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



RÉCLAMER NOTRE POUVOIR ET NOTRE PLACE

LE RAPPORT FINAL
DE L'ENQUÊTE NATIONALE SUR
LES FEMMES ET LES FILLES
AUTOCHTONES DISPARUES ET
ASSASSINÉES

Volume 1a

Réclamer notre pouvoir et notre place : le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, volume 1a

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

This publication is also available in English:

Reclaiming Power and Place: The Final Report of the National Inquiry into Missing and Murdered Indigenous Women and Girls, Volume 1a

CP32-163/2-1-2019F-PDF

ISBN: 978-0-660-29276-2

IMAGE DE COUVERTURE :

Nous adressons des remerciements particuliers aux artistes dont les œuvres figurent sur la page couverture de ce rapport :

Dee-Jay Monika Rumbolt (Snowbird), pour *Motherly Love*

Le Centre Saa-ust, pour l'œuvre d'art communautaire de courtepointe à motif étoilé

Christi Belcourt, pour *This Painting is a Mirror*

Table des matières

Préface

Remerciements des commissaires 1

Mot d'introduction de Commissaire en chef Marion Buller 5

Mot d'introduction de Commissaire Michèle Audette 7

Mot d'introduction de Commissaire Qajaq Robinson 9

Mot d'introduction de Commissaire Brian Eyolfson 11

Messages des directeurs 13

Réflexions des membres du Cercle conseil national des familles 17

Nos femmes et nos filles sont sacrées : Réflexions du Cercle des Aînées et des Grand-mères de l'Enquête nationale 35

Introduction au rapport final : Comprendre la violence faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones 53

Introduction à la section 1 : Établissement d'un nouveau cadre 101

CHAPITRE 1 : Mettre l'accent sur les relations pour éradiquer la violence 105

Introduction : établir une base solide 105

Pourquoi commencer par les relations? 107

Des rencontres qui changent des vies 110

Une approche intersectionnelle en matière de rencontres 115

Les quatre facteurs qui maintiennent la violence coloniale 124

Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones en tant que titulaires de droits 131

La promotion et le maintien de rencontres saines 136

Conclusion : unifier le tout 139

CHAPITRE 2 : La reconnaissance du pouvoir et de la place des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones **143**

Introduction : les femmes au cœur de leur communauté 143

L'approche à double perspective : les divers ordres juridiques et les lois autochtones inhérentes 146

Comprendre comment les lois sont vécues en communauté 151

Les récits en tant que sources de droits et de remèdes 154

Les expressions autochtones du droit à la culture, à la santé, à la sécurité et à la justice 160

Les systèmes de relations existants, la gouvernance et l'identité 178

Conclusion : trouver des solutions grâce à de nouvelles relations 190

CHAPITRE 3 : Favoriser la responsabilisation grâce aux instruments des droits de la personne **197**

Introduction : Pourquoi les droits de la personne? 197

Le contexte international des droits de la personne 200

Assurer la responsabilisation par l'application des instruments internationaux relatifs aux droits de la personne 217

Les instruments de droit national du Canada 220

Les droits des Autochtones et les droits de la personne : une relation complexe 237

Conclusion : Comprendre le besoin de solutions autodéterminées 240

CHAPITRE 4 : La colonisation : un outil d'oppression fondé sur le genre **247**

Introduction : le contexte de la colonisation pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones 247

Comprendre la colonisation comme une structure 249

La logique de la découverte : les premiers explorateurs européens chez les Premières Nations et les répercussions sur les rapports de genre 252

Une entreprise religieuse : les débuts de la colonisation parmi les Premières Nations et les Métis 255

Les débuts du contexte colonial de violence contre les personnes de diverses identités de genre 257

Les relations complexes au pays de la traite des fourrures 260

Pour la reine et le pays : l'évolution de l'expérience des Premières Nations dans le contexte du Canada 263

Rapports avec les colons : les expériences différentes des Métis 308

Rapports avec les colons : les expériences distinctes des Inuits 321

Conclusion : une tragédie qui résulte de plusieurs siècles de colonialisme 339

Introduction à la section 2 : Combattre l'oppression 349

CHAPITRE 5 : Combattre l'oppression : le droit à la culture 355

Introduction : identité et culture 355

Définir la « culture » 357

Les facteurs favorisant la violence : le traumatisme intergénérationnel et multigénérationnel 360

Réflexion Approfondie : La nécessité d'une approche systémique pour transformer la protection de l'enfance 368

Les facteurs favorisant la violence : la marginalisation sociale et économique 414

Les facteurs favorisant la violence : le manque de volonté et les interventions insuffisantes de la part des institutions 416

Réflexion Approfondie : Les médias et la représentation 421

Les facteurs favorisant la violence : le déni de la capacité d'agir et de l'expertise dans le rétablissement de la culture 435

Les systèmes axés sur l'autodétermination et la décolonisation 437

Lier la culture aux instruments internationaux des droits de la personne 441

Conclusion : « Cessez de faire de moi une industrie » 445

Conclusions : le droit à la culture 447

CHAPITRE 6 : Combattre l'oppression : le droit à la santé 453

Introduction : établir un lien entre la santé et la sécurité 453

Définir la « santé » 454

Les approches actuelles en matière de santé au Canada 458

Les facteurs favorisant la violence : le traumatisme intergénérationnel et multigénérationnel 461

Les facteurs favorisant la violence : la marginalisation sociale et économique 484

Réflexion Approfondie : Comprendre la réalité de la violence coloniale distinctive dans la vie des personnes 2ELGBTQQIA 490

Les facteurs favorisant la violence : le manque de volonté et de réaction des institutions 506

Réflexion Approfondie : Questions propres aux communautés inuites et éloignées 518

Les facteurs favorisant la violence : le déni de la capacité d'agir et de l'expertise pour le rétablissement de la santé 536

Établir des liens avec les droits internationaux de la personne 541

Conclusion : créer une nouvelle conception de ce qui est « normal » 545

Conclusions : le droit à la santé 547

CHAPITRE 7 : Combattre l'oppression : le droit à la sécurité 553

Introduction : « Nous ne sommes pas en sécurité. Personne n'est en sécurité. » 553

La définition de la « sécurité humaine » 554

Les facteurs favorisant la violence : le traumatisme intergénérationnel et la violence interpersonnelle 559

Les facteurs favorisant la violence : la marginalisation sociale et économique 570

Réflexion Approfondie : Comprendre les expériences intersectorielles vécues par les Métis 578

Réflexion Approfondie : Renforcer la coopération intergouvernementale pour favoriser la sécurité 615

Les facteurs favorisant la violence : le manque de volonté et les interventions insuffisantes de la part des institutions 631

Réflexion Approfondie : Projets d'extraction de ressources et violence à l'égard des femmes autochtones 642

Les facteurs favorisant la violence : nier la capacité d'agir et l'expertise des femmes autochtones pour rétablir la sécurité 655

Les instruments internationaux relatifs aux droits de la personne et à la sécurité humaine 671

Conclusion : remettre en question la perception selon laquelle « c'est comme ça que ça se passe » 674

Conclusions : droit à la sécurité 677

CHAPITRE 8 : Combattre l'oppression : le droit à la justice **685**

Introduction : « La sécurité et la justice ne sont pour nous que des mots » 685

Définir la « justice » 687

Les facteurs favorisant la violence : le traumatisme intergénérationnel et multigénérationnel 692

Les facteurs favorisant la violence : marginalisation sociale et économique 696

Réflexion Approfondie : L'incarcération des femmes autochtones 700

Les facteurs favorisant la violence : le manque de volonté et les interventions insuffisantes de la part des institutions 714

Réflexion Approfondie : L'industrie du sexe, l'exploitation sexuelle et la traite des personnes 723

Réflexion Approfondie : La nécessité de réformer la fonction d'application de la loi pour une sécurité accrue 744

Les facteurs favorisant la violence : le refus de reconnaître la capacité d'agir et l'expertise pour rétablir la justice 776

Les instruments internationaux des droits de la personne et les principes de justice 784

Conclusion : réinventer la relation 789

Conclusions : le droit à la justice 791



Remerciements des commissaires

En tant que commissaires, nous avons reçu le mandat d'enquêter sur toutes les formes de violence que vivent les femmes et les filles inuites, métisses et Premières Nations, y compris les personnes 2ELGBTQQIA. Nous avons été investis du devoir sacré d'entendre les témoignages des familles et des survivantes de la violence afin de formuler des recommandations concrètes et pratiques visant à renforcer la sécurité des personnes, des familles et des communautés. L'héritage des personnes qui ne sont plus parmi nous ne sera pas oublié, car tous les Canadiens ont l'obligation morale d'assumer ce devoir sacré, qui appelle à faire tomber les obstacles systémiques, à mettre fin à la violence et à créer des espaces plus sûrs pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Nous désirons honorer la mémoire de toutes les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA inuites, métisses et des Premières Nations disparues et assassinées, y compris l'esprit des personnes disparues et assassinées dont les familles ont partagé l'histoire avec nous. Vous avez été enlevées, mais vous n'êtes pas oubliées et votre vie, vos rêves, vos espoirs et votre absence font dorénavant partie de l'histoire vivante du Canada, et ce, pour toujours.

Nous tenons à remercier les familles qui ont partagé avec nous leur vérité douloureuse, leur savoir, leur sagesse, leurs expériences et leur expertise.

PRÉFACE



Nous honorons votre force, votre courage et votre persévérance dans votre quête de justice et de guérison suite à la perte de vos grands-mères, de vos mères, de vos sœurs, de vos tantes, de vos filles, de vos nièces, de vos cousines et de vos amies proches.

Nous voulons rendre hommage aux survivantes de la violence qui nous ont fait part de leur histoire. Vous avez fait preuve d'une force, d'un courage et d'une résilience à toute épreuve en partageant votre vérité propre, car beaucoup d'entre vous vivent encore aujourd'hui des traumatismes et de la violence systémique. Nous sommes extrêmement touchés que vous nous ayez confié vos expériences.

Nous chérissons les expressions artistiques que vous nous avez soumises, y compris les chansons, les poèmes et les autres formes d'art. Merci aux artistes, aux membres de famille, aux survivantes et à tous ceux qui, partout au pays, ont été touchés ou qui ont décidé de passer à l'action grâce à ces expressions artistiques. Votre art restera un puissant outil commémoratif et patrimonial pour partager la vérité et les connaissances ainsi qu'une source de guérison et d'inspiration.

Nous témoignons notre plus sincère gratitude aux Grands-mères du Cercle consultatif des Grands-mères qui ont travaillé à nos côtés et qui nous ont offert, à nous ainsi qu'à tout le personnel de l'Enquête nationale, leur soutien, leur sagesse, leurs encouragements, leurs conseils, leur protection et leur amour. Ces Grands-mères resteront pour nous une source d'inspiration qui nous pousse à travailler toujours plus fort et à viser l'excellence. Nous leur témoignons notre gratitude en vivant selon les enseignements et la sagesse qu'elles ont partagés avec nous.

PRÉFACE



Nous tenons à remercier les familles et les survivantes qui nous ont guidés et aidés en tant que membres du Cercle conseil national des familles. Pendant de nombreuses années, vous avez lutté pour qu'on vous entende et pour qu'on reconnaisse votre quête de justice menée au nom de vos proches et de toutes les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Vous vous êtes battues pour la mise sur pied d'une enquête nationale sur les injustices et sur la violence subies par les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA inuites, métisses et des Premières Nations. On ne nous a pas donné le temps, les outils, ni les pouvoirs nécessaires pour faire tout ce que nous espérions accomplir. Mais vous avez été là, à nos côtés, à chaque étape de ce parcours. Nous vous remercions humblement de votre appui, de la confiance que vous nous avez témoignée et de la vérité que vous avez partagée avec nous.

Nous avons été honorés de l'appui des Aînés et des Gardiens du savoir de tout le pays qui ont offert leurs conseils, leur savoir, leur sagesse, leurs prières, leurs traditions et leurs cérémonies dans le cadre des audiences, des séances de consignation des déclarations et d'autres événements communautaires de l'Enquête nationale. En vous asseyant avec nous, en alimentant le qulliq et ses flammes sacrées, en offrant des cérémonies, des chants, des prières et des paroles de sagesse, vous nous avez aidés à passer au travers de ce processus d'enquête juridique très complexe, tout en y intégrant les cultures, les langues et les spiritualités distinctives des Premières Nations, des Métis et des Inuits et en créant des occasions de guérison. Vous nous avez rappelé que chaque étape de notre processus devait être fondée sur une intention sincère et axée sur un but, en plus de prendre racine dans la force des relations humaines et de la réciprocité.

PRÉFACE



Nous voulons rendre hommage aux communautés d'un bout à l'autre du pays qui nous ont accueillis sur leurs territoires et dans leurs foyers. À chacune des audiences, vous nous avez aidés à créer des espaces sûrs où s'exprimaient la culture, la langue, l'esprit et la compassion. Dans ces lieux sûrs, des vérités douloureuses ont été révélées et certaines personnes ont pu y entreprendre un processus de guérison.

Nous remercions les membres des comités consultatifs sur les Métis, sur les Inuits, sur les personnes 2ELGBTQQIA et sur le Québec, qui ont pris le temps d'explorer les enjeux et de proposer des pistes de solution. Votre expertise, vos conseils et vos orientations ont contribué à l'élaboration du présent rapport et des recommandations visant l'élimination de la violence faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA inuites, métisses et des Premières Nations.

Nous tenons à remercier chaleureusement tout le personnel de l'Enquête nationale et les employés contractuels. Vous avez fait preuve d'une détermination et d'un dévouement exemplaires pour nous permettre d'aller aussi loin que possible dans la réalisation de notre mandat dans le temps dont nous disposions. À maintes reprises, vous avez réussi l'impossible : 24 audiences à travers le pays, la consignation des déclarations de près de 750 personnes, huit visites d'établissements correctionnels, quatre dialogues facilités, huit réunions de validation du rapport final et de nombreuses autres réunions qui étaient nécessaires pour remplir ce mandat national. Vous avez concrétisé notre vision consistant à trouver la vérité, à honorer la vérité et à donner vie à la vérité.



Commissaire en chef Marion Buller

Tout d'abord, je reconnais et je salue l'esprit des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées. Je reconnais également le courage des survivantes. Leur esprit et leur détermination ont guidé nos travaux. Ces personnes autochtones admirables sont au cœur de ce rapport qui explore les facteurs systémiques qui ont mené à la perte de leur dignité, de leur humanité et, trop souvent, de leur vie. Ce rapport porte sur un génocide planifié, fondé sur la race, l'identité et le genre.

La violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones est une tragédie nationale d'une ampleur démesurée. À cette tragédie s'ajoute celle du refus des gouvernements d'accorder la prolongation de deux ans demandée par l'Enquête nationale pour remplir son mandat. Par conséquent, les gouvernements ont choisi de laisser plusieurs vérités inexprimées et inconnues. Plusieurs voix se sont élevées et ont critiqué notre travail. Elles continueront de le faire et c'est tant mieux : la critique constructive joue un rôle primordial. Et les nombreux points de vues exprimés témoignent des passions que soulève le problème de la violence contre les femmes et les filles autochtones.

En tant que nation, nous vivons une tragédie : quel que soit le nombre de femmes et de filles autochtones disparues et assassinées, il est trop élevé. Les meurtres, les disparitions et la violence incessants prouvent que cette crise s'est accentuée au point de devenir une situation d'urgence nationale exigeant la mise en œuvre de mesures d'intervention efficaces et opportunes.

Dans le cadre de l'Enquête nationale et au cours du peu de temps dont nous avons disposé pour réaliser nos travaux, les familles et les survivantes ont fourni d'importantes vérités. Ces vérités nous forcent à réexaminer les causes profondes de la violence et, par conséquent, à reconsidérer les solutions. Maintenant que nous connaissons ces vérités, j'espère que nous arriverons à mieux comprendre la réalité des Autochtones et à saisir que leurs droits, comme Autochtones et comme personne, sont bafoués lorsqu'ils sont la cible de violence. À vrai dire, nous vivons dans un pays dont les lois et les institutions perpétuent la violation des droits fondamentaux de la personne et des Autochtones. Ces atteintes aux droits s'apparentent ni plus ni moins à un génocide, planifié et souvent dissimulé, contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Cette tragédie perpétrée en sol canadien ne cadre pas avec les valeurs que le pays prétend défendre.

Dans ce rapport, nous employons des termes crus pour exprimer de dures vérités, par exemple « génocide », « colonisation », « meurtre » et « viol ». Exclure ces mots crus du rapport équivaut à nier les vérités des familles, des survivantes, des travailleurs de première ligne et des responsables d'organisations locales. Nous avons utilisé des mots crus, car la violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones représente une véritable crise à laquelle il est fondamental de mettre un terme. Nous avons tous un rôle à jouer dans cette lutte.

Ce rapport est également porteur d'espoir. Je suis persuadée qu'un changement se produira, d'autant plus maintenant que je connais la capacité de résilience des familles, des survivantes et des communautés autochtones. Un Aîné a dit : « Nous devons tous mettre de côté notre culpabilité et notre honte. » Pour y parvenir, il est essentiel de reconnaître la vérité. Par conséquent, les Canadiens non autochtones doivent réfléchir aux stéréotypes sur les Autochtones couramment utilisés et lutter contre le racisme dans tous les contextes. Les Autochtones doivent, eux, se servir de la vérité pour reconstruire leur vie, leurs familles, leurs communautés et le Canada lui-même. Les gouvernements, pour leur part, doivent mettre en œuvre un nouvel ordre social décolonisé et rien de moins. Ils ont l'occasion de transformer leurs relations avec les Autochtones et de bâtir un avenir meilleur en partenariat véritable avec eux.

Les sceptiques se montreront craintifs et se plaindront du coût financier trop élevé de la reconstruction. Ils diront que le nécessaire a été fait et que suffisamment de fonds y ont déjà été consacrés. Je leur répondrai qu'en tant que nation, nous ne pouvons pas nous permettre d'abandonner la reconstruction. Abandonner signifierait permettre délibérément que se poursuive ce génocide dans notre propre pays.

Je remercie les membres de famille et les survivantes qui ont partagé avec nous, dans le cadre des audiences et des séances de consignation des déclarations, leur vérité douloureuse au sujet des expériences tragiques qu'il ont vécu. Je suis honorée d'avoir versé des larmes avec vous, de vous avoir serrés dans mes bras et de partager avec vous l'espoir d'un avenir meilleur. Votre résilience restera pour moi une source d'inspiration.

J'éprouve une profonde admiration pour les gens sur le terrain et les militants qui sont directement témoins de l'ampleur de la violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Ils savent depuis toujours que cette violence doit cesser. Grâce à la grande détermination dont ils ont fait preuve au fil du temps, ils ont forcé les gouvernements à leur prêter attention et à mettre sur pied une enquête nationale sur les causes profondes d'une crise qui a frappé plusieurs générations. Selon nous, cette enquête n'est que la première étape du processus.

Le Canada peut être un pays formidable et se montrer à la hauteur des attentes des Canadiens. Collectivement, nous ne devons nous contenter de rien de moins. Pour y parvenir, nous aurons besoin de vision, de courage et de leadership. J'ai vu ces qualités, et bien d'autres encore, chez les Autochtones d'un océan à l'autre. Je les invite à relever le défi d'être les dirigeants qui permettront l'existence d'une nouvelle réalité et d'un nouvel ordre social marquant l'avènement d'un pays sûr et sain pour tous.



Commissaire Michèle Audette

Depuis l'aube de l'humanité, toutes les sociétés se sont préoccupées d'assurer la sécurité des membres de leur communauté. Or, encore aujourd'hui, des rapports de l'Organisation mondiale de la Santé indiquent qu'au cours de leur vie, 35 % des femmes dans le monde sont victimes de violence physique ou sexuelle, et ce chiffre ne représente que les cas de violence signalés.

Au Canada, les statistiques montrent que les femmes et les filles autochtones sont 12 fois plus susceptibles d'être assassinées ou portées disparues. Selon Statistique Canada, entre 2001 et 2015, les taux d'homicides chez les femmes autochtones étaient près de six fois plus élevés que chez les femmes non autochtones. Lorsqu'un péril prend une telle ampleur, il revient à tous d'assumer ses responsabilités, de cerner clairement le problème et de prendre des mesures énergiques pour corriger cette situation qui prend ses origines dans le contexte historique et politique du Canada.

Cela dit, les statistiques sont impuissantes à exprimer ce que vivent véritablement les familles et les communautés lorsqu'elles perdent ainsi des êtres chers. La famille s'étend bien au-delà du concept de lignée biologique et elle est formée de diverses composantes qui font sa diversité et sa richesse. Chacune d'entre elles mérite de vivre dans un environnement qui permettra à tous ses membres de se développer pleinement, sereinement et en toute sécurité.

L'Enquête nationale a été une expérience d'apprentissage personnel et professionnel enrichissante, mais aussi éprouvante. La réalisation de notre mandat a été une tâche ardue et je me suis sentie souvent impuissante en entendant les témoignages de toutes les personnes qui ont généreusement contribué à l'exercice que nous leur proposions.

Notre mission était de faire la lumière sur une crise sociale qui affecte les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones à tous les jours de leur existence. Une situation exposée depuis longtemps mais qu'on a tardé à étudier sous tous ses aspects. Cette commission dont je fais partie a examiné une situation qui touche toutes les communautés autochtones du Canada, qui implique aussi tous les citoyens et citoyennes du Canada, sur toute la durée des 500 ans de leur histoire commune.

Il s'agit d'un examen sans précédent qui porte sur les violences faites aux personnes parmi les plus vulnérables de ce pays et qui vise à en cerner les causes systémiques. Jamais la vérité sur les violences faites aux femmes et aux filles autochtones n'a eu une telle occasion d'être connue et reconnue. Au sein de l'organisation, nous avons poussé et repoussé constamment les limites de nos équipes pour atteindre nos objectifs.

Pourquoi tant d'efforts? Pour que les choses changent. Je termine mon mandat en constatant, en toute humilité, que l'Enquête nationale aura permis d'honorer les luttes que mènent des familles et des survivantes depuis les 40 dernières années. Cette commission d'enquête que 3000 familles avaient demandée aura permis de faire rejaillir la lumière sur des faits trop souvent cachés.

La violence faite aux femmes et aux filles autochtones n'est pas le résultat d'un événement isolé. C'est hélas le quotidien d'un trop grand nombre d'êtres humains, plusieurs parmi les plus vulnérables de ce pays. Nous avons aujourd'hui l'occasion de souligner l'extraordinaire résilience des femmes et des filles autochtones, qui s'emploient depuis toujours à défendre leurs droits et à tracer une route pour l'avenir. Une route que nous devons tous emprunter ensemble. Nous voulons offrir aux victimes une reconnaissance honorable et aux familles, la possibilité d'offrir enfin un avenir meilleur à leurs enfants.

Le présent ne se comprend que relié à un passé qu'il faut connaître, comprendre et accepter pour que l'avenir ait un sens. Nous devons maintenant aller plus loin et proposer un vrai projet de société qui permettra au Canada de répondre adéquatement à cet immense problème de société et de sortir de cette impasse. Tous nos efforts auront permis de déterminer des pistes, des moyens et des actions pour initier ce mouvement. Chaque Canadien, à sa façon, peut et doit s'engager pour que les choses changent. Ensemble, nous avons le devoir de prendre des mesures concrètes pour prévenir et éradiquer la violence faite aux femmes et aux filles autochtones et assurer leur sécurité.

Cette commission d'enquête n'est pas la fin d'un mouvement, mais bien une étape dans un processus sain et porteur d'espoir, un projet de société. Aujourd'hui est le premier jour du Canada de demain. On ne peut pas changer le passé, mais on peut travailler ensemble à modeler un avenir meilleur, bâti sur la richesse qu'apport chacune des communautés qui le composent et ainsi s'engager ensemble à mieux assurer la sécurité des femmes et des filles autochtones.

#Éradiquerlaviolence #lesfemmesetlesfillesontsacrées #Mercilavie

Michèle Audette

Commissaire



Commissaire Qajaq Robinson

En tant que personne non autochtone, je tiens à souligner l'accueil, le respect et la gentillesse dont ont fait preuve les communautés autochtones à mon égard et envers beaucoup d'autres personnes tout au long de l'Enquête nationale. En revanche, je reconnais que les organismes gouvernementaux et le public canadien ne font pas toujours preuve du même accueil, du même respect et de le même gentillesse, et ce, envers de nombreux Autochtones. Tout au long de ce processus, j'en suis venue à mieux comprendre dans quelle mesure le Canada, pays où je vis et que j'apprécie, n'offre pas la même expérience de vie aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones. L'État, par ses lois, ses politiques et ses façons de faire, ne nous considère pas comme tous égaux, ni ne nous traite comme tels.

Les actions continues de nos gouvernements pour nier et violer les droits de la personne et les droits des Autochtones de même que les attitudes coloniales, sexistes et racistes des non-Autochtones contrastent avec l'accueil, le respect et la gentillesse que vous m'avez démontrés. Malgré les nombreux instruments et lois qui imposent des obligations en matière de droits de la personne aux gouvernements fédéral, provinciaux et territoriaux, et en dépit de la reconnaissance et de l'affirmation des droits des Autochtones dans notre Constitution et des nombreux jugements appelant à la reconnaissance et au respect de ces droits, les peuples autochtones, et particulièrement les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones au Canada, ne vivent pas cette réalité.

Le refus généralisé de reconnaître ces droits et la déshumanisation des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont toujours présents. Ils constituent les fondations sur lesquelles le Canada est bâti et sur lesquelles il continue de fonctionner aujourd'hui. Ce sont les causes de la violence que nous avons été appelés à examiner. Il s'agit d'une vérité difficile à accepter pour la population canadienne d'aujourd'hui : nous nous targuons d'être une société juste et dotée de principes, au sein de laquelle la règle de droit prévaut et qui respecte les droits de la personne et la dignité humaine. Cependant, nous n'avons pas vu que notre propre place et nos privilèges en tant que Canadiennes et Canadiens résultent de violations flagrantes des droits de la personne à l'endroit des peuples autochtones. Ces violations se perpétuent de façon explicite et parfois plus subtilement chaque jour partout au Canada. Cette vérité blesse chacune et chacun d'entre nous, et elle mine gravement nos valeurs et notre potentiel en tant que pays.

Alors nous, Canadiennes et Canadiens non autochtones, que nous faut-il faire maintenant? Nous devons reconnaître notre rôle et devenir des acteurs de la reconstruction de cette nation. Nous devons reconnaître que la tragédie de la violence envers les femmes et les filles autochtones existe depuis des centaines d'années et qu'elle prend racine dans le colonialisme profondément ancré dans le tissu social de ce pays. Nous sommes ici aujourd'hui à cause de nombreuses années de décisions et d'actions qui, même si elles ont permis de bâtir le Canada, ont dérobé aux peuples autochtones, et particulièrement aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones, leur humanité, leur dignité et, ultimement, leur vie. Il s'agit d'un génocide.

Nous devons participer activement à la décolonisation du Canada. Nous devons obliger l'ensemble des institutions, des gouvernements et des organismes à remettre en question, de façon consciente et critique, les idéologies qui les gouvernent. Nous devons examiner d'un œil critique nos systèmes de lois et de gouvernance afin de déterminer de quelles manières ils excluent et oppriment les peuples autochtones. Nous devons exiger des explications de la part de tous les dirigeants et leur demander de protéger et de respecter l'humanité et la dignité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Et s'ils échouent à le faire, nous devons les tenir pour responsables.

Enfin, pour mettre un terme au génocide, reconstruire le Canada et en faire une nation décolonisée, nous devons travailler en partenariat avec les peuples autochtones et ce partenariat doit être véritable et équitable. J'espère que le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées servira d'outil pour nous aider à atteindre cet objectif.



Martha Kyak a conçu et fabriqué cet amauti. La création de cet amauti a été un processus de guérison pour elle. Martha a dédié cet amauti à la mémoire de sa sœur Lily.



Commissaire Brian Eyolfson

Lorsque je réfléchis aux réalisations de l'Enquête nationale, j'éprouve une profonde gratitude à l'égard des membres de famille et des survivantes de la violence dont la voix et les apports ont fait progresser les travaux. Au cours du déroulement de l'Enquête nationale, nous avons entendu des témoignages livrés avec courage par des grands-mères, mères, sœurs, tantes, filles, grands-pères, pères, frères, oncles, fils et autres membres de famille, notamment des familles du cœur, au sujet de leurs proches qui ont disparu, ont été assassinées ou ont survécu à la violence. À titre de commissaire de l'Enquête nationale, j'ai eu l'honneur et le privilège d'apporter ma contribution et de saisir cette occasion de faire changer les choses.

Ce fut une expérience incroyable de constater la force et le courage extraordinaires des familles et des survivantes qui ont partagé leur vérité propre avec nous tous. Ces vérités resteront gravées dans mon cœur à jamais. De plus, cette force et cette résilience dont elles font preuve me permettent d'espérer que la tache qui obscurcit ce pays depuis trop longtemps peut être effacée. La publication de ce rapport final marque une étape importante et constitue également une excellente occasion d'honorer les vérités partagées par les familles et les survivantes avec l'Enquête nationale et avec la population canadienne.

Le mandat confié à l'Enquête nationale, c'est-à-dire d'enquêter et de faire rapport sur les causes systémiques de toutes les formes de violence, y compris la violence sexuelle, contre les femmes et les filles autochtones, était très large. Dans l'exécution de son mandat, il était important pour l'Enquête nationale de créer un processus qui accorde une place centrale aux membres de famille et aux survivantes, de paver la voie à la guérison ainsi que de découvrir la vérité, d'honorer la vérité et de donner vie à la vérité. En effet, il faut impérativement transformer le discours à propos des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui font partie de ce pays et de nos nations. Tout au long de nos travaux, nous avons noué plusieurs belles relations partout au pays et celles-ci se poursuivront bien après la fin du mandat de l'Enquête nationale. Dans chacune des régions où nous nous sommes rendus, des Aînés nous ont offert leurs conseils. Et nous les avons écoutés, notamment en allumant le qulliq et en entretenant ses flamme sacrées à chacune des audiences que nous avons tenues, en nous efforçant d'être inclusifs en tenant compte de tous les Autochtones, y compris les personnes 2ELGBTQQIA, et en respectant les protocoles locaux.

Réaliser cet important mandat ne fut pas de tout repos et les obstacles ont été nombreux au cours de ce périple qui nous a menés d'un océan à l'autre. Toutefois, les voix des familles, des survivantes, des experts, des Gardiens du savoir et des autres témoins, par exemple les travailleurs de première ligne, les parties ayant qualité pour agir, nos Grands-mères et les membres du Cercle conseil national des familles ont apporté une contribution essentielle. Les archives créées, le qulliq et ses flammes sacrées et tous les liens tissés au cours de l'Enquête nationale renforcent et soutiennent les mesures d'action concrètes et pratiques qui peuvent être mises en œuvre pour éradiquer les causes systémiques de la violence et pour accroître la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones au Canada.

Les droits fondamentaux des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA au Canada, y compris les droits de la personne et les droits des Autochtones, doivent être protégés et respectés de manière concrète et équitable. Plusieurs femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones se voient refuser leurs droits fondamentaux alors que d'autres personnes au Canada les tiennent pour acquis, par exemple l'accès à un logement sûr et à l'éducation. Depuis trop longtemps, les politiques, les pratiques et les attitudes coloniales et discriminatoires soumettent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones de partout au pays à la violence. Pour plusieurs d'entre elles, cette violence est devenue la norme. Il est urgent de prendre des mesures décisives pour mettre fin à cette tragédie.

Les gouvernements, mais également tous les habitants du Canada, ont le devoir et la responsabilité de prendre part aux actions visant à contrer la violence à l'égard des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Pour y parvenir, il faut également effectuer un examen critique des attitudes et des comportements qui ont des conséquences sur la vie des femmes, des filles, des personnes bispirituelles et transgenres autochtones au pays, notamment les représentations négatives des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans les médias. De plus, il est essentiel que les hommes prennent des mesures pour mettre un terme à la violence contre les femmes et les enfants, comme le recommande la campagne Moose Hide. Par exemple, ils peuvent dénoncer la violence, se responsabiliser les uns les autres, contribuer à la guérison des jeunes et être des modèles pour eux. Il est aussi d'une importance capitale que nous écoutions ce que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont à dire quant aux problèmes urgents à traiter, car elles sont les mieux placées pour proposer des solutions mettant fin à la violence et pour assumer un rôle dans cette lutte.

Je crois fermement que le travail de l'Enquête nationale ainsi que les conclusions et les recommandations contenues dans ce rapport final constituent une base solide pour entreprendre des transformations profondes. Grâce à cette occasion qui se présente et à la volonté de plusieurs personnes, nous pouvons effectuer les changements nécessaires pour assurer la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones des générations à venir. Honorons la vérité et donnons vie à la vérité en mettant en œuvre des actions concrètes.

Nos femmes et nos filles sont sacrées.

Chi-Meegwetch

Messages des directeurs

Je continue de prier pour que cesse cette tragédie nationale. Ce rapport final nous indique la voie à suivre, celle que nous ont inspiré la douleur et l'espoir des familles et des survivants qui sont venues témoigner en grand nombre, mais aussi les Gardiens du savoir, experts et représentants des institutions qui ont pris le temps de comparaître devant nous. Maintenant, il nous faut le courage de faire face à ces vérités et la volonté collective de faire en sorte que le Canada devienne le pays qu'il est censé être.

- Jennifer Moore Rattray, directrice générale

J'aimerais remercier mon équipe pour son travail acharné et pour le dévouement dont elle a fait preuve tout au long de l'enquête. Grâce aux efforts déployés, les commissaires et les membres des équipes juridique, de la recherche et des relations avec les communautés ont pu accorder toute leur attention aux survivantes et aux membres de famille touchés par cette tragédie nationale, et les témoins ont pu voyager dans tout le pays pour être présents aux audiences. Même si notre travail s'effectuait dans l'ombre, nous avons assisté à la révélation de terribles vérités, portées par des personnes au courage admirable, et nous avons l'intime conviction qu'il faut donner une suite immédiate aux recommandations présentées dans ce rapport .

- Alexandre Desharnais, directeur de la logistique

Je suis à la fois honorée et remplie d'humilité, car on nous a gratifiés, dans le cadre de notre mandat qui consistait à entendre et à rapporter ces vérités, d'une confiance extraordinaire. À mon équipe extraordinaire - ce fut un plaisir de partager cette expérience avec vous. J'espère que la vision que nous exposons traduit fidèlement les besoins de ceux et celles qui sont venus à nous pour faire connaître leurs vérités et leurs expériences, et j'espère que nous nous appuierons sur ces vérités et expériences pour créer un monde plus sûr pour toutes les femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones. À ma famille - Craig, Anabelle, Claire et ma mère Carolyn - merci de m'avoir soutenu à travers de cet engagement. À tous: chacun de nous a un rôle à jouer; il est temps d'agir.

- Karine Duhamel, directrice de la recherche

Bien que mon rôle consistait à assurer des services administratifs habilitants, je considère comme un privilège le fait d'avoir pu soutenir un changement d'une telle rapidité, si convaincant et important. J'ai bon espoir que le travail entrepris par l'Enquête nationale servira de catalyseur à la réparation des dommages et à une réorientation qui permettra d'offrir des chances égales, sinon des moyens égaux. Avec l'arrivée de ce rapport final et des recommandations, beaucoup de travail nous attend, un travail difficile qui, à coup sûr, sera ponctué de moments de désespoir comme de raisons de célébrer. Quoi qu'il arrive, continuons d'avancer.

- ***Nicholas Obomsawin, directeur des opérations***

La responsabilité du greffier est d'être le gardien de toutes les vérités sacrées et de toutes les preuves présentées à la Commission par les milliers de témoins qui se sont levés pour dénoncer la violence dont continuent de faire l'objet les femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans ce pays. Nous nous estimons privilégiés, mon équipe et moi, d'avoir pu aider à constituer un dossier public qui se fait l'écho de la grâce et de la force des témoins et de leurs représentants. Leurs perspectives peut aider les Canadiens à guérir des blessures issues de notre histoire; elles nous disent aussi qu'il nous faut mettre un terme à ces formes de violence actuelles que l'on tient pour « normales ». Nous devons commencer à écouter et à agir.

- Bryan Zandberg, greffier

L'Enquête nationale a constitué un dossier volumineux que toute la population peut consulter. Tout ce travail n'aurait pu être accompli sans la détermination, le courage et la résilience dont ont fait preuve tous ceux qui ont fait partager leur vérité. La preuve est incontestable : elle nous apprend quel est le traitement réservé aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones et comment l'indifférence et la discrimination sont le substrat des atteintes et de la violence qu'elles subissent. J'encourage tous les citoyens à écouter ou à lire le dossier. Il ne s'agit pas d'une démarche facile : la vérité est en effet douloureuse. Mais cette vérité est aussi porteuse de solutions et nous renseigne sur les changements à réaliser, si nous voulons que ce pays qui est le nôtre devienne un lieu sûr pour chacun et chacune d'entre nous.

- Christa Big Canoe, avocate principale de la Commission

Ce fut un grand honneur et un privilège de faire partie de ce processus historique. J'espère sincèrement que les voix des familles et des proches qui ont témoigné à l'Enquête nationale seront enfin entendues et que les récits de leurs pertes et des atteintes à leurs droits fondamentaux ouvriront la voie à un nouvel avenir pour le Canada, un avenir où chacun de nous aura droit au respect et à un traitement égal. Le Rapport final et ses appels à la justice s'adressent à tous les Canadiens; puissions-nous accueillir leur vérité et agir.

- Catherine Kloczkowski, directrice des communications

Je tiens à souligner le rôle de ceux et celles qui ont eu le courage de tracer une nouvelle voie avec nous, de l'esprit de nos sœurs, celles qui nous ont été arrachées mais qui m'ont néanmoins guidée à chaque étape, et de mes grands-mères qui, depuis le monde des esprits, ont veillé sur moi et mon fils tout au long de ce parcours. Maintenant plus que jamais, chacun d'entre nous doit poursuivre dans cette voie en redoublant de courage. Nous ne pouvons fermer les yeux sur la situation, encore moins accepter le statu quo. Je souhaite que tous ensemble, Canadiens et Canadiennes, unis dans la compassion et l'empathie, nous nous chargions de donner naissance à une nouvelle réalité pour le biens des générations à venir.

- Terrellyn Fearn, directrice des relations avec les communautés et de la santé



Réflexions des membres du Cercle conseil national des familles

Le rôle du Cercle conseil national des familles (CCNF) est d'aider l'Enquête nationale à orienter ses travaux et de porter la voix des communautés et celle des familles de femmes et de filles autochtones disparues et assassinées dans l'expression de leur vérité propre. Pour ce faire, le CCNF fournit des avis dans la planification et lors de la tenue des audiences afin que les histoires des familles et la preuve présentée par les témoins experts soient entendues par les commissaires. Le CCNF veille aussi à ce que les expériences vécues par ces familles, tout comme leurs inquiétudes, soient prises en considération par les commissaires lorsqu'ils contre-interrogent les témoins et qu'ils examinent la preuve qui leur est présentée.

Les membres du CCNF sont des bénévoles qui conseillent l'équipe de l'Enquête nationale. Les membres n'interviennent pas dans les opérations. Ils ont été invités par les commissaires à participer en fonction de trois considérations :

- Il s'agit de leaders de longue date qui prennent la défense de leurs proches.
- Ils ont fait part de leur intérêt à apporter leur soutien à l'Enquête nationale.
- Ils représentent bien la diversité des Nations régions géographiques, communautés urbaines et rurales du pays.

Nous avons demandé aux membres du CCNF de nous partager, sur une base volontaire, leurs réflexions sur leur propre expérience de l'Enquête nationale et les espoirs qu'ils entretiennent quant au rapport final et aux conclusions de l'Enquête nationale. Nous soulignons leur contribution inestimable à ce processus. Nous les remercions infiniment de leur temps, leur expertise et leur engagement.



Les membres du CCNF à Vancouver discutent du rapport final et le commentent.

Disparue, par Gladys Radek

Tamara Lynn Chipman a conquis le cœur de son père dès sa naissance. Même sa mère savait qu'elle serait une fille à papa. Lorsque Tamara a perdu son grand-père, la personne qu'elle aimait le plus au monde, elle s'est accrochée à son père et s'est mise à le suivre comme son ombre. Tamara aimait les bateaux de pêche, les voitures rapides et les chiens. C'était une aventurière. En grandissant, elle est devenue une jeune femme longiligne, charmante et magnifique dont le sourire pouvait illuminer la journée de quiconque. Hier petit garçon manqué-fille à son papa, elle est devenue la jeune mère, à 19 ans, d'un garçon à qui elle est liée à jamais. Elle n'avait peur de rien et profitait pleinement de la vie.

Puis un jour, tout à coup, quelque chose d'étrange s'est produit. Ses appels ont cessé, elle n'est plus venue cogner à notre porte, nous n'avons plus entendu de joyeux « bonjour » ni de « dis-moi papa, qu'est-ce qu'on fait aujourd'hui? ». Soudainement, notre monde s'est écroulé. Tamara avait disparu. Les jours ont fait place aux semaines, aux mois, puis aux années. Elle est disparue le 21 septembre 2005 à la pointe nord de la route des larmes en Colombie-Britannique.

Notre famille a mis sur pied des équipes de recherche et les a envoyées dans les montagnes, le long des chemins de fer, dans les fossés et les ponceaux, dans les ruelles des communautés que même les anges n'oseraient fouler. Nous avons fouillé les eaux locales, provinciales, nationales et internationales pour trouver notre petite fille avant de nous rendre compte que tant d'autres personnes, comme elle, manquaient à l'appel.

La flamme éternelle continue de brûler dans l'espoir que bientôt, elle apparaîtra à notre porte et demandera : « Dis-moi papa, qu'est-ce qu'on fait aujourd'hui? ». Nous nous demandons si elle est au chaud, si elle est en sécurité, si elle est vivante, si elle est retenue contre son gré, si on la viole ou la torture, si on l'achète ou la vend. Que lui est-il arrivé? Est-elle morte? Quelqu'un quelque part sait quelque chose. Nous pour qu'un jour, on vienne à nous pour nous dire la vérité sur ce qui s'est passé. Toutes les familles éprouvées par la disparition d'un être cher ont la même réflexion. Nous sommes des milliers à vivre ce cauchemar tous les jours de notre vie.

Parmi toutes les expériences douloureuses liées à la disparition d'un être cher, la plus difficile est de subir le racisme qui se manifeste lorsque cet être cher est un frère ou une soeur des Premières Nations. Nous entendons des propos comme : « J'ai entendu dire qu'elle était une véritable fêtarde » ou encore « Était-elle recherchée par la police? ». Le pire, c'est lorsqu'on nous dit que « son mode de vie l'exposait à des risques élevés ». Ces étiquettes ont fait en sorte que la société en général croit que nos femmes et nos filles ne sont que des prostituées, des toxicomanes et des auto-stoppeuses et, par conséquent, qu'elles ne sont pas dignes d'intérêt ou d'effort.

Ce n'est pas vrai : Tamara est aimée, maintenant et pour toujours. Le gouvernement du Canada dans son ensemble est responsable de s'assurer que chaque citoyen est protégé par les lois du pays. Tous les habitants du Canada ont le devoir de vivre en paix et dans le respect des droits fondamentaux de la personne, notamment la sécurité et la justice. L'heure de la justice, de la résolution des deuils, de la reddition de comptes, de l'égalité et de la véritable réconciliation est venue.

Il est temps de METTRE FIN À LA VIOLENCE contre les femmes, les filles et les personnes 2ELBGTQQIA autochtones. Que voulons-nous? QUE JUSTICE SOIT FAITE! Quand le voulons-nous? MAINTENANT!

Fallon Farinacci

Lorsque l'occasion de prendre part à l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées s'est présentée à moi, j'ai tout de suite su que je devais partager l'histoire de ma famille. Je devais être la voix de celles qui ne sont plus là pour prendre la parole. Ma participation à l'Enquête nationale comme membre du CCNF m'a permis d'entamer un réel processus de guérison. Le voile s'est enfin levé sur les blessures émotionnelles que je refoulais.

Cela a été un honneur pour moi de faire partie du CCNF. L'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées a une portée beaucoup plus vaste que celle perçue par la plupart des Canadiens. En effet, il ne s'agit pas seulement de sensibiliser la population sur les vies perdues, mais aussi d'attirer l'attention sur les profondes blessures historiques que les Autochtones ont dû endurer. Il s'agit d'un mouvement vers la guérison pour chacun de nous.

Je suis extrêmement reconnaissante d'avoir pu participer au CCNF et d'avoir fait entendre ma voix, au nom de ma mère (et de mon père). Sans le CCNF, je n'ai pas l'impression que l'on aurait retrouvé, tout au long des travaux réalisés, ce même degré de respect pour les personnes qui ne sont plus parmi nous. Les membres du CCNF ont puisé au fond d'eux-mêmes, ils ont partagé leur vérité propre et ont uni leurs forces afin d'être porteurs de changements pour les générations futures. Je souhaite que l'Enquête nationale permette à chacun d'entre nous, aux membres de famille, aux survivantes et aux victimes de trouver la voie de la guérison, tout en sachant que celle-ci peut uniquement prendre naissance dans le changement.

Myrna LaPlante

Les membres de notre famille LaPlante/Osmond ont commencé leur parcours en tant que proches de femmes et de filles autochtones disparues et assassinées en septembre 2007. Depuis cette date, ma famille participe à bon nombre d'activités en Saskatchewan et ailleurs au pays.

En février 2017, j'ai été invitée à une rencontre de membres de famille à Acton, en Ontario. C'est là que ma participation au Cercle conseil national des familles (CCNF) a commencé. C'est un réel honneur de servir comme membre de ce comité aux côtés d'autres membres de famille qui souhaitent aussi que justice soit faite. Mon but est d'apporter les connaissances et l'expertise tirées du travail bénévole que nous réalisons en Saskatchewan au nom des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées.

L'Enquête nationale a donné à ma famille la possibilité de raconter l'histoire de notre tante Emily disparue aux commissaires et à la population nationale et internationale. Nous avons également pu leur faire part de nos recommandations concernant les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées.

La perte soudaine et inattendue de proches transforme tragiquement la dynamique d'une famille, et cela touche les interactions au sein de la famille et avec des entités extérieures, comme les relations de travail et les rapports interpersonnels, les liens avec les amis, les activités sociales et autres. Une grande tristesse est présente, les membres de la famille ont tendance à perdre leur entrain et les rassemblements de proches ne sont plus les mêmes. Chacun apprend à gérer cette perte plutôt qu'à en guérir vraiment. Pour ma part, l'Enquête nationale m'a donné la possibilité d'acquérir de nouvelles compétences et d'entamer un réel processus de guérison en suivant une formation pour obtenir la certification Edu-Therapy Grief Resolution grâce au financement accordé pour les services de soins de suivi.

Nous croyons que le rapport final reflète la vérité et que les témoignages reçus sont évalués et compilés dans le respect des familles. Nous sommes convaincus que toutes les histoires et les vérités racontées par les familles donneront suite à des recommandations et que celles-ci seront mises en œuvre rapidement par les gouvernements. Nous sommes aussi persuadés que les familles qui ont subi de lourdes pertes continueront d'obtenir du soutien.

L'amour et le soutien prodigués par notre famille du CCNF ont été extraordinaires pour moi. J'en suis réellement reconnaissante. Nous savons que bon nombre de familles vivent une situation semblable, nous savons que nous ne sommes pas seuls.

Melanie Morrison

Je lutte depuis des années pour le changement et un de nos objectifs, à l'Association des femmes autochtones du Canada, était le lancement d'une enquête sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées.

Nous voulions faire connaître les préoccupations par rapport à ce que nous avions vécu et face au traitement de nos cas. Il était important pour notre famille qu'un changement s'opère. Personnellement, j'ai vu ma participation à l'Enquête nationale comme une occasion de mieux faire entendre le cri du cœur de nos familles qui réclament des changements dans la façon dont les services de police traitent les cas des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées.

Ma sœur a disparu le 18 juin 2006. Ma mère l'a d'abord cherchée auprès de ses amis et des gens qui savaient généralement où elle se trouvait. C'était contraire à ses habitudes de ne pas rentrer à la maison, car elle était une jeune mère. Elle avait d'ailleurs dit à ma mère qu'elle rentrerait tôt ce soir-là. Lorsque ma mère s'est rendue à la police, on lui a servi le stéréotype de la jeune fille de 24 ans qui était probablement sortie avec des amis et finirait par rentrer. C'était épouvantable, car les restes de ma sœur ont été trouvés quatre ans plus tard à moins d'un kilomètre de chez elle. Le service de police local était chargé du cas jusqu'à ce moment. Puis, après un suivi, le cas a été remis à la Sûreté du Québec et le dossier est toujours ouvert. Ma nièce a grandi sans sa mère. Ma fille et moi étions très proches de ma sœur et ma plus jeune n'a jamais connu sa tante. Ma mère ne s'en est jamais remise. Mon père est décédé en 2015. Il est mort sans que l'on sache pourquoi. Je veux que les gens voient ma sœur comme une personne et non juste comme une autre statistique ou une autre femme autochtone assassinée. Elle s'exprimait très bien et regorgeait d'énergie. Quand on lui a enlevé la vie, la lumière s'est éteinte et tout a changé.

Faire partie du CCNF et contribuer à changer les choses apporte une forme guérison. C'est comme une nouvelle lueur d'espoir qui, je le souhaite, ne s'éteindra jamais. Les dossiers de nos femmes sont mal gérés et j'espère que personne d'autre n'aura à vivre ce que nous vivons. Ces femmes et ces filles comptaient pour beaucoup de gens. Elles n'ont jamais eu la chance de réaliser leur potentiel puisqu'on leur a enlevé la vie. J'aimerais que tous les Canadiens considèrent que nos femmes sont importantes, car elles l'étaient pour nous. Au moment du drame, ma sœur allait bien. Elle venait de terminer un cours en entrepreneuriat et rêvait de bâtir une maison pour elle et sa fille. C'était pénible, car elle accomplissait toutes ces belles choses, puis ce malheur est arrivé. Je souhaite qu'un changement immédiat soit apporté à la façon dont la police gère les dossiers des Autochtones, tant dans les réserves qu'en dehors des réserves, afin que rien ne retarde les recherches de la personne disparue ou assassinée. Selon ma propre expérience, le clivage était flagrant. Dans la réserve, le cas de ma sœur n'était pas important, à l'extérieur de la réserve les gens ne se sentaient pas interpellés. Si la police locale et les services de police à l'extérieur de la réserve avaient communiqué entre eux, peut-être aurions-nous pu tourner la page.

Darlene Osborne

Tansi, Kitatamiskatinawow, je suis membre du Cercle conseil national des familles et j'ai assisté à cinq audiences à travers le pays, soit à Winnipeg, à Regina, à Saskatoon, à Calgary et à Québec. John, mon mari, était souvent présent pour m'appuyer.

John et moi avons perçu beaucoup de sincérité dans les paroles et les larmes des familles venues partager leur histoire concernant la perte d'un proche. Cette Enquête nationale est un bon début, mais il reste beaucoup à faire. Le mandat noble et ambitieux de l'Enquête nationale nous laissait espérer que les nombreuses facettes de la vérité seraient pleinement explorées. Mais sa structure même et les processus guidant ses travaux l'ont empêchée de faire toute la lumière sur cette vérité. Tout compte fait, en tant que membres d'une des familles éprouvées, et grâce à l'Enquête, nous en ressortons unis et forts et nous portons un message simple : que la violence contre les femmes doit cesser et que nous devons trouver une façon, en tant que nation, de mettre fin à ces décès et à ces meurtres honteux qui peuvent être évités.

De nombreuses solutions ont été proposées par les familles et par les survivantes. Bien que le mandat de l'Enquête nationale se limite aux femmes et aux filles autochtones, beaucoup d'autres familles ayant perdu des hommes autochtones et des femmes non autochtones se sont exprimées. Il s'agissait de familles endeuillées et souffrantes qui n'ont pas eu voix au chapitre ni de moyen de contribuer à l'Enquête nationale. Leur histoire doit également être entendue.

Selon nous, il est nécessaire d'enquêter davantage sur les services de police dans ce pays. Nous craignons de ne pas pouvoir obtenir toute la vérité concernant la façon dont les services de police ont traité les enquêtes de nos proches à l'époque. Cette information est essentielle si nous souhaitons véritablement nous attaquer aux problèmes et apporter des changements afin que nos femmes et nos enfants ne manquent plus à l'appel, ou du moins, que ces crimes ne restent plus impunis.

Nous sommes conscients qu'en recherchant la vérité, nous devons également nous concentrer sur la guérison. Cette guérison doit avoir lieu si nous voulons lutter contre cette violence qui perdure. De nombreux membres de la Nation des Cris de Norway House ont perdu des proches à cause d'une violence insensée. Il est essentiel d'établir de véritables centres de guérison où des services de soins à long terme sont offerts, particulièrement aux enfants de femmes assassinées et disparues. Bon nombre de ces enfants sont maintenant des adolescents et de jeunes adultes qui se sentent perdus et en colère à cause de ce qu'on leur a volé. Un centre de guérison reconnaîtrait les plaies profondes que ces crimes ont laissées sur notre communauté. Un tel centre permettrait également à notre communauté d'offrir un endroit où entreprendre cette guérison, en répondant aux besoins de chacun des membres de famille.

Ce fut un honneur pour nous d'avoir pu prendre part au Cercle conseil national des familles. Nous espérons que nos paroles et nos réflexions seront interprétées comme traduisant un souhait sincère de changement, à la fois ancré dans une réflexion sérieuse sur les réussites et les échecs de ce processus et axé sur une tâche difficile : trouver la vérité et cerner les réponses qui permettront d'en finir avec la disparition de nos sœurs, de nos mères et de nos filles. La perte de nos proches a profondément affecté ceux qui étaient là lorsque ces personnes ont disparu et qui sont encore là maintenant, à chercher des réponses. Nous demandons plus d'actions du Canada.

Barb Manitowabi

En tant que famille (Shailla, Michael, Jacob), nous avons pris part au processus de consignation de la vérité. Ma famille s'est également engagée à me soutenir tout au long de ma participation aux travaux en tant que membre du Cercle conseil national des familles. Nous avons témoigné afin de soigner nos traumatismes et de nous remettre des abus que nous avons subis. Nous avons également voulu éprouver un sentiment de justice et de validation ainsi que mieux comprendre l'oppression exercée sur notre peuple.

Dans nos témoignages, nous avons partagé l'expérience de notre famille en abordant plusieurs thèmes semblables à ceux des autres familles, notamment le traumatisme intergénérationnel, le racisme, les abus, les difficultés économiques et sociales continues, le problème de la violence latérale, notre grande méfiance à l'égard des institutions du Canada dont le mandat est de nous protéger et de prendre soin de nous et, en grande partie, l'échec des systèmes qui n'ont pas été en mesure de protéger et d'aider ma famille lorsqu'elle en avait le plus besoin. Par conséquent, traumatisés et victimisés de nouveau, nous avons été condamnés à une pauvreté et à une violence de plus grande ampleur. Le processus de consignation de la vérité fut l'occasion d'exprimer la peine, la douleur et la rage que nous, en tant que famille, n'arrivions pas à libérer autrement.

Après avoir témoigné, nos liens se sont resserrés et notre famille s'est renforcée. À cet égard, je suis reconnaissante.

Ce processus m'a transformée pour toujours. Pendant deux ans, nous avons sombré dans l'abîme le plus profond où la douleur et la souffrance nous transperçaient. L'Enquête nationale a révélé à maintes reprises l'incapacité du système de protéger la vie et les droits des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Ce système vise fondamentalement à détruire et à faire éclater les familles. Notre réalité consiste à regarder la destruction, lente et douloureuse, des Autochtones. Le Canada a construit un système de règles et de lois fondé sur l'avidité, le racisme et la haine, qui continue encore aujourd'hui de déchirer nos familles. Les Canadiens ne peuvent pas nier les faits, aussi troublants soient-ils : il s'agit d'un génocide.

Depuis mon expérience de travail à titre de membre du CCNF et auprès des commissaires, je voue une profonde admiration au CCNF en raison de la dignité, de la force, de la beauté, du courage et de la persévérance dont il a fait preuve au cours des deux dernières années. Malgré la mauvaise presse et les manœuvres politiques qui sont venues s'ajouter au stress engendré par les témoignages et les audiences, nous sommes restés déterminés à remplir notre mission, c'est-à-dire à nous assurer que la vérité est entendue.

Nous avons tous voulu abandonner lorsque la douleur était trop grande. En ces moments de doute, nous avons essayé de rester concentrés et de nous rappeler les uns les autres pourquoi nous nous étions mobilisés – et pour qui. Nous l'avons fait pour les fils et les filles des générations à venir, car la guérison dépend du partage et de la connaissance de la vérité. Je suis fière d'être aux côtés d'autres survivantes et membres de famille et de savoir que nous avons fait tout notre possible pour aider la prochaine génération de survivantes et de guerriers.

Je remercie le CCNF et les commissaires d'avoir écouté et soutenu ma famille. J'aimerais également dire Gchi Miigwetch (merci beaucoup) aux amis de la famille et aux Aînés qui nous ont épaulés pendant de nombreuses tempêtes et qui m'ont personnellement aidée à maintenir mon engagement. Rebekka Ingram, Thohohente Kim Weaver, Maura Tynes, Gladys Radek, Lorna Brown, Ron Zink : je vous porterai éternellement dans mon coeur. Shailla, Micheal, Jacob : je vous aime.

Jeremiah Bosse, veuf de Daleen Bosse

Au début, je me demandais si l'Enquête nationale serait vraiment efficace, utile. J'étais envahi par le doute, car je repensais à tous ces enjeux relatifs aux Premières Nations qui avaient été mis de côté.

À présent, j'espère que les conclusions de l'Enquête nationale toucheront le cœur des gens au Canada, qu'elles aideront les non-Autochtones à comprendre la nécessité du processus de réconciliation.

Aujourd'hui, j'ai espoir, pour la première fois, que nos voix, les voix des personnes victimes de violence, seront entendues. Les paroles de nos disparues résonnent! Nous serons là pour agir en leur nom. Nous les avons perdues, mais nous ne les oublions pas!

Pamela Fillier

Ma fille Hilary a été portée disparue le 15 septembre 2009. Lorsque j'en ai informé les policiers, ils ont supposé qu'elle était allée faire la fête et ne sont pas partis à sa recherche. Finalement, c'est ma communauté qui a entrepris des démarches pour la retrouver. Nous avons contacté les médias. Dès que l'histoire a fait les manchettes, la police a lancé des recherches. Lorsque ma fille a été retrouvée, nous avons appris que son cousin germain l'avait assassinée. Il avait déjà purgé une peine de prison pour avoir violé la mère de ses enfants. Il avait été relâché même si son dossier indiquait des risques de récidive élevés. Sauf que maintenant, ma petite fille n'est plus.

L'Enquête nationale a été comme un processus de guérison pour moi. Je me sentais très seule, mais lorsque j'assiste aux audiences et aux rencontres du Cercle conseil national des familles, ce sentiment de solitude s'estompe. Je sais que les personnes qui m'entourent comprennent ce que je ressens, parce qu'elles ont vécu une expérience semblable. Chaque histoire est unique, mais il y a toujours un élément commun auquel on peut s'identifier. Je garderai contact avec ces femmes parce que j'ai vraiment l'impression que nous formons une famille.

Mon souhait, pour le rapport final, est qu'il sensibilise la population sur la présence encore importante du racisme au Canada. J'espère également que des lois plus sévères seront mises en place en ce qui concerne les violeurs, les pédophiles et les assassins. Le meurtrier de ma fille a été condamné à une peine de 25 ans de prison, mais au bout de 13 ans, il pourra demander des sorties d'une journée. Il avait pourtant déjà été inculpé dans un certain nombre de cas de violence. Je crains pour la sécurité des femmes et des filles de sa communauté, car il n'a manifesté aucun remords à l'égard du meurtre de ma fille, et j'ai peur qu'il récidive.

Une autre chose que j'aimerais voir se réaliser à la suite du rapport final serait la mise en place d'espaces sûrs pour les enfants. Je rêve de créer la Hilary House (la Maison d'Hilary), un refuge sûr où les enfants de la communauté pourraient aller jouer ou passer la nuit. J'aimerais qu'on y retrouve une salle d'arcade et un plancher de danse. De telles maisons n'existent pas dans les réserves, et je crois qu'il s'agirait d'une merveilleuse initiative qui contribuerait à garder nos enfants en sécurité.

Priscilla Simard

Verna Mae Simard-Shabaquay est la fille de Charles et Tina Simard de Red Lake, en Ontario. Le couple a eu trois enfants : Cecil, Verna et Mitchel. Verna a grandi dans une famille chaleureuse et aimante. C'était une enfant joyeuse, aimable et pleine d'énergie. Son père l'appelait affectueusement Faon en raison de la douceur qu'elle inspirait. Sa mère est décédée lorsque Verna était très jeune. Son père n'a pu supporter la douleur de ce deuil. La Société d'aide à l'enfance (SAE) a pris les enfants en charge et les a placés dans une maison mennonite à Red Lake. Ils ont vécu dans des foyers d'accueil où de la violence physique et des abus sexuels se sont produits.

Plus tard, Verna s'est mariée, mais cette union n'a pas duré longtemps. Elle s'est occupée de ses enfants, mais ils ont été pris en charge par la SAE. Cette perte a alors été aggravée par le décès de son fils aîné. Verna est ensuite devenue grand-mère; elle adorait sa petite-fille, elle prenait soin d'elle et ne vivait que pour elle. La vie de Verna a été difficile et tragique et elle n'est pas parvenue à surmonter les nombreux traumatismes qu'elle a vécus : le chagrin causé par le décès de sa mère, la mort tragique de son père et le décès de son frère et celui de son fils aîné. Nous croyons que ces facteurs ont contribué à son mode de vie comportant des risques élevés : sa dépendance à l'alcool et à la drogue, ses nombreux partenaires et la relation violente avec son partenaire de vie qui a entraîné sa mort.

On raconte que Verna serait tombée d'une fenêtre du sixième étage du Regent Hotel sur Hastings Street, à Vancouver. Les circonstances entourant sa mort demeurent douteuses et inexpliquées, mais la police de Vancouver a déterminé qu'aucun acte criminel n'avait été commis. Si de nouveaux renseignements émergeaient, le dossier pourrait être rouvert et réexaminé. Dans notre famille, nous croyons que la violence vécue avec son partenaire de vie a contribué au décès de Verna. Nous croyons qu'elle a été poussée par la fenêtre.

Dans le cadre des audiences de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées qui se sont déroulées en décembre 2017 à Thunder Bay, en Ontario, la famille de Verna a recommandé que plusieurs changements soient apportés, y compris au processus d'enquête de la police de Vancouver, aux rapports de police, aux rapports des médecins légistes, aux protocoles d'intervention policière, à l'évaluation de la crédibilité des témoins et à l'appréciation de la preuve en fonction de l'environnement. La famille de Verna a aussi formulé des recommandations particulières concernant les enjeux relatifs à la protection de l'enfance, à la violence familiale et à la violence conjugale entraînant la mort, en plus d'aborder la mise en place nécessaire de stratégies holistiques de guérison.

Nous rendons hommage à la mémoire de Verna et nous demandons justice. Nous comptons sur l'Enquête nationale pour présenter ces recommandations et les faire avancer au nom des femmes comme Verna. On ne doit pas minimiser l'importance de ces recommandations, ni les ignorer, ni en reporter l'examen. La mise en œuvre de ces recommandations permettra d'éviter la souffrance et de rétablir la justice, et l'esprit de Verna connaîtra enfin le repos! Miigwech!

Sylvia Murphy

C’est pour moi un honneur de participer à cette mission pour la justice. J’ai appris tant de choses grâce à l’Enquête nationale, j’y ai trouvé du soutien. Le dévouement des commissaires et du personnel de l’Enquête nationale et leur travail rigoureux, de même que la force et la générosité des témoins et des survivantes qui ont livré leur témoignage, ont marqué mon parcours de façon importante.

Le traumatisme intergénérationnel a touché la vie de ma mère, la mienne, celle de mes filles et celle de mes petits-enfants. Quelque chose ne tourne pas rond dans notre société : notre famille n’aurait pas dû vivre toute cette souffrance. Notre histoire marquée par le traumatisme tire son origine de la mort de mon père, laquelle a laissé ma mère, à 28 ans, seule pour élever 8 enfants. Mon expérience de prise en charge, où j’ai vécu d’abord dans un orphelinat, puis dans des foyers d’accueil, a suscité en moi de profonds sentiments de rejet, d’échec et d’isolement au sein d’un monde souvent cruel.

Heureusement, certains de mes combats se sont soldés par des réussites. Ma plus jeune fille célébrera sous peu deux ans de sobriété et de vie sans drogue ni alcool. Ces deux dernières années, elle a terminé sa douzième année, puis elle est entrée au collège pour étudier afin de devenir travailleuse de soutien en santé mentale. Elle s’efforce de guérir, un jour à la fois.

Mon propre parcours a aussi été marqué par bien des difficultés. Avec l’aide du Créateur, je me suis transformée en la personne que je suis aujourd’hui. Mes petits-enfants tracent leur voie dans ce monde, soutenus par l’amour de leurs mères et moi et par l’appui que nous leur prodiguons. Comme grand-mère, je m’efforce de guider mes filles, au meilleur de mes connaissances. Avec l’aide de différents programmes, nous poursuivons notre démarche d’amour et de guérison.

Le respect, l’amour et la patience sont essentiels afin d’améliorer le sort de tous. Pour y arriver, la contribution de chacun des membres de nos communautés est primordiale, y compris celle des Grands-mères, Gardiennes du savoir et détentrices de sagesse et de connaissances, qui guident, en tout temps, les personnes qui en ont besoin. Les hommes et les garçons sont tout aussi importants. Ils requièrent eux aussi des programmes et du soutien pour être les pères des générations à venir. Il est d’ailleurs nécessaire d’apporter des améliorations à ces programmes afin d’aider les hommes et les garçons à reconnaître l’importance de leur rôle dans la protection des femmes et des filles de ce monde.

Je nourris de nombreux espoirs pour l’avenir, mais ce qui compte le plus pour moi est de veiller à ce qu’un programme soit mis en place pour guider et soutenir les enfants pris en charge, afin que leur survie et celle des générations futures soient assurées.

Le Créateur nous donne de la force. Chaque jour, je prie pour que justice soit faite.

Lesa Semmler

Lors de la mise sur pied de l'Enquête nationale, on m'a demandé de faire partie du Cercle conseil national des familles.

Je n'avais alors jamais participé aux marches ou aux rallyes pour les FFADA. Ma mère avait été assassinée par son conjoint de fait lorsque j'avais 8 ans. Comme elle n'avait pas disparu avant son assassinat, je ne m'étais jamais identifiée au groupe des proches de FFADA. Lorsque j'ai assisté au processus préalable à l'enquête à Yellowknife en 2016, j'ai senti une flamme s'allumer en moi, car je me suis rendu compte que je pouvais utiliser ma voix pour changer les choses. Au cours de la première rencontre des membres du CCNF, il y eut de nombreuses discussions sur les enjeux des Premières Nations ainsi que sur les chefs et les réserves. Les autres membres inuits du CCNF et moi avons dit qu'en tant qu'Inuits, nos problèmes et nos façons de les gérer étaient différents. Nous vivons dans une région éloignée de la planète et nos femmes sont aux prises avec beaucoup de violence familiale. Je voulais m'assurer que les gens de notre région auraient une voix et que leurs préoccupations seraient exprimées dans le cadre de ce processus national.

Raconter l'histoire de ma mère à l'Enquête nationale sur les FFADA m'a permis de réellement entamer un processus de guérison et m'a apporté un apaisement. D'autres personnes qui ont entendu mon témoignage ont décidé de raconter ce qu'elles avaient vécu. Il était important pour moi de partager ma vérité propre, mais également pour ma grand-mère, qui n'en avait jamais parlé jusqu'alors. Après avoir partagé notre histoire, elle s'est sentie soulagée, car elle avait enfin eu l'occasion de s'exprimer. De plus, elle s'est rendu compte que plusieurs autres personnes avaient vécu des expériences semblables.

J'espère que le rapport final contiendra des recommandations pertinentes pour les territoires du Nord afin d'assurer la sécurité des enfants, des femmes et des hommes de cette région. Les familles ont besoin de programmes et de services de soutien qui sont adaptés à leur culture. Les approches occidentales ne fonctionnent pas auprès des femmes inuites, car elles ne leur permettent pas d'être écoutées comme elles devraient l'être. J'espère aussi que les recommandations seront écrites d'une manière qui facilitera leur adoption par les provinces et par les territoires et qu'elles donneront lieu à des actions. Enfin, j'espère que tous les résidents du Canada prendront le temps de s'arrêter et de s'informer sur tout ce que les Autochtones ont subi avant de simplement dire que c'est de notre faute. Si cette mentalité ne change pas, notre situation restera la même.

Pauline Muskego

Je n'oublierai jamais le jour où la commissaire Michelle Audette m'a appelée pour me demander si je voulais devenir membre du Cercle conseil national des familles (CCNF) de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées.

Je me souviens de ce que j'ai ressenti en prenant conscience que j'honorerais la mémoire de toutes les FFADA de ce territoire. Ma défunte fille, Daleen Kay Boose (Muskego), fait partie des milliers de disparues qui ont été trouvées assassinées. Notre expérience, en tant que famille, et ce que toutes les familles ont vécu et continuent de vivre m'ont poussée à accepter la proposition et je me suis sentie me de faire partie du CCNF. Notre famille a été durement touchée par la perte de Daleen. Cette occasion de partager notre vérité propre a apaisé notre douleur, bien que la guérison soit un processus qui s'étend sur toute la vie pour de nombreux membres de famille.

En tant que membre du CCNF, les dernières années ont été difficiles, mais gratifiantes. En effet, l'Enquête nationale a été en mesure d'accomplir ses travaux, et ce, malgré son envergure, sa portée et le peu de temps dont elle disposait. L'Enquête nationale franchit actuellement les dernières étapes de son mandat. Il lui aurait été impossible d'y parvenir si les commissaires et le personnel n'avaient pas surmonté l'opposition, les difficultés et les obstacles pour continuer d'aller de l'avant. Cette enquête n'aurait pas eu lieu sans eux. À cet égard, je suis reconnaissante.

Je termine en disant merci. Ce fut un honneur de siéger à titre de membre du CCNF.

« L'être aimé vit dans mon cœur à jamais. »

Toni Blanchard

J'ai décidé de m'impliquer au sein du CCNF pour donner une voix à notre région du Nord et pour m'assurer que des mesures soient prises.

Ma participation au groupe du CCNF contribue à ma guérison et me donne de la force.

Je veux que les gens puissent mettre un visage sur le nom de ma sœur, assassinée en 2008 à Whitehorse, au Yukon. Elle était une fille, une mère, une sœur, une tante, une petite-fille et elle était profondément aimée. Elle a laissé derrière elle trois magnifiques enfants qui l'aimaient très fort. C'est difficile pour moi de parler ouvertement de ce qui s'est passé, y penser me fait souvent pleurer et suscite des sentiments de haine en moi, que j'essaie de contenir. Toutes les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées ont des proches qui les aiment et pour qui elles sont si importantes.

J'espère que l'héritage laissé par l'Enquête nationale permettra d'entamer un processus de décolonisation et que les gouvernements mettront en œuvre tous les appels à la justice.

Norma Jacobs

Nation Guyohkohnyo Cayuga de la Confédération Haudenosaunee (Iroquois)

Comme d'autres peuples autochtones, les Haudenosaunee sont habitués de lutter pour leur survie. Nous sommes des prisonniers dans nos propres territoires, aux prises avec des traumatismes causés par l'arrivée des colons sur nos terres ancestrales, ce grand continent qu'est l'Amérique du Nord ou l'île de la Tortue, comme l'appellent les premiers peuples.

Nous luttons pour essayer de protéger notre « Mère la Terre ». Nous le faisons pour pourvoir aux besoins des futures générations – nos « descendants qui ne sont pas encore nés », comme nous les appelons – et pour leur laisser un précieux héritage.

Il y a longtemps, les Onkwehón:we, les premiers peuples, ont reçu un ensemble sacré composé de chansons, de langues, de familles, de cérémonies et de tous les autres éléments qui soutiennent notre mode de vie. Cependant, notre peuple a été battu, asservi et puni pour avoir parlé sa langue. Il a été contraint d'abandonner son territoire, a été tourné en ridicule en raison de son mode de vie et a été étiqueté négativement, ce qui a violé ses limites sacrées, spatiales comme temporelles.

Même après avoir pris conscience de notre propre histoire, nous n'osions pas en parler, par crainte d'une nouvelle punition ou même par peur de perdre ce que nous gardions en lieu sûr, dans notre propre esprit. Si nous voyions quelqu'un aller à l'encontre de nos valeurs et de nos principes, sans aucune obligation de rendre des comptes, nous ne disions mot. Nous avons appris à garder le silence et à maintenir le statu quo : ne pas parler, ne rien ressentir.

Maintenant, nous brisons ces chaînes et révélons notre vérité, alors même que nous sommes entourés par ceux qui nous ont maltraités et qui ont violé notre caractère sacré. Nous pouvons reconstruire, restructurer, rétablir nos cérémonies et ranimer nos langues, car elles constituent notre mémoire du sang.

Notre Création s'est accompagnée de prières et de cérémonies, guidées par un conseil sacré. Le Grand Conseil de la Confédération Haudenosaunee nous a donné nos ensembles de valeurs et de principes pour que nous puissions vivre cette aventure humaine avec dignité et intégrité.

Il y a 400 ans, les premiers peuples ont conclu avec les colons européens le premier traité, nommé le traité du wampum à deux rangs. Ce traité stipulait que les peuples devaient respecter leurs frontières sacrées mutuelles. Chaque traité était fondé sur de bonnes intentions, sur le respect, sur la compassion et sur l'amour.

De nos jours, toutes nos demandes concernent le respect de nos valeurs et de nos principes. Les colonisateurs doivent, selon notre perspective, témoigner du respect envers l'île de la Tortue à titre de visiteurs chez nous. Nous devons nous exprimer et inculquer le sens des responsabilités à chaque personne vivante.

En raison du statu quo, il faut tellement de temps pour soigner nos blessures et nos cicatrices ainsi que pour nous transformer nous-mêmes. Nous devons guérir pour nous-mêmes et nous devons également surmonter le traumatisme dont ont souffert nos ancêtres, d'une génération à l'autre. Toutefois, il nous faut nous écarter du statu quo, briser le cycle et rassembler nos forces pour ne plus avoir de relations négatives et douloureuses dans ce monde et dans notre vie. En nous transformant nous-mêmes, nous pouvons clore ce cycle et enseigner à nos descendants qui ne sont pas encore nés les valeurs et les croyances qui façonneront nos attitudes et nos comportements pour permettre un avenir plus équilibré.

Nos valeurs et nos principes

Adenidao shra :	faire preuve de compassion et de gentillesse
Dewadadrihwa noh Kwa:k :	se respecter les uns les autres
Degayenawako:ngye :	travailler ensemble
Dewagagenawako:ngye :	s'entraider
Esadatgehs :	réfléchir à ses propres actions
Gaihwaedagoh :	assumer ses responsabilités
Gasgya:nyok :	encourager les autres
Gasasdenhshra :	unir les forces et se soutenir les uns les autres
Drihwawaihsyo :	adopter une conduite morale honnête
Oihwadogehsra :	être sincère et cohérent
Sgeno :	avoir des pensées et poser des actes pacifiques
Ongwadeni:deo :	« prendre soin des nôtres »

Rebecca Moore

Je suis une femme l'nu. Je suis née et j'ai grandi dans le district Kjipuktuk de Mi'kma'ki (autrement nommé Halifax, en Nouvelle-Écosse).

Les Aînés de ma communauté m'ont appris que le devoir inhérent des femmes l'nu est de veiller à la qualité de l'eau et de la protéger pour les sept prochaines générations. Je crois qu'il est essentiel que les Canadiens comprennent cela. Je prends mon devoir inhérent très au sérieux. Cette tâche exige que j'y consacre bien des efforts, toute mon attention et une grande partie de mon temps.

Les responsabilités et les devoirs inhérents qui nous incombent, en tant que femmes I'nu, font de nous des cibles directes de violence, de harcèlement, de violence policière, de la désinformation répandue par les autres Canadiens, de criminalisation et d'incarcération. En réalité, les femmes ciblées ne sont pas seulement celles qui ont un mode de vie comportant des risques ou qui vivent dans la rue, mais plutôt les femmes autochtones en général. Cela s'explique par le fait que les colonies de peuplement sont avantageuses pour la société non autochtone.

En effet, la société et la « civilisation » profitent de l'absence de voix, de l'invisibilité, de la disparition et de l'effacement des femmes autochtones. Ainsi, si nous n'existons pas, les Canadiens peuvent, tout en déclarant gagner leur vie honnêtement et légalement, librement voler et exploiter ce qui nous revient de droit, d'une part en assouplissant le principe de la « primauté du droit » en leur faveur, et d'autre part en la resserrant pour réduire à néant notre existence et notre résistance.

Le rôle primordial des matriarches dans les communautés autochtones, lequel consiste à donner la vie, à agir comme grand-mère et comme mère de clan, à guider et à prendre des décisions, n'est pas attesté ni reconnu par les tribunaux et les systèmes coloniaux.

Le gouvernement canadien empêche les femmes autochtones d'occuper la place qui leur revient au sein des communautés autochtones et dans le reste du monde. En imposant des structures coloniales, le Canada prive les femmes de leur pouvoir décisionnel et le remet entre les mains des ministères gouvernementaux corrompus, des agences, des fournisseurs de services, etc.

En théorie, ce n'est pas illégal d'être I'nu, mais dans les faits, vivre et agir comme l'nu l'est. Nous avons des droits qui sont reconnus dans le Traité de paix et d'amitié, mais les faire valoir est une autre paire de manches vu la tendance des gouvernements à interdire toutes sortes de choses. Si nous, individus titulaires de droits inhérents et descendants de la terre elle-même, nous tentons par nos propres initiatives de chasser, de pêcher ou « de nous assurer une subsistance convenable », nous sommes traités comme des criminels par l'État.

Le gouvernement canadien empêche les femmes autochtones et leurs familles d'user de l'autonomie nécessaire pour gagner leur vie de façon convenable et assurer leur propre sécurité. Tant que les femmes autochtones n'auront pas la compétence et l'autorité nécessaires pour déterminer elles-mêmes comment gérer leurs propres territoires, nous serons en péril dans cette société canadienne soumise à la primauté du droit.

Lorraine Clements

Je me suis réveillée un matin devant une montagne enneigée d'apparence douce, qui m'invitait à revenir auprès d'elle.

Une montagne de mon enfance.

Une montagne à laquelle je suis retournée cette semaine pour pouvoir partager ma vérité propre et pour suivre son chemin de la guérison.

Une montagne de douleur.

Une montagne d'apprentissage.

Une montagne d'espoir.

Gravir ma montagne n'a jamais été facile...

Je n'ai jamais réussi à atteindre son sommet.

Mais maintenant, en ce jour où je révèle ma vérité propre,

Ma montagne n'est plus trop haute.

Il me semble plus facile de la grimper.

Ma montagne est maintenant porteuse d'espoir.

Mon ascension n'est que le commencement, comme pour plusieurs autres personnes cette semaine.

Nous conquerrons le sommet de notre montagne.

Grâce à l'amour, à la gentillesse et ensemble, toujours, nous luttons contre les systèmes pour obtenir justice.



Photo présentée par Lorraine Clements; aucune intention d'enfreindre les droits d'auteur.



Nos femmes et nos filles sont sacrées : Réflexions du Cercle des Aînées et des Grand-mères de l'Enquête nationale

Introduction

Assez tôt dans le processus de l'Enquête nationale, les Aînées agissant à titre de conseillères auprès des commissaires, les « Grands-mères », comme on les appelle, se sont recueillies au Québec. Elles ont entrepris une cérémonie de sudation pour tenter de trouver des réponses à ces questions : Quelle forme doit prendre l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées? Quelle est la meilleure façon de réaliser ces travaux?

La hutte de sudation est rattachée à la Maison communautaire Missinak, un centre d'hébergement de la ville de Québec cofondé par Pénélope Guay, Aînée et Grand-mère spirituelle de la commissaire Audette. Pénélope raconte : « Nous nous sommes rassemblées, puis nous avons établi un plan, à notre manière. Nous avons voulu planifier le déroulement de l'Enquête pour les Grands-mères [et les Aînées] et pour les commissaires. En quoi notre travail consisterait-il? C'est ainsi que les choses se sont déroulées. Nous nous sommes entendues sur tout ce que vous voyez. Notre rôle, notre engagement. Nous avons décidé à ce moment comment tout cela allait être fait[1]. »



Les membres du Cercle des Aînées et des Grands-mères. De gauche à droite : Leslie Spillett, Laureen « Blu » Waters, Audrey Siegl, Louise Haulli et Bernie Williams. Ne figurent pas sur la photo : Kathy Louis et Pénélope Guay.

L'Aînée Laureen « Blu » Waters, Grand-mère du commissaire Brian Eyolfson, faisait aussi partie du groupe : « L'une des conclusions les plus profondes et les plus importantes qui a émergé de la cérémonie de sudation fut la nécessité de disposer d'un élément tangible et matériel représentant notre appartenance autochtone; c'est ainsi qu'est née l'idée d'utiliser des couvertures, couvertures qui sont suspendues dans les salles [lors des audiences]. Elles représentent les gens, leur nation, leur nom, leur territoire, les objets propres à leur culture… Cette cérémonie de sudation, tout comme l'idée qu'elle a fait germer, est l'une des choses les plus importantes dont je me souviens. Cela a eu comme effet de nous conditionner afin de veiller à ce que la dimension cérémonielle ne soit jamais oubliée, à ce qu'elle fasse partie de tout ce que nous faisons[2]. »

Le cérémonialisme, indépendamment de sa forme, est profondément enraciné dans l'identité culturelle d'un peuple. L'inclusion de cette solennité au sein d'un cadre juridique tel qu'une enquête publique est une manière de rappeler aux familles autochtones et aux survivantes que cette démarche vise à honorer leur caractère sacré et celui des proches qu'elles ont perdues. La structure apparemment rigide et légaliste de l'Enquête nationale lui a valu des critiques. Or, dans le cadre de notre mandat, les paroles des Grands-mères, qui nous ont orientées durant le processus, nous rappellent le principe directeur de cette Enquête, qui veut que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA soient sacrées.

Pour rendre hommage à leurs travaux, les six Grands-mères et Aînées ont été priées par l'Enquête nationale de s'asseoir avec l'équipe de la recherche, de manière à consigner dans le rapport final leurs réflexions à propos de cet exercice[3]. Bien que modeste, c'est une façon de reconnaître la contribution remarquable qu'elles ont apportée, en coulisses souvent, ainsi que les travaux similaires réalisés par les mères, les Grands-mères, les tantes et les soignantes de ce pays.

Le cercle des Grands-mères et des Aînées de l'Enquête nationale

L'idée à l'origine du cercle est née à l'automne 2016. Chaque commissaire a choisi de demander conseil auprès d'une des Aînées de sa communauté. Blu se souvient que la première fois où le commissaire Eyolfson lui a offert du tabac, ce dernier a mentionné « chercher quelqu'un pour

l'appuyer, pour l'aider à accomplir ces importants travaux en cours, et pour veiller à ce que l'on y inclue la dimension spirituelle[4] ».

Les commissaires ont choisi d'employer le terme « Grand-mère » pour refléter le lien de grande proximité qui s'est établi entre eux et leurs Aînées. Bien que ces dernières ne soient pas toutes leur grand-mère biologique, elles remplissent tout de même ce rôle traditionnel.

Voici les membres actuels du cercle des Grands-mères et des Aînées : Pénélope Guay, Innue francophone, Grand-mère de la commissaire Audette; Louise Haulli, Aînée inuite liée à la commissaire Robinson; Kathy Louis, Aînée crie liée à la commissaire en chef Buller; Laureen « Blu » Waters, Grand-mère du commissaire Eyolfson; et Bernie Williams, Haïda, Salish du littoral et Nuu-chah-nulth de langue anglophone, Grand-mère de la commissaire Audette. Leslie Spillett, Grand-mère de la directrice générale Jennifer Rattray, s'est jointe à l'Enquête au printemps 2018, alors qu'Audrey Siegl, nièce de Bernie et membre de l'équipe de soutien en santé de l'Enquête, apporte aussi son soutien au cercle.

Étant elles-mêmes Autochtones, survivantes et membres de famille, elles peuvent témoigner des nombreuses manières dont les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA de leur peuple ont été dévalorisées et déshumanisées, devenant une cible de choix pour ceux qui commettent des actes de violence. Le fait de prendre part à l'Enquête a permis aux Grands-mères d'effectuer le travail qu'elles faisaient déjà, mais d'une façon différente. Chacune d'entre elles s'acquitte de ses fonctions en s'appuyant sur ses connaissances profondes des communautés et sur son expertise pratique.

Fière Innue, Grand-mère Pénélope est originaire de Mashteuiatsh, au Québec. Elle est convaincue que le fait de renouer avec sa culture recèle un pouvoir permettant de panser les plaies du passé. Sa mère, elle aussi Innue, a été dépouillée de son statut de membre des Premières Nations lorsqu'elle a marié un Métis, comme le prévoit la *Loi sur les Indiens*. À l'âge adulte, Pénélope a dû recouvrer sa culture par l'entremise de la guérison et se réapproprier son identité en tant que femme autochtone.

Il y a 20 ans, elle a cofondé avec sa fille la Maison communautaire Missinak, un centre d'hébergement pour femmes autochtones situé à Québec. Elle y rencontre de nombreuses jeunes femmes profondément affectées par le traumatisme engendré par les pensionnats indiens, par la toxicomanie et l'itinérance, et aussi par les répercussions qu'ont ces pensionnats encore aujourd'hui. N'ayant nulle part où aller, une bonne partie d'entre elles se retrouvent dans la rue, où elles sont exploitées. Toutefois, Pénélope est aussi parfois témoin de ce qu'elle nomme un « miracle[5] », c'est-à-dire un revirement extraordinaire qui survient lorsqu'une personne se voit accorder le temps et l'espace dont elle a besoin pour guérir.

L'Aînée Louise, pour sa part, habite Igloolik, un petit village du Nunavut comptant moins de 2 000 habitants. Elle s'est principalement consacrée dans le passé à renforcer les valeurs traditionnelles inuites et à rendre les connaissances et les compétences des siens plus accessibles au gouvernement de ce territoire. À titre de coordonnatrice des projets visant à promouvoir la valeur sociétale inuite à Igloolik, elle a offert des services de counseling traditionnels et animé

des émissions de radio portant sur les valeurs familiales de son peuple. Louise a aussi contribué à des initiatives de mieux-être communautaire propres à son village comme à son territoire, et a été membre du Tribunal des droits de la personne du Nunavut de 2004 à 2013; en outre, elle a agi comme spécialiste de la langue inuktitut dans les écoles primaires. Elle rend constamment visite aux Aînés d'Igloolik, veillant à ce qu'on les aide à accomplir les tâches ménagères.

Louise admet que la violence est un problème important dans l'Arctique, comme elle l'est tout autant pour de nombreuses communautés autochtones et métisses, mais la culture du silence y occupe une plus grande place : « Nous avons subi cela, mais, en tant qu'habitants de la région, nous sommes moins enclins à l'exprimer…. De fait, les Inuits ont aussi eu droit à ce genre de maltraitance[6]. » Elle insiste sur tout ce qu'elle a appris en écoutant les récits des nombreuses autres femmes autochtones du Canada et sur l'importance d'enlever nos œillères et de nous arrêter, d'écouter les familles et les survivantes, et de tirer des leçons de ce dont elles nous font part.

L'Aînée Kathy déclare : « Je m'appelle Kathy Louis. Le point de vue que j'exprime est le mien, en tant qu'Aînée de la Nation crie Samson, et aussi celui de mes ancêtres, qui étaient des chefs et des guérisseurs. Avoir grandi sur une réserve est une expérience qui m'a habitée toute ma vie durant ». Kathy a été élevée par ses parents, et ses ancêtres lui ont inculqué des valeurs fortes à l'égard des traditions. Ayant survécu aux pensionnats, elle a consacré sa vie à aider son peuple à guérir, plus particulièrement les hommes et les femmes qui ont des démêlés avec le système de justice pénale. Kathy a siégé pendant de nombreuses années à la Commission nationale des libérations conditionnelles à titre de vice-présidente, région du Pacifique, où elle a contribué, avec deux de ses homologues masculins issus de Premières Nations, à la mise sur pied d'audiences canadiennes de libération conditionnelle tenues avec l'aide d'un Aîné. On lui a aussi décerné la Médaille du service méritoire du Canada de même que l'Ordre de la Colombie-Britannique. Dans le cadre de son travail, Kathy a rencontré de nombreuses femmes qui ont déjà usé de violence, mais elle affirme : « Selon mes observations, c'est ainsi qu'on les a traitées en grandissant, enfant comme jeune adulte; ces personnes portent aujourd'hui en elles cette expérience de vie, qui définit leurs relations. Tout cela découle du racisme, de l'oppression et de la colonisation[7]. »

À l'extérieur du cadre de l'Enquête nationale, Kathy fait du bénévolat auprès de plusieurs organisations autochtones de la ville de Vancouver. Elle planche d'ailleurs sur le projet « Aboriginal Family Healing Court Conference », propre à la Colombie-Britannique. Dirigée par un Aîné, cette initiative vise à aider les familles recevant des services du système de protection de l'enfance à établir un contrat de guérison, à renouer avec l'identité culturelle autochtone qui leur est propre, et à demeurer ensemble.

Grand-mère Leslie (ou Giizhigooweyaabikwe, qui signifie « femme du ciel peinte », de la bande White Bear) est une Crie/Métisse originaire du Nord du Manitoba. Elle a commencé sa carrière comme journaliste et photographe avant de se consacrer à ce que l'on appelle couramment le « développement communautaire », mais qu'elle désigne plutôt comme l'édification de la nation.

Leslie est l'une des principales fondatrices du Mother of Red Nations Women's Council of Manitoba; elle a siégé au conseil d'administration de l'Association des femmes autochtones du

Canada et a aussi fondé Ka Ni Kanichihk, un organisme de Winnipeg qui offre différents programmes dirigés par des Autochtones et destinés notamment aux familles des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA disparues et assassinées. Leslie, qui sensibilise la population à ces enjeux depuis le début des années 2000, soutient : « L'une des formes extrêmes de la colonisation s'est manifestée par la brutalité à l'endroit des femmes et des filles autochtones, qui a revêtu toutes les formes existantes, y compris la discrimination et la violence menées par l'État, lesquelles sont à l'origine de blessures aussi profondes. À l'extrémité du spectre se trouvent, on le devine, les femmes assassinées tout simplement parce qu'elles étaient Autochtones, ou encore celles qui sont disparues pour la même raison[8]. »

Grand-mère Blu (ou Istchii Nikamoon, qui signifie « chant de la Terre ») est une Aînée bispirituelle crie, mi'kmaq et métisse s'affairant dans le secteur de Toronto. Elle est membre du clan du Loup, alors que sa famille provient de la réserve Star Blanket de Big River, en Saskatchewan, et de la Première Nation Eskasoni du lac Bras d'Or, en Nouvelle-Écosse. Elle travaille actuellement comme Aînée sur le campus du Collège Seneca, où elle transmet des enseignements traditionnels et offre des services de counseling individuel aux étudiants et aux membres de la faculté.

Blu a été élevée par sa Kokum (grand-mère), qui lui a enseigné la médecine traditionnelle. Elle lui a aussi appris à chasser l'oie, le lièvre, le canard et le rat musqué à High Park, le plus grand parc municipal de Toronto. À 10 ans, elle a été adoptée par une famille de race blanche. Plus tard, elle a cherché à renouer avec ces liens autochtones, ce qui a provoqué chez elle une grande souffrance. Blu remarque que bien des gens vivent la même chose : « De nombreuses personnes autochtones ont l'impression d'être perdues lorsque ces liens ne sont plus. Elles errent, sans dessein, constatant qu'une grande partie d'elles a disparu[9]. »

Grand-mère Bernie (ou Gul Giit Jaad, qui signifie « femme de l'épinette dorée », du clan Raven) est maître sculpteuse haïda, et aussi artiste et militante. C'est également une survivante et une membre de famille qui, toute sa vie durant, a défendu les intérêts des femmes autochtones, plus particulièrement dans le quartier Downtown Eastside de Vancouver.

L'art ayant été son premier coup de cœur, elle a été formée par le sculpteur haïda de renommée mondiale, Bill Reid, et a été sa seule et unique apprentie de sexe féminin. Les œuvres de Bernie sont reconnues partout dans le monde; l'une des créations dont elle est la plus fière est une couverture à boutons de tradition haïda qu'elle a confectionnée pour la première femme autochtone a recevoir le prix Nobel de la paix. Malgré les nombreuses formes de violence qu'on lui a infligées, l'art et la musique ont réussi à assurer sa sécurité. Aujourd'hui, la création artistique est, après ses enfants et ses petits-enfants, sa plus grande passion.

Cela dit, elle a aussi décidé de répondre à l'appel des Aînés pressant de défendre les intérêts de son peuple. Elle a pris part au mouvement du pouvoir rouge en 1974, guidée par d'autres Aînées autochtones dotées d'un dynamisme exceptionnel, comme Harriet Nahanee, Kitty Sparrow, Reta Blind, Viola Thomas, Carol Martin, Mary McCaskill, Noddy Bernice Brown et Phillipa Ryan, des femmes qui lui ont fait prendre conscience de sa vraie nature et du lien qui l'unit à la terre. En compagnie d'autres femmes et sans le moindre soutien financier, elle poursuit sa mission sur

le terrain, jusqu'au petit matin souvent, dans le quartier Downtown Eastside. Comme Bernie l'indique : « Tout ce que je voulais, c'était que la vérité se sache, car j'ai survécu aux agressions sexuelles, à la violence conjugale, à la rafle des années 1960, à l'externat indien et aux pensionnats. Je voulais que la vérité éclate au grand jour, que les gens sachent que des femmes comme moi ont perdu des membres de leur famille – ma mère et mes trois sœurs, en ce qui me concerne… Puis, qu'on raconte les récits dans l'ensemble du pays, qu'un dénominateur commun, si je peux dire, se dégage de tout cela. Vous comprenez? Tant de personnes au Canada, des êtres chers, ont été mal prises en charge[10]. »

Audrey Siegl (ou sχɬemtəna:t, St'agid Jaad) est « Musqueam depuis le premier lever du soleil[11] », elle qui a aussi des liens haïdas par l'entremise de Bernie. Audrey fait partie de l'équipe qui dispense des soins basés sur la médecine traditionnelle au sein de l'Enquête nationale. Elle est sur place lors de la grande majorité des événements publics pour soutenir les personnes qui en ont besoin.

Audrey est une survivante et aussi membre de famille; elle a hérité de ces fonctions en raison de son engagement social : « Beaucoup de gens disent que nous "protestons"… Je ne proteste en rien. Je *protège*. Il y a toute une différence. Ce à quoi je m'oppose est aussi important que […] ce qui s'oppose à moi[12]. » Elle ajoute par la suite : « Je fais ce que je fais à cause de toutes les femmes qui m'ont précédée et qui n'ont pu le faire[13]. »

Ouvrir la voie grâce aux perspectives des Grands-mères

Le rôle que les Grands-mères ont joué dans le cadre de l'Enquête a toujours été flexible, et il a évolué avec le temps.

Louise, Grand-mère agissant à titre de conseillère auprès de la commissaire Robinson, y a pris part avec la volonté de siéger aux côtés de cette dernière en tant qu'Aînée dans le but de l'appuyer[14].

Pénélope explique, dans le même ordre d'idées : « Notre rôle est très important, car nous appuyons les travaux des commissaires de sorte que l'orientation de chaque avenue respecte les valeurs spirituelles de nos peuples. Nous sommes présentes du début à la fin… On nous demande notre avis, notre point de vue; on nous pose des questions. Nous sommes sans cesse à l'écoute. En tant que Grands-mères, nous suivons le déroulement de l'Enquête et nous nous rassemblons pour discuter de son avancement. Quels points peuvent être améliorés? Quelles mesures peuvent être prises? Nous nous réunissons aussi par l'entremise de Skype afin de discuter et de nous préparer pour ce qui s'en vient[15]. »

Aucun effort n'a été ménagé lors de l'Enquête nationale pour intégrer aussi souvent que possible aux audiences les traditions locales et la culture, sur les directives des Grands-mères. Comme Blu le souligne : « Chaque peuple a ses propres cérémonies sur lesquelles il s'appuie depuis la nuit des temps, et elles ont toutes une grande valeur. Aucune d'entre elles n'est plus précieuse qu'une autre[16]. » Ces cérémonies peuvent avoir trait à la manière dont les pièces sont aménagées, ou encore à la possibilité qu'une famille bénéficie des moyens de guérison tant autochtones qu'occidentaux.

La panoplie d'objets sacrés accompagnant le personnel de l'Enquête nationale d'une audience à l'autre fut l'un des rappels constants du pouvoir des femmes autochtones et de la place qu'elles occupent. À l'origine, le lot comprenait un panier en osier rouge, un qulliq (une lampe à l'huile inuite réservée aux femmes), une coupe de cuivre avec de l'eau, un bol servant à faire brûler les herbes sacrées et divers produits médicinaux. Cet ensemble s'est enrichi à chaque audience; les gens nous ont offert une charrette de la rivière Rouge, des gravures sur écorces de bouleau, des peaux de phoque, des photographies, des chants, des plumes, des pierres et de nombreux autres produits médicinaux. Pénélope soutient que : « Lorsque nous emportons nos objets sacrés, comme une plume d'aigle, ces objets nous servent de guide; c'est ainsi que nous faisons les choses […]. C'est un peu notre façon de dire merci. De remercier le Créateur pour l'œuvre qu'il nous a aussi été possible d'accomplir[17]. »

Comme le souligne Pénélope, le fait que l'on ait accordé autant de visibilité à la spiritualité dans le cadre de l'Enquête nationale contribue à la rendre si unique : « Cela demeure important. C'est une enquête; il y a donc des commissaires, des témoins, des avocats. Le fait que la spiritualité se retrouve au cœur de cette enquête nous permet de travailler dans une atmosphère plus calme, enracinée dans des valeurs culturelles millénaires[18]. »

L'inclusion des façons de faire autochtones a été essentielle pour que le déroulement même de l'Enquête, et pas seulement la formulation des recommandations du rapport final, favorise l'apaisement et la décolonisation dans toute la mesure possible.

Les Grands-mères ont aussi mis à profit leurs forces de différentes manières durant le processus.

En effet, Blu a indiqué que son rôle, plus particulièrement lors des audiences, portait sur de nombreux aspects différents : « Nous sommes parfois à l'arrière de la salle, réconfortant une personne qui traverse un moment difficile, ou encore assises au premier rang, manifestant aux commissaires notre appui et rappelant à ces dernières que nous demeurons à leurs côtés, que nous veillons sur elles, que nous prions pour elles, que nous voulons nous assurer que le Créateur leur vienne en aide, mais aussi pour entendre les propos tenus et pour comprendre ce qui est porté à leurs oreilles […]. Puis, le lendemain, une personne peut arriver à l'improviste, dans tous ses états, parce qu'elle s'aperçoit qu'on raconte son histoire. Cela a-t-il du sens? Cette dernière a vécu la même chose, mais elle n'a pu obtenir d'aide[19]. »

Bernie n'est pas une Aînée, mais plutôt une défenseure de la terre, une gardienne de la paix, et elle prend très au sérieux son rôle de Grand-mère au sein de l'Enquête nationale. Elle se consacre à soutenir les familles et les survivantes. Selon ses dires, cela revient à servir avec humilité, à tendre la main et à assurer le bien-être des commissaires, du personnel et de toutes les autres participantes.

Les Grands-mères ont souligné que même si leur mandat consistait à l'origine à guider les commissaires, elles ont collaboré avec toute l'équipe de l'Enquête nationale. Blu atteste : « Nous appuyons l'ensemble des membres de la commission, c'est-à-dire les caméramans, les équipes de sécurité, mais aussi les témoins, les travailleurs de la santé, le greffier. Vous savez, nous sommes là pour assister toutes celles et tous ceux qui prennent part à cette démarche; aucune personne n'y joue un rôle plus important qu'une autre[20]. »

En tant que membre de l'équipe de santé, Audrey apporte réconfort et guérison aux autres grâce à la médecine traditionnelle. Elle affirme que l'amour est le meilleur baume qu'elle a à offrir. Ensuite vient la patience, suivie de l'espace : « Ma grand-maman m'a appris qu'il faut être capable de faire ce qui doit être fait en s'appuyant uniquement sur ses propres moyens. Il est bien d'avoir en main les véritables produits médicinaux, mais si tu ne peux pas … si tu n'es pas en mesure de travailler auprès d'une personne sans rien d'autre que tes propres aptitudes, ce n'est pas de bon augure[21]. »

Audrey a présenté certains des outils dont elle se sert : « J'ai un éventail en plumes d'aigle, et un éventail en plumes de hibou. J'ai différents types de sauge, des tabacs exceptionnels, de l'encens. J'ai des produits médicinaux qui m'ont été donnés et qui proviennent de partout au Canada, du nord au sud […]. Je suis à la fois fière et honorée d'apporter mon aide à quiconque vient me consulter avec ses propres produits médicinaux; c'est mon travail[22]. »

L'Enquête nationale tire aussi parti du savoir des Grands-mères dans des domaines précis, comme l'expertise de l'Aînée Kathy à l'égard du système judiciaire, ou la connaissance approfondie du quartier Downtown Eastside de Vancouver de Bernie, et il s'inspire par ailleurs de leurs perspectives en tant que Québécoises, Inuites et femmes bispirituelles. La rédaction du rapport final a été orientée par les conseils qu'elles ont prodigués, assurant que celui-ci contribue à garantir la sécurité des femmes et des filles plutôt que d'être relégué aux oubliettes.

Que signifie l'adjectif « sacré »?

L'un des apports les plus exceptionnels des Grands-mères à l'Enquête nationale fut d'aider les parties prenantes à bien saisir le sens du mot « sacré » dans la vie quotidienne et dans le cadre de la réalisation des travaux. Qu'entend-on par l'adjectif « sacré », et si les femmes et les filles sont effectivement sacrées, quelles en sont les répercussions sur nos travaux?

De l'avis des Grands-mères, le concept voulant que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA soient sacrées est aussi multidimensionnel que les gens en tant que tels.

L'Aînée Kathy, qui maîtrise la langue crie (dialecte Y), explique le sens littéral du terme « sacré » : « C'est un don, un pouvoir, que nous accorde le Créateur. Il y a différentes façons de le nommer, mais sa signification demeure la même. C'est une vision centrée sur le Créateur… C'est la sacralité de la vie[23]. » Après avoir réfléchi un instant, elle ajoute : « C'est […] de jouir des dons qu'on nous a accordés et les utiliser à bon escient pour le bien de l'humanité[24]. »

Grand-mère Blu abonde dans le même sens : « Une des leçons que j'ai apprises, c'est qu'au moment de la Création, le Créateur nous a conçus, et que nous sommes tous un don. Chaque personne a des dons bien à elle, des dons qui l'habitent. Mais lorsque nous nous partageons ces dons en tant que collectivité, nous disposons alors d'une grande richesse. La valeur de cette richesse est bien plus grande que tout ce que produit le monde financier, car nous connaissons nos semblables, nous les comprenons et nous pouvons les aider, nous pouvons prendre soin les uns des autres, nous entraider, et faire ce qui est juste[25]. »

Blu, elle, croit que l'un de ses dons est d'être une personne bispirituelle. Elle se décrit ainsi : « En tant que personne bispirituelle, j'incarne à la fois la figure masculine et la figure féminine. C'est un équilibre fragile. Un jour, je me sens davantage féminine, alors que le lendemain, je me sens davantage masculine. À mon sens, c'est une bénédiction. Les autres, toutefois, y voient quelque chose d'anormal. Soit on est un homme, soit on est une femme, mais pas les deux. J'ignore combien de fois j'ai entendu dire, tout bêtement : "Dieu a créé Adam et Ève, et non pas Adam et Steve." Nombreuses sont les formes d'ignorance contre lesquelles nous devons nous battre sur une base quotidienne[26]. »

Blu fait valoir l'importance d'inclure dans le cadre du mandat de l'Enquête les personnes 2ELGBTQQIA (bispirituelles, lesbiennes, gaies, bisexuelles, transgenres, queers, en questionnement, intersexuées et asexuelles) et celles de diverses identités de genre, car elles ont toujours été partie prenante des cercles autochtones : « Nos personnes bispirituelles, nos personnes trans, ont toujours fait partie de la communauté. La colonisation les a ostracisées. Leur mode de vie a été qualifié d'inapproprié, et leur manière d'être a été bannie. Or, nous sommes encore là et nous devons transmettre à autrui les précieuses connaissances que nous acquérons en cours de route. Nous devons nous épauler les unes les autres et accomplir ensemble l'œuvre culturelle consistant à nous réapproprier notre identité[27]. »

L'une des manières les plus courantes pour les peuples autochtones de reconnaître la femme comme étant sacrée est en accueillant une nouvelle vie au sein de la communauté. Grand-mère Blu précise : « Nos femmes sont véritablement sacrées. Elles contrôlent tout. Elles sont l'assise de nos peuples, n'est-ce pas? […] Ce sont les mères nourricières; ce sont elles qui maintiennent la vie, qui la créent. Oui, elles ont besoin d'un partenaire pour y parvenir, mais ce sont elles qui sont la source de la vie[28] ».

Cela dit, les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA sont sacrées à de nombreux autres égards, car elles ont beaucoup de dons à offrir. Comme l'explique Leslie : « Je crois que la femme est, en quelque sorte, un portail pour la vie. Mais je crois aussi que ce n'est pas tout ce qu'elle est, vous comprenez? À mon avis, nous faisons bien plus que simplement donner naissance. Je ne cherche pas à atténuer le caractère sacré de la femme comme donneuse de vie, mais … son rôle ne se limite pas à cela [29]. » Elle fait remarquer que chaque personne, tout comme chaque communauté, se réapproprie différemment les responsabilités propres à la femme, et que les mœurs évoluent.

Audrey, elle, voit les choses d'un autre œil : « Nos jeunes femmes, nos Grands-mères et les femmes qui nous accompagnent sont sacrées parce qu'elles existent. Nous sommes sacrées parce que nous avons survécu. »

À bien des égards, l'Enquête nationale puise ses origines dans des endroits comme le quartier Downtown Eastside de Vancouver, où le mépris du caractère sacré des femmes et des filles est omniprésent. Bernie et ses collègues arpentent les rues pour aider les femmes autochtones qu'elles croisent, leur rappeler qu'elles sont importantes. Bernie affirme : « Je les aborde pour leur dire tout simplement qu'il y a des gens qui les aiment… Téléphonez à vos proches et dites-leur que vous êtes encore là. C'est le message que je leur transmets, elles qui se sentent

sévèrement jugées. Je leur explique que quoi qu'il en soit, nous sommes là pour défendre leurs intérêts. C'est ça que je fais sur le terrain, j'essaie de leur donner un peu d'espoir. Peu importe ce qui se passe, nous nous battons pour elle et nous les apprécions[30].

Grand-mère Blu résume les choses ainsi : « La femme donne la vie, mais elle ne peut le faire sans l'homme. La nature s'équilibre de cette manière. Les personnes bispirituelles rétablissent à nouveau cet équilibre de masculinité et de féminité. Notre existence ne repose pas sur notre sexualité ni sur notre identité de genre, mais bien sur le fait que nous sommes des êtres humains. C'est de mettre en pratique les enseignements prévus par nos ancêtres dont il est question, ces enseignements qui prônent la bienveillance, le respect, la franchise, l'honnêteté, l'humilité, l'amour, la sagesse. C'est d'adopter un mode de vie fondé sur ces valeurs. C'est concevoir son prochain comme un rouage important de la communauté et chercher à discerner les dons que possède cette personne de manière à enrichir notre mieux-être collectif. Vous comprenez[31]? »

Lorsque nous rendons hommage à nos propres dons, tout comme à ceux des autres, nous reconnaissons le caractère sacré de chacun d'entre nous.

Comprendre et rétablir le pouvoir et la place des femmes

En se fondant sur le précepte voulant que les dons d'une personne soient respectés et mis à profit, l'Enquête nationale a pour mission de permettre aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones de « reconquérir le pouvoir et la place qui leur reviennent ». L'une des meilleures façons d'y parvenir est de reconnaître l'importance des manières d'enseigner, des manières de faire et des manières d'être des Autochtones. Le point de départ consiste souvent à apprendre, ou à réapprendre, ces coutumes autochtones.

Grand-mère Leslie a fait remarquer que cette approche est souvent rejetée lorsqu'elle oppose les peuples autochtones à des entités qui suggèrent leurs propres solutions : « Aujourd'hui encore, la culture dominante aborde la question autochtone sous l'angle de l'assimilation. Pour une raison quelconque, il faut devenir comme eux pour être acceptable. Il faut adopter leurs valeurs. Il faut concevoir les choses à leur manière. Sinon, notre raisonnement est inexact, voire défaillant[32]. »

Plusieurs Grands-mères ont raconté qu'elles ont aussi grandi à l'écart de leur culture. Grand-mère Pénélope, dont la mère a intériorisé une grande honte d'être Autochtone, a choisi de retrousser ses manches lorsqu'elle a découvert la véritable histoire des siens : « Aujourd'hui, je répète cette histoire partout où on m'invite. J'ai besoin d'au moins trois heures pour établir le fil des événements, allant du premier contact jusqu'à aujourd'hui. Que s'est-il passé? Que s'est-il passé dans les pensionnats? Comment en est-on venu à la *Loi sur les Indiens*, qui a dépossédé des femmes comme moi de leur identité et de leur fierté? Je crois que je continuerai à réciter cette histoire aussi longtemps que le Créateur me gardera en vie[33]. »

Les enseignements cris les plus importants qu'offre l'Aînée Kathy sont l'amour, le respect, le soutien, et aussi l'entraide, l'honnêteté et la bienveillance mutuelles. Elle affirme : « Plus l'existence d'une femme autochtone est centrée, plus elle réalise l'essence et la raison d'être véritables qui l'habitent. Je crois aussi que pour vivre sa vie et pour aider les autres, il faut

connaître et comprendre nos propres valeurs. Nous devons savoir qui nous sommes. Nous pouvons ensuite risquer de faire les choses différemment, de contribuer à la société et de changer les choses. Car nous pouvons tous y prendre part de cette manière. Lorsqu'une personne prend conscience des particularités dont le Créateur lui a fait don, tout devient possible. La concrétisation de cela se fait en continuant d'aller de l'avant[34]. »

Kathy est bien consciente que certaines des plus lourdes pertes des peuples autochtones d'aujourd'hui ont trait à la langue, à la culture et au sentiment d'appartenance. Elle a vu de ses propres yeux, ors d'audiences sur la libération conditionnelle de délinquants autochtones auxquelles assistaient des Aînés, comment la reconstitution de ce sentiment d'appartenance peut s'avérer efficace, disant qu'ils étaient « très, très réceptifs[35] ». Les cérémonies de sudation sont aussi importantes pour la guérison des femmes, tout comme la prestation d'une formation immersive dispensée à tous les fournisseurs de services faisant partie du système correctionnel.

À un certain moment, Kathy a indiqué que les détenus interagissaient mieux que les membres du personnel grâce à l'effet de la cérémonie et de la participation des Aînés et à leur incidence positive incroyable : « Les hommes et les femmes ont pris le chemin de la prison, admettant être incarcérés pour découvrir leur culture. Pour apprendre tout ce qui a rapport avec les traditions. Et pourtant, certains d'entre eux […] ont hérité de ces traditions en grandissant, mais ne les ont jamais cultivées ni poursuivies[36]. » En réalisant ces travaux, elle a suivi les préceptes que sont l'amour, la compassion et le pardon accordé à autrui.

Selon Leslie, le travail qu'elle réalise à Ka Ni Kanichihk, où tous les programmes sont de nature culturelle et dirigés par des Autochtones, est un acte de souveraineté : « Nous savions que les solutions existaient; nous devions simplement apprendre à les mettre en œuvre de manière à avoir une réelle incidence au sein de la communauté[37]. » Elle a affirmé que son intention visait aussi explicitement à redonner le pouvoir aux femmes : « Je ne cherche pas, comment dire, à avoir le dessus sur les hommes. Je pense que nous voulons rétablir l'équilibre […] au sein de nos groupes culturels, et montrer aux filles et aux garçons qu'il y a un endroit où on tient chacun d'eux et chacune d'elles en haute estime, qu'ils sont tous sacrés et tous précieux de manière égale, et que nous avons besoin d'eux pour former notre nation[38]. »

Leslie nous rappelle que : « L'autonomie nationale est impossible sans les femmes — et pas seulement sans les femmes —, mais sans que les femmes jouent un rôle égal et fondamental au sein de cette nation. L'identité nationale ne peut tout simplement pas se concevoir sans cela[39]. »

Cette reprise par les femmes du pouvoir et de la place qui leur revient se fera de manière différente à l'échelle du Canada en raison de la diversité des peuples autochtones. Comme le rappelle l'Aînée Louise, bien des plans élaborés au sud du pays sont voués à l'échec lorsque mis en place auprès des Inuits, car ils n'ont pas été mis au point par des Inuits.

Cependant, Louise perçoit aussi de nombreuses similitudes culturelles entre les Inuits et les membres des Premières Nations quant à la manière dont ils réagissent face aux blessures et aux traumatismes découlant de la colonisation : « Les Inuits de la région arctique et les Premières Nations forment un seul et même groupe, et certaines de nos valeurs culturelles sont aussi présentes chez l'autre peuple[40]. »

La proportion de femmes et de personnes 2ELGBTQQIA que nous perdons chaque jour est sans contredit l'un des plus grands obstacles nuisant au rétablissement du pouvoir et de la place qui leur revient. Blu explique que « [nous perdons] tous leurs enseignements. Toutes les leçons qu'elles ont apprises au cours de leur vie s'éteignent. Il faut beaucoup de temps pour atteindre le seuil de connaissance et de savoir qu'une autre personne a déjà franchi. Quand elles nous quittent trop tôt ou lorsque le monde spirituel les rapatrie, elles emportent avec elles toute leur sagesse et leur expérience[41]. »

Il faut donc, en définitive, prêter l'oreille à ce que disent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Il faut accorder de l'importance à leurs propos, et aussi lutter contre les stéréotypes et contre des siècles de colonisation qui ont dévalorisé et nié les nombreux dons qu'elles possèdent. Leslie met en évidence ce qui suit : « Aujourd'hui encore, je suis convaincue qu'il doit y avoir une structure indépendante qui exprime et fait valoir le point de vue des femmes autochtones. Cela ne signifie pas pour autant que notre apport à la nation et à notre communauté est nul. Mais c'est, je crois, quelque chose de vraiment nécessaire à ce stade-ci[42]. »

Pour citer Pénélope : « Il est vraiment important que les femmes autochtones prennent la parole. J'estime que plus elles parlent, plus elles retrouvent de leur force. Chaque femme qui fait entendre sa voix décuple nos forces. Nous prenons aussi, du même souffle, la place qui nous revient[43]. » Au bout d'un certain temps, elle ajoute : « Prendre la place qui nous revient, cela veut dire continuer d'avancer en dépit des écueils et des préjugés. C'est ce que nous devons faire; j'espère de tout cœur que nous en aurons la force. Je l'espère réellement[44]. »

Les changements qu'apporte l'Enquête nationale

Les Grands-mères ont pu constater que certains des changements attribuables à l'Enquête ont déjà des retombées sur elles et sur leurs communautés, et elles ont dû relever de grands défis en ce sens.

Louise réfléchit à ce qui reste à faire, notamment dans les courts délais qui ont été impartis : « Il y a encore un travail considérable à réaliser. Les témoins que nous entendons racontent enfin leur histoire, les récits qu'ils ont maintenus enfouis au plus profond de leur être, la douleur qui les ronge depuis si longtemps, et les non-dits qu'ils recèlent depuis tant d'années sans pouvoir obtenir ni aide ni assistance…. C'est ce à quoi nous assistons aujourd'hui. C'est leur histoire qui fait couler de l'encre, ces personnes qui ont enfin la chance d'être soutenues et d'aspirer à une nouvelle étape de leur vie[45]. »

Il faut aussi reconnaître que l'inclusion des façons de faire autochtones au sein du cadre de l'enquête judiciaire n'a pas toujours été couronnée de succès. Le calendrier serré, les formalités administratives, les exigences bureaucratiques ainsi que des difficultés internes ont tous contribué à rendre ces travaux parfois éprouvants, quoique toujours gratifiants.

Bernie, Blu et Audrey ont toutes affirmé que cet exercice — tant dans le cadre de l'Enquête nationale qu'à l'extérieur de celui-ci — est épuisant, au point où il devient impossible de définir ce qu'est une « journée normale ». La violence, elle, subsistera au terme de l'Enquête nationale. Bernie en est témoin chaque jour : « Ce ne sont que des jeunes qui luttent pour assurer leur

survie et tout ce que cela implique. Ces jeunes n'ont rien… À moins que quelqu'un décide de pénétrer dans cet antre pour les en extirper, leur sort est scellé. Il n'y a que deux avenues possibles : soit ces personnes ont la chance d'être rescapées par quelqu'un qui veille à leur mieux-être, comme un membre de la famille ou de la parenté, soit elles se retrouvent six pieds sous terre[46]. »

De janvier à septembre 2018, Bernie a perdu aux mains de la violence qui sévit dans le quartier Downtown Eastside de Vancouver pas moins de 88 amis et membres de sa famille. Ce nombre est renversant. « Des enfants souffrent d'une véritable psychose; or, tout le monde ferme les yeux[47] », ajoute-t-elle.

La même réalité s'impose aussi à Winnipeg, où les femmes notamment blâmées pour la violence dont elles sont victimes : « Nous savons qu'elles ont été traitées de prostituées, de droguées. Et il y a aussi ces termes polis, qui les décrivent implicitement de façon raciste, comme "à risque", et autres. Cela permet aux gens de s'en laver les mains en se disant : "Dommage, mais cela ne nous concerne pas." C'est de leur faute, ce qui arrive. Les disparitions, les viols et les meurtres dont elles font l'objet sont causés en partie par leurs propres comportements, c'est-à-dire la manière dont elles s'habillent, les gestes qu'elles posent, le fait d'être Autochtones, et le fait d'être des femmes. Beaucoup de gens ne se rendent pas compte que le système lui-même induit la violence. Pourtant, les disparitions et les assassinats de femmes et de filles autochtones sont le résultat de la pauvreté imposée, du racisme juridique et individuel, de la discrimination et du patriarcat[48]. »

Toutefois, les Grands-mères ont aussi reconnu que des changements sont déjà en cours en raison de l'Enquête. Selon Louise, l'un des impacts les plus importants est l'augmentation du nombre d'Inuits qui décident de s'exprimer : « Nous avons enfin brisé le mur du silence, car nous pouvons depuis peu raconter nos histoires. Parce que les membres des Premières Nations ont accepté de replonger dans le passé et de partager leur vérité propre, nos propres histoires sont aujourd'hui entendues. Et c'est l'Enquête des commissaires qui a été l'élément déclencheur[49]. »

Pénélope constate elle aussi ces points communs entre les exposés : « C'est frappant; tous ces témoignages… Cela démontre à quel point nous sommes fragiles et, en même temps, à quel point nous sommes forts. Et c'est encore le cas aujourd'hui. C'est ce qui m'étonne; notre résilience[50]. »

Elle sait que nous arrivons à une étape cruciale : « C'est ce qu'il faut admettre avec l'Enquête nationale. Un tournant s'opère ici au Québec, comme dans l'ensemble des communautés du Canada. Chaque Autochtone sait maintenant qu'il n'est pas normal d'être un citoyen de deuxième classe dans son propre pays. Cela nous rendra plus fortes et plus forts. C'est ce qui résultera de l'Enquête nationale[51]. »

Le plus important, c'est le soutien, le réconfort et la guérison que l'Enquête nationale aura apportés aux familles et aux survivantes; l'œuvre des Grands-mères se perpétuera au-delà de l'Enquête nationale. Comme Bernie l'explique : « Participer à l'Enquête nationale est l'une des responsabilités les plus grandes et les plus lourdes que l'on m'ait jamais confiées. En parcourant notre magnifique nation, j'ai fait la rencontre d'Aînés, de membres de famille et de survivantes tous aussi exceptionnels les uns que les autres, et j'ai eu la chance de marcher aux côtés de ces gens et de prendre part au changement. Ce qui m'étonne, c'est notre résilience en tant que

groupe. Malgré tout ce qui s'est passé, on trouve encore le moyen de blaguer et de faire front commun. Ce fut pour moi un processus de guérison […]. Ça n'a pas toujours été facile, mais cet exercice nous a rassemblés et rendus plus forts[52]. »

Bernie souligne particulièrement l'apport des commissaires. « Je n'ai jamais vu quatre personnes aussi remarquables faire équipe, elles qui ont accompli tant de choses à partir du néant. Les vrais guerriers, ce sont eux. Ils y ont consacré des centaines d'heures et des centaines de jours, loin de leur famille. Le Créateur sait ce qu'il fait, et il savait exactement qui investir de cette mission. En ce qui me concerne, je vais les appuyer jusqu'au bout. »

L'Aînée Kathy, pour sa part, affirme : « L'Enquête nationale, dès son lancement, semblait être soumise à une règle différente par le gouvernement et la société en général. Cependant, je suis persuadée que nos ancêtres spirituels nous ont puissamment guidés pour que nous puissions mettre à profit ce que ces derniers et notre Créateur nous ont légué de plein droit, avec notre âme; ils nous ont fait don de leur génotype pour que nous puissions continuer à réparer les torts causés à nos proches, soit les mères, les filles, les sœurs, les tantes, les arrière-Grands-mères et les arrière-grand-tantes.

Je suis confiante face à l'avenir. Nous continuerons de cheminer vers une plus grande autonomie, une reconnaissance de qui nous sommes, de notre résilience. Je crois que la société canadienne reconnaîtra et respectera davantage la force des femmes autochtones. Certains d'entre nous doivent encore apprendre que les femmes (les peuples) autochtones tirent leur origine d'une puissante essence sacrée, d'enseignements et de connaissances relatives au pouvoir de l'individu. »

La violence à l'endroit des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones porte atteinte à la conception selon laquelle nous sommes toutes et tous sacrés. Il en résulte parfois un traumatisme qui peut être long à surmonter, mais qui n'est pas une fin en soi. Audrey présente ainsi les choses : « Après avoir passé ma vie à me cacher et à avoir honte de ma personne, je suis maintenant fière, reconnaissante et plus forte. Plus forte grâce à la vérité, aux atrocités et aux traumatismes excessivement douloureux. Confiante en ma capacité de voyager et investie de suffisamment d'assurance pour discuter et me servir des produits médicinaux qui existent depuis que le monde est monde, depuis que nous-mêmes existons[53]. »

Les prochaines étapes : l'Enquête nationale comme amorce et non comme aboutissement

Comme Louise l'indique, l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées se veut un commencement, et non une fin. Dorénavant, tout le monde doit mettre la main à la pâte.

Il importe que de nombreux non-Autochtones soient prêts à « désapprendre » certains comportements acquis. Blu observe : « Bien des gens demeurent convaincus que tout cela n'est rien d'important. Ils font fi des histoires rapportées, qu'ils ignorent. Ils croient que les faits relatés se sont produits il y a 300 ans; ils ne comprennent pas pourquoi on continue d'en parler[54]. » Bernie ajoute : « Si une personne n'est pas scandalisée, c'est qu'elle n'écoute pas. Chaque Canadienne et Canadien doit regarder les choses en face. »

Leslie, elle, estime que lorsque chaque personne sera devenue un agent de changement, nous aurons franchi l'étape la plus importante : « Nous avons tous un rôle à jouer dans ce cheminement. Chacun de nous peut prôner le statu quo ou choisir de vivre autrement[55]. » Après quelques instants, elle ajoute : « Je fais confiance à la communauté, et au pouvoir du peuple. C'est là où se trouve le véritable pouvoir[56]. »

Leslie poursuit : « Il faut pleurer les nôtres, mais il faut aussi continuer d'avancer. Cela ne doit pas devenir une entrave. Et c'est là la puissance des prières des Grands-mères et des ancêtres; c'est à notre tour maintenant, à nous tous, de prier ardemment pour chaque être humain, et de propager l'amour. C'est la seule façon de guérir[57]. »

Blu a aussi insisté sur le fait que l'État doit en faire davantage : « Le gouvernement doit établir un dialogue avec les différentes communautés à propos des enjeux qui les touchent, qu'il s'agisse de l'eau, du territoire, du suicide, des personnes disparues ou du logement, ou encore du manque de ressources. Il doit commencer à écouter[58]. »

Louise a foi dans un avenir de collaboration, de compréhension mutuelle entre les peuples autochtones et non autochtones, que ce soit, par exemple, en tirant parti des valeurs culturelles des Inuits et des Premières Nations dans des domaines comme les services à la famille et autres programmes, où les approches bureaucratiques et autochtones semblent irréconciliables[59].

Pénélope nous rappelle que la réappropriation des valeurs autochtones a aussi une dimension politique : « Je m'adonne à l'artisanat en compagnie d'un groupe de femmes et d'hommes autochtones; un jour, nous fabriquions des mocassins et j'ai dit : "Vous vous rendez compte que nos créations sont politiques? Car, si nous ne savons plus comment fabriquer nos mocassins, avec des broderies, c'est une partie de nous qui périt." Aujourd'hui, c'est ce qu'ils nous disent. Fabriquer nos mocassins est un geste politique, oui, c'est vrai. Parce que cela s'inscrit dans notre culture[60]. » Comme nous le verrons plus loin dans le rapport, la culture est le fondement de l'identité nationale. Enseigner à fabriquer des mocassins ne favorise pas seulement la croissance personnelle, mais consolide aussi l'identité culturelle de la nation.

Même si le cheminement peut s'avérer difficile, Kathy encourage les autres à « avoir confiance en leurs propres moyens; à écouter leur cœur[61]. » Elle cite Mme Rachel Naomi Remen, professeure à l'Université de la Californie, qui a joué un rôle déterminant dans son processus de guérison : « Nous ne sommes pas au service des faibles ni des accablés. Nous servons l'intégralité de chaque individu et la plénitude de la vie. La facette de votre personnalité que j'aide est la même facette de ma personnalité qui se fortifie alors que je vous sers. Ce service est mutuel, contrairement à l'appui, au rétablissement et au renfort. Il y a de nombreuses manières de servir et d'améliorer la vie des gens qui nous entourent, que ce soit par l'amitié, la parentalité ou le travail, ou encore par la bonté, la compassion, la générosité et l'acceptation, ou que ce soit par des actes de philanthropie, en prêchant par l'exemple, en prodiguant des encouragements, en s'engageant de manière active ou en ayant la foi. Indépendamment de la manière dont cela est fait, on nous bénira pour notre service[62]. »

Kathy nous rappelle : « Nous n'avons qu'une vie à vivre et nous devons en tirer le meilleur parti alors que nous sommes sur Terre et contribuer au bien-être de l'humanité[63]. »

Entre-temps, les Grands-mères iront de l'avant grâce à une politique publique, par l'entremise de foyers pour femmes, en sensibilisant le public et en s'engageant dans leurs communautés d'origine.

Pénélope affirme qu'elle poursuivra son cheminement, peu importe les difficultés qu'elle devra surmonter : « J'ai l'intention de continuer à progresser en dépit des écueils éventuels et des prises de conscience déplaisantes. Je ne perdrai jamais espoir, car il y a toujours quelqu'un qui croise notre chemin pour nous aider à comprendre ce qui se passe […]. Il importe de croire que nous pouvons changer ce qui se présente même si personne n'est du même avis. Quiconque est déterminé à modifier le cours des choses peut le faire. Nous pouvons changer la suite de l'histoire[64]. »

Kathy, par exemple, a été grandement touchée par l'oppression coloniale, à laquelle elle a survécu. Malgré cela, elle a tant donné à sa communauté. Elle soutient : « On peut continuer, devenir quelqu'un que nos parents et nos ancêtres reconnaîtraient; on peut faire quelque chose de sa vie. L'essence de la vie réside en l'enfant, mais elle peut être invisible à ses yeux. C'est un peu comme la fleur qui fleurit; elle a besoin de temps pour s'épanouir. Des années, parfois… Mais c'est dans ces moments que nous grandissons, car la situation nous contraint à grandir[65]. » Elle ajoute : « Cela ne s'applique pas seulement aux peuples autochtones. La société canadienne apprendra ce qui s'est passé grâce à nos écrits, à nos gestes et à nos dires. Elle n'aimera peut-être pas ce qu'elle va entendre, mais cela fait partie du processus de guérison[66]. »

Audrey invite les femmes autochtones « à devenir plus fortes et plus intelligentes, à devenir invincibles, à tisser des liens avec celles qui les entourent et à les appuyer, à honorer ces dernières et à les accompagner sur le chemin de la guérison[67] ». Elle ajoute : « Oui, c'est vrai qu'il nous reste tout un bout de chemin à faire, mais regardez tout ce que nous avons accompli; regardez sur qui et sur quoi nous nous appuyons pour aller de l'avant dans la dignité et le respect, pour abattre ces murs, pour maintenir la flamme en vie, pour continuer d'avancer dans l'amour, pour continuer d'avancer avec nos produits médicinaux, pour continuer à renouer avec nous-mêmes alors que nous survivons à un génocide et que nous devons rendre des comptes au gouvernement canadien sur la base de dispositions juridiques qu'il retourne contre nous afin de commettre un tel massacre[68]. »

Bernie ne peut accepter un refus comme réponse : « Aussi longtemps que nos femmes et nos enfants manquent à l'appel et sont assassinés en grand nombre, je vais continuer à me battre[69]. »

Bernie a confié qu'on lui a demandé à maintes reprises ce qui motive son travail. « Et je me remémore chaque fois, bien, Mère Teresa, alors qu'elle dorlotait ce magnifique bébé marron. Cette question lui a été posée alors qu'elle se trouvait à Calcutta. Sa réponse fut : "Nulle part ailleurs peut-on voir le visage de Dieu" […] Ça m'a vraiment, vraiment touchée […] Je ne pouvais cesser de pleurer. Au bout du compte, chaque personne qui vit sur cette planète, nous tous, en fait, nous sommes tous soumis aux aléas de la vie, qui que nous soyons. Pourquoi ces femmes? Pourquoi? Je ne peux exprimer que les sentiments qui m'habitent. Et, si jamais on me le demande, je n'ai aucun regret; je referais la même chose au nom de ces femmes, car elles sont importantes[70]. »

1 Entrevue avec Pénélope Guay, le 18 septembre 2018, par Annie Bergeron, p. 6.

2 Entrevue avec Laureen « Blu » Waters, le 4 octobre 2018, par Kelsey Hutton, p. 12.

3 Certaines citations ont été modifiées pour plus de clarté, en collaboration avec les Aînées et les Grands-mères.

4 Entrevue avec Laureen « Blu » Waters, le 4 octobre 2018, par Kelsey Hutton, p. 7.

5 Entrevue avec Pénélope Guay, le 18 septembre 2018, par Annie Bergeron, p. 22.

6 Entrevue avec Louise Haulli, le 14 septembre 2018, par Lisa Koperqualuk, pp. 3, 9.

7 Entrevue avec Kathy Louis, le 26 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 42.

8 Entrevue avec Leslie Spillett, le 4 décembre 2018, par Kelsey Hutton, pp. 3-4.

9 Entrevue avec Laureen « Blu » Waters, Le 4 octobre 2018, par Kelsey Hutton, p. 5.

10 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 6.

11 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 2.

12 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, pp. 12-13.

13 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 63.

14 Entrevue avec Louise Haulli, le 14 septembre 2018, par Lisa Koperqualuk, pp. 1-2.

15 Entrevue avec Pénélope Guay, le 18 septembre 2018, par Annie Bergeron, pp. 2-3.

16 Entrevue avec Laureen « Blu » Waters, Le 4 octobre 2018, par Kelsey Hutton, p. 26.

17 Entrevue avec Pénélope Guay, le 18 septembre 2018, par Annie Bergeron, pp. 7-8.

18 Entrevue avec Pénélope Guay, le 18 septembre 2018, par Annie Bergeron, p. 8.

19 Entrevue avec Laureen « Blu » Waters, le 4 octobre 2018, par Kelsey Hutton, p. 14.

20 Entrevue avec Laureen « Blu » Waters, le 4 octobre 2018, par Kelsey Hutton, p. 15.

21 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 22.

22 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, pp. 22-23.

23 Entrevue avec Kathy Louis, le 26 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 114.

24 Entrevue avec Kathy Louis, le 26 septembre 2018, par Kelsey Hutton, pp. 115-116.

25 Entrevue avec Laureen « Blu » Waters, le 4 octobre 2018, par Kelsey Hutton, pp. 13-14.

26 Entrevue avec Laureen « Blu » Waters, le 4 octobre 2018, par Kelsey Hutton, p. 19.

27 Entrevue avec Laureen « Blu » Waters, le 4 octobre 2018, par Kelsey Hutton, p. 16.

28 Entrevue avec Laureen « Blu » Waters, le 4 octobre 2018, par Kelsey Hutton, p. 18.

29 Entrevue avec Leslie Spillett, le 4 décembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 29.

30 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 74.

31 Entrevue avec Laureen « Blu » Waters, le 4 octobre 2018, par Kelsey Hutton, pp. 25-26.

32 Entrevue avec Leslie Spillett, le 4 décembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 16.

33 Entrevue avec Pénélope Guay, le 18 septembre 2018, par Annie Bergeron, p. 13.

34 Entrevue avec Kathy Louis, le 26 septembre 2018, par Kelsey Hutton, pp. 100-101.

35 Entrevue avec Kathy Louis, le 26 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 44.

36 Entrevue avec Kathy Louis, le 26 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 46.

37 Entrevue avec Leslie Spillett, le 4 décembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 17.

38 Entrevue avec Leslie Spillett, le 4 décembre 2018, par Kelsey Hutton, pp. 19-20.

39 Entrevue avec Leslie Spillett, le 4 décembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 38.

40 Entrevue avec Louise Haulli, le 14 septembre 2018, par Lisa Koperqualuk, p. 9.

41 Entrevue avec Laureen « Blu » Waters, le 4 octobre 2018, par Kelsey Hutton, p. 32.

42 Entrevue avec Leslie Spillett, le 4 décembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 7.

43 Entrevue avec Pénélope Guay, le 18 septembre 2018, par Annie Bergeron, pp. 24-25.

44 Entrevue avec Pénélope Guay, le 18 septembre 2018, par Annie Bergeron, p. 26.

45 Entrevue avec Louise Haulli, le 14 septembre 2018, par Lisa Koperqualuk, pp. 5-6.

46 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 54.

47 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 56.

48 Entrevue avec Leslie Spillett, le 4 décembre 2018, par Kelsey Hutton, pp. 8-9.

49 Entrevue avec Louise Haulli, le 14 septembre 2018, par Lisa Koperqualuk, p. 3.

50 Entrevue avec Pénélope Guay, le 18 septembre 2018, par Annie Bergeron, p. 4.

51 Entrevue avec Pénélope Guay, le 18 septembre 2018, par Annie Bergeron, p. 16.

52 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 29.

53 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, pp. 14-15.

54 Entrevue avec Laureen « Blu » Waters, le 4 octobre 2018, par Kelsey Hutton, p. 8.

55 Entrevue avec Leslie Spillett, le 4 décembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 5.

56 Entrevue avec Leslie Spillett, le 4 décembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 34.

57 Entrevue avec Leslie Spillett, le 4 décembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 39.

58 Entrevue avec Laureen « Blu » Waters, le 4 octobre 2018, par Kelsey Hutton, p. 24.

59 Entrevue avec Louise Haulli, le 14 septembre 2018, par Lisa Koperqualuk, pp. 12-13.

60 Entrevue avec Pénélope Guay, le 18 septembre 2018, par Annie Bergeron, pp. 14-15.

61 Entrevue avec Kathy Louis, le 26 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 30.

62 Remen, *My Grandfather's Blessings*, 7, cité dans Louis, p. 37.

63 Entrevue avec Kathy Louis, le 26 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 23.

64 Entrevue avec Pénélope Guay, le 18 septembre 2018, par Annie Bergeron, p. 28.

65 Entrevue avec Kathy Louis, le 26 septembre 2018, par Kelsey Hutton, pp. 118, 124.

66 Entrevue avec Kathy Louis, le 26 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 126.

67 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 81.

68 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 79.

69 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 7.

70 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 82.



Comprendre la violence faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones

Introduction : une écoute attentive

Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones au Canada sont victimes de violence depuis trop longtemps. Les faits sont incontestables. Si cette Enquête nationale survient aujourd'hui, ce n'est pas parce que les peuples autochtones ont tardé à prendre la parole; c'est plutôt parce que le Canada, lui, a tardé à prêter l'oreille.

Plus de 2 380 personnes ont pris part à l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, et certaines d'entre elles y ont contribué de plus d'une façon. Quatre cent soixante-huit survivantes d'actes de violence et membres de famille des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées ont raconté leurs expériences et formulé des recommandations à l'occasion des 15 audiences communautaires, alors que plus de 270 de leurs homologues ont partagé leur récit lors des 147 séances privées ou à huis clos. De plus, presque 750 personnes ont consigné leurs déclarations par écrit et 819 autres ont créé des expressions artistiques qui seront conservées dans la collection patrimoniale autochtone de l'Enquête

nationale. Également, 84 témoins experts, Aînés, Gardiens du savoir, intervenants de première ligne et représentants des institutions ont livré leurs témoignages dans le cadre de neuf audiences qui leur étaient réservées.

Les vérités relatées dans le cadre de ces audiences racontent l'histoire – des milliers d'histoires, en fait, pour le dire plus justement –, d'actes de génocide perpétrés à l'endroit de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones. La violence dénoncée tout au long de l'Enquête nationale représente une pratique sociale génocidaire, délibérée et raciale visant les peuples autochtones, y compris les Premières Nations, les Inuits et les Métis, ciblant tout particulièrement les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA. Ces massacres sont les fruits des affirmations coloniales de souveraineté sur les territoires et les peuples autochtones, comme en témoignent la *Loi sur les Indiens*, la rafle des années 1960, les pensionnats indiens, les atteintes aux droits de la personne et aux droits des Autochtones, de même que les politiques actuelles, qui marginalisent ces derniers et entraînent une augmentation directe de l'incidence de la violence, des décès et du suicide chez leurs populations.

Définir le génocide

Le terme « génocide » a été utilisé pour la première fois par Raphael Lemkin, juriste universitaire juif-polonais, lors d'une conférence tenue à Madrid en 1933. Ce dernier a précisé sa pensée dans un livre publié en 1944 dont l'objet porte sur les gestes posés par les Allemands dans le contexte de la conjoncture qui a mené à la Seconde Guerre mondiale. Inventé par Lemkin, le substantif « génocide » est un terme hybride formé de la racine grecque *genos* (« famille », « tribu » ou « race ») et du suffixe latin *-cide* (« meurtre »).

Dans sa forme originelle, le « génocide » désigne les mesures mises en œuvre par l'État pour détruire un groupe, et l'ensemble des gestes posés contre des individus à titre de membres de ce groupe. Selon la conception de Lemkin, le génocide s'articule en deux phases qui peuvent mener à l'établissement de la domination politique du groupe oppresseur. La première étape prévoit la destruction de la « position nationale du groupe », tandis que la deuxième porte sur ce qu'il appelle « l'imposition de la position nationale de l'oppresseur », laquelle peut être infligée à la population restante sur le territoire, ou encore au territoire lui-même dans le contexte de la colonisation de terres par un nouveau groupe.

Ayant comme toile de fond les actes de l'État allemand durant la Seconde Guerre mondiale, Lemkin posa que le « génocide » se manifeste à plusieurs endroits, soit :

- la sphère politique, par des attaques à l'endroit des institutions politiques et leur désintégration subséquente;
- la sphère sociale, notamment par l'abrogation de lois existantes et l'imposition de nouveaux régimes judiciaires;
- la sphère culturelle, comme dans l'interdiction d'utiliser certaines langues en contexte scolaire et dans les médias;

- la sphère économique, par exemple par la destruction des assises financières du groupe, ou encore la prise de mesures pour paralyser ou faucher leur développement;
- la sphère biologique, comme dans l'imposition de mesures de réduction du taux de natalité chez certaines franges de la population;
- la sphère physique, notamment par la mise en péril de la santé et les tueries;
- la sphère religieuse, comme par la perturbation des cadres religieux et spirituels, et l'imposition de nouveaux systèmes;
- la sphère morale, notamment par la volonté de créer un climat d'avilissement au sein de ce groupe[1].

La manière dont Lemkin définit le génocide tient compte d'un important principe, lequel ne restreint pas la définition du génocide à la destruction physique d'une nation ou d'un groupe ethnique. Comme il l'a expliqué :

> De façon générale, le génocide n'implique pas forcément la destruction immédiate d'une nation, sauf lorsqu'il prend la forme de massacres visant tous les membres de cette nation. Il suppose plutôt l'existence d'un plan coordonné comprenant diverses mesures dont l'effet est de détruire les fondements essentiels de l'existence des groupes nationaux, dans le but d'anéantir ces groupes en tant que tels[2].

Une démarche génocidaire a pour objectifs l'instauration de mesures visant la « désintégration des institutions politiques et sociales, des identités culturelles, nationales et linguistiques, de la religion et de l'existence économique des groupes nationaux, et aussi la destruction de la sécurité, de la liberté, de la santé et de la dignité de la personne, et même de la vie de tout individu appartenant à de tels groupes[3] ».

Il fallut attendre l'année 1948 pour que la définition du terme génocide soit intégrée au droit international, en réaction aux programmes d'exécution de masse menés par les nazis durant la Seconde Guerre mondiale. Or, cette définition même s'est trouvée restreinte dans un nouveau contexte d'après-guerre. Les rédacteurs cherchaient à déterminer si la définition de génocide devait revêtir un caractère universel, comme dans les autres catégories d'infractions criminelles, ou plutôt se limiter à des groupes en particulier, et si le fait d'exclure certains groupes ne faisait pas d'eux des cibles[4]. En fin de compte, Lemkin, qui participait aux travaux de rédaction, a fait valoir que les groupes sociaux et politiques ne devaient pas être inclus, car ils n'ont pas le même degré de stabilité que les formations non politiques. Les parties prenantes aux négociations, notamment l'Union soviétique, la Pologne, la Grande-Bretagne et l'Afrique du Sud, craignaient que l'exécution d'une telle convention puisse porter atteinte aux principes de la souveraineté des États[5]. Tout compte fait, la convention prit la forme d'un compromis, accepté par les États, au terme d'âpres négociations.

Le 9 décembre 1948, les Nations Unies ont adopté la *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide*. L'article II prévoit que

> le génocide s'entend de l'un ou l'autre des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux :
>
> (a) meurtre de membres du groupe;
>
> (b) atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe;
>
> (c) soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle;
>
> (d) mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe;
>
> (e) transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe[6].

Le Canada y a apposé sa signature en 1949 avant de ratifier formellement la convention en 1952.

Il est désormais largement accepté que des crimes correspondant à la définition qui est faite du génocide peuvent être perpétrés tant dans un contexte de conflit armé qu'en dehors d'une telle conjoncture[7]. Parallèlement, les définitions mises de l'avant ne font pas toujours consensus lorsqu'il est question de « l'intention », de la nature des groupes qu'elles incluent et de l'importance accordée à la destruction physique véritable, en totalité ou en partie, comme composante essentielle de son acception sémantique[8].

D'une certaine manière, ces différences s'inscrivent dans une interprétation plus légaliste et plus sociale du terme. Comme l'explique Jacques Sémelin, historien et politologue, la conceptualisation légaliste du génocide à laquelle s'en remettent des spécialistes est contestée par ceux qui mettent en doute l'établissement d'une norme juridique internationale fondée sur le consensus politique de la communauté internationale obtenu en 1948 comme base pour examiner et évaluer des actes pouvant être visés par un ou plusieurs éléments de sa définition contemporaine[9]. Aujourd'hui, des domaines autres que le droit envisagent aussi le génocide en fonction de critères différents.

Lorsqu'on conçoit le génocide à titre de pratique sociale, comme Daniel Feierstein, directeur du Centre d'études sur le génocide de l'Université nationale Tres de Febrero, en Argentine, il s'accompagne de « croyances et de compréhensions communes, et aussi d'actions concertées », pouvant donner lieu au génocide ou à une tentative de génocide. Il englobe aussi des « représentations et des discours symboliques qui encouragent ou qui justifient le génocide[10] ». Feierstein soutient que le génocide en tant que pratique sociale est une « technologie de pouvoir ». Il consiste, dans un premier temps, à « détruire les relations sociales axées sur l'autonomie et la collaboration en anéantissant une part importante de la population », selon leur nombre ou selon leurs pratiques, et dans un deuxième temps, à « tirer parti de la terreur que suscite l'anéantissement pour établir de nouveaux modèles régissant l'identité et les relations sociales chez les survivants[11] ».

Comme l'explique Larry Krotz, écrivain et cinéaste canadien, l'emploi du terme « génocide » pour décrire les événements qui sont survenus en Amérique du Nord soulève les passions depuis des décennies. Mentionnons à cet effet le livre *The Genocide Machine in Canada: The Pacification of the North*, écrit en 1973 par Robert Davis et Mark Zannis; ainsi que l'œuvre de David E. Stannard, *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*, parue en 1993. Plus récemment, Dean Neu et Richard Therrien ont publié en 2003 *Accounting for Genocide: Canada's Bureaucratic Assault on Aboriginal People*[12].

Au cours des dernières années, et à la lumière des travaux qui ont mené au dépôt du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR), de nombreux penseurs autochtones se sont penchés sur l'applicabilité du terme « génocide » au dossier canadien. Comme l'a souligné Andrew Woolford, spécialiste de la question, les chercheurs de notre pays n'ont pas accordé suffisamment d'attention au génocide colonial canadien en partie, possiblement, à cause du fait que les limites spatiales et temporelles du cadre génocidaire au Canada ne sont pas clairement définies. Il remarque : « Si le colonialisme canadien de peuplement était génocidaire, où a-t-il pris racine et quand est-il survenu exactement? Et si l'on tient compte des effets intergénérationnels qui sont en jeu, mais aussi de la continuation des pratiques coloniales de peuplement, qui peut affirmer avec certitude que le génocide a bel et bien pris fin[13]? » Ce qui survient habituellement, comme il l'énonce, c'est que « la palette de nuances est passablement réduite en tentant d'insérer les caractéristiques de ce génocide dans un modèle d'étude comparative traditionnel tirant des conclusions selon une échelle d'analyse nationale plutôt que régionale et internationale[14] ».

Aujourd'hui, le gouvernement du Canada reconnaît officiellement cinq génocides : l'Holocauste, l'Holodomor, le génocide arménien de 1915, le génocide rwandais de 1994 et le nettoyage ethnique de Bosnie de 1992 à 1995. Krotz maintient que : « Dans le monde dans lequel nous vivons, le substantif "génocide" est le pire qualificatif pouvant décrire une action entreprise par des individus ou des groupes. Sa connotation est si atroce que, dans les faits, de nombreux événements historiques portant en eux les attributs qui sont propres au génocide parviennent difficilement – lorsqu'ils n'échouent pas, tout simplement – à être reconnus de la sorte. » Cependant, comme Woolford le prétend, et comme l'établissent clairement les témoignages entendus dans le cadre de l'Enquête nationale, nous devons envisager l'application du génocide en des termes tant légalistes que sociaux, et sous les formes qu'il prend encore aujourd'hui.

À titre de présidente de la gouvernance autochtone à l'Université Ryerson, Pamela Palmater explique :

> Si vous le demandez aux femmes autochtones d'aujourd'hui, elles vous diront que la tragédie est loin d'être terminée. La *Loi sur les Indiens* est toujours discriminatoire envers ces dernières et leurs descendants sur le plan de la transmission du statut d'Indien et de l'appartenance aux Premières Nations. La prévalence de maladies cardiaques et d'accidents cérébrovasculaires est nettement plus élevée chez les femmes autochtones; le nombre de tentatives de suicide qui les caractérise est aussi plus grand; elles vivent dans la pauvreté de manière disproportionnée en tant que mères monoparentales; leur

> surreprésentation dans le système carcéral a bondi de 90 % au cours de la dernière décennie; et 48 % de tous les enfants placés dans des familles d'accueil au Canada sont autochtones. Avec des statistiques aussi atroces, est-ce vraiment étonnant que nos sœurs disparues ou assassinées se comptent par milliers[16] ?

La perspective d'appliquer le concept de génocide en des termes à la fois légalistes et sociaux requiert aussi un examen des données historiques en tenant compte des manières précises avec lesquelles les initiatives visant à asservir et à éliminer les peuples autochtones ont été mises en œuvre. Il faut aussi tenir compte de l'incidence contemporaine qu'ont ces structures sur la façon dont bon nombre de programmes et de mesures législatives continuent d'être administrés. Voici quelques exemples propres au cadre canadien qui touchent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones : l'incapacité à protéger ces dernières de l'exploitation, de la traite et de meurtriers reconnus; le décès de femmes en détention; la crise de la protection de l'enfance; les mauvais traitements physiques, sexuels et psychologiques infligés aux femmes et aux filles autochtones dans les institutions publiques; le refus d'octroyer le statut d'Indienne et l'appartenance aux Premières Nations; le retrait des enfants; les réinstallations forcées et leurs conséquences; le sous-financement chronique et délibéré de services sociaux essentiels; les stérilisations forcées; et bien d'autres. Comme le souligne Mme Palmater :

> Pourquoi, donc, est-il si important de comprendre l'histoire du génocide perpétré au Canada? Parce qu'il n'appartient pas au passé. Les lois, les politiques et les mesures gouvernementales racistes que nous voyons actuellement se sont révélées être tout aussi létales pour les peuples autochtones que les actes génocidaires antérieurs. Encore aujourd'hui, on vole les enfants, sauf qu'au lieu de les enfermer dans des pensionnats comme autrefois, on les enferme dans des établissements d'accueil provinciaux. Avant, on offrait des primes pour les scalps d'Indiens; aujourd'hui, on les amène faire une virée sous les étoiles (décès en détention policière) […] Aux yeux des peuples autochtones au Canada, le racisme ne se limite pas à accepter les injures et les insultes stéréotypées, à être tenus à l'écart du marché de l'emploi ou à être vilipendés dans la presse par les autorités gouvernementales : le racisme tue les nôtres.[17]

Comme l'ont affirmé Phil Fontaine, ancien chef national de l'Assemblée des Premières Nations, et Bernie Farber, directeur général du Mosaic Institute, dans un article d'opinion paru en 2013 : « Il est très rare qu'un génocide soit entièrement formé lorsqu'il émerge des entrailles du mal. Son évolution se fait plutôt de façon graduelle, un crime en entraînant un autre […]. Nous avons la conviction que la politique canadienne, depuis plus de 100 ans, peut être définie comme un génocide perpétré à l'endroit des Premières Nations[18]. » Comme les auteurs le font remarquer, le fait que les peuples autochtones soient encore là et que leurs populations continuent de croître n'atténue en rien la gravité des gestes posés, tout comme la résilience et la croissance continue de ces peuples n'atténuent aucunement les répercussions, tant historiques que contemporaines, des nombreuses actions détaillées dans ce rapport qui ont favorisé la violence endémique à l'égard des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Les structures du colonialisme de peuplement sont parties intégrantes de ce génocide, y compris la violence à l'encontre des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, et comme l'expliquent Andrew Woolford et Jeff Benvenuto, et « les effets intergénérationnels du génocide font que la progéniture des survivants doit endurer à son tour les souffrances causées par la violence généralisée qui n'a pas été directement exercée sur elle[19] ». Le génocide se veut la résultante des pratiques, des hypothèses et des actions sociales décrites dans ce rapport. Comme Danny P. l'a exprimé lors de son témoignage : « Les choses sont-elles vraiment différentes de nos jours comparativement à il y a 300 ans, alors que tout cela était acceptable sur le plan social? Est-ce que le fait d'assassiner les nôtres comme si de rien n'était demeure socialement acceptable aujourd'hui? […] À mon sens, c'est là une forme de génocide systémique, qui se déroule encore en ce moment[20]. »

L'Enquête nationale accepte l'affirmation voulant que ces gestes, y compris la violence à l'encontre des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, constituent, dans les faits, un génocide. En effet, certaines vérités mises de l'avant durant les témoignages entendus et présentées tout au long de ce rapport portent sur les actions et les inactions de l'État qui trouvent leurs racines dans le colonialisme et les idéologies connexes, reposant sur une présomption de supériorité, idéologies qui ont servi à maintenir le pouvoir et le contrôle sur les terres et sur les individus en opprimant ces derniers et, dans bien des cas, en les éliminant. En raison de la gravité de cette question, l'Enquête nationale prépare un rapport supplémentaire sur le génocide canadien des peuples autochtones selon la définition juridique du « génocide ». Ce rapport sera publié sur notre site Web et accessible au public.

Revendiquer… encore et toujours

Comme discuté dans le rapport provisoire, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones dénoncent la violence depuis des décennies. Certaines d'entre elles racontaient la destinée de leurs proches pour la première fois par l'entremise de l'Enquête nationale, alors que d'autres se sont plutôt confiées à la Commission royale sur les peuples autochtones, à la Commission d'enquête sur l'administration de la justice et les Autochtones au Manitoba, à Amnistie internationale pour le rapport *On a volé la vie de nos sœurs*, paru en 2004, ou à l'Association des femmes autochtones du Canada dans le cadre de l'initiative de recherche, d'éducation et d'orientation « Sœurs par l'esprit ».

En 2010, l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) a confirmé l'existence de 582 dossiers de femmes et de filles autochtones disparues ou assassinées sur une période de plus 20 ans[21]. En 2013, Maryanne Pearce a répertorié 824 victimes autochtones en préparant sa thèse de droit, qui porte sur les femmes disparues et assassinées[22]. Les éléments de preuve s'accumulant, la Gendarmerie royale du Canada (GRC) a dû mener son propre examen, lequel a permis de constater qu'entre 1980 et 2012, « le nombre de cas déclarés à la police de meurtres et de disparitions non résolues de femmes autochtones totalise 1 181[23] ».

Le rapport de la GRC indique aussi qu'à peu près 16 % de l'ensemble des homicides de femmes entre 1980 et 2012 visaient des Autochtones, en dépit du fait qu'elles ne représentent que 4 % de la population féminine[24]. Les statistiques, par contre, peuvent être trompeuses, car ce nombre se veut une moyenne étalée sur une longue période, minimisant de fait l'importance grandissante du problème : les femmes et les filles autochtones représentent désormais 24 % des femmes et filles qui sont victimes d'homicide[25].

Lisa Meeches, célèbre cinéaste anishinaabe membre de la Première Nation de Long Plain au Manitoba, a contribué il y a quelques années à la création de la série documentaire *TAKEN*, qui relate des crimes bien réels, pour aider à trouver des réponses aux questions déchirantes qui perdurent à propos des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées[26]. Dans le cadre de cette campagne, la société de production cinématographique de Mme Meeches, Eagle Vision, s'est adjointe Maryanne Pearce et Tracey Peter, respectivement professeure agrégée et chef associée du département de sociologie de l'Université du Manitoba, pour convertir une version actualisée (2016) des données de Mme Pearce en un rapport de cotes. Elles ont découvert que les probabilités étaient beaucoup plus grandes qu'elles ne l'avaient imaginé.

Selon leurs calculs, les femmes et les filles autochtones sont 12 fois plus susceptibles d'être assassinées ou portées disparues que toute autre femme au Canada, et *16 fois* plus en comparaison des femmes de race blanche[27]. Le dévoilement de ces statistiques, tout comme les vérités racontées par les familles et les survivantes venant appuyer ces données, a été pour elles un autre instrument de plaidoyer.

Comme un nombre grandissant d'études le démontrent, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont assaillies de toutes parts, que ce soit par leur partenaire, les membres de leur famille, leur entourage et les tueurs en série. Les taux de violences conjugale et familiale sont extrêmement élevés[28], tout comme le nombre d'agressions commises par de purs étrangers. Une femme autochtone est aussi plus susceptible d'être tuée par une connaissance qu'une femme non autochtone[29], et elle est sept fois plus susceptible d'être ciblée par un tueur en série[30]. James Anaya, rapporteur spécial des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, affirme que le nombre de femmes et de filles autochtones disparues ou assassinées est « épidémique »[31].

Outre le meurtre, les statistiques révèlent aussi que les femmes autochtones, sont aussi invariablement victimes d'agression physique et de vol à une fréquence plus élevée et de manière plus grave que tout autre groupe du Canada[32]. La violence sexuelle, quelle qu'en soit la forme, est aussi un problème de taille : les femmes autochtones sont agressées sexuellement au moins trois fois plus souvent que les femmes non autochtones[33], et la plupart des femmes et des enfants victimes de traite au Canada sont des Autochtones[34]. De l'avis des chercheuses Cherry Kingsley et Melanie Mark, les jeunes et les enfants autochtones exploités sexuellement, dans certaines communautés, représentent plus de 90 % des prostitués visibles, alors que les Autochtones comptent pour moins de 10 % de la population[35]. La majorité des femmes autochtones qui sont ultérieurement victimes de violence sexuelle ou de traite ont été agressées sexuellement en bas âge, ce qui fait d'elles des proies faciles aux yeux des trafiquants, qui profitent à leur tour de cette vulnérabilité en s'attendant à ce que la société ferme les yeux[36].

Les hauts taux de violence sont tout aussi alarmants pour les membres de la communauté 2ELGBTQQIA, qui sont souvent rejetés ou exclus des statistiques nationales. Égale Canada, à titre d'exemple, rapporte :

> Les femmes lesbiennes, bisexuelles et transgenres (LBT), tout comme les personnes bispirituelles et celles de diverses identités de genre, font face à la discrimination et à la stigmatisation, et elles vivent des expériences violentes traumatisantes dans une proportion démesurément plus élevée que leurs homologues hétérosexuelles et cisgenres. De telles expériences sont l'œuvre de l'intolérance, de la peur ou de la haine à l'égard de la diversité des caractéristiques de la personne, qu'il s'agisse de son attirance, de son identité de genre ou de l'expression de son genre dans tous les contextes sociaux : à la maison, à l'école, dans la communauté, dans les lieux de culte et de spiritualité, dans l'espace public et dans les centres de santé[37].

De façon plus particulière, une étude ontarienne portant sur les personnes autochtones bispirituelles et sur celles de diverses identités de genre conclut que 73 % d'entre elles avaient fait l'objet d'une certaine forme de violence attribuable à la transphobie, alors que 43 % ont été victimes de violence physique ou de violence sexuelle[38].

Malgré l'ampleur et l'étendue de cette violence, bon nombre de personnes continuent de croire que la faute revient aux peuples autochtones en raison de leur mode de vie que l'on dit à risque. Toutefois, Statistique Canada signale que *même quand tous les facteurs de différenciation sont pris en considération*, les femmes autochtones demeurent exposées à un risque nettement plus élevé de violence que les femmes non autochtones. Cela vient confirmer ce que de nombreuses femmes et filles autochtones savent déjà, c'est-à-dire que le simple fait d'être une femme et une Autochtone fait d'elles des cibles[39].

Le dénominateur commun de ces statistiques est que la violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones n'est pas un problème qui touche uniquement certaines personnes ni certaines communautés, mais bien qu'elle est motivée par des facteurs systémiques, comme la marginalisation économique, sociale et politique, de même que le racisme, la discrimination et la misogynie, tous entrelacés dans le tissu sociétal canadien. Comme l'explique [Kohkom] : « Je suis en mode survie depuis que je suis toute petite; toujours sur mes gardes, à surveiller mes arrières. Parce que j'ai vu mes tantes et mes cousines être rudoyées par la police. Et, parce que le fait de grandir dans cette ville, cette province et ce pays en tant que femme issue d'une Première Nation, ça revient à se promener avec une cible dans le dos[40]. »

En relatant le décès de sa fille Jennifer, Bernice C., a exprimé avec éloquence la douleur qui accompagne la perte d'une enfant : « On me l'a volée; personne n'avait le droit de faire ça, de lui faire ça. Elle aurait pu être mère, se marier, mais on lui a pris son avenir. Quelqu'un a décidé qu'elle n'avait pas le droit de vivre, alors que c'est tout le contraire[41]. »

Comme l'a ajouté Tamara S., la sœur de Jennifer, le décès de cette dernière et les faits actes de violence dirigés contre elle sont caractéristiques des nombreuses autres relations qui mettent à mal la sûreté et la sécurité des femmes autochtones.

> C'est vraiment déchirant de constater que tout cela se répète sans cesse. Ça ne touche pas seulement notre famille. Il y a l'histoire de Jen, mais il y a tant d'autres récits du même genre, tant d'autres femmes. C'est, c'est juste trop, ça devient une problématique de plus en plus apparente, qui est bien ancrée. Ce n'est pas le fruit du hasard. C'est une véritable épidémie. C'est un véritable génocide. Une autre forme de génocide perpétré à l'endroit des femmes[42].

De l'avis de Tamara, le fait que la mort de Jennifer – tout comme la violence, les disparitions et les décès qui affligent tant de femmes autochtones – n'ait rien « d'aléatoire » est une autre caractéristique importante de l'histoire des relations et des rencontres violant la sûreté et la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, telle que relatée par les familles, les amis et les proches. Lors de son témoignage, Danielle E. a décrit comment le quotidien des femmes et des filles autochtones, même en l'absence de violence physique ou sexuelle directe, se vit sous la menace constante de violence, empreint de la peur qui l'accompagne.

> J'espère que tout cela aboutira à quelque chose de bien, de sorte que, en tant que femme autochtone, je n'aie plus à avoir peur en marchant dans la rue, parce qu'aujourd'hui, c'est le cas; cette peur, elle nous habite chaque jour, et on y devient tellement habituée qu'elle finit par faire partie de notre être. Or, il ne devrait pas en être ainsi, car ce n'est pas tout le monde dans la société d'aujourd'hui qui peut aller et venir sans éprouver une telle crainte, celle qui terrorise les femmes et les filles autochtones. J'ai sept filles et beaucoup de petites-filles, et je me fais constamment du souci pour elles. Je ne veux pas qu'elles fassent partie des statistiques[43].

Comme le démontrent ces témoignages, la normalisation de la violence, ou la normalisation de l'absence de sûreté et de sécurité, pour le dire autrement, est un autre vecteur qui rend les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones plus exposées à la violence. Les mesures prises, le cas échéant, pour venir en aide aux femmes autochtones victimes de violence étant insuffisantes, on incite ainsi les personnes agressives à passer à l'acte sans crainte d'être identifiées, traduites en justice ou châtiées.

Interpréter le mandat

Les témoignages entendus lors de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées ont mis en lumière un large éventail de problèmes ayant des répercussions sur la sécurité et le mieux-être de ces dernières. La tenue même de l'Enquête est attribuable à la pression grandissante exercée à l'échelle locale par les survivantes d'actes de

violence et les proches des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées, les organismes communautaires et les organisations autochtones nationales, les organisations internationales de défense des droits de la personne, et par la Commission de vérité et réconciliation du Canada, qui a mené au déclenchement d'une enquête publique sur les taux disproportionnés de violence perpétrée à leur endroit. Nouvellement élu, le gouvernement fédéral a annoncé en 2015 la tenue d'une enquête publique, une possibilité qui avait été déclinée de manière acerbe par l'administration précédente. En septembre 2016, l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, a officiellement amorcé ses travaux.

Le mandat de l'Enquête nationale (c'est-à-dire les objectifs à atteindre) est établi dans son cadre de référence. Plus précisément, l'Enquête nationale doit faire rapport sur :

i. les causes systémiques de toutes formes de violence — y compris la violence sexuelle — à l'égard des femmes et des filles autochtones au Canada, notamment les causes sociales, économiques, culturelles, institutionnelles et historiques sous-jacentes qui contribuent à perpétuer la violence et les vulnérabilités particulières de ces femmes et de ces filles;

ii. les politiques et les pratiques institutionnelles mises en place en réponse à la violence à l'égard des femmes et des filles autochtones au Canada, y compris le recensement et l'examen des pratiques éprouvées de réduction de la violence et de renforcement de la sécurité.

Les commissaires doivent faire des recommandations sur :

i. les mesures pratiques et concrètes pouvant être prises pour éradiquer les causes systémiques de la violence et renforcer la sécurité des femmes et des filles autochtones au Canada[44];

ii. les façons d'honorer la mémoire des femmes et des filles autochtones disparues ou assassinées au Canada.

En termes simples, la Commission d'enquête nationale s'est vu confier le mandat de 1) faire rapport sur toutes les formes de violence 2) à l'endroit des femmes et des filles autochtones. Nous allons maintenant examiner tour à tour ces deux volets de même que les éléments de réflexion qui ont permis au personnel de l'Enquête nationale d'interpréter son mandat.

Dans un premier temps, il faut souligner que la réalisation de celui-ci ne s'est pas faite sans heurts. Par exemple, devoir tirer des conclusions relatives à « toutes les formes de violence » a considérablement élargi notre mandat en y incluant des enjeux comme la violence familiale, le racisme institutionnel dans les secteurs de la santé, de la protection de l'enfance, de l'administration de la justice et du travail des policiers, et d'autres formes de violence qui proviennent des mêmes structures de colonisation. Cela nous a aussi permis d'entendre des familles dont les proches ont péri par négligence, par accident ou par suicide, ou dont la cause

de décès est inconnue ou contestée. Nous avons donc retenu le terme « proches disparus » à des fins d'inclusion, plutôt que de référer uniquement aux personnes disparues et assassinées. De plus, nous avons choisi de limiter l'utilisation du terme « victime » de violence au système de justice pénale uniquement, faisant écho aux propos des familles et des survivantes suggérant que les qualificatifs de victimisation peuvent avoir un effet débilitant.

Même si ce mandat nous a permis d'examiner des problèmes interreliés sur une base plus holistique, produire un rapport significatif sur toutes les formes de violence à l'endroit des femmes et des filles autochtones dans un délai d'à peine deux ans et demi s'est révélé extrêmement ambitieux. Il s'agit, en fait, du mandat le plus large jamais confié à une enquête publique canadienne.

Même le nom qu'elle porte, soit « l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées », laisse sous-entendre, à tort, que notre mandat s'est borné à recueillir des éléments de preuve de façon restrictive, se limitant à cette question particulière. Comme le démontre le présent rapport, nous considérerons la violence en son sens large, dans le temps et dans l'espace, reconnaissant que les circonstances qui mènent au ciblage des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, bien qu'elles résultent d'une combinaison de facteurs, sont enracinées dans des vérités plus profondes.

La confusion engendrée a donc été difficile à dissiper malgré le fait que de nombreuses survivantes d'autres formes de violence aient choisi de partager ouvertement leur vérité propre, et que presque chaque personne ayant témoigné afin d'évoquer la mémoire d'une proche disparue avait elle-même survécu à la violence. À notre plus grand regret, cet imbroglio peut avoir contrarié la volonté de certaines femmes et personnes 2ELGBTQQIA autochtones à prendre part à l'Enquête nationale pour relater d'autres expériences de violence parce qu'elles ont estimé ne pas être « admissibles » ou ont cru que l'exercice ne les visait pas. Nous invitons instamment toutes les survivantes d'actes de violence et tous les membres de famille des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées à continuer de raconter leur histoire s'ils le souhaitent dans le but de sensibiliser les autres à de tels enjeux.

Dans un deuxième temps, il faut reconnaître que le second volet du mandat, c'est-à-dire faire rapport sur toutes les formes de violence « à l'endroit des femmes et des filles autochtones », est aussi très large. Dans le cadre de l'Enquête nationale, le terme « autochtone » se veut un nom collectif désignant les peuples des Premières Nations[45], les Inuits[46] et les Métis[47] au Canada. Il englobe des centaines de peuples et de Nations autochtones distincts ayant leurs propres organisations politiques, économies, cultures, langues et territoires.

Tout au long du rapport, nous employons le terme « autochtone » pour désigner des expériences pouvant être communes aux Premières Nations, aux Métis et aux Inuits. Parallèlement, nous reconnaissons que chaque peuple autochtone a une appellation qui lui est propre. Plusieurs de ces appellations sont indiquées dans les notes en fin de chapitre, et aussi dans les récits des histoires et des vérités relatives à chaque contexte. Ce faisant, nous les admettons et les reconnaissons.

Un aspect important des travaux de l'Enquête nationale a été l'inclusion, dans le cadre de notre mandat, des personnes 2ELGBTQQIA (soit toute personne bispirituelle, lesbienne, gaie, bisexuelle, transgenre, queer, en questionnement, intersexuée ou asexuelle). Cela revêt une importance particulière pour quiconque ne répondant pas à la conception binaire du genre, soit « homme » ou « femme », son identité de genre se trouvant exclue d'un énoncé comme « les femmes et les filles autochtones ». Nous reconnaissons aussi que les femmes et les filles 2ELGBTQQIA autochtones font les frais de la violence de manière différente, car, dans leurs cas, à la discrimination fondée sur la race et sur le genre s'ajoutent l'homophobie, la transphobie et d'autres formes de discrimination semblables. Pour toutes ces raisons, nous avons élargi notre mandat et décidé d'utiliser l'expression « femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones » pour inclure les personnes non binaires et celles de diverses identités de genre, et aussi pour rappeler de façon explicite que les besoins des personnes de diverses identités de genre doivent également être pris en considération.

Pouvoirs et limites de l'Enquête nationale

En règle générale, une enquête publique porte sur des questions qui revêtent une importance nationale (ou encore provinciale ou territoriale). Elle peut prendre la forme d'une commission royale, d'une commission de vérité et de réconciliation, ou d'une commission d'enquête. La durée de celle-ci, le budget dont elle dispose et sa structure fondamentale sont déterminés par l'administration qui la constitue, mais elle dispose de la latitude nécessaire afin de remplir son mandat avec une souplesse raisonnable, comme nous l'avons vu[48].

Le mandat de l'Enquête nationale n'a pas été défini uniquement par le gouvernement fédéral, puisque chaque province et chaque territoire y a aussi donné son assentiment. Il faut préciser que ce n'est pas d'une seule grande enquête publique fédérale dont il est question, mais bien de 14 « enquêtes » conjointes menées simultanément et couvrant chacune des administrations fédérale, provinciales et territoriales du Canada. Bien que des enquêtes aient déjà touché concurremment plusieurs administrations, c'est la première fois que l'une d'elles regroupe de manière concertée les admnistrations provinciales, territoriales et fédérale l'ensemble du pays. C'est donc dire que l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées est la première enquête véritablement « nationale » à voir le jour au Canada.

Bien que notre mandat soit similaire dans chaque province et territoire, les règles et les exigences ne sont pas les mêmes partout. Ces règles, qui circonscrivent les pouvoirs et les limites de l'Enquête nationale, sont prévues par décret (ou décret administratif) dans chaque province et territoire et énoncées dans les lois applicables aux enquêtes publiques de chaque administration.

Il était essentiel que nous puissions agir librement dans chaque province et territoire, et ce, sans devoir nous limiter aux enjeux de compétence fédérale. Ce faisant, nous disposions de l'autorité requise pour exiger la production de documents par voie d'assignation afin de contraindre une personne à témoigner et pour enquêter sur les causes systémiques de la violence à l'égard des

femmes et des filles autochtones sous tous les angles jugés nécessaires. Ainsi, nous avons pu, par exemple, nous intéresser aux causes profondes ainsi qu'aux politiques, aux lois et aux pratiques gouvernementales. Toutefois, cette façon de procéder est venue nettement complexifier les exigences juridiques, car les lois et les règlements visant les enquêtes publiques au sein de ces administrations diffèrent, dans la plupart des cas.

Comme pour toute enquête publique, les commissaires ont le pouvoir de mener leurs travaux en amassant des éléments de preuve et en tenant des audiences pour entendre des témoins. Cette démarche se doit d'être aussi ouverte et transparente que possible, provoquant la création d'un « dossier public » renfermant des renseignements critiques qui subsisteront au terme de l'exercice. Les commissaires, seuls ou de concert, rédigent ensuite un rapport et recommandent des changements. Bien que les gouvernements ne soient pas tenus de mettre en œuvre ces derniers, le fait de diriger l'attention du public sur les enjeux soulevés et de sensibiliser la population à l'égard de ceux-ci, notamment pendant le déroulement des travaux d'enquête, aide à faire pression sur les autorités.

L'une des principales restrictions de l'Enquête nationale, qui s'applique de fait à toute enquête publique, est qu'elle ne permet pas de résoudre des cas particuliers ni de déterminer qui est responsable sur le plan juridique. En effet, une enquête publique doit se concentrer sur des problèmes systémiques et sur des solutions en tenant compte du fait que ces problèmes ne découlent pas de « quelques cas isolés ». L'Enquête nationale ne peut non plus nuire à une enquête criminelle en cours et doit se conformer aux règles entourant la protection de la vie privée et des renseignements personnels, comme le prévoient les cadres législatifs fédéraux, provinciaux et territoriaux.

Néanmoins, toute information nouvelle peut être transmise aux autorités compétentes si elle est révélée lors du processus de consignation de la vérité ou si les commissaires ont des motifs raisonnables de croire qu'elle traite d'une inconduite.

Consignation de la vérité

Dans l'esprit de ces pouvoirs et de ces limites, les commissaires ont établi la structure d'ensemble de l'Enquête nationale, que l'on nomme maintenant le « processus de consignation de la vérité ».

Globalement, celle-ci se devait d'être d'abord centrée sur les familles (en veillant en premier lieu aux intérêts des survivantes d'actes de violence et des membres de famille des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées, c'est-à-dire en leur donnant préséance sur les intérêts des détenteurs habituels du pouvoir, dont les politiciens, les gouvernements et la presse), de tenir compte des traumatismes (en favorisant la guérison sans créer de nouvelles blessures) et de provoquer la décolonisation (en accordant la priorité aux modes de connaissance, aux manières de faire et aux manières d'être des Autochtones). Ces objectifs sont tous ancrés dans le principe directeur de l'Enquête nationale : « Nos femmes et nos filles sont sacrées. » Une telle approche

voulait donner une assise aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones pour les aider à reprendre le pouvoir et la place qui leur reviennent.

L'Enquête nationale reconnaît aussi que, selon une perspective autochtone, il n'y a pas nécessairement une « vérité » absolue; chaque personne détient plutôt sa vérité propre, et c'est en consignant celles-ci collectivement que nous pouvons mieux cerner le problème. Il a donc été convenu de désigner cette démarche comme étant un « processus de consignation de la vérité », lequel permet aux participantes et aux participants de présenter différentes « vérités » ou perspectives.

Des personnes, des familles et des organisations d'horizons divers de même que les organes consultatifs de l'Enquête nationale ont énoncé ces vérités. On peut citer comme exemple le Cercle conseil national des familles (CCNF), regroupant des survivantes d'actes de violence ainsi que des proches de femmes et de filles autochtones disparues et assassinées; le Cercle des Grands-mères et des Aînées de l'Enquête nationale, grâce auquel les commissaires et la directrice générale ont pu travailler individuellement et en étroite collaboration avec une Aînée ou une Grand-mère; et les instances consultatives externes qui nous ont conseillé à l'égard de quatre composantes transversales clés trop souvent écartées des événements et des travaux de recherche d'envergure nationale portant sur les Autochtones, à savoir les Inuits, les Métis, les personnes 2ELGBTQQIA et le Québec.

La première partie de notre étude s'est concentrée sur les expériences vécues par les survivantes et les membres des familles touchées. Tous les parents, les amis, les défenseurs et les proches des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées, ainsi que toutes celles qui ont survécu à la violence, avaient automatiquement le droit de participer aux audiences communautaires établies par l'Enquête nationale, de produire une déclaration ou de soumettre des expressions artistiques. Une campagne d'information publique a donc été mise sur pied afin de rejoindre le plus grand nombre de personnes qui soit et de faire connaître les moyens de communiquer avec le personnel de l'Enquête nationale. Cependant, il importe de préciser que nous n'avons approché directement ni membres des familles ni survivantes pour solliciter leurs propos sans avoir d'abord reçu une demande en ce sens, car nous avions la conviction que le choix de participer ou non revenait à chaque personne. Quand une personne signalait son intérêt, nous mettions tout en œuvre pour lui faciliter la tâche.

Chaque fois qu'un membre d'une famille touchée ou qu'une survivante s'est manifesté, que ce soit par courrier postal, par courrier électronique ou par téléphone, un membre de l'équipe de la Santé (renommée ultérieurement l'équipe des Relations avec les communautés et de la Santé) a pris contact avec cette personne pour en savoir davantage sur sa situation, pour, consigner ses coordonnées et s'enquérir de tout besoin urgent, le cas échéant. On lui a présenté les outils mis à sa disposition pour raconter sa vérité, ces différentes options s'inscrivant dans le cadre d'une approche qui tient compte des traumatismes, procure un plus grand contrôle à chaque étape du processus et favorise l'autodétermination.

Toute personne souhaitant témoigner pouvait, premièrement, prendre la parole lors d'une audience communautaire, devant le public et les commissaires. Ce faisant, son récit et les transcriptions de celui-ci étaient respectivement diffusé en direct sur le Web et rendues publiques par l'entremise du site Internet de l'Enquête nationale. Pour se conformer aux exigences de la législation relative à la protection de la vie privée, certaines informations relatives aux événements rapportés ont été retranchées. Notre approche se voulant décolonisatrice, nous avons visité uniquement les communautés qui nous ont invités à le faire, respectant les protocoles locaux et demandant conseil aux Aînés de l'endroit. Afin d'établir un espace culturellement sûr tenant compte des traumatismes, nous n'avons pas permis le contre-interrogatoire des survivantes et des membres des familles touchées; seuls les commissaires ont pu questionner ces personnes, et ce, uniquement à des fins de clarification.

Deuxièmement, les témoins pouvaient choisir de relater leur vérité à huis clos ou en privé lors d'une audience communautaire. Ainsi, les familles et les survivantes pouvaient s'adresser directement à un commissaire, à ses adjoints, aux employés de l'Enquête et aux parties sur place ayant qualité pour agir sans que le public en général puisse prendre connaissance de leurs propos. Ces mesures visaient à assurer, dans certains cas, la sûreté des personnes acceptant de témoigner et aussi à tenir compte des traumatismes subis, certaines d'entre elles pouvant difficilement raconter leur histoire devant le public. Que ce soit pour assurer la sécurité physique, la sécurité mentale ou la sécurité culturelle des participantes et des participants, la tenue d'audiences privées s'est avérée essentielle pour être en mesure d'entendre les récits authentiques des survivantes d'actes de violence ainsi que des membres des familles des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées. Des transcriptions confidentielles de ces séances ont été produites dans le but de contribuer à cerner les tendances générales, rapporter les faits et établir les recommandations de l'Enquête nationale, mais elles ne seront pas rendues publiques au terme de celle-ci. Même si les vérités consignées à huis clos nous ont aidés à tirer des conclusions, aucune des déclarations faites lors de ces témoignages ne se retrouve dans ce rapport par souci de confidentialité.

Il était également possible de s'en remettre à l'une des personnes responsables de la consignation des déclarations. La personne consignatrice se rendait alors chez le membre de famille ou la survivante pour réaliser une entrevue enregistrée en personne, sur bande vidéo, de manière à ce que l'un des commissaires puisse la visionner ultérieurement. La personne livrant le témoignage pouvait demander à ce que sa déclaration et la transcription de celle-ci soient rendues publiques ou conservées uniquement pour fins d'examen à huis clos par les commissaires et les employés de l'Enquête nationale. Des événements ont aussi été organisés dans l'optique de consigner les déclarations, lesquels ont permis de recueillir en un seul lieu les propos de plusieurs participantes et participants.

Troisièmement, les expressions artistiques dépeignant une réaction ou renvoyant à une expérience liée à la violence touchant les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones étaient aussi acceptées. Ces expressions sont conservées dans la collection patrimoniale autochtone. Les commissaires ont accepté que les personnes livrent leur témoignage sous différentes formes dans le cadre de l'Enquête nationale.

La décision d'inclure dans la définition de « famille » chacune des familles choisies, ou les « familles du cœur », comme on les appelle, fut aussi une mesure de décolonisation, qui tient compte des traumatismes vécus. Ces notions englobent la famille dans son sens large, allant au-delà de la famille nucléaire, biologique ou étendue d'une personne, de manière à y inclure quiconque estimait faire partie de la famille. Ces « familles du cœur » ont choisi de s'engager résolument dans le processus et de s'aider les unes les autres, par amour et par respect. Cette dimension est particulièrement importante pour de nombreuses personnes 2ELGBTQQIA, pour bien des femmes qui ont dû fuir leur famille biologique ou leur communauté en raison de la violence qui les affligeait, ou pour celles qui ont été séparées de leur famille de sang par les services de protection de l'enfance, par l'adoption ou par la rafle des années 1960.

Les parties 2 et 3 du processus de consignation de la vérité ont couvert les audiences des représentants des institutions et celles des experts et des Gardiens du savoir; les premières ont examiné les causes de la violence institutionnalisée ainsi que la réponse des institutions à cette violence, alors que les secondes, lors desquelles témoignaient des Aînés, des universitaires, des spécialistes du droit, des intervenants de première ligne, des jeunes, des spécialistes et autres, ont donné lieu à des recommandations visant les causes systémiques de la violence et des solutions envisageables. Lors de ce processus, les avocats de l'Enquête nationale et les parties ayant qualité pour agir ont pu questionner les témoins des parties 2 et 3 et les contre-interroger pour clarifier leurs propos. Ce faisant, ils ont directement contribué à déterminer les éléments couverts lors des audiences institutionnelles et de celles consacrées aux experts et aux Gardiens du savoir, éléments qui découlent des sujets de discussion et des enjeux désignés au moment des audiences communautaires comme étant importants aux yeux des familles et des survivantes. Ces séances nous ont permis d'abord d'entendre des représentants des institutions et des systèmes mentionnés par de nombreuses familles durant leur témoignage, puis d'explorer plus en détail leur fonctionnement. Elles ont aussi fait en sorte que les expériences et les problèmes recensés par les familles et les survivantes demeurent au cœur du processus de consignation de la vérité, même lors des témoignages d'experts et de responsables institutionnels.

L'Enquête nationale ne s'est pas contentée de consulter des « experts » cadrant avec une définition étroite issue d'une conception occidentale, mais a spécifiquement choisi d'inclure les Aînés et les Gardiens du savoir, c'est-à-dire des personnes autochtones respectées pour leur sagesse, leurs connaissances, leur expérience, leurs antécédents et leur intuition. En général, les individus et les communautés sollicitent leur aide et leurs conseils pour différentes questions tant traditionnelles que contemporaines. Les Gardiens du savoir, plus particulièrement, détiennent une expertise ou une connaissance intime des systèmes de savoir des Autochtones, notamment de leurs traditions intellectuelles, de leur vision du monde et de leurs lois. Certaines de ces personnes sont considérées comme les gardiennes et les gardiens du savoir traditionnel ou de la tradition orale au sein de leur famille, de leur communauté ou de leur Nation.

Les parties ayant qualité pour agir ont joué un rôle essentiel durant cette étape du processus de consignation, portant souvent à l'attention des témoins experts certaines des préoccupations exprimées par les survivantes d'actes de violence ainsi que les proches des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées afin de recueillir leurs commentaires. Ces parties sont en

fait des groupes qui ont demandé le droit de participer au processus, car ils portent un intérêt direct et réel aux thèmes propres à l'Enquête nationale ou car ils représentent des intérêts distincts et que leur expertise et leur point de vue sont essentiels à l'exécution de notre mandat. On dénombre 94 parties ayant qualité pour agir, dont des groupes représentant des organisations non gouvernementales, des organisations de femmes autochtones, des groupes issus de la société civile et du gouvernement, ainsi que certains services de police. Ces parties ont joué un rôle important dans le processus de consignation de la vérité, notamment, dans un premier temps, en questionnant les témoins experts et institutionnels lors des audiences de consignation (le « contre-interrogatoire ») et, dans un deuxième temps, en présentant des observations finales une fois l'ensemble de la preuve recueilli dans le but de formuler, à l'intention des commissaires, des recommandations additionnelles visant à mettre fin à la violence. Ils ont aussi offert des conseils sur la manière d'interpréter les éléments de preuve recueillis, sur les principaux constats devant être dégagés ainsi que sur les mesures et les recommandations requises pour promouvoir la sûreté et la sécurité. Leurs observations sont accessibles en ligne sur notre site Web[49]. Les résultats de leur collaboration au processus ainsi que leur contribution particulière dans la proposition de recommandations et de ressources à envisager se reflètent fidèlement dans les appels à la justice, dont nous exigeons la mise en application en conclusion du présent rapport.

La preuve constituant le dossier public de l'Enquête nationale rassemble l'ensemble des témoignages, ou des vérités, recueillis lors des parties 1, 2 et 3 du processus de consignation de la vérité. Elle regroupe aussi les éléments déposés lors des témoignages de même que les documents qu'a obtenus notre équipe juridique par voie d'assignation. Pour les personnes qui ont défilé devant les commissaires lors de la partie 1, ces éléments sont principalement des photographies de leurs proches, des coupures de journaux et d'autres objets servant à appuyer leur récit. Lorsqu'il est question des parties 2 et 3 des audiences, ils prennent la forme de rapports, d'études, de dossiers publics et autres documents justificatifs pertinents.

Réclamer notre pouvoir et notre place

Les conclusions des recherches qui ont été menées dans le cadre du processus de consignation de la vérité privilégiant les personnes avec expérience vécue et qui sont axées sur la place sacrée qu'occupent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones au sein de leur famille, de leur communauté et de leur Nation, dressent un constat qui insiste sur la mise en place de solutions autodéterminées et spécifiques répondant aux besoins de celles et de ceux qui sont désignés comme titulaires de droits. *Réclamer notre pouvoir et notre place : le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées* n'est pas le premier ouvrage – et certainement pas le dernier – à expliciter la violence faite aux peuples autochtones. Cependant, nous maintenons que son cadre de référence permet d'accorder à chaque dimension des droits et des relations une attention à la fois considérable et habilitante, qu'il s'agisse de rencontres individuelles quotidiennes qui alimentent la violence et la discrimination, ou encore de structures institutionnelles et systémiques de plus grande envergure qui doivent changer.

Par ses conclusions, le rapport relie les témoignages recueillis dans le cadre du processus de consignation de la vérité aux violations des droits fondamentaux et autochtones des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. En analysant du point de vue des droits de la personne, des droits des Autochtones et des identités de genre les vérités révélées lors du processus de consignation, nous soutenons que la violence dont font l'objet les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, ainsi que toutes les formes de violence perpétrée à l'endroit des peuples autochtones, constituent une atteinte aux droits de la personne. En exprimant leur vérité, les familles, les proches et les survivantes n'ont pas que dénoncé les actes de violence qu'elles ont ou que leur entourage a endurés, mais elles ont aussi relaté nombre de violations et transgressions des droits fondamentaux de l'être humain. Apporter les changements qui s'imposent pour mettre un terme à la violence n'est pas seulement une question de politique d'intérêt public, mais c'est aussi un enjeu juridique national et international.

À la suite des conclusions du processus de consignation de la vérité et de l'analyse de rapports antérieurs, les commissaires de l'Enquête nationale constatent que la principale raison expliquant que ces changements et recommandations n'aient pas encore été mis en œuvre est le fait qu'ils sont tributaires de la volonté des appareils bureaucratique et gouvernemental à modifier leurs propres lois, contrats et politiques. Bien qu'un bon nombre de ces écrits devraient effectivement être modifiés, ces textes sont en outre silencieux quant au rôle fondamental de la *relation*. Après tout, les lois canadiennes ne sont pas immuables; elles se fondent sur les valeurs des législateurs et sur les liens que ces derniers entretiennent.

En relatant leurs expériences dans le cadre de l'Enquête nationale, les survivantes et les proches des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées n'ont pas parlé uniquement de violence, mais aussi des relations au sein desquelles cette violence se matérialise. Dans ce rapport, nous focalisons sur le rôle des relations, et aussi sur les rencontres significatives qui surviennent dans le cadre de telles relations, relations que les membres des familles de ces femmes et que ces survivantes estiment mener aux préjudices, à la violence et à la souffrance, ou encore atténuer ceux-ci. S'appuyant sur une leçon fondamentale qui se dégage des témoignages, soit celle voulant que les relations soient importantes, cet ouvrage présente de nombreux exemples illustrant de quelle manière de tels rapports – qu'ils soient étroits comme ceux qui unissent deux personnes, ou qu'ils soient plus distendus comme ceux qui relient deux visions différentes du monde – sont essentiels pour tenter de comprendre comment la violence poursuit sa lancée et comment nous pouvons stopper sa progression. Bien que nous préconisions dans le rapport et dans nos recommandations l'apport de changements aux relations sur lesquelles reposent les structures et les systèmes coloniaux, nous nous efforçons aussi de décrire, au moyen d'exemples, comment chaque individu peut, sur une base quotidienne, faire la différence pour mettre un terme à la violence.

Les survivantes et les membres de famille ont révélé que les relations produisent des moments critiques pouvant soit blesser, soit aider une personne. Que ce soit lors des audiences, dans les déclarations recueillies en privé ou par les expressions artistiques, ces personnes nous ont fait connaître un pan de leur vie lors duquel les relations, qu'elles soient saines ou abusives, ont eu

une incidence marquée sur leur existence. C'est là la clé qui permet de comprendre les causes réelles de la violence. En fonction de cela, nous nous intéressons aux relations qui sous-tendent les lois et les structures actuellement incapables de protéger les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA.

Les conclusions de ce rapport sont formulées de manière à accorder la préséance aux vérités, aux expériences et à l'expertise des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones en matière de violence perpétrée contre elles. En s'intéressant à ces dernières et à leurs témoignages dans le but de définir les mesures à prendre pour les soustraire définitivement à cette violence, ce rapport rend hommage à leur force, à leur résilience et à leur expertise.

Le chercheur Shawn Wilson, de la Nation des Cris d'Opaskwayak, a déclaré :

> Un des éléments communs à la plupart de ces enquêtes autochtones est la considération accordée aux facteurs sociaux, historiques et économiques pour expliquer les différences entre les peuples autochtones et les peuples non autochtones, et ensuite dresser une liste de recommandations ayant pour objet d'adapter le système dominant aux besoins des Autochtones. Ces programmes reposent sur l'hypothèse voulant que si les conditions environnementales et économiques sont identiques tant pour les Autochtones que les non-Autochtones, les premiers pourront « s'élever afin de satisfaire aux normes » de la société dominante. C'est cette même attitude qui a favorisé l'assimilation forcée de la population autochtone rendue possible par des drames sociaux, comme les « générations volées » et les pensionnats indiens[50].

Auparavant, « l'expertise » produite par le milieu universitaire et les gouvernements ou découlant des façons occidentales d'acquisition du savoir et de conduite de la recherche – des systèmes qui ont tous historiquement exclu les femmes, et plus particulièrement les femmes autochtones – était perçue comme la plus adéquate pour résoudre les problèmes complexes présentés dans ces pages, comme ceux liés à la culture, la santé, la sécurité et la justice. Ce rapport, contrairement à la majeure partie des travaux de recherche précédents, qui dépeignent les femmes autochtones comme des « victimes » ayant besoin d'être protégées ou sauvées, ou qui présentent leurs expériences comme étant d'un intérêt moindre que le savoir acquis par l'entremise des méthodes ou des approches occidentales, fait plutôt converger leurs voix afin de reconnaître que ce sont justement ces connaissances détenues par les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui sont susceptibles de créer des milieux plus sains et plus sécuritaires pour chacune d'elles.

En ce sens, l'information présentée dans cet ouvrage et les recommandations qu'il propose ne sont ni faciles à comprendre, ni à mettre en œuvre. En effet, le savoir et l'expertise propres aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont ignorés depuis si longtemps que les lecteurs, les chercheurs, les décideurs politiques et le public en général devront, pour respecter ces opinions et ces enseignements, changer la manière dont ils conçoivent les solutions politiques ou les enjeux sociaux, ou comment ils les intègrent au sein

des systèmes déjà en place. Pour bien saisir cette expertise, il faut souvent remettre en question des façons de faire normalisées, sans négliger la propension à maintenir le statu quo, et faire preuve d'ouverture envers des idées novatrices et draconiennes.

Plus important encore, nous reconnaissons dans les pages qui suivent que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones disposent des solutions nécessaires pour contrer la violence, pour vaincre l'indifférence, et pour retrouver le pouvoir et la place qui leur revient. Greg M., dont la sœur Jackie est portée disparue depuis 1997, a déclaré : « Il est difficile d'être Autochtone de nos jours. Tant de choses nous sont défavorables. Cependant, nous sommes un peuple tenace. Voilà 10 000 ans que nous sommes ici – debout. Et cela n'est pas près de changer[51]. »

Évaluation de la réponse du gouvernement fédéral aux recommandations du rapport provisoire de l'Enquête nationale

Lorsqu'une survivante d'actes de violence ou la famille d'une femme ou d'une fille autochtone disparue ou assassinée choisit de s'investir dans un exercice aussi lourd sur le plan émotionnel, de nombreuses craintes l'habitent, la plus grande étant la possibilité que tout cela ne mène à rien, ou encore que le rapport soit relégué aux oubliettes, et que les recommandations restent sans réponse. Comme Melanie D., membre d'une famille touchée, l'a affirmé :

> Qu'est-ce que le gouvernement a l'intention de faire après cette enquête? C'est la question que je me pose. Genre, c'est quoi le plan d'action? J'espère que ce ne sera pas un autre rapport comme celui de la CRPA [Commission royale sur les peuples autochtones]. Et j'espère que ce ne seront pas 94 appels à l'action qui feront tourner en rond les discussions sur la réconciliation... Et je ne vise pas seulement le gouvernement, mais… Qu'est-ce que le Canada, l'ensemble du Canada, compte faire[52]?

Nos femmes et nos filles sont sacrées : rapport provisoire de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées compte 10 recommandations nécessitant des mesures immédiates. Un grand nombre de ces recommandations portent sur les procédures mêmes de l'Enquête, le but étant de les simplifier et de mieux les adapter aux besoins des familles.

Il importe que les dirigeants ayant le pouvoir de mettre en œuvre ces recommandations soient tenus de rendre des comptes quant à l'avancement des travaux, avancement qui pourra se mesurer en fonction des progrès réalisés[53]. Comme le rapporte Terry L. : « Je n'entends que des belles paroles, et j'en ai assez. Il faut passer de la parole aux actes[54]. »

Les 10 mesures immédiates que l'Enquête nationale réclame (tirées du *Rapport provisoire de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*)

1. **La mise en œuvre de tous les appels à l'action de la Commission de vérité et réconciliation (CVR), en particulier ceux qui ont des répercussions sur les femmes et les enfants autochtones, notamment la mise en application immédiate du principe de Jordan et la mise en application immédiate et complète de la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (DNUDPA) comme cadre pour la réconciliation, et notamment d'un plan d'action, de stratégies et d'autres mesures concrètes du gouvernement fédéral pour atteindre les objectifs.**

À l'heure actuelle, cette mesure a été partiellement mise en œuvre, et nous reconnaissons que la tenue de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées constitue en soi une réponse à cet appel à l'action. On peut aussi parler de l'appui accordé au projet de loi 262 et de son adoption, lequel émane de Romeo Saganash, député fédéral du NPD et critique en matière de réconciliation. Cette initiative vise à assurer l'harmonie des lois fédérales du Canada avec la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, déclaration que M. Saganash a lui-même aidé à établir. Au moment d'écrire ces lignes, le projet de loi faisait l'objet d'une deuxième lecture au Sénat. En 2018, le gouvernement fédéral a aussi accepté de faire avancer l'équivalent du principe de Jordan pour les enfants inuits, de sorte qu'aucun retard n'entrave la prestation de soins de santé à leur endroit. De plus, le projet de loi C-91 nommé *Loi concernant les langues autochtones*, qui prévoit la mise en place de mesures de financement stables et à long terme pour soutenir et promouvoir les langues autochtones, a été présenté au début de 2019.

Collectivement, ce sont là des mesures d'une grande importance qui devront être mises en application avec soin et faire l'objet d'un suivi rigoureux. En particulier, le fait de veiller à ce que les principes qui les animent soient appliqués à l'ensemble des services contribuant à promouvoir la sûreté et la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est un processus laborieux, mais qui, selon nous, doit progresser plus rapidement et plus efficacement.

2. **Le respect complet de la décision du Tribunal canadien des droits de la personne (2016), qui a conclu que le Canada faisait preuve de discrimination raciale à l'endroit des enfants des Premières Nations.**

Cette recommandation n'a pas été mise en œuvre. Le Canada a désormais reçu sept ordonnances de non-conformité émanant du Tribunal canadien des droits de la personne (TCDP)[55]. Le recours intenté par la Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations à l'encontre du Canada est de retour devant les tribunaux, la partie défenderesse rejetant désormais les allégations des enfants issus de Premières Nations sur la base de leur absence de statut en vertu de la *Loi sur les Indiens*. Mis à part les nombreux problèmes qu'entraîne l'attribution de

l'identité de Première Nation par l'entremise d'une législation coloniale comme la *Loi sur les Indiens*, problèmes que nous couvrons en détail ailleurs dans ce rapport, citons la décision du TCDP de n'établir aucune distinction entre les enfants inscrits et non inscrits des Premières Nations, et le jugement rendu récemment par la Cour suprême du Canada qui statue qu'Ottawa a une obligation fiduciaire envers les membres non inscrits des Premières Nations et envers les Métis. En date du 19 février 2019, le tribunal a émis une ordonnance de mesures provisoires pour le principe de Jordan en faveur de la Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations, déclarant que les enfants non inscrits des Premières Nations, en cas d'urgence, seront couverts conformément au principe de Jordan jusqu'à ce que les éléments de preuve concernant la définition de « Premières Nations » aient été entendus[56].

Compte tenu du fait que la *Loi canadienne sur les droits de la personne* interdit la discrimination fondée sur la race, la Société estime que le principe de Jordan s'applique aussi aux enfants inuits dans les cas où les services publics ont été retardés ou refusés.

L'Enquête nationale partage entièrement l'avis de Cindy Blackstock quand elle affirme que : « Vu la richesse dont dispose ce pays, je crois qu'il faut instaurer immédiatement et complètement la parité pour les enfants des Premières Nations et manière progressive et étalée dans le temps. Et, pour le dire franchement, s'ils ont les moyens de non de dépenser cinq milliards pour un pipeline, ils sont capables d'éliminer les inégalités en matière d'éducation et dans les autres domaines qui touchent les enfants[57]. »

3. Que le gouvernement fédéral trouve un moyen de fournir à la Commission d'enquête les coordonnées des familles et des survivantes qui ont participé au processus préalable à l'enquête, ou que le gouvernement fédéral fournisse aux familles et aux survivantes qui ont participé au processus préalable à l'enquête de l'information pour participer à l'Enquête nationale.

À notre connaissance, rien n'a été fait en ce sens. De nombreuses familles ayant pris part à ce processus ont indiqué au personnel de l'équipe des Relations avec les communautés et de la Santé que, bien qu'elles se soient réjouies de voir l'Enquête nationale aller de l'avant, la démarche d'inscription, à leur sens, était floue, vraisemblablement par suite de la façon dont ces consultations préalables ont été menées au pays. Selon leurs dires, bon nombre des familles participantes ont cru que leurs coordonnées étaient automatiquement enregistrées et qu'elles étaient inscrites sur une liste qui allait permettre au personnel de l'Enquête de les contacter ultérieurement.

Le fait que l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) et la Gendarmerie royale du Canada (GRC) avaient en main ces coordonnées est venu épaissir le brouillard. Les choses n'auraient pas dû se passer ainsi, car ces démarches étaient bel et bien distinctes. Nous tenons à nous excuser sincèrement auprès des survivantes et des membres des familles touchées pour le stress et la confusion que tout cela a engendrés, lesquels sont venus alourdir indûment notre processus d'inscription.

4. Que les gouvernements fédéral, provinciaux et territoriaux fournissent, en plus du financement opérationnel habituel, du financement pour des projets visant à soutenir la participation pleine et utile des organisations autochtones à l'Enquête nationale.

Cette recommandation a été partiellement appliquée. En effet, le gouvernement fédéral, comme nous l'exhortions, a augmenté le financement afin de favoriser la participation des parties ayant qualité pour agir, principalement des organisations autochtones. Toutefois, de nombreuses organisations locales et communautaires de moindre envergure, déjà sous-financées et sous-dotées en personnel, n'ont eu droit à aucune aide financière supplémentaire pour prendre part au processus ou pour promouvoir l'Enquête dans leur milieu. De plus, le fait de devoir acquitter les dépenses pour ensuite en demander le remboursement posait problème, ces organisations étant déjà aux prises avec des contraintes budgétaires et devant parfois composer avec des rentrées de fonds instables.

5. Que le gouvernement fédéral mette sur pied un fonds pour la commémoration en collaboration avec des organisations autochtones nationales et régionales (y compris des organisations de femmes autochtones), en partenariat avec des coalitions de familles, des artistes autochtones et des intervenants à l'échelle locale qui ont lancé des événements et initiatives entourant la commémoration de la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues ou assassinées.

C'est l'une des quelques recommandations à laquelle le gouvernement du Canada a directement donné suite. Celui-ci, par l'entremise de Condition féminine Canada, s'est engagé à mettre sur pied un fonds de commémoration prévoyant 10 millions de dollars sur deux ans pour « honorer la vie et la mémoire des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinés [58] ». Ce fonds vise à aider les communautés autochtones à organiser et à mettre en œuvre des événements commémoratifs.

Nous constatons avec satisfaction que le gouvernement fédéral reconnaît le pouvoir de la commémoration publique dans le but « d'honorer la vérité, de favoriser la guérison, de sensibiliser le public et de faire progresser la réconciliation[59] ».

Toutefois, nous sommes très préoccupés par la manière dont il a réinterprété cette recommandation. Celle-ci soulignait spécifiquement l'importance d'inclure les organisations de femmes autochtones, les coalitions de familles, les artistes autochtones et les intervenants à l'échelle locale. Or, seuls les organismes légalement constitués sont admissibles en vertu de l'appel de propositions visant le fonds de commémoration, et il est impossible de déterminer clairement dans quelle mesure les autres entités pourront y avoir accès[60]. Sont donc exclues les coalitions de familles et les organisations locales que nous voulions inclure, lesquelles font avancer depuis des décennies la cause des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA disparues et assassinées, et ce, avec un soutien minime.

Prenons un processus qui peut être long et coûteux, comme constituer légalement un organisme, puis ajoutons à cela le court délai d'inscription accordé aux entités souhaitant participer et nous obtenons presque certainement l'exclusion des groupes mêmes à qui s'applique cette recommandation.

6. Que le gouvernement fédéral fournisse immédiatement des fonds supplémentaires au Programme de soutien en santé – résolution des questions des pensionnats indiens de Santé Canada et qu'il élargisse ses services pour répondre aux besoins accrus dans la foulée des travaux de la Commission, au moins pour la durée de l'Enquête nationale.

À cet égard, le gouvernement du Canada s'est engagé à augmenter le soutien en santé et les services aux victimes en

> affectant 21,3 millions de dollars sur trois ans pour compléter le soutien en santé offert par l'Enquête, par exemple, permettre l'élargissement des services afin d'inclure l'ensemble des survivantes, membres des familles et personnes touchées par la question des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées; améliorer leur accès aux services de soutien en santé; prolonger la période pendant laquelle les services de soutien en santé seront disponibles jusqu'au 30 juin 2020[61].

Il y a aussi eu engagement à « fournir une somme supplémentaire de 5,42 millions de dollars en 2019-2020 afin de prolonger l'échéancier de deux initiatives du ministère de la Justice du Canada : les unités de liaison pour l'information à l'intention des familles (ULIF) et le financement des organisations communautaires qui visent à appuyer les familles au-delà de la durée de l'Enquête[62] ».

Nous avons aussi accueilli favorablement cette annonce, et notamment la mise sur pied du Programme de soutien en santé – résolution des questions des pensionnats indiens, dont l'objectif est de répondre aux besoins en matière de santé des personnes qui ont pris part à l'Enquête nationale. Cela s'est avéré salutaire pour les membres des familles touchées et pour les survivantes.

Toutefois, notre opinion a été bien peu sollicitée au moment d'affecter ces fonds. Puisque la majorité du financement a été réparti par l'entremise des bureaux régionaux de la Direction générale de la santé des Premières Nations et des Inuits (DGSPNI), les services de soutien offerts aux survivantes d'actes de violence ainsi qu'aux proches des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées ne couvraient ni les déplacements ni les pratiques de guérison culturelles, pas plus que les cérémonies de mieux-être et les frais de transport pour rencontrer les Aînés ou les praticiens de la médecine traditionnelle; seules les approches occidentales en matière de santé et de mieux-être, à savoir le counseling, étaient indemnisées. Même si le counseling demeure, en pratique, une composante importante du processus de guérison de nombreux Autochtones, la sécurisation culturelle doit aussi être au cœur de tout service de santé et de mieux-être destiné à leurs peuples. Toutefois, la DGSPNI a décidé de lever l'ensemble des critères d'admissibilité, permettant ainsi à quiconque de consulter, y compris celles et ceux affectés par la question des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, qu'ils soient membres inscrits ou non inscrits des Premières Nations, Inuits ou Métis.

De plus, puisque ce sont les bureaux régionaux qui ont été mandatés pour distribuer les fonds, les familles touchées et les survivantes ont eu de la difficulté à y accéder car elles peinaient déjà à accéder aux services de santé en raison de leur éloignement.

7. Que le Programme de soutien en santé - résolution des questions des pensionnats indiens de Santé Canada verse des fonds aux organisations autochtones et à d'autres fournisseurs de services (y compris les gouvernements provinciaux et territoriaux) dans le cadre d'accords de contribution et de transfert de fonds aux familles et aux survivantes qui participent au processus de consignation de la vérité de la Commission d'enquête et à ses activités de commémoration.

Cette recommandation avait pour objectif d'assurer que les familles et les survivantes puissent elles aussi avoir leur mot à dire sur la guérison et la commémoration, et non pas seulement les organisations établies. Nous avons finalement réussi à négocier des accords de contribution avec les participantes et les participants relativement à leurs programmes de suivi, ce que le gouvernement canadien n'avait jamais accepté auparavant. Ainsi, les familles et les survivantes peuvent enfin prendre en main chacun des aspects de leur guérison et de leur mieux-être. Nous discutons davantage de tout cela au chapitre 9.

8. Que le gouvernement fédéral entreprenne un processus de mobilisation auprès des familles, des survivantes, des organisations autochtones et de la Commission d'enquête pour réfléchir à la possibilité de rétablir la Fondation autochtone de guérison.

À ce jour, cette importante recommandation n'a pas été mise en œuvre.

9. Que le gouvernement fédéral travaille en collaboration avec les provinces et les territoires pour mettre sur pied une escouade policière nationale vers laquelle la Commission pourrait diriger les familles et les survivantes dans le but d'évaluer ou de rouvrir des dossiers ou d'examiner des enquêtes.

Le gouvernement du Canada a annoncé que des sommes de

> 9,6 millions de dollars sur cinq ans serviront à appuyer le nouveau Bureau national des normes et pratiques d'enquête de la Gendarmerie royale du Canada (GRC). Les membres de ce Bureau assureront une surveillance nationale des enquêtes majeures de la GRC. Une part importante de cette surveillance sera axée sur les enquêtes portant sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées[63].

Toutefois, cela *ne* répond *pas* à la recommandation de l'Enquête nationale. Nous continuons d'affirmer que le Canada doit se doter d'une force de police nationale et indépendante ayant comme mandat spécifique de subvenir aux besoins des survivantes d'actes de violence et des proches des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones; celle-ci compterait notamment des membres et des enquêteurs n'appartenant pas à la police de même que des mécanismes de surveillance intégrés et transparents.

Notre opposition à ce que la GRC bénéficie d'un financement supplémentaire de cette manière tient essentiellement au fait que, encore une fois, c'est la police qui enquête sur la police. La GRC n'a pu prouver à la population canadienne que ses ressources sont capables d'assumer leur part de responsabilité. À vrai dire, bien des témoignages entendus ont mis en lumière des problèmes récurrents de racisme, de sexisme et de discrimination sous diverses formes, tant sur le plan général qu'individuel, lesquels rendent impossibles toute forme de surveillance digne de ce nom.

Par ailleurs, notre recommandation demandait la mise sur pied d'une escouade policière nationale, alors que la réponse du gouvernement n'inclut que la GRC, appareil policier ne chapeautant aucune autre enquête policière ni aucun autre domaine qui relèveraient d'une telle escouade.

L'imprécision des termes employés est aussi l'une des sources de nos préoccupations. Ceux-ci laissent entendre « qu'une part importante » sera consacrée aux enquêtes portant sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées. En 2010, le gouvernement fédéral a réduit le financement accordé à l'initiative de recherche, d'éducation et de politique « Sœurs par l'esprit » de l'Association des femmes autochtones du Canada pour accroître celui versé à d'autres ministères et à la GRC, lui accordant par le fait même une portée générale plutôt que de l'affecter spécifiquement à la question des femmes et des filles autochtones[64]. Ces actions n'inspirent pas confiance pour l'avenir.

10. Compte tenu du calendrier serré des travaux de la Commission d'enquête et de l'urgence d'établir des structures et des processus administratifs robustes, que le gouvernement fédéral propose des solutions de rechange et des options concernant ses règles administratives pour permettre à la Commission d'enquête d'exécuter son mandat.

Nous reconnaissons, d'une manière globale, que de nombreuses améliorations ont été apportées dans le but d'accélérer certaines démarches administratives, notamment sur les plans de la dotation en personnel, des enquêtes de sécurité et de l'approvisionnement en biens et en services. Toutefois, certaines procédures administratives visant à résoudre les problèmes, conçues pour des organisations gouvernementales fédérales permanentes et établies, continuent de multiplier les retards importants et les frustrations. De telles procédures ne se prêtent tout simplement pas à la structure d'une Enquête soumise à un calendrier contraignant, et encore moins lorsque celle-ci doit accomplir son mandat selon une dimension culturelle autochtone devant respecter une approche de décolonisation et tenir compte des traumatismes vécus.

C'est la qualité du soutien apporté aux familles et aux survivantes ayant choisi de se confier qui a le plus souffert dans tout cela, car l'Enquête nationale devait épauler les témoins de manière à ce que leur participation n'entraîne pas un nouveau traumatisme. Un point critique a été atteint en janvier 2018 lorsque le gouvernement fédéral a remis en question le cadre de référence et l'autorité de l'Enquête nationale visant à fournir un soutien en matière de santé aux familles touchées et aux survivantes pendant leur préparation et durant leur témoignage, mais aussi après qu'elles aient raconté leur histoire. Cela a eu pour effet de freiner toutes les activités en ce sens pendant trois mois alors que les familles et les survivantes, y compris les personnes en crise, étaient laissées à elles-mêmes, dans la souffrance. Même après avoir résolu la question du financement, de nombreux règlements ont continué d'entraver les services de soutien, entraînant des délais et causant la perte d'un temps précieux, sans oublier les multiples modifications devant être apportées aux formalités administratives et les nouvelles signatures requises, qui ont été une source de stress pour les témoins et occasionné des retards dans les paiements.

Réussites et échecs de l'Enquête nationale

Vu l'état de la situation, force est d'admettre que l'Enquête nationale a connu son lot de réussites tout comme son lot d'échecs.

L'un de nos grands triomphes est sans contredit le nombre élevé de personnes qui ont choisi de nous confier leur histoire. Ces témoignages, nous les considérons comme étant sacrés. Même s'il y a bien eu quelques ratés en cours de route, les survivantes d'actes de violence ainsi que les proches des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées ont tout de même bénéficié d'un grand soutien. En effet, elles ont pu être accompagnées individuellement par les membres de l'équipe juridique et de l'équipe de santé pour raconter leurs expériences et continuer à recevoir du soutien dans le cadre du programme de suivi mis sur pied par l'Enquête nationale pendant plusieurs mois à la suite de leur déclaration. Nous sommes touchés par le nombre impressionnant de personnes qui ont choisi de parler pour aider les autres à réellement comprendre le degré de violence qui sévit dans ce pays.

En rompant le silence, ces dernières ont créé un élan qui transcende l'Enquête elle-même, et cet élan ne semble pas prêt de s'essouffler. Le traumatisme a de grandes répercussions, mais la guérison en a tout autant. Une Aînée inuite a indiqué aux membres du groupe de travail des Inuits de l'Enquête nationale que leurs travaux avaient « déjà contribué à sauver des vies ». Les effets curatifs de ces démarches gagnent graduellement les familles et les communautés. Dans les mois et les années à venir, l'une des plus importantes tâches qui attendent ce pays consistera à transformer ces ondes de choc en une vague de changement.

L'un des plus grands défis que nous avons dû relever a été de mener nos activités conformément aux règles et aux procédures du gouvernement fédéral, lesquelles sont prévues pour les ministères voués à perdurer et non pour une enquête publique de deux ans souhaitant s'acquitter de ses obligations d'une manière adaptée à la culture tout en tenant compte des traumatismes vécus. Réussir à se retrouver dans un dédale administratif issu d'un contexte complètement différent a été particulièrement épineux, en raison notamment de notre plus grande contrainte : le manque de temps.

Le délai de deux ans et quatre mois imparti lors de la constitution de l'Enquête nationale était insuffisant pour accomplir le mandat accordé, le plus large jamais confié à une enquête publique dans l'histoire du pays. Lorsque l'on tient compte du temps requis simplement pour embaucher les ressources, mettre en place l'infrastructure et établir des relations clés, ce calendrier a considérablement nui à notre capacité de travailler pleinement dans le respect de l'approche censée accorder la priorité aux familles, mener à la décolonisation et tenir compte des traumatismes. Ce qui s'accomplit habituellement en quelques mois au sein d'un ministère a dû être fait en l'espace de quelques semaines pour respecter les échéances. De plus, une bonne partie de nos audiences ont eu lieu successivement. En conséquence, nous n'avons jamais été en mesure d'aviser la population de leur tenue dans un délai aussi généreux que souhaité. Ce n'est qu'une fois les travaux bien avancés que les politiques et les systèmes appropriés furent finalement en place. Il a aussi été très difficile d'établir des relations avec les communautés

autochtones, les délais accordés étant insuffisants pour permettre à leurs membres de consulter leur famille, la communauté et les structures de gouvernance, et de travailler ensemble et collectivement. Dans certains cas, les membres de famille, qui ont reçu la confirmation de leur audience à court préavis, se sont sentis pressés.

Sur le plan organisationnel, le personnel de l'Enquête a dû s'armer de patience pour obtenir ordinateurs et téléphones, pour avoir accès à Internet et pouvoir utiliser la messagerie électronique, et pour accéder à un réseau informatique commun centralisé, des outils extrêmement importants à l'avancement d'une enquête se déroulant d'un océan à l'autre. Bon nombre d'entre nous avons dû remplir nos obligations par télétravail, en étant répartis dans différents fuseaux horaires, dans des endroits éloignés, investissant un nombre d'heures considérables à sillonner les routes. Des ennuis technologiques et informatiques récurrents conjugués aux exigences complexes propres à une enquête publique prenant place concurremment dans 14 administrations ont entraîné des retards dans le traitement des préparatifs de voyage, de la planification de l'hébergement, de l'approvisionnement, des approbations financières et des paiements.

Tout compte fait, ce sont des douzaines d'événements, petits et grands, qui ont été tenus partout au Canada dans le cadre de l'Enquête nationale, et ce, tant en milieu urbain que dans des localités du Nord du pays. Bien entendu, cela ne s'est pas fait sans accrocs. Mentionnons à titre d'exemple l'audience communautaire qui a eu lieu à Smithers, laquelle a nécessité l'apport de centaines de litres d'eau, la municipalité étant visée pas un avis d'ébullition. Par ailleurs, les activités relatives à l'Enquête nationale ont monopolisé tout le parc hôtelier de la communauté de Rankin Inlet, alors qu'à Iqaluit, il a fallu nous approprier la quasi-totalité de la bande passante de l'endroit pour pouvoir diffuser l'audience en ligne. Un séisme ayant secoué Whitehorse avait endommagé le bâtiment réservé à l'origine pour y tenir la première audience communautaire, entraînant le déplacement de celle-ci au centre culturel Kwanlin Dun. Nous avons aussi dû recourir à de grandes tentes pour cette occasion.

Toutefois, ces contretemps n'ont été que passagers, alors que les communautés visitées, elles, sont constamment aux prises avec de tels inconvénients. Les gouvernements qui auront à appliquer les recommandations de l'Enquête nationale devront tenir compte de cela.

Cela dit, bien d'autres événements marquants sont survenus. Par exemple, l'Enquête nationale est venue appuyer les femmes et les filles autochtones en Cour suprême du Canada dans la cause *Barton c. Sa Majesté la Reine*[65], qui s'est soldée au procès par l'acquittement de Bradley Barton, l'homme accusé du meurtre de Cindy Gladue, morte d'une hémorragie après des rapports sexuels consensuels, selon l'accusé. Dans le cadre de cette affaire, nous avons fait valoir que l'acquittement de M. Barton est représentatif de la manière dont les femmes autochtones sont perçues, à savoir des victimes moins crédibles et « moins importantes » que les femmes non autochtones, et aussi du fait que la justice ne sert pas les intérêts des femmes autochtones. Qui plus est, nous avons évoqué l'inaptitude du tribunal à appliquer la loi convenablement conformément à l'article 276 du Code criminel du Canada, et à admettre d'office l'importante victimisation dont font l'objet les femmes autochtones. Nous avons souligné que le racisme et la discrimination contre ces dernières existent et sont largement répandus, et que les tribunaux

doivent judiciairement reconnaître l'existence d'un parti pris systémique à l'encontre des plaignantes autochtones. Nous avons fait valoir que l'indifférence manifestée par l'ensemble des acteurs du tribunal, qui ont fréquemment qualifié la victime de « prostituée autochtone » plutôt que de la nommer, a pu contribuer au renforcement des croyances discriminatoires et des préjugés, mais également de la partialité des jurés quant à la disponibilité sexuelle des femmes autochtones et, dans le cas qui nous intéresse, de Cindy Gladue.

C'était donc la première fois qu'une enquête publique demandait la qualité d'intervenant à la Cour suprême du Canada. On prévoit que la décision du plus haut tribunal du pays, qui n'a pas encore été rendue, fera autorité et servira à préciser la portée des lois visant la violence sexuelle et le consentement. Il nous semblait impératif d'agir et de faire tout en notre pouvoir pour parler au nom des femmes autochtones relativement aux questions ayant une incidence significative sur un si grand nombre de survivantes et de familles.

Ce fut tout un défi d'élaborer une stratégie de communication permettant de nous adresser à la fois aux nombreuses parties prenantes, qu'il s'agisse des familles et des survivantes de l'ensemble du Canada, des organisations autochtones nationales et provinciales, ou encore des gouvernements fédéral et provinciaux. Nous avons dû employer une véritable trousse technologique pour rejoindre le public, dont une variété de canaux et de plateformes, allant des médias sociaux aux bulletins d'information électroniques en passant par des reportages diffusés grâce aux médias traditionnels imprimés, télévisés et radiodiffusés. Nous avons aussi dû tenir compte de la diversité des besoins et des perspectives sur les plans de la culture, de la langue et de la démographie.

Profitant des conseils des Grands-mères et des membres du Cercle conseil national des familles, l'Enquête nationale a créé, lors de chaque événement, un espace pour permettre aux familles de s'exprimer et de faire connaître leur vérité. La sensibilisation du public à l'égard de la question des femmes autochtones disparues et assassinées est en hausse. Par exemple, Twitter recensait en 2017 pas moins de 13 529 gazouillis et 112 millions de parutions couvrant tout un éventail de sujets, dont la diffusion de mises à jour relatives aux audiences communautaires. Lorsque nous avons diffusé en direct les audiences des représentants des institutions ainsi que celles des experts et des Gardiens du savoir par l'entremise de Facebook et de CPAC, des milliers de personnes ont suivi leur déroulement sur une base quotidienne, commentant les propos et partageant l'information, inspirées par la force des témoignages présentés.

Également, le site Web de l'Enquête nationale a fait l'objet d'une refonte en 2018 afin de mieux offrir de l'information actualisée sur les nouvelles et les événements. Une carte interactive indiquant les audiences et événements antérieurs et accompagnée de liens menant à des documents et à des vidéos a aussi été mise en ligne. Au début de 2019, d'autres mises à niveau ont été apportées à notre site Web pour permettre de classifier et de publier des milliers de dépositions publiques, dont des témoignages de survivantes, de familles, d'experts, de chercheurs et de Gardiens du savoir, de même que des observations écrites, des déclarations, des ordonnances et des requêtes. La banque d'information désormais à la disposition du public est impressionnante; elle constitue un legs durable de vérité à l'intention de toute la population canadienne.

À plusieurs égards, cette banque d'information fait partie de l'héritage que nous laisse l'Enquête nationale, au même titre que le présent ouvrage. Même si le rapport final marque le point culminant de milliers d'heures de vérités racontées, il ne fait qu'effleurer la question de la violence à l'égard des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. La preuve accumulée appartient au public, qui peut en prendre connaissance par le truchement des vidéos et des transcriptions. Il est à souhaiter que les établissements d'enseignement, les gouvernements, les décideurs politiques et les particuliers voulant mieux comprendre ces enjeux consultent ce dossier public. Il s'agit là d'une occasion unique pour les Canadiennes et les Canadiens d'entendre de leurs propres oreilles ces vérités et de modifier les relations qui les unissent aux femmes et aux filles autochtones.

Réponse au refus de la demande de prolongation de deux ans

Notre capacité à concilier le caractère pressant de ces enjeux avec la nécessité de remplir nos fonctions avec rigueur a beaucoup pâti du refus lorsque le gouvernement a refusé de prolonger l'Enquête nationale de deux ans, comme demandé, concédant plutôt six mois seulement pour achever la rédaction[66].

On nous a demandé d'exécuter une tâche extrêmement complexe dans un délai que les administrations fédérales, provinciales et territoriales, bien au fait de la lourdeur de leur appareil bureaucratique, auraient dû savoir trop court dès le départ. En plus d'être profondément décevante, cette décision nuit aux milliers de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones détruites par la violence, et aussi aux survivantes d'actes de violence, dont certaines exigent depuis des décennies la tenue d'une Enquête nationale. Comme Nahanni Fontaine l'a expliqué aux commissaires lors de l'audience communautaire de Winnipeg :

> Je dis souvent que, enfin, on y travaille depuis 30 ans, si je pense à la route des larmes. Mais […] collectivement, ça fait 50 ans qu'on est là-dessus. Prenons par exemple Helen Betty Osborne, ou certains des premiers dossiers de femmes disparues aux abords de la route des larmes, on parle bien de la fin des années 1950, non? Donc, ça fait plus de 50 ans que les familles des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées, d'un bout à l'autre du pays, demandent doucement, bruyamment, courageusement et résolument qu'on s'attaque au problème. Et c'est grâce à ces familles si nous sommes ici aujourd'hui, aux côtés des femmes autochtones qui se sont levées pour ces dernières, qui ont fait pression, et qui s'expriment pour défendre les leurs[67].

Ce délai supplémentaire nous aurait permis de tenir davantage d'audiences avec la communauté, les institutions et les experts, de manière à entendre un plus grand nombre de femmes et de personnes de diverses identités de genre touchées par l'exploitation et le trafic d'êtres humains, qui sont sans abri, qui sont placées dans des établissements fédéraux ou qui habitent dans d'autres régions ou des secteurs encore plus éloignés. Nous aurions pu, à coup sûr, nous attarder sur les spécificités régionales ou nous pencher sur des enjeux plus considérables ou plus complexes.

Mais, plus important encore, cette prolongation aurait permis à davantage de personnes de profiter d'une tribune publique nationale pour dénoncer et déplorer que des enjeux aient été, jusqu'à maintenant, passés sous silence. Offrir à une personne la possibilité de raconter ses vérités peut devenir une rencontre transformationnelle, notamment si cette dernière jouit après son témoignage d'un soutien à la fois souple et adapté. Un très grand nombre de personnes sont prêtes à le faire, et il importe de reconnaître leur courage. Il nous est impossible de déterminer l'issue de cette Enquête nationale, mais tout a été mis en œuvre pour qu'elle prenne la forme d'un processus de guérison. Néanmoins, nous aurions aimé que nos travaux aient un effet libérateur sur encore plus de familles et de survivantes.

Dans les limites temporelles qu'on nous a imposées, nous avons fait tout ce que nous pouvions pour rendre hommage à l'esprit des personnes qui nous ont quittés, et à celui des générations qui nous succèderont. Cependant, les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA ne peuvent être reléguées indéfiniment au dernier rang des priorités, et il ne faut pas s'attendre à ce qu'elles se contentent de quelques dollars par-ci et d'un nouveau programme par-là.

Réclamer notre pouvoir et notre place: le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées demande à ce que survienne un changement réel, majeur et fondamental. Le reste du Canada doit être prêt à relever ce défi.

Concepts fondamentaux permettant de mieux comprendre la violence

En dépit des délais serrés dont nous disposions pour faire ce travail essentiel, nous déposons avec humilité ce rapport final, un élément indispensable à la compréhension de la violence dans un contexte différent. Comme de nombreux témoins l'ont affirmé, endiguer l'épidémie de violence qui sévit contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones – dont les pratiques sont celles d'un régime génocidaire, selon les constatations de l'Enquête nationale – passe d'abord par la reconnaissance de l'ampleur des torts qui ont été causés. Dans les pages de ce rapport, nous nous servons de toutes sortes de termes et de concepts pour aider à établir des liens critiques entre les expériences relatées et les problèmes soulevés dans le cadre de l'Enquête. Certains de ces termes et de ces concepts ont été employés par les familles et les survivantes, alors que d'autres ont été mis de l'avant par les Aînés, les Gardiens du savoir, les chercheurs et les militants. Nous expliquons brièvement ci-après certains de ces concepts, essentiels afin de comprendre pourquoi il est nécessaire d'apporter de profonds changements pour mettre fin à la violence à l'égard des femmes et des filles autochtones, plutôt que de recourir à des solutions provisoires.

Mentionnons avant tout que l'Enquête nationale a accordé un sens large au terme « **violence** ». Nous nous sommes d'abord appuyés sur la définition adoptée par l'Organisation mondiale de la Santé, qui l'entend comme la menace ou l'utilisation intentionnelle de la force physique ou du

pouvoir contre soi-même (le suicide ou les comportements autodestructeurs, par exemple), contre autrui (la violence interpersonnelle, par exemple) ou contre un groupe ou une communauté (un conflit armé, par exemple), qui entraîne ou risque fortement de causer un préjudice[68].

Cette violence peut prendre plusieurs formes; elle peut être :

- physique (coup, étranglement, meurtre, etc.)
- sexuelle (commentaire déplacé, attouchement, viol, etc.)
- émotionnelle (injure, jalousie, humiliation, etc.)
- psychologique (menace, isolement social, traque, etc.)
- spirituelle (interdiction ou empêchement de pratiquer la religion ou de s'adonner à la spiritualité, dénigrement d'une telle religion ou d'une telle pratique spirituelle, etc.)
- culturelle (recours à la violence au nom de la culture, de la religion, de la tradition, etc.)
- verbale (vociférération, mensonge, mépris, etc.)
- financière (privation de fonds, destruction de la propriété personnelle, etc.)
- négligente (refus de satisfaire les besoins de quelqu'un qui ne peut les satisfaire sans les autres, par exemple)[69]

Nous avons ensuite élargi cette définition pour inclure la violence coloniale, culturelle et institutionnelle. Ensemble, elles mènent à la violence systémique ou structurelle, et aussi, dans bien des cas, à la violence latérale.

La **violence coloniale** découle de la colonisation ou du colonialisme; elle passe par la déshumanisation des peuples autochtones. Cette forme de violence est perpétuée par toutes sortes de stratégies différentes, que ce soit en privant les gens de ce qui est essentiel à leur existence, en se servant des lois et des institutions publiques pour réaffirmer les normes coloniales, en ignorant le savoir et les compétences des peuples autochtones, et en s'appuyant sur des concepts qui réfutent en permanence la présence de ces derniers et qui portent atteinte à leur dignité. Elle est aussi liée au racisme. Chaque analyse faite dans le cadre de l'Enquête nationale montre en effet un racisme sous-jacent, soulignant que celui-ci se manifeste de manière concrète et dévastatrice. Ainsi, le racisme ne se limite pas seulement à un ensemble d'idées; il doit plutôt être considéré comme un ensemble de pratiques enracinées dans les systèmes qui servent à cibler les peuples autochtones au fil des générations, ouvrant tout grand la porte à la violence intergénérationnelle et multigénérationnelle, et qui contribuent à la marginalisation économique, sociale et politique, de même qu'à l'immobilisme, au maintien du statu quo et au rejet de la participation de ces peuples, de leur expertise et de leur valeur.

Le **colonialisme**, lui, se définit comme une tentative d'imposition ou une imposition réelle, par un gouvernement colonisateur, de politiques, de lois, de mœurs, d'économies, de cultures, de systèmes et d'institutions pour appuyer et perpétuer l'occupation de territoires autochtones ainsi que l'asservissement des Autochtones, de leurs communautés et de leurs Nations, tout comme les manières internalisées et externalisées de penser et d'instruire qui en découlent. Une telle imposition se fonde spécifiquement sur la race et sur le sexe.

Cependant, il ne faut pas confondre « colonialisme » et « **colonisation** ». Si le colonialisme désigne l'idéologie qui prône la colonisation, la « colonisation » en tant que telle s'entend généralement du processus par lequel les Européens ont envahi et occupé les territoires nationaux des Autochtones.

Bien que certains parlent du présent comme de l'ère « **postcoloniale** », de nombreux Autochtones rejettent l'idée voulant que le colonialisme soit « terminé et révolu ». Comme l'affirme la chercheuse māorie Linda Tuhiwai-Smith : « À ce sujet, personne n'est plus éloquente que la militante aborigène Bobbi Sykes, qui déclara lors d'une conférence consacrée au postcolonialisme : « Quoi? Postcolonialisme, dites-vous? Est-ce qu'ils sont partis[70] ? »

On dénombre plusieurs types de violence, notamment dans le contexte de la colonisation. Cette dernière est fonction de la pratique de la **violence culturelle**, au sens plus large que celui mentionné ci-dessus, qui peut être définie conformément aux propos de Johan Galtung, spécialiste des questions relatives à la paix et à la résolution de conflits, voulant que « ce sont des aspects culturels […] pouvant servir à justifier ou à légitimer la violence directe ou structurelle[71] ». Cela inclut la culture générale canadienne, d'inspiration occidentale, où l'ethnie blanche domine, et où les attitudes xénophobes et les politiques d'assimilation forcée témoignent toutes deux de la violence culturelle, qui provient elle-même des croyances racistes profondément ancrées dans la civilisation canadienne[72].

Des modes de pensée systémiques comme le racisme, le sexisme et le colonialisme mènent aussi à la **violence institutionnelle**. Cette forme de violence est perpétrée par des institutions, comme l'armée, l'Église, le système d'éducation, le système de santé, les services de police et les premiers intervenants, ainsi que par le système judiciaire. Le fait que ces institutions soient tenues en haute estime au sein de la société et qu'elles aient adopté des règles précises pour régir leurs activités peut facilement « normaliser » la violence institutionnelle[73]. Ce faisant, elles sont plus difficiles à attaquer ou à modifier.

En raison de toutes ces formes de violence, de nombreux cas de **violence systémique ou structurelle** ont pris racine au fil du temps dans la société canadienne. Comme l'écrit Rauna Kuokkanen, politologue et spécialiste de la question : « Ces systèmes et structures que sont notamment le colonialisme, le capitalisme et le patriarcat reposent par nature sur la violence, qu'elle soit directe et interpersonnelle, ou encore structurelle, économique ou épistémique[74]. »

La **violence structurelle** s'entend comme l'écart entre le bien-être potentiel d'une personne ou d'une collectivité et son bien-être réel, cette disparité étant, par définition, *évitable*. De tels écarts sont attribuables aux injustices, aux inégalités et aux autres formes de violence incrustées dans le

quotidien, qui profitent à une poignée d'individus au préjudice des autres. Par exemple, un taux extrême de pauvreté n'est pas, en soi, une forme de violence structurelle. Cependant, quand les femmes et les filles autochtones sont frappées de façon disproportionnée par la pauvreté extrême, et quand le gouvernement fédéral et les autres institutions ont le pouvoir de s'attaquer aux inégalités et aux injustices responsables de ce taux disproportionné et qu'ils choisissent de ne pas le faire, c'est alors qu'émerge la violence structurelle[75]. Comme l'explique Robyn Bourgeois lorsqu'elle décrit sa propre approche pour comprendre la violence :

> Il faut reconnaître que tous les mécanismes, qu'il s'agisse de l'exploitation des classes, de la discrimination contre les handicapés ou les personnes dites différentes, ou encore du racisme et du colonialisme, surviennent et interviennent les uns grâce aux autres, de manière intrinsèque. Ils se soutiennent mutuellement. En raison d'une telle articulation, il faut porter attention à la manière dont ces éléments s'imbriquent pour former un tout[76].

Ces structures étant encore en place de nos jours, la « **décolonisation** » (ou le « **processus de décolonisation** », puisque la démarche se poursuit) est aussi un concept clé. La « décolonisation » se définit comme un processus social et politique ayant pour but de résister et de remédier aux multiples impacts de la colonisation, ainsi que de rétablir des peuples, des Nations et des institutions autochtones contemporains solides qui sont fondés sur les valeurs, les philosophies et les systèmes de connaissances traditionnels.

L'esprit de décolonisation nécessite l'action de personnes qui remettent en question consciemment et de manière critique la légitimité du colonisateur et qui réfléchissent aux incidences du colonialisme sur la vie collective. Selon Margaret Kovach, experte en méthodologie de recherche autochtone, l'objectif de la décolonisation est d'accorder une place à la perspective autochtone dans le quotidien, dans la recherche, dans le milieu scolaire et universitaire, et dans la société dans son ensemble sans qu'elle soit négligée, mise de côté, ridiculisée ou rejetée[77].

Les concepts de « **résistance et de résurgence** » sont importants dans une optique de décolonisation. La « résistance » désigne les diverses stratégies employées par les peuples et les Nations autochtones pour résister au colonialisme. Aux yeux de ces peuples, la résistance ne se limite pas à la mobilisation massive, aux conflits armés et aux manifestations. Elle englobe un vaste ensemble de stratégies et d'activités destinées à promouvoir la décolonisation, de même que les modes de vie, les valeurs, les connaissances et les objectifs politiques propres aux Autochtones. La résistance autochtone comprend « les actes de résistance quotidiens » qui sont incarnés par les individus et les communautés ayant choisi de vivre selon leurs enseignements traditionnels en dépit des énormes pressions exercées par la société dominante. La « résurgence », en tant que concept apparenté, s'entend de l'amplification ou de la réapparition d'une activité ou d'une idée. Pour les peuples autochtones, le terme est surtout employé pour désigner l'amplification ou la réapparition de pratiques culturelles traditionnelles qui avaient cours en milieu terrestre et aquatique bien avant la colonisation et qui continueront d'exister bien après, tout comme la revitalisation des langues et des pratiques culturelles qui ont été la cible d'attaques.

« Plus qu'un simple portrait accroché au mur » : accorder la priorité aux vies vécues

Ces concepts viennent éclairer nos constatations et appuient également les témoignages des personnes qui ont partagé leur vérité. Toutefois, ils ne suffisent pas, malgré leur grande portée, à fournir un début de justification à l'un des faits les plus graves relatés dans le cadre de l'Enquête nationale, à savoir que des familles, des communautés et des Nations tout entières ont perdu des proches. Comme l'a affirmé Bernice C., en parlant de sa fille Jennifer : « Elle est plus qu'un simple portrait accroché à un mur quelconque, ou découpé d'un vulgaire journal. Elle n'est pas qu'une simple statistique; il y en a aussi mille autres qui sont disparues. C'était notre fille[78]. »

Malgré tous les efforts déployés pour consigner ces vérités, nous concluons qu'il est impossible pour quiconque de déterminer le nombre exact de femmes et de filles autochtones disparues et assassinées au Canada. Des milliers de meurtres et de disparitions de femmes n'ont vraisemblablement pas été enregistrés, et ce, des décennies durant, et de nombreuses familles ont sans doute été incapables de trouver la force ou le courage de s'inscrire à l'Enquête nationale avant la fin de la période allouée. Cependant, l'un des éléments d'information les plus évocateurs est le nombre élevé de personnes qui ont choisi de raconter publiquement, pour la première fois, leurs expériences ou celles de leurs proches. À l'évidence, il y en a bien d'autres.

Comme l'ont clairement indiqué les témoins, nous ne pouvons oublier les êtres humains derrière ces nombres; ces femmes, ces filles et ces personnes 2ELGBTQQIA sont des enfants, des amies, des tantes, des mères et des Grands-mères. Elles étaient – ou auraient pu être – enseignantes, avocates, infirmières, protectrices de la terre et de l'eau, guérisseuses, artistes, entrepreneures, parents de famille d'accueil, travailleuses sociales; elles auraient pu être dirigeantes communautaires, et accomplir tant d'autres choses. Ce qu'il faut rappeler par-dessus tout, c'est que ces femmes avaient des rêves et des aspirations dont on les a injustement dépouillées.

Gwenda Y., dont le témoignage portait sur sa fille, Amber R., se souvient d'elle comme une jeune femme intelligente et affectueuse qui aimait les sports et les enfants, et qui passait son temps à s'occuper de sa nièce et de son neveu. Amber avait 19 ans lorsqu'elle a été portée disparue; elle envisageait de faire carrière comme enseignante ou policière.

Quand Gwenda se remémore les moments marquants de la vie de sa fille, elle la revoit danser. Amber adorait les pow-wow et les cérémonies, et elle a voyagé partout au Canada et aux États-Unis pour danser. C'est son père qui fabriquait ses tenues. Lorsqu'elle était jeune, les Aînées de la communauté lui ont demandé de veiller sur la pipe, incarnant la *White Buffalo Calf Woman*, gardant en main cet objet sacré pendant quatre jours lors de la cérémonie de la danse du soleil. Ce fut pour elle tout un honneur.

Gwenda se rappelle :

> Je […] restais assise à regarder Amber danser. C'était magnifique de la voir bouger avec autant de finesse, son châle flottant au gré de ses mouvements. On aurait dit qu'elle volait, qu'elle planait comme un aigle. Sans parler de son jeu de jambes, chacun de ses

> pas semblant si légers. Elle se tenait sur ses orteils, se déplaçant avec délicatesse, et c'est ce que je […] c'est ce dont je me souviens; je la regardais danser comme un aigle qui s'envole, à chaque pas qu'elle faisait[79].

Sarah N., dont le témoignage portait sur sa grande sœur, Alacie, a expliqué que cette dernière « était une sœur aînée merveilleuse. Elle débordait d'amour, et elle a su me toucher directement et profondément. Elle veillait à ce que j'aie des vêtements, des vêtements propres, et elle peignait toujours mes cheveux pour que je sois présentable, comme le font les mères[80] ». Alacie et Sarah ont grandi dans les années 1970 et 1980 selon un mode de vie inuit plus traditionnel. Leurs parents s'aimaient et prenaient soin l'un de l'autre. On leur a inculqué les valeurs inuites et enseigné à

> respecter les autres et à se respecter elles-mêmes, et aussi à prendre soin des autres. Si une personne a besoin d'aide, nous l'aidons. Nous ne l'abandonnons pas. Nous l'écoutons. C'est ce qu'on nous a enseigné. Si quelqu'un a faim, on partage, même si la nourriture se fait rare... On aime les grandes familles et on aime bien manger tous ensemble. C'est propre à la culture inuite. C'est encore comme ça aujourd'hui qu'on partage[81].

Un jour, Alacie s'est établie à Montréal avec sa cousine Lizzie. Sarah a été atterrée d'apprendre après la mort de sa sœur que le service de police de Montréal n'avait même pas lancé de recherches pour la retrouver et qu'aucune enquête ne tentait d'élucider son décès. La perte tragique d'Alacie n'a pas effacé le souvenir d'une fille et d'une cousine très près des siens. Comme l'a raconté Lizzie : « Elle était si gentille, et elle débordait d'amour…. Elle a toujours été là pour m'aider. Elle m'a donné à manger, alors que j'étais, en fait, une sans-abri. Non, pas tout à fait, mais je ne gagnais pas un sou.… Pourtant, je pouvais compter sur ma cousine[82]. »

Pleinement vécues, ces vies et les récits qui en sont faits illustrent l'importance pour le Canada de confronter ce que Nicole B., une Métisse, appelle « le petit monde secret et ténébreux de notre pays …, de cesser de prétendre qu'il s'agit d'un problème autochtone. C'est là un problème entièrement canadien.… Commençons donc par une petite introspection pour reconnaître que "je suis, moi aussi, responsable de tout cela. C'est en partie de ma faute et, en tant que citoyenne ou citoyen canadien, je vais me lever et je vais faire quelque chose[83]." »

Conclusions découlant du processus de consignation de la vérité

Dénoncer consiste à raconter les histoires entendues et à donner un visage aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA trop souvent occultées par de simples statistiques. En faisant rapport des conclusions découlant du processus de consignation de la vérité, nous nous concentrons massivement sur les témoignages des familles, des amis, des survivantes d'actes de violence ainsi que des proches des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées, témoignages recueillis lors des audiences communautaires, par des déclarations et par des expressions artistiques. Cet ouvrage collige leurs propos pour expliquer au grand public comment leur vie, leur famille et leur communauté ont été directement touchées par la violence,

et ce qui, selon eux, doit être fait pour laisser place au changement. Chaque chapitre présente un résumé illustrant les principaux points soulevés par les témoins à cet effet, qu'il s'agisse de préoccupations, d'enjeux ou de faits vécus. Dans le respect du mandat de l'Enquête nationale, les conclusions que nous présentons dans ces pages font la synthèse des causes profondes de la violence, telles que décrites par les membres des familles touchées, relativement à quatre grands thèmes, soit la culture, la santé, la sécurité et la justice.

Ces constatations sont présentées comme expériences communes, et comme expériences distinctives. Pour les illustrer, nous puisons dans les vérités exprimées aux quatre coins du pays et prenons assise sur les perspectives de diverses communautés. Nous présentons ainsi des exemples reflétant certaines des inquiétudes communes aux familles et aux survivantes, de même que des représentations réelles de l'incidence particulière d'un problème sur la personne, la famille ou la communauté. Lorsque, par exemple, nous abordons la question du logement des femmes autochtones habitant en milieu urbain, nous citons les déclarations d'un grand nombre de témoins qui se sont prononcés sur ce sujet dans le but de fournir des exemples précis qui reflètent largement les préoccupations exprimées par les autres participants. En raison de l'ampleur et du niveau de détail de l'information obtenue dans le cadre de l'Enquête nationale, nous devons toutefois, en même temps, encourager le public, les organisations autochtones et les chercheurs de demain à examiner plus attentivement chacun des sujets abordés dans ce rapport et à tirer parti de celui-ci pour poursuivre les travaux de même que le processus d'apprentissage.

Tout au long de ce rapport, nous employons l'acronyme « 2ELGBTQQIA » pour parler des personnes non binaires et de diverses identités de genre, afin de souligner notre intention d'inclure l'ensemble des expériences. Nous reconnaissons les différences importantes qui distinguent les identités de genre non binaires et nous nous penchons sur le sujet dans nos réflexions approfondies et dans le chapitre 11. Nous soutenons toutefois qu'une telle représentation plus étroite restreint notre capacité à illustrer l'ampleur des attaques menées par les gouvernements, les institutions et les fournisseurs de service et du traitement discriminatoire dont la conception autochtone du genre et des identités de genre a fait l'objet.

Nous avons également décidé de mentionner dans ce rapport uniquement le prénom et la première lettre du nom de famille des survivantes et des membres de famille qui ont partagé leur vérité propre. En effet, comme la violence à l'encontre des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones perdure, et même si chaque personne citée dans ce rapport a accepté de rendre son histoire publique, nous ne voulions pas attirer l'attention plus que nécessaire sur les personnes elles-mêmes pour éviter de les exposer à des risques supplémentaires. Cependant, nous indiquons le nom complet des témoins qui se sont exprimés comme panélistes ou dans le cadre d'audiences de Gardiens du savoir, d'experts ou de représentants des institutions puisque leur témoignage n'était pas de nature personnelle. Dans les quelques occasions où un témoin a choisi de partager sa vérité propre dans plus d'un cadre, nous mentionnons soit l'initiale, soit le nom de famille au complet, selon le cas.

En plus de présenter un résumé des témoignages recueillis par l'entremise des déclarations, des expressions artistiques et des audiences communautaires, les pages qui suivent renferment aussi les fruits des audiences de représentants des institutions et des audiences d'experts et de Gardiens

du savoir (parties 2 et 3), tenues lors du processus de consignation de la vérité, ainsi que d'autres travaux de recherche pertinents, de manière à mieux contextualiser et à mieux comprendre les vérités relatées par les familles, les amis et les proches. Cette démarche nous a permis de dégager des points communs, des différences, des écarts ou des conclusions antérieures de même que des ouvrages relatifs à certains des problèmes soulevés par les familles, et qu'elles considèrent importants. Bon nombre des vérités décrites par ces dernières nous ont donné une description plus juste et plus personnelle de certains enjeux largement reconnus et signalés lors de travaux de recherche antérieurs ainsi que par les Aînés, les Gardiens du savoir, les intervenants de première ligne et les représentants institutionnels. Toutefois, d'autres vérités font ressortir, sur le plan des connaissances, des lacunes qui devront éventuellement être corrigées.

Nous avons examiné des témoignages provenant des quatre coins du Canada, y compris du Québec, et nous les avons intégrés à ce rapport. En outre, nous avons réalisé une étude provinciale de la violence à l'encontre des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones au Québec, qui constitue le volume 2 de notre rapport final. Il s'agit d'un exemple du type de travaux axés sur une région particulière qui devront dorénavant être effectués afin de mieux comprendre les enjeux propres aux différentes régions du pays et de définir les solutions appropriées pour mettre fin à la violence perpétrée contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Aperçu du rapport final

Réclamer notre pouvoir et notre place : le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées se divise en deux volumes, 1a et 1b, étant donné son grand nombre de pages. Il compte trois grandes sections, en plus de conclusions finales et des Appels à la justice. Il renferme aussi des observations faites par le Cercle des Grands-mères de l'Enquête nationale, des réflexions personnelles proposées par les membres du Cercle conseil national des familles, ainsi que des examens ciblés visant à analyser des enjeux spécifiques de manière détaillée. Le volume 1a comprend les sections 1 et 2. Le volume 1b contient la section 3, les Appels à la justice, un sommaire des résultats du Projet d'analyse judiciaire des documents ainsi qu'une bibliographie complète. Le rapport portant sur le Québec est publié dans un volume distinct (volume 2).

Section 1 – Établir un nouveau cadre de référence

La **section 1** du rapport expose le contexte afin d'aider les lecteurs à mettre en perspective l'information présentée dans les sections ultérieures.

Au chapitre 1, qui s'intitule « Mettre l'accent sur les relations pour éradiquer la violence », nous décrivons les principaux enseignements relatifs à l'importance des relations qui ont été cités à maintes reprises durant le processus de consignation de la vérité. Comme l'ont souligné les témoins entendus dans le cadre de l'Enquête nationale, il faut d'abord comprendre la dynamique des relations pour pouvoir comprendre la violence à l'égard des filles, des femmes et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones et y mettre un terme.

Le chapitre 2, « La reconnaissance du pouvoir et de la place des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones », démontre comment les peuples autochtones ont toujours eu leurs propres conceptions de ce que sont les droits, les rôles et les responsabilités au sein de leurs communautés et de leurs Nations. Ces droits, fondés sur les systèmes de savoir et les visions du monde des Autochtones, sont à la fois relationnels et réciproques.

Le chapitre 3, que nous avons nommé « Favoriser la responsabilisation grâce aux instruments des droits de la personne », porte sur les instruments relatifs aux droits de la personne que le Canada s'est engagé à respecter. Nous soulignons que ceux-ci peuvent servir à des fins de reddition de comptes de la part des gouvernements, plus particulièrement dans le cadre de la relation qui unit l'État canadien aux peuples autochtones.

Au chapitre 4, intitulé « La colonisation : un outil d'oppression fondé sur le genre », nous soutenons que le processus et l'histoire de la colonisation ont mis en péril les droits des femmes et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones en matière de culture, de santé, de sécurité et de justice. Si les femmes et les personnes de diverses identités de genre ont subi de la même façon que les hommes plusieurs répercussions de la colonisation, elles en ont vécu certaines de manière bien spécifique. Nous nous penchons sur les systèmes qui perpétuent une forme de violence fondée sur le genre et qui est à l'origine de la tragédie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées que nous connaissons aujourd'hui.

Notre analyse démontre que cette violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones a pris racine il y a plusieurs siècles. Le processus de colonisation a, sans contredit, jeté les bases de la tragédie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées à laquelle nous sommes aujourd'hui confrontés.

Section 2 – Le joug de l'oppression

La **section 2** met l'accent sur les témoignages des familles, des amis et des proches des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées ainsi que sur les récits des survivantes de la violence. Ces témoignages nous permettent de mieux comprendre leurs contacts avec les formes d'oppression individuelles, institutionnelles et systémiques. Cette section aborde quatre domaines où l'on porte atteinte aux droits de la personne : la culture, la santé, la sécurité et la justice.

Au chapitre 5, « Combattre l'oppression : le droit à la culture », nous examinons le rôle de l'oppression sur le plan culturel dans la violence que subissent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Les relations qui unissent les peuples autochtones à leur culture et à leur identité ont été chamboulées sous l'effet des mesures colonialistes qui visaient à rompre leurs liens culturels et familiaux. Plusieurs témoignages de survivantes de la violence et de membres de familles de femmes et de filles autochtones disparues et assassinées puisent leur source dans ces premières occasions d'oppression culturelle.

Au chapitre 6, « Combattre l'oppression : le droit à la santé », nous adoptons une conception holistique de la santé afin d'examiner les répercussions de cette violence et de la perte d'êtres

chers sur la santé des survivantes et sur la vitalité des réseaux familiaux et des communautés autochtones. Les témoignages révèlent des actions spécifiques du système de santé à l'égard des Autochtones qui peuvent contribuer à aggraver les choses.

Au chapitre 7, « Combattre l'oppression : le droit à la sécurité », nous abordons le concept de la sécurité humaine, opposant celle-ci à une interprétation plus restreinte de l'état de sécurité. Nous examinons comment la sécurité physique, sociale et économique des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est compromise par la pauvreté et les enjeux en matière de logement, d'éducation et de transport, et comment ces facteurs peuvent exacerber la violence. Nous mettons également l'accent sur les difficultés auxquelles se heurtent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones lorsqu'elles tentent d'accéder au soutien dont elles ont besoin pour assurer leur sécurité.

Le chapitre 8, « Combattre l'oppression : le droit à la justice », discute du droit à la justice dans le contexte des expériences vécues par les familles des proches disparues et assassinées. Nous nous attardons aussi sur le récit que font les survivantes de la violence de leurs interactions avec les services de police, l'appareil judiciaire et le système correctionnel. Ces interactions mettent en relief une fracture marquée entre les peuples autochtones et le système de justice, laquelle porte atteinte à leur droit fondamental à la justice.

Tout au long de la section 2, nous proposons une série de « réflexions approfondies » qui explorent des thèmes spécifiques et décrivent comment les domaines de la culture, de la santé, de la sécurité et de la justice peuvent présenter des défis particuliers pour des institutions, des régions et des groupes précis.

Section 3 – Assurer la guérison des familles, des communautés et des Nations

À la **section 3**, nous revenons sur de nombreux principes et pratiques qui ont servi d'assise à la section 1 et nous mettons l'accent sur différents modèles de guérison et sur les pratiques autochtones qui sont à privilégier.

Le chapitre 9, qui s'intitule « Accéder au mieux-être et à la guérison », porte sur l'approche adoptée par l'Enquête nationale pour assurer la santé et le mieux-être des survivantes et des membres des familles touchées. Nous nous attardons aussi sur ce que les familles et les survivantes qui ont pris part aux travaux de l'Enquête nationale nous ont enseigné à propos de la voie qu'elles ont empruntée vers la guérison.

Au chapitre 10, « La force de la commémoration et de l'nvocation », nous nous intéressons à différentes initiatives mises de l'avant par l'Enquête nationale pour sensibiliser et informer le public, notamment : la collection patrimoniale autochtone, l'appel de proposition d'expressions artistiques et la publication du Guide de mobilisation des étudiants et des jeunes. Nous affirmons que ces initiatives et cette mobilisation tout comme les rencontres qui en découlent, aideront les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA à se réapproprier leur rôle déterminant de messagères culturelles et de détentrice d'un savoir sacré pouvant bâtir un avenir plus sûr pour les générations qui leur succéderont.

Au chapitre 11, qui s'intitule « Accorder de l'importance aux expériences vécues personnellement et en première ligne », nous présentons un résumé de quatre séances de dialogues facilités qui ont eu lieu à l'automne 2018. Les participants, provenant de divers horizons, ont discuté de pratiques exemplaires et d'initiatives susceptibles de faire changer les choses. L'objectif n'était pas de recueillir des témoignages individuels, mais bien de rassembler des intervenants de première ligne, des organisateurs, des personnes qui ont vécu la violence, des Aînés, des chercheurs et des membres de l'équipe des relations communautaires et santé et de profiter de leur expérience des enjeux vécus par les Inuits, par les Métis, par les personnes 2ELGBTQQIA par les Autochtones vivant au Québec pour faire état des lacunes existantes et explorer des initiatives qui ont déjà connu du succès ailleurs. Pendant trois jours, les participants ont cerné les obstacles et ont discuté des pratiques exemplaires et des solutions à adopter à travers le prisme de la culture, de la santé, de la sécurité et de la justice.

Appels à la justice

Nous terminons ce rapport en lançant des appels à la justice. Ces appels s'appuient sur les instruments garantissant les droits de la personne et des Autochtones de même que sur les lois autochtones et les valeurs exprimées par les membres de famille, survivantes, Gardiens du savoir et experts qui ont témoigné, et par les membres des groupes consultatifs internes et externes de l'Enquête nationale. Comme leur nom le suggère, les appels à la justice demandent à ce que des mesures soient prises – des mesures qui contribuent activement à établir des relations respectueuses avec les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, toutes titulaires de droits qui doivent être respectés. Ces mesures devront servir à rétablir la justice qui, dans le contexte plus large de la dépossession et de la marginalisation, a plutôt pris la forme d'une injustice.

Les Appels à la justice sont appuyés par les conclusions de faits à la fin de chaque chapitre et Réflexion approfondie. Les conclusions générales, quant à elles, se trouvent au début de la partie 4. De plus, les Appels à la justice prennent racine dans des principes de justice fondamentaux essentiels pour interpréter et mettre en œuvre ces Appels à la justice en vue d'un véritable changement.

Nous sommes tous responsables de faire en sorte que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones retrouvent un sentiment de sécurité sans plus tarder. Ces Appels ne sont pas simplement de principes louables; ils constituent des impératifs juridiques.

Résumé du Projet d'analyse judiciaire des documents

En annexe, nous résumons le travail accompli dans le cadre du Projet d'analyse judiciaire des documents, qui a donné lieu à l'examen de 174 dossiers de police, soit 136 834 documents et 593 921 pages. Bien que la portée de ce travail d'envergure ait été limitée par la durée du mandat de l'Enquête nationale, notre analyse a démontré toute l'importance de se pencher à nouveau sur ces dossiers afin que justice soit rendue aux familles et aux survivantes, qui cherchent toujours désespérément des réponses.

Conclusion : une invitation

Le fait que cette Enquête ne cherche pas à réparer les torts passés, mais bien les affronts présents, qui ne cessent de s'aggraver, est l'une de ses particularités. Les actes de violence provenant des structures de colonisation, conjugués au racisme, au sexisme, à l'homophobie et à la transphobie, sont dans les faits nombreux et fréquents; en plus d'être omniprésents et immédiats, ils présentent un caractère urgent.

Toutefois, cette violence est également *évitable*, dans la mesure où la population canadienne est disposée à opter pour le changement. Cette Enquête nationale a fourni aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones une tribune nationale pour qu'elles puissent faire entendre leur vérité propre, mais le vrai travail ne fait que commencer. Éradiquer la violence envers les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones passe par la refonte complète des systèmes et une transformation en profondeur de la société tels que nous les connaissons. L'investissement qui sera consenti pour mettre fin à cette tragédie doit être équivalent ou supérieur à la dette accumulée au cours des cinq cent dernières années.

Chaque jour, les droits des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont violés ou bafoués d'une manière tantôt apparente, tantôt insidieuse. Nous sommes d'avis que le rétablissement de ces droits est une priorité urgente, et qu'il pourrait marquer un tournant dans les rapports entre les peuples autochtones et les systèmes qui leur causent préjudice encore aujourd'hui. Plus particulièrement, la protection des droits, tout comme la promotion des droits fondés sur les concepts de culture et d'identité, de santé, de sécurité et de justice, est essentielle pour contribuer à résoudre la crise des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées. Ces droits jouent également un rôle central dans la mise en œuvre de solutions holistiques qui permettront aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones de regagner leur pouvoir et de reprendre la place qui leur revient.

Documenter ces rencontres permet de mettre l'accent sur l'obligation de rendre des comptes et d'évaluer d'une manière réaliste la violence constante et réelle que vivent quotidiennement les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Il s'agit d'un exercice essentiel pour comprendre comment transformer en profondeur notre société.

Le gouvernement, l'industrie, les communautés, les partenaires et la population doivent participer pleinement à cette transformation. Nous avons tous un rôle à jouer. En nous attardant aux instants précis de ces rencontres, soit les moments qui donnent naissance aux relations, nous établissons un lien commun entre tous ces récits. Nous avons choisi cette avenue parce qu'elle s'inscrit, selon nous, dans la mission de l'Enquête nationale, qui consiste à documenter de manière rigoureuse et précise les causes profondes de la violence et les violations constantes des droits fondamentaux des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Nous espérons aussi qu'à la lecture de ce rapport, vous constaterez, lectrice et lecteur, qu'il est possible de changer les choses dès maintenant.

La lecture des témoignages pourrait bien faire germer certaines questions dans votre esprit ou vous inciter à étudier des pistes non explorées dans ce rapport. Après avoir pris connaissance d'une rencontre en particulier, il se peut aussi que vous vouliez en savoir plus sur une famille précise, ou encore sur la manière dont certains problèmes se manifestent dans le système de santé, l'appareil judiciaire et les autres institutions. Nous vous invitons à approfondir la réflexion et à intégrer ce que vous aurez appris dans votre propre vie, et au sein de votre communauté et de votre société. En prenant connaissance des histoires contenues dans ce rapport et disponibles en ligne, vous faites vous-même une rencontre de la plus haute importance : vous vivez un moment qui vient transformer une relation.

Notes

1 Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe*, pp. 79; 82-89; 89.

2 Ibid., 79.

3 Ibid.

4 Feierstein, « Defining the Concept of Genocide, » 15.

5 Ibid.

6 Nations Unies, *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide*, Article II.

7 Schabas, *Genocide in International Law*, 46.

8 Bjørnland, Markuson et Mennecke, « *What Is Genocide?* » cité dans Feierstein, « Defining the Concept of Genocide, » 12.

9 Semelin, « Around the 'G' Word, » 27.

10 Feierstein, « Defining the Concept of Genocide, » 14.

11 Ibid.

12 Krotz, « A Canadian genocide? »

13 Woolford et Benvenuto, « Canada and Colonial Genocide, » 375.

14 Ibid.

15 Krotz, « A Canadian genocide? »

16 Palmater, « Sexualized Genocide. »

17 Palmater, « The Ongoing Legacies. »

18 Fontaine et Farber, « What Canada committed against First Nations. »

19 Woolford et Benvenuto, « Canada and Colonial Genocide, » 380.

20 Danny P. (Première Nation Membertou), Partie 1, Déclaration publique 69, Membertou, N.-É., pp. 2, 4. Dans ce chapitre, commes dans tous nos chapitres, la citation est tirée de la transcription officielle de la langue dans laquelle la personne a témoigné, même si la citation a été traduite.

21 Association des femmes autochtones du Canada, « What Their Stories Tell Us. »

22 Pearce, « An Awkward Silence. »

23 Gendarmerie royale du Canada, « Les femmes autochtones disparues et assassinées ».

24 Ibid.

25 Mahony, Jacob et Hobson, « Women and the Criminal Justice System. »

26 TAKEN, « About the series. »

27 TAKEN, « Infographic ».

28 Boyce, « La victimisation chez les Autochtones au Canada, 2014 ».

29 Bruser et al., « Nearly half of murdered Indigenous women. »

30 Blaze and McClearn, « Prime target. »

31 Anaya, « Statement upon Conclusion of the Visit to Canada. »

32 Boyce, « La victimisation chez les Autochtones au Canada, 2014 ».

33 Conroy et Cotter, « Les agressions sexuelles autodéclarées au Canada, 2014 ».

34 Canada, Sécurité publique Canada, « Plan d'action national de lutte contre la traite de personnes ».

35 National Aboriginal Consultation Project, *Sacred Lives*.

36 Association des femmes autochtones du Canada, « Boyfriend or Not. »

37 Bucik, « Canada: Discrimination and Violence, » 4.

38 Pyne et al., « Barriers to Well-Being. »

39 Boyce, « La victimisation chez les Autochtones au Canada, 2014 ».

40 Kohkom (Première Nation Piapot), Partie 1, Déclaration publique 122, Saskatoon, Sask., p. 30.

41 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., p. 51.

42 Tamara S., Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., pp. 51- 52.

43 Danielle E. (Première Nation Kawacatoose), Partie 1, Volume public 31, Saskatoon, Sask., p. 117.

44 Canada, Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada, « Cadre de référence de l'Enquête nationale ». Voir aussi Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues ou assassinées, *Orientation juridique : règles de pratiques respectueuses*, disponible à www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2018/07/Legal_Path_Rules_of_Respectful_Practice_2018-11-09_FR-3.pdf .

45 Bien que le terme « Premières Nations » soit relativement nouveau, les Premières Nations de ce pays existaient avant le contact colonial et continuent d'exister aujourd'hui, malgré les politiques d'assimilation intentionnelle du gouvernement canadien (notamment au moyen de la *Loi sur les Indiens*) qui les ont fracturées et déplacées. Il s'agissait là d'un effort intentionnel visant à assimiler et donc à anéantir les Nations autochtones en tant que nations.

46 Les Inuits sont un peuple autochtone circumpolaire du Nord. La plupart des Inuits vivent dans l'Inuit Nunangat – la terre, l'eau et la glace qui composent la patrie des Inuits du Canada. Cette patrie est composée de quatre régions : Inuvialuit, dans l'ouest de l'Arctique; le territoire du Nunavut; Nunavik, dans le nord du Québec; et Nunatsiavut, dans le nord du Labrador. De nombreux Inuits vivent également dans des centres urbains tels qu'Edmonton, Winnipeg et Montréal. Le mot « Inuit » signifie « peuple » en inuktitut, qui est le nom générique de nombreux dialectes apparentés parlés par les Inuits. Il est utilisé pour désigner trois personnes ou plus. Le mot « Inuk » fait référence à une personne et Inuuk à deux.

47 Les Métis ont émergé en tant que peuple ou nation distincts des unions d'hommes européens et de femmes des Premières Nations au cours des 18e et 19e siècles. Les Métis vivent maintenant partout au Canada. La langue métisse traditionnelle est le michif, bien que de nombreux Métis parlent couramment d'autres langues européennes ou des langues des Premières nations.

48 Pour en savoir plus au sujet des enquêtes publiques, voir la ressource créée par la Legal Strategy Coalition on Violence Against Indigenous Women (LSC) à https://www.leaf.ca/lsc-resource-on-public-inquiries/.

49 http://www.mmiwg-ffada.ca/submissions/.

50 Wilson, *Research Is Ceremony*, 20.

51 Greg M. (Clan de la grenouille, Fort St. James), Partie 1, Volume public 8, Smithers, C.-B., p. 16.

52 Melanie D. (Première Nation Crie Mikisew), Partie 1, Volume public 21, Edmonton, Alb., pp. 56-57.

53 Canada, Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada, « Examen du rapport provisoire ».

54 Terry L. (Kaska Dena, Clan du corbeau), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, Yn, p. 13.

55 Dès le 7 mars 2019.

56 Société de soutien à l'enfance et à la famille des Première Nations du Canada, « I Am a Witness. »

57 Cindy Blackstock (Gitxsan), Partie 3, Volume 10, Toronto, Ont., pp. 233–234.

58 Canada, Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada, « Examen du rapport provisoire ».

59 Ibid.

60 Canada, Condition féminine Canada, « En savoir plus sur l'appel de propositions visant le Fonds de commémoration des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées ».

61 Canada, Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada, « Examen du rapport provisoire ».

62 Ibid.

63 Ibid.

64 Voices-Voix, « Sisters in Spirit – What Happened. »

65 Pour le mémoire complet de l'Enquête nationale à la Cour suprême du Canada, appelé «mémoire de l'intervenant», voir https://www.scc-csc.ca/WebDocuments-DocumentsWeb/37769/FM110_Intervener_National-Inquiry.pdf.

66 Canada, Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada, « À propos de l'enquête indépendante ».

67 Nahanni Fontaine (Ojibway, Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, MB, p. 76.

68 Organisation mondiale de la Santé, « Rapport mondial sur la violence et la santé ».

69 Terre-Neuve et Labrador, « Types of Violence and Abuse. »

70 Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies*, 25.

71 Galtung, « Cultural Violence, » 1.

72 Kroeker, « Structural Violence in Canada. »

73 Curtin et Litke, *Institutional Violence*, xiv.

74 Kuokkanen, « Globalization as Racialized, Sexualized Violence, » 221–22.

75 Galtung, « Violence, Peace, and Peace Research, » 17.

76 Robyn Bourgeois (Crie), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., p. 42.

77 Kovach, *Indigenous Methodologies*.

78 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., p. 67.

79 Gwenda Y. (Dakota, Nation Standing Buffalo Dakota), Partie 1, Volume public 27, Saskatoon, Sask., p. 5.

80 Sarah N. (Inuite, Inukjuak), Partie 1, Volume public 64, Montréal, Qc, pp. 4–5. En Inuktitut, une seule personne est appelée Inuk, pas Inuite. Cependant, nous avons choisi d'utiliser le mot « Inuit » dans les notes finales pour désigner l'identité des membres de la famille et des survivants de manière à être aussi claire que possible.

81 Sarah N. (Inuite, Inukjuak), Partie 1, Volume public 64, Montréal, Qc, pp. 13–14.

82 Lizzie C. (Inuite, Kuujjuaq Rapid), Partie 1, Volume public 64, Montréal, Qc, p. 19.

83 Nicole B. (Métisse), Partie 1, Volume public 100, Vancouver, C.-B. p. 40.



Établissement d'un nouveau cadre

Cette section du rapport final établit un cadre relatif aux expériences recuillies auprès des membres de famille, des survivantes, et des autres personnes qui ont participé aux audiences communautaires, aux audiences de représentants des institutions et aux audience de Gardiens du savoir et d'experts de l'Enquête nationale. Nous reconnaissons que « le contexte social du racisme, du colonialisme et du sexisme engendre des conditions de violence et de mauvais traitements systémiques ciblés à l'encontre des femmes autochtones »[1]. Pour ces raisons, nous soutenons qu'il est nécessaire d'établir, pour commencer, un cadre qui met en lumière la façon dont la plupart des témoins ont partagé leurs expériences ou celles de leurs proches. Ces expériences s'inscrivent dans le contexte d'une incapacité à obtenir le respect des droits fondamentaux de la personne et des échecs conjoints des systèmes, des institutions et des fournisseurs de services individuels à offrir du soutien en se fondant sur les principes du respect et des bonnes relations. Ces moments propices à la création de relations ou de « rencontres », comme nous les appelons parfois, sont des outils importants pour comprendre comment les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA[2] autochtones sont la cible de violence aujourd'hui.

Toutefois, pour mieux comprendre où nous en sommes actuellement, nous devons également prendre du recul pour examiner de quelle façon cette tragédie résulte des réalités particulières du colonialisme, du racisme et de la misogynie, qui s'inscrivent dans un contexte historique. Ce contexte a réfuté les rôles, les responsabilités et les droits importants des femmes et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans leurs propres communautés et Nations, et a significativement contribué à les priver de leur pouvoir d'agir par le recours à une violence sanctionnée par l'État à différents égards. En outre, la définition de ces importantes réalités aide à comprendre en quoi les structures et les processus de colonisation, qui sont souvent relégués au passé, constituent aujourd'hui des facteurs non-négligeables.



La Wooden Star Blanket est une œuvre d'art communautaire. Il s'agit d'une mosaïque composée de 128 carreaux individuels, dont chacun a été peint à la main par des survivantes de violence et des membres de famille des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées, au cours du processus de consignation des déclarations à Richmond, en Colombie-Britannique. Cette œuvre symbolise l'importance des voix des survivantes et des familles qui ont partagé leurs vérités propres avec l'Enquête nationale.

Ce cadre donne également un aperçu de la façon dont les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones vivent la discrimination et la violence d'une manière intersectionnelle. Autrement dit, cela signifie que la structure de l'oppression, pour celles qui sont victimes de violence, comprend de nombreux facteurs qui déterminent le déroulement de leur vie et celui de leurs familles.

Nous nous tournons vers le passé et vers ces systèmes d'oppression intersectionnels tels qu'ils ont été élaborés pour envisager comment transformer le présent et l'avenir, en utilisant des outils qui font la promotion des droits fondamentaux de la personne dans des domaines clés comme la culture, la santé, la sécurité et la justice, dans le contexte des conceptions autochtones. Ces conceptions ne sont pas uniformes, pas plus qu'elles ne sont statiques. Elles se développent plutôt en relation avec les titulaires de ces droits – les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones – à qui ce rapport est consacré. Les thèmes que nous abordons sous l'angle des droits sont ceux les plus représentés dans les divers systèmes et institutions avec lesquels les gens doivent composer, ainsi que dans les systèmes, les institutions et supprimer les agissements des personnes perçues comme ayant le plus contribué aux préjudices infligés.



La commissaire Audette étreint une participante lors des audiences à Regina, en Saskatchewan.

Indépendamment du contexte ou des particularités de ces conceptions, la première section du rapport final indique clairement que les solutions, imposées par des intervenants de l'extérieur ou par l'État, doivent, de fait, revenir aux femmes autochtones qui se définissent comme les dépositaires des droits des Autochtones et des droits de la personne. Cela doit également débuter par une reconnaissance de la façon dont le passé se répercute sur le présent, et porte donc atteinte aux générations futures.

Ainsi, la première section du rapport final se définit comme une plateforme et un point de départ qui vise une compréhension plus globale, en étant centré sur les personnes et les communautés, pour pouvoir mieux comprendre cette tragédie contemporaine que nous abordons dans la deuxième section du rapport. La section actuelle représente un cadre nouveau et unique pour aborder les expériences vécues et présentées dans les témoignages que nous avons entendus et en faire le point de départ de changements et de transformations.

CHAPITRE 1



Mettre l'accent sur les relations pour éradiquer la violence

Introduction : établir une base solide

Au fil de l'Enquête nationale, nous avons entendu des histoires de perte et de deuil. Nous avons constaté les effets de la disparition ou du meurtre des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones de même que les conséquences de ces pertes sur leurs proches. Ces dernières – des mères, des filles, des sœurs, des tantes, des grands-mères, des nièces, des cousines et des membre de familles de cœur – étaient importantes. Leur départ a laissé des cicatrices que même le temps ne parviendra pas à guérir.

Nous rendons hommage à ces familles courageuses, à leurs proches ainsi qu'aux personnes qui ont survécu pour raconter leur histoire, mais aussi à toutes celles qui ne sont plus parmi nous, en présentant dans les pages qui suivent les vérités qu'elles ont révélées à l'Enquête nationale. Ces vérités sont des enseignements puissants transmis par ceux et celles qui savent mieux que quiconque comment mettre un terme à la violence qui menace la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, à savoir les familles, les survivantes, les Gardiens du savoir, les Aînés, les grands-mères et les militantes, qui parlent toutes par expérience.

Lors de sa présentation devant l'Enquête nationale, la Gardienne du savoir Mavis Windsor, membre de la Première Nation Heiltsuk de Bella Bella, en Colombie-Britannique, et directrice du développement social de sa communauté, a précisé le sens d'un message maintes fois répété pendant le processus de consignation de la vérité : « Nous sommes l'héritage. Malgré le traumatisme, que nos communautés continuent à vivre, nous sommes capables de lutter contre la violence à l'égard des femmes dans nos communautés. La solution est à l'intérieur de nous-mêmes … au sein de nos communautés[3]. »

Pendant son travail, l'Enquête nationale a beaucoup appris sur les différentes façons dont la violence façonne la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA, métisses et inuites et des Premières Nations dans tout le pays, ainsi que sur les stratégies créatives et courageuses que ces mêmes personnes utilisent pour changer les choses. En plus d'illustrer l'importance de la géographie, de la culture, de la tradition et de nombreux autres facteurs dans la formulation de recommandations utiles et l'introduction de changements dirigés par la communauté, les récits des personnes qui ont exprimé leur vérité respective ont mis en lumière un dénominateur commun : si nous voulons comprendre les causes de la violence et apporter les changements nécessaires pour y mettre un terme, nous devons reconnaître la force des relations et les *responsabilités* qui s'y rattachent.

Comme l'a exprimé la témoin experte mohawk Sandra Montour, directrice générale de Ganohkwasra Family Assault Support Services où elle offre des services de soutien aux femmes autochtones victimes de violence et à leur famille depuis plus de 30 ans :

> [Nous devons] établir des relations. Il le faut parce que nos vies en dépendent. Nos vies en dépendent et la vie des femmes de notre communauté en dépend. Nous devons donc mener une lutte acharnée, nous montrer extrêmement diplomates et être capables de résoudre des problèmes et d'établir des relations[4].

« NOUS SOMMES L'HÉRITAGE. MALGRÉ LE TRAUMATISME QUE NOS COMMUNAUTÉS CONTINUENT DE VIVRE, NOUS SOMMES CAPABLES DE LUTTER CONTRE LA VIOLENCE À L'ÉGARD DES FEMMES DANS NOS COMMUNAUTÉS. LA SOLUTION EST EN NOUS – AU SEIN DE NOS COMMUNAUTÉS. »

Mavis Windsor

Dans les pages suivantes, nous abordons deux importants enseignements. D'abord, nous accordons une place centrale à la voix des familles métisses et inuites, et des Premières Nations, et des survivantes dont les vérités sont empreintes de sagesse et de conseils quant à la façon de mettre un terme à la violence, une voix qui a été ignorée ou sciemment réduite au silence beaucoup trop longtemps. Ensuite, en nous inspirant de cette sagesse et de ces conseils, nous concentrons nos efforts sur les enseignements nous permettant, grâce aux relations, de comprendre les causes sous-jacentes de la violence pour déterminer et mettre en place les mesures requises pour qu'elle cesse.

Ensemble, nous pouvons transformer les relations qui continuent de causer du tort aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones, mais cette tâche n'est pas facile. En fait, elle est particulièrement difficile pour des personnes comme Mavis et Sandra, et aussi pour les nombreuses autres personnes autochtones résilientes dont nous présentons les témoignages, lesquelles s'efforcent de changer les relations desquelles elles n'ont ni capacité d'agir ni droit.

Comme l'observe Marilyn W. qui a raconté comment elle a perdu sa sœur aux mains de la violence :

> Chacun de nous, en tant qu'individu, en nous réveillant, nous pouvons choisir d'apporter un peu de lumière dans ce monde ou choisir d'alimenter cette noirceur avec laquelle nous devons composer au quotidien. J'essaie, et c'est très difficile pour moi d'être ici, sans manifester ma colère. C'est très difficile de ne pas éprouver de la haine, même si ma culture se fonde sur l'égalité et sur l'amour. Il est question du génocide de notre peuple. Ça ne touche pas uniquement les femmes autochtones. C'est un combat spirituel[5].

Afin de souligner l'importance de ce combat, et celle des solutions et recommandations présentées par les familles, nous examinons les mécanismes dont disposent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA en tant que titulaires de droits Autochtones et de droits de la personne. Dans les Appels à la justice présentés à la fin du présent rapport, nous traitons, sous l'angle de ces droits des enseignements concernant les relations qui découlent des travaux de l'Enquête nationale. Cette approche nous permet de rappeler que le changement ne peut plus reposer uniquement sur la bonne foi politique et morale des gouvernements. La mise en œuvre des demandes énumérées dans ce rapport incombe juridiquement aux gouvernements canadiens, à leurs institutions et à leurs représentants, qui doivent veiller à ce que les droits des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones ne soient jamais plus bafoués ni ignorés. Un tel changement ne peut se faire sans la participation complète des communautés autochtones et des fournisseurs de services destinés à ces dernières, qui doivent travailler en partenariat pour produire les meilleurs résultats qui soient.

Pourquoi commencer par les relations?

Un enseignement répété à maintes reprises lors du processus de consignation de la vérité oriente notre approche d'analyse des nombreuses vérités recueillies dans le cadre de l'Enquête nationale : les relations sont essentielles à la fois pour comprendre les causes de la violence et pour apporter les changements nécessaires de manière à mettre un terme à cette violence qui afflige les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Shawn Wilson, chercheur membre de la Nation crie d'Opaskwayak du Nord du Manitoba, explique que de telles relations sont essentielles aux modes de connaissance des Autochtones. Selon cette vision du monde, chacun d'entre nous est une personne unique, mais nous nous définissons aussi par les relations qui nous unissent aux autres. Nous sommes la mère de quelqu'un, la fille de quelqu'un, et la famille de cœur d'une tierce personne. Nous sommes liés à nos ancêtres, à la terre dont nous provenons, et aux générations à venir. Bref, Wilson soutient que nous ne faisons pas qu'un, mais que nous sommes plutôt la résultante des relations qui façonnent notre existence[6].

De nombreux témoins ont relaté, dans les premières minutes de leur allocution, le grand nombre de relations qu'entretenaient les victimes avec les autres, ce qui met en évidence l'importance

des relations pour les familles et les survivantes qui ont livré leur vérité dans le cadre de l'Enquête nationale. C'est le cas de Percy P., qui a amorcé son récit au sujet de Misty P., sa fille de 37 ans disparue en 2015, en prononçant les mots suivants :

> [Misty] a grandi avec les tambours, les chansons, les cérémonies, la vie traditionnelle rattachée à la terre…. Misty a suivi cette voie. Elle veillait sur la pipe, la pipe de la danse du soleil. Elle dansait lors des pow-wow. C'était une bonne fille, une sœur. Un être humain respectable. […] Elle s'entourait des autres partout où elle allait. […] Elle avait beaucoup de potentiel. Elle nous a emmenés aux Canadian Aboriginal Music Awards, et nous avons remporté le premier prix pour le tambour à main; ce fut tout un honneur. Et c'est elle qui avait organisé tout cela. Rien de tel n'est arrivé depuis qu'elle est partie. Notre organisatrice n'est plus; elle nous a été enlevée[7].

Le décès d'un proche ainsi que la violence et le drame qui affectent une personne créent en elle un grand vide qui a une incidence constante sur sa santé et son bien-être. Les expériences qu'ont vécues les femmes inuites disparues et assassinées et leurs familles de même que les rencontres qu'elles ont eues dans le but de reprendre leur vie en main, de retrouver la santé et de bénéficier, à juste titre, de la justice et de la sécurité, ont déterminé le cours de leur existence.



L'Aînée Rebecca Veevee allume le* qulliq *lors d'une audience tenue à Québec, au Québec.

À l'instar de Percy P. et des nombreuses autres personnes qui ont livré leur vérité dans le cadre de l'Enquête nationale, les membres de famille touchés ont insisté sur le fait que, pour commencer à comprendre et à honorer celles dont la vie a été écourtée par la violence, il faut examiner attentivement l'ensemble des relations qui ont façonné leur existence et les vies que ces personnes ont à leur tour contribué à façonner. Raconter l'amour, l'affection, la sagesse et le bonheur que Misty apportait à sa famille et à ses amis par l'entremise des relations aide les autres à prendre conscience du vide engendré par sa disparition. Toutefois, cela met aussi en lumière un contraste marqué avec d'autres relations dans le cadre desquelles des femmes comme Misty, plutôt que d'être chéries et aimées, sont manipulées, ignorées et maltraitées, leurs agresseurs ayant délibérément choisi la violence, leurs appels à l'aide ayant été reçus avec indifférence et leur valeur en tant que femme autochtone ayant fait les frais de préjugés racistes et sexistes.

Les vérités racontés par les membres de famille touchées et les survivantes démontrent également que les relations qui ont façonné la vie des proches disparues et assassinées sont autant d'occasions d'apprentissage, de compréhension et de transformation. Les témoignages ont souligné l'importance d'établir des relations solides et de renforcer les liens qui nous unissent les uns aux autres pour mieux nous protéger mutuellement. Dans le cadre de ses travaux portant sur les relations entre les Autochtones et les colons, le chercheur cri Willie Ermine fait référence aux relations comme des « espaces d'engagement en profondeur », ce qui permet de mettre en évidence de bien des façons les ressemblances et les différences entre les modes de connaissance des personnes représentées. Lorsque nous concevons les relations comme des « espaces d'engagement en profondeur », explique Ermine, nous portons attention aux paroles, aux gestes et aux comportements qui se manifestent en surface. Ces manifestations, toutefois, nous montrent également les attitudes, les croyances et les positions présentes sous la surface qui agissent comme « force profonde d'un autre niveau » et qui influencent la façon dont nous agissons et accumulons des connaissances. Cette force peut être à l'œuvre dans les relations. Afin d'apporter des changements durables à une relation pour qu'elle reflète un ensemble particulier de valeurs, notamment celles liées aux droits des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, il faut remettre en question cette « force profonde d'un autre niveau » et la modifier de sorte que le contexte sous-jacent reflète à son tour ces valeurs[8].

Lors de leur témoignage, les membres de famille et les survivantes ont évoqué la nécessité de modifier les croyances et les positions sous-jacentes qui sont les causes systémiques ou les causes profondes de la violence, et qui cautionnent celle-ci.

Dans les pages qui suivent, nous mettons également l'accent sur les relations parce qu'elles nous révèlent comment ces croyances sous-jacentes ou systémiques s'ancrent, de façon troublante, dans le quotidien des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Comme le montrent bien des relations décrites par les familles et les survivantes, on refuse aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones la possibilité de participer de façon égalitaire à la définition des conditions sur lesquelles se fondent les relations qui déterminent leur existence.

Pendant son témoignage, Cheryl M. a raconté qu'après des mois de militantisme et d'efforts déployés pour exiger que le Commissaire aux plaintes contre la police se penche sur l'enquête relative à la mort de Victoria P., les représentants du gouvernement ont finalement acquiescé à ses demandes lorsqu'elle s'est adjoint un professeur d'université réputé jouissant d'un vaste réseau de contacts, sa propre fonction de présidente de l'Association des femmes autochtones de la Nouvelle-Écosse pendant ce temps-là n'ayant visiblement aucune influence[9].

Jamie L. H., pour sa part, a décrit le traitement violent, raciste et transphobique qu'elle a subi des policiers; son récit démontre à quel point l'inégalité du statut des femmes et des personnes 2ELBGTQQIA autochtones dans les relations est souvent exprimée et renforcée par des attitudes méprisantes, mais aussi par la menace de violence et de sévices :

> C'était la période de l'Halloween…. [Les policiers] ont commencé à faire éclater des pétards; je sursautais, je ne comprenais pas ce qui se passait. Ils tentaient probablement de me faire peur, faisant des remarques désobligeantes à mon sujet; ils ont fait une fouille à nu, me demandant de, vous savez, d'enlever mon soutien-gorge. Bien entendu, je portais des coussinets, et ils ont fait des blagues horribles à propos de ça; ils se les lançaient. Ce fut une expérience très humiliante[10].

Si elle avait osé protester, elle se serait exposée à bien pire.

Ces exemples, que l'on doit à des femmes fortes et résilientes qui sont devenues d'ardentes défenseures des droits des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, montrent en quoi leur capacité à nouer des relations et à participer à celles-ci comme elles l'entendent est restreinte par des croyances et des pratiques institutionnelles qui se veulent sous-jacentes, coloniales, patriarcales, racistes et hétéronormatives, et qui diminuent leur valeur au sein de ces relations. Dans ce contexte, les inégalités dont sont victimes les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones n'ont pas simplement pour effet de les marginaliser ou de les contraindre à la passivité, mais elles font d'elles une cible pour la violence par l'entremise des relations qui leur sont imposées.

Des rencontres qui changent des vies

En décrivant les relations qui permettent de comprendre la violence qu'elles ont vécue ou que leur proche disparue ou assassinée a vécue, les survivantes et les familles ont mis en lumière des moments précis de ces relations qu'elles estiment particulièrement importants pour expliquer les circonstances, causes, conséquences ou détails de la disparition ou du meurtre de cette dernière, ou encore la violence que les survivantes elles-mêmes ont vécue; c'est ce que nous avons nommé des « rencontres ».

Nous utilisons le terme « rencontre » pour désigner une panoplie de moments où les relations sont formées. Ces rencontres représentent un moment et un espace où la vision, les valeurs et les principes qui façonnent les familles, les communautés et la vie de chacun puisent leur source. Nous considérons qu'il s'agit également de moments transformationnels. Autrement dit, ces moments peuvent ultérieurement être la cause de préjudices ou la voie menant vers la guérison, selon le contexte. Participer à ces rencontres est une responsabilité importante de même qu'une occasion permettant de définir en bien les fondements d'une relation.

Survivante de la violence, Anni P. a raconté à l'Enquête nationale ce qu'elle a qualifié de « moment charnière », c'est-à-dire les gestes que sa partenaire a posés pour l'empêcher de se faire du mal. Ces gestes, ce faisant, ont fondamentalement modifié sa perception des relations, elle qui était auparavant incapable de concevoir que celles-ci puissent être fondées sur l'amour plutôt que sur la violence :

> Il y a eu un moment charnière alors que je voulais en finir. Elle [Kim, la partenaire d'Anni] est restée avec moi, elle ne voulait pas me laisser sortir de chez moi, parce que si je sortais, je… c'était la fin. Dieu merci, elle est plus grande et plus forte que moi; elle m'a empêchée de faire une bêtise. Lorsque je me suis réveillée le lendemain matin, Kim était couchée par terre, devant la porte, pour ne pas que je puisse sortir de la chambre. Elle me protégeait, comme une gardienne, genre, pas question que tu sortes d'ici. Et c'est à ce moment-là que j'ai compris quelque chose. Quelqu'un m'aimais de tout son cœur[11].

Darlene G., une femme des Premières Nations, a été victime de mauvais traitements dans son enfance et a survécu à la violence sexuelle. Elle a présenté sa vérité pendant l'audience communautaire de Membertou, en Nouvelle-Écosse, expliquant que sa « vie a vraiment changé de cap » alors qu'elle discutait avec son oncle et apprit que sa mère avait subi des sévices dans les pensionnats indiens. L'origine de ses problèmes de dépendance et de ceux de sa mère lui est alors apparue sous un jour nouveau, et cette prise de conscience l'a aidée sur la voie de la guérison. Elle explique :

> Ma vie a vraiment changé chez [oncle V.]. Il est mon phare, vous savez. Il s'est assis à mes côtés un jour, aux funérailles de ma tante [R.]. Nous étions tous assis autour d'une table dans la cour arrière de mon oncle [L.]; j'étais sobre depuis cinq ans. Il m'a regardée et a dit : « Veux-tu savoir pourquoi ta mère agissait comme ça avec toi? Veux-tu savoir pourquoi elle était comme elle était, c'est-à-dire indifférente et froide? Parce qu'elle a été violée par les prêtres. » Il m'était impossible de comprendre ce qu'elle avait vécu, mais je pouvais quand même comprendre pourquoi elle était comme elle était; pourquoi elle buvait, elle… la façon dont elle buvait. Si je consommais drogue et alcool de la sorte, c'est à cause de l'abus systémique, l'abus générationnel, à cause du fait que le gouvernement a voulu changer qui nous sommes[12].

Ces moments significatifs auxquels font référence Anni et Darlene nous enseignent comment établir des relations qui, en ce qui les concerne, ont eu une incidence marquée sur leur processus de guérison pour panser les plaies de la violence. Dans les prochaines pages, nous présentons des témoignages semblables, qui relatent des moments précis dans des relations, et qui sont cités par les familles et les survivantes comme étant d'importants apprentissages portant sur la forme que peuvent prendre de telles relations. Nous nous intéressons aussi à la façon dont une conversation ou un geste, aussi simples soient-ils, peuvent donner une orientation positive à une relation. Ces enseignements constituent des modèles sur lesquels sont fondées nombre de nos appels à la justice.



Le commissaire Eyolfson serre dans ses bras Charlotte Wolfrey à Regina, en Saskatchewan.

Malheureusement, les rencontres décrites par de nombreux membres de famille pendant l'Enquête nationale montrent que la responsabilité de façonner une relation a servi à causer du tort aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones plutôt qu'à les honorer. Bien souvent, lorsque les familles, les militantes et les survivantes ont souligné des interactions précises à l'intérieur de relations, interactions qu'elles considèrent comme particulièrement importantes pour comprendre la violence qu'elles vivent ou qui touche leurs proches, elles ont cité des moments qui, à leurs yeux, augmentaient le risque d'occurrence d'actes violents. Maintes fois, ces moments sont survenus lors de la première rencontre d'une personne vers qui ces femmes ou leurs proches se sont tournées pour demander de l'aide.

Il n'est donc pas surprenant que les familles aient insisté sur ces exemples en particulier puisque, comme nous le verrons tout au long du rapport, ils explicitent ce qui a mené à la violence ou aux autres préjudices que les survivantes et les proches ont subis, comme Barbara H. l'a exprimé en parlant du décès de sa fille de 17 ans, Cherisse H. Dans son témoignage, Barbara a insisté sur une rencontre qu'elle a eue avec l'intervenante en protection de la jeunesse de Cherisse quelques semaines avant la mort de celle-ci :

> Elle [Cherisse]… se prostituait et était toxicomane. Et, à un moment donné, elle m'a dit : « Maman, j'ai besoin d'aide. » C'était après la naissance de son fils. Elle consommait encore de la drogue et avait finalement réalisé qu'elle voulait obtenir l'aide dont elle avait besoin pour être une bonne mère.
>
> Donc, elle m'a confié qu'elle avait besoin d'aide et m'a demandé de téléphoner à son intervenante en protection de la jeunesse pour qu'on l'admette dans un établissement dont elle serait incapable de sortir pour aller se droguer. Je crois qu'elle consommait aussi pour oublier le fait qu'on lui ait pris son fils à sa naissance.
>
> Alors, j'ai joint son intervenante, qui m'a demandé de la rappeler. Quand je l'ai fait, elle m'a dit qu'aucun établissement ne pouvait accepter Cherisse. Je crois qu'elle… je crois qu'elle s'est sentie abandonnée, ou… vous comprenez?

> Donc, elle est retournée dans la rue et, une semaine plus tard, c'est là que… ils ont trouvé son corps deux ou trois semaines plus tard[13].

Quelques semaines après la disparition de Cherisse, son cadavre a été découvert par des travailleurs de la construction en juillet 2009. Barbara continue à chercher des réponses pour comprendre ce qui lui est passé.

Selon celle-ci, pour comprendre la violence qui a volé la vie de sa fille, il faut notamment comprendre pourquoi cette dernière n'a pu avoir accès aux services dont elle avait besoin pour traiter ses problèmes de dépendance et d'alcoolisme au moment crucial où elle a demandé de l'aide et voulait se prendre en main. Barbara estime que le destin de sa fille aurait été bien différent si ces services avaient été disponibles : « Je sais qu'elle aurait obtenu l'aide dont elle avait besoin, elle aurait été une très, très bonne mère pour son fils, parce qu'elle aimait tellement ce petit garçon[14].»

Comme vous le constaterez au cours des prochaines pages, de nombreuses familles ont vécu des expériences similaires à celle qui lie Barbara à l'intervenante de sa fille, où une simple rencontre susceptible de prévenir la violence, ou à tout le moins de réduire la probabilité qu'elle se manifeste, n'a pas eu l'effet escompté, entraînant souvent de graves conséquences.

Dans son témoignage, Carol W., une femme des Premières Nations qui est sourde, parle du tort que lui a causé sa première rencontre avec la police lorsqu'elle a signalé la disparition de sa fille de 20 ans, Karina W. :

> Le 20 juillet 2010, je me suis présentée seule, sans interprète, au commissariat. Je voulais de l'aide pour retrouver ma fille. J'avais en main une photo et un message à remettre aux policiers, ce que je fis une fois sur place. Le policier l'a simplement regardée avec désintérêt. Il m'ignorait. J'étais furieuse de voir qu'il ne voulait visiblement pas m'aider. J'ai abattu ma main sur le comptoir, et c'est à ce moment qu'il m'a regardée avant de me remettre un formulaire de déposition.
>
> Je ne savais pas quoi faire avec ce bout de papier vert. Personne ne m'a expliqué ce que je devais y écrire. J'ai regardé le policier pour qu'il m'aide, mais il était retourné à son ordinateur; il agissait comme si je n'étais pas importante ou comme si ce dont j'avais besoin n'était pas important. Une fois de plus, j'ai martelé le comptoir et un grand homme vêtu d'une chemise blanche est venu vers moi pour m'offrir son aide. Une fois le formulaire rempli, je l'ai remis à cet homme à la chemise blanche et je suis partie.
>
> J'ai quitté le poste de police vraiment furieuse et contrariée. Le lendemain, j'y suis retournée avec un interprète pour terminer ma déposition. Sans ce dernier, il était difficile de communiquer[15].

En omettant de fournir un interprète à Carol, en l'ignorant délibérément alors qu'elle demande de l'aide et en lui remettant un formulaire indéchiffrable sans lui expliquer quoi faire, le policier a établi par cette première rencontre une relation dans laquelle Carol, comme elle l'affirme, « n'était pas importante ou ce dont elle avait besoin n'était pas important ».

Plutôt que de reconnaître l'importance de la situation, chercher à réconforter cette mère voulant désespérément retrouver sa fille, et instaurer une relation favorisant la tenue d'une enquête efficace. Le policier a plutôt affirmé sa position d'autorité et de force, comme pour faire comprendre à Carol que les femmes autochtones ne comptent pas et qu'elles ne méritent pas que la police leur consacre temps et efforts. Comme l'a affirmé Carol : « J'ai senti qu'on m'avait ignorée et rejetée simplement parce qu'ils avaient choisi de ne pas m'écouter [ou] de ne pas m'aider à retrouver ma fille[16]. »

Bon nombre des récits entendus dans le cadre de l'Enquête nationale font état de ces premiers instants d'une relation, dans laquelle les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, les membres de famille, les survivantes et d'autres personnes subissent dérision, racisme et rejet en étant pris pour cible par ceux-là mêmes qui ont le devoir de les aider. Dans bien des cas, ces rencontres ont lieu à des moments où les personnes autochtones sont les plus vulnérables, comme dans le cas de Cherisse. Presque toujours, elles incarnent les moyens utilisés pour tirer avantage de cette vulnérabilité et arriver à ses fins ou réaffirmer les concepts d'un système qui dévalue le sort des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Ces rencontres se produisent lorsque des femmes autochtones, comme Barbara ou Carol, interagissent avec une personne en position d'autorité, comme un policier ou un travailleur social. Elles se produisent aussi dans des situations où, comme dans le cas de Cherisse, la victime est ciblée par un agresseur. Enfin, elles se produisent également de façon implicite, lorsque des femmes autochtones se heurtent pour la première fois à une politique, à une règle ou à une croyance ancrée dans une institution avec laquelle elles doivent traiter, qui sévit contre ces dernières au lieu de les aider.

« JE N'ÉTAIS PAS IMPORTANTE OU CE DONT J'AVAIS BESOIN N'ÉTAIT PAS IMPORTANT. […] J'AI SENTI QU'ON M'AVAIS IGNORÉE ET REJETÉE SIMPLEMENT PARCE QU'ILS AVAIENT CHOISI DE NE PAS M'ÉCOUTER [OU] DE NE PAS M'AIDER À RETROUVER MA FILLE. »

Carole W.

Encore une fois, dans toutes ces situations, les conséquences des gestes posés par les personnes en cause servent pratiquement toujours de catalyseur à l'augmentation des préjudices et de la violence.

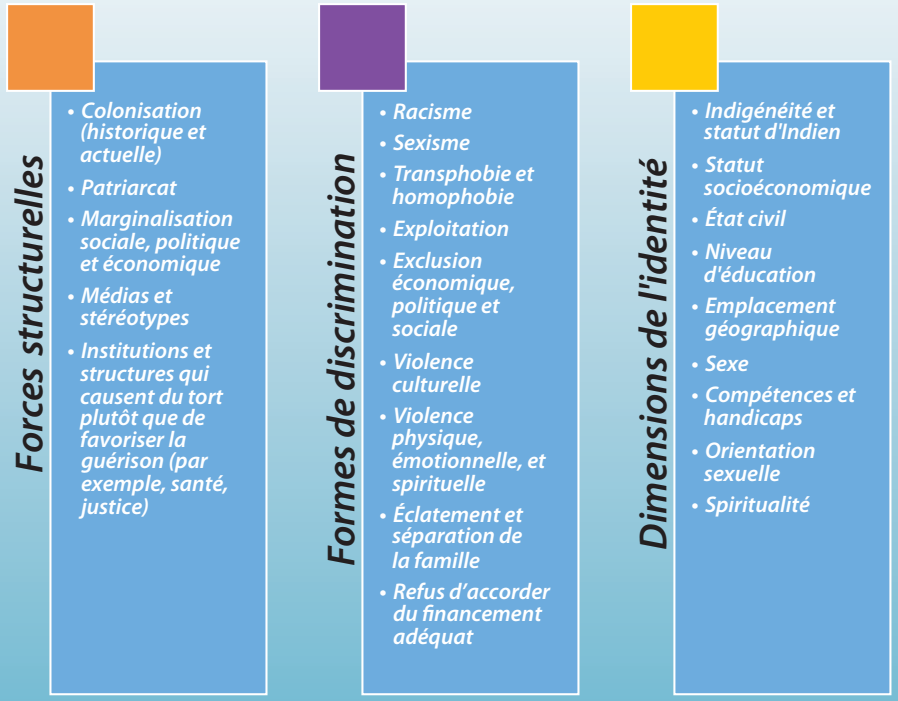
Dans les chapitres subséquents, nous continuons de nous baser sur les témoignages des familles et de souligner les importants enseignements qu'ils contiennent. Nous utilisons souvent le mot « rencontre » pour décrire les moments particuliers qui marquent un tournant et pour signaler leur importance. En effet, les membres de famille ou les survivantes ont relaté que la

conversation, l'interaction ou l'événement précis qui établit et définit une relation et, par conséquent, entraîne d'importantes conséquences quant au maintien de la violence dans leur vie ou dans celle de leurs proches, se produit au cours de ces rencontres. Pendant son témoignage, Robyn Bourgeois, professeure crie à l'Université Brock et survivante de la violence sexuelle et de la traite des personnes, a reformulé cette même question en des termes encore plus clairs : « D'où vient l'idée voulant qu'il soit acceptable de tuer des femmes et des filles autochtones[17]? »

Une approche intersectionnelle en matière de rencontres

Toutes ces histoires de rencontre ont eu lieu dans le contexte de relations qui ont créé une situation ou un environnement particuliers. En conséquence, ces relations doivent être considérées dans leur ensemble afin d'aller au-delà de la dimension interpersonnelle et d'inclure les différents systèmes, institutions, lois et politiques qui structurent ces interactions. Pour comprendre comment ces situations varient d'une personne à l'autre et pour trouver des solutions possibles aux problèmes qu'elles ont causé, nous insistons sur l'importance d'utiliser une approche intersectionnelle.

INTERSECTIONNALITÉ : APERÇU DES TYPES D'OPPRESSION ET DES MARQUEURS D'IDENTITÉ QUI INTERAGISSENT ENTRE EUX



Nous fondons notre analyse sur l'expérience vécue par les personnes qui ont partagé leur vérité propre avec l'Enquête nationale. Comme le soutiennent les chercheurs Olena Hankivsky, Renée Cormier et Diego de Merich, « la centralisation des histoires s'inscrit dans la logique de l'approche intersectionnelle, qui donne la priorité à l'expérience vécue comme fondation théorique nécessaire à la poursuite de la justice sociale[18] ».

Défenseure des droits civils aux États-Unis et spécialiste réputée en matière de discrimination (Critical Race Theory) Kimberlé Crenshaw a présenté pour la première fois le concept d'intersectionnalité à la fin des années 1980 et, depuis, la notion a acquis beaucoup d'importance. Crenshaw soutenait que la comparaison entre les expériences vécues par les femmes noires aux États-Unis et celles vécues par les hommes noirs ou par les femmes blanches minimisait l'ampleur de la discrimination subie par les femmes noires. Ne pas comprendre comment de multiples systèmes, visibles et invisibles, opprimaient les femmes noires témoignait de l'échec de la lutte contre les mauvais traitements infligés de façon continue aux femmes noires. Elle a donc recommandé une approche intégrée, qu'elle a nommée « intersectionnalité », pour exposer la réalité du sexisme et du racisme dont sont imprégnées les rencontres entre des femmes noires et des individus, des systèmes ou des institutions qui ont été soi-disant mis en place pour les aider[19].

Les définitions du terme « intersectionnalité » varient et ont évolué pour refléter les apprentissages et expériences uniques des peuples autochtones. Dans un contexte plus large, cependant, l'intersectionnalité examine plus d'un marqueur identitaire et intègre une compréhension élargie d'interactions simultanées entre différents aspects de l'environnement social d'une personne. Par exemple, plutôt que de faire une analyse à volet unique de l'orientation sexuelle, du genre, de la race ou de la classe, l'intersectionnalité demande aux responsables de l'élaboration des politiques et aux concepteurs de programmes de plutôt se pencher sur les interactions entre la race, l'ethnicité, l'indigénéité, le genre, la classe, la sexualité, la géographie, l'âge et la capacité, puis d'étudier comment ces interactions favorisent la mise en place de systèmes d'oppression qui, en fin de compte, ciblent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones[20]. Les compréhensions intersectionnelles reflètent la reconnaissance du fait que l'oppression sur les plans personnel et structurel crée une hiérarchie sociale et que cette situation requiert également des politiques adaptées aux besoins de ceux qui subissent la discrimination[21].

Autrement dit, les chercheurs qui mènent une analyse intersectorielle s'intéressent aux renseignements fournis par les systèmes intercroisés en ce qui concerne le pouvoir : qui en sont les détenteurs, quelle utilisation en font-ils et quelle est son incidence sur divers groupes[22]. La combinaison des différents systèmes d'oppression à l'endroit des femmes et des filles autochtones – et notamment les problèmes particuliers auxquels sont confrontées les personnes 2ELGBTQQIA dans certaines communautés autochtones – peut illustrer la façon dont les systèmes, les institutions et les actions individuelles servent à cibler davantage les autres groupes, notamment les sans-abris et les pauvres, et à établir des circonstances qui accroissent les dangers potentiels.

Une approche intersectionnelle peut également expliquer la création d'identités et l'oppression dans l'histoire. Comme le mentionnent les chercheuses Marika Morris et Benita Bunjun : « Afin de comprendre comment une personne s'est retrouvée dans sa situation actuelle, nous devons comprendre le passé (histoire/colonisation)[23]. » Au Canada, il est particulièrement important de procéder ainsi, pour les peuples non autochtones et autochtones lorsqu'on examine la colonisation et l'incidence des années de politiques gouvernementales oppressives sur la vie des Autochtones. Ces politiques ont, systématiquement dépouillé les femmes et les enfants autochtones de leur identité par l'imposition, entre autres, de la *Loi sur les Indiens,* des pensionnats indiens, de la rafle des années 1960, et des systèmes modernes de protection de l'enfance. Le racisme systémique qu'ont subi et que subissent encore les Autochtones au Canada a eu des conséquences majeures, comme la pauvreté, la toxicomanie, la violence et les troubles de santé mentale[24].

Dans leurs témoignages, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont affirmé que l'oppression à leur égard découle principalement du colonialisme, du racisme et du genre, mais que d'autres facteurs entrent également en ligne de compte. Les familles, s'exprimant au nom de leurs proches, ont relaté de nombreuses rencontres avec des fournisseurs de services au lendemain de la mort ou de la disparition de leur proche, qui ont révélé l'existence, à leur égard, de préjugés fondés sur des facteurs comme l'éducation, le revenu, les compétences et l'indigénéité.

Les témoignages ont également révélé que la discrimination était fondée sur différents éléments, en fonction de l'expérience de la Nation ou du groupe autochtone concerné. Autrement dit, les femmes inuites, métisses ou des Premières Nations ne subissent pas toujours le même genre de discrimination ou de menace, même si elles sont toutes Autochtones. En outre, la violence individuelle, institutionnelle et systémique peut prendre différentes formes pour les personnes d'identité non binaire, y compris les personnes 2ELGBTQQIA.

Deidre M.

« Une belle personne, à l'intérieur comme à l'extérieur »

Becky et Charlotte, respectivement la fille et la mère de Deidre, sont toutes deux venues parler de cette dernière dans le cadre du processus de consignation de la vérité de l'Enquête nationale. Voici comment elles ont décrit cette jeune Inuite qui n'avait que 21 ans lorsqu'elle est décédée.

« Deidre avait un incroyable sens de l'humour, un sourire magnifique. Elle était fougueuse, pleine d'énergie. Elle avait de beaux cheveux longs qu'elle agitait légèrement. […] C'était une excellente cuisinière, surtout pour la pâtisserie. Elle faisait les meilleurs choux à la crème et les meilleurs beignes, et elle préparait de très bonnes rondelles d'oignons. Nous avons probablement tous gardé le poids qu'on a pris à manger les choses qu'elle préparait. Elle faisait toujours des expériences et essayait de nouvelles choses.

Elle laissait ses enfants l'aider à faire du pain et des biscuits. Et quand elle était plus jeune, sa chambre était toujours bien tenue. Tout était en ordre. Mais après avoir eu des enfants, la chose la plus importante pour elle était leur bonheur et sa maison était souvent désordonnée. Et elle était vraiment trop occupée à vivre… pour s'inquiéter de ce à quoi sa maison ressemblait.

Deidre faisait aussi de l'artisanat. Elle apprenait à tresser de l'herbe, un art traditionnel de Rigolet, et nous sommes bien connus pour nos articles en herbes tressées… Et elle adorait jouer au ballon-balai, et elle pratiquait d'autres sports. Elle aimait la terre, la pêche, la cueillette de petits fruits, la cueillette des œufs, les corvées de bois et j'en passe. Elle adorait cela. Elle avait un mode de vie complètement inuit. »

– Charlotte W., mère de Deidre M. Témoignage tiré de l'audience communautaire de l'Enquête nationale à Happy Valley-Goose Bay, le 7 mars 2018.

« Ma mère était une belle personne, à l'intérieur comme à l'extérieur. Elle était une mère, une fille, une amie, un membre de la famille pour beaucoup d'entre nous. Je sais qu'elle était aimée. J'entends des gens parler d'elle avec beaucoup d'affection. Elle était facile à vivre et aimait la nature. Je me souviens d'être allée au chalet avec elle quand j'étais enfant et mon souvenir le plus cher est tout simplement celui d'avoir été aimée.

Ses amis m'ont tous dit qu'elle avait un sens de l'humour formidable et que son sourire illuminait la pièce. Je sais qu'elle aimait beaucoup les gens dans son entourage.

J'ai toujours dit que ma mère est plus que ce qui lui est arrivé. C'était une belle personne. C'était une personne magnifique que nous avons eu la chance d'avoir pour mère, même pour une courte période. Elle me manque tous les jours. »

– Becky M., fille de Deidre M. Témoignage tiré de l'audience communautaire de l'Enquête nationale à Membertou, le 31 octobre 2017.

I Charlotte W. (Inuite, Rigolet), Partie 1, Volume public 52, Happy Valley-Goose Bay, T.N.L., pp. 3-4.

II Becky M. (Inuite, Rigolet), Partie 1, Volume public 18, Membertou, N.-É., pp. 97 et 103-104.

Examinons par exemple l'histoire de Deidre M., une Inuite née en 1971. Deidre et ses sœurs ont grandi à Rigolet (Nunatsiavut). Son beau-père l'a agressée sexuellement lorsqu'elle était jeune. Plus tard, Deidre a été victime d'actes de violence physique et émotionnelle de la part de son partenaire, le père de ses enfants. En 1993, ce dernier l'a abattue, puis s'est suicidé, pendant que leurs quatre enfants étaient cachés dans la chambre.

Après la mort de Deidre, sa mère, Charlotte, a milité pour mettre en lumière la précarité et l'inadéquation des services offerts dans le Nord. Dans leur petit village comptant quelque 300 habitants, il n'y avait aucun refuge, aucun service de counseling, ni aucun service aux femmes pour aider sa fille à quitter son mari en toute sécurité. Les services de police aussi posent problème. En effet, Deidre a appelé les policiers à plusieurs reprises la journée de sa mort, mais ceux-ci lui ont répondu qu'ils ne pouvaient intervenir à moins que son partenaire pose un geste. Or, ces derniers n'étaient pas à Rigolet, la division la plus près se trouvant à Happy Valley-Goose Bay; il aurait donc fallu d'une à trois heures d'avion, ou six heures de motoneige, pour q'on lui venir en aide.

Après un long combat mené par la communauté, Rigolet compte maintenant un détachement de la Gendarmerie royale du Canada (GRC) et un refuge pour femmes. Toutefois, de nombreuses autres femmes et personnes 2ELGBTQQIA inuites continuent d'être victimes de violence sous des formes différentes en raison de l'isolement, de la marginalisation économique et des relations houleuses avec la GRC dans leur région. En outre, les mauvais traitements qu'a subis Deidre pendant son enfance, qui constituent une forme de traumatisme intergénérationnel et sont enracinés dans la colonisation des Inuits par le gouvernement de Terre-Neuve-et-Labrador, montrent clairement que la vie de celle-ci a fait l'objet d'oppression intersectionnelle, telle qu'elle est vécue pendant ces rencontres et ces expériences.

« J'AI TOUJOURS DIT QUE MA MÈRE EST PLUS QUE CE QUI LUI EST ARRIVÉ. C'ÉTAIT UNE BELLE PERSONNE. C'ÉTAIT UNE PERSONNE MAGNIFIQUE QUE NOUS AVONS EU LA CHANCE D'AVOIR POUR MÈRE, MÊME POUR UNE COURTE PÉRIODE. ELLE ME MANQUE TOUS LES JOURS. »

Becky M.

Le vide laissé par deux sœurs – Jennifer H. et Julia H.

Cindy H. s'est présentée à l'Enquête nationale pour parler de ses deux sœurs, Jennifer et Julia. Bien qu'elle ait raconté les détails odieux de leur décès, elle a aussi révélé ce qui faisait de ses sœurs des personnes spéciales et aimées.

Cindy était proche de ses deux sœurs. Elle se souvient de Jennifer quand elle a eu 18 ans et qu'elle a commencé à passer plus de temps avec elle et leur mère, assises dans leur cour arrière.

> « On a passé d'excellents moments, vous savez? Elle nous faisait toujours rire, tout le temps. […] Elle avait l'habitude de friser ses cheveux comme ma mère, dans le temps. Ils avaient ces fers à friser pour faire des grosses boucles, des boucles grosses comme ça, et on voyait presque juste ses cheveux, vous savez. Elle était toujours belle avec ses cheveux. C'est comme ça que je me souviens d'elle, juste d'avoir du bon temps avec elle tout le temps, et j'avais l'habitude de toujours prendre sa défense et elle, la mienne[I]. »

Julia, l'autre sœur de Cindy décédée il y a six ans, essayait de quitter un conjoint violent et est restée un certain temps dans une unité de logement pour femmes victimes de violence. Malgré ses propres problèmes, elle a accueilli Cindy chez elle lorsque cette dernière en a eu le plus besoin.

> « Quand j'ai été expulsée de mon logement avec deux de mes enfants, elle m'a accueillie dans cet… cet immeuble où était l'appartement que le refuge lui avait donné. Son plancher nous a servi de lit pendant quelques mois et après j'ai trouvé un logement pour mes enfants et moi. C'était une femme bonne. Elle aurait fait une bonne grand-mère. J'aimerais qu'elle soit encore en vie[II]. »

Et surtout, Cindy a indiqué aux commissaires à quel point ses sœurs lui manquaient, et à quel point les choses doivent changer.

> « Elles étaient bonnes. Elles étaient des femmes bonnes avec un grand cœur quand elles étaient en vie. […] Julia m'écoutait toujours et Jennifer se tenait toujours avec moi tout le temps. […] Je voulais être ici pour mes deux sœurs, et pour moi-même, et pour les enfants de mes sœurs, vous savez? Je suis contente d'être venue, et ma fille est ici. J'espère seulement que les gens écouteront mon histoire et que peut-être, peut-être, ils feront des changements[III]. »

– Cindy H., sœur de Jennifer H. et de Julia H.
Déclaration recueillie à Winnipeg,
le 20 octobre 2017

I Cindy H. (Métisse), Partie 1, Déclaration publique 53, Winnipeg, Man., p. 12.

II Cindy H. (Métisse), Partie 1, Déclaration publique 53, Winnipeg, Man., p. 21.

III Cindy H. (Métisse), Partie 1, Déclaration publique 53, Winnipeg, Man., p. 21 et 22.

Dans un deuxième exemple, Cindy H., une témoin métisse, a raconté comment la pauvreté et la marginalisation persistantes ont fait de ses sœurs Julia et Jennifer des cibles.

À l'aube de ses 21 ans, Julia H. a été trouvée nue et inanimée sur la rue Maryland, à Winnipeg, au Manitoba. La nuit précédente, quelqu'un avait mis dans son verre des comprimés pour traiter le diabète; elle était en état de mort cérébrale au moment où Cindy et leur mère sont arrivées à l'hôpital, le lendemain.

Douze ans plus tard, c'est l'autre sœur de Cindy, Julia, qui a été trouvée sur la rue Maryland au milieu de l'hiver. Elle se trouvait à l'extérieur du logement de son conjoint violent, morte de froid. Elle avait été traînée à l'extérieur pendant la nuit, et son corps était couvert d'ecchymoses. Dans les deux situations, la police a indiqué qu'il n'y avait pas grand-chose qu'elle pouvait faire. Aucune accusation n'a été portée dans les deux cas.

Comme nous en discuterons ultérieurement, les gouvernements fédéral et provinciaux ont toujours refusé la responsabilité des Métis. De nombreuses familles métisses ont, par conséquent, été condamnées à la pauvreté. Nombre de femmes et de filles métisses se sont retrouvées malgré elles dans certains des quartiers les plus dangereux des villes, pratiquement sans ressource de soutien et, dans ce cas-ci, sans que justice soit rendue pour les familles endeuillées.



Ces mocassins ont été fabriqués par feu Irene Richard, qui a été enlevée à sa famille trop tôt. Lorraine se souvient du temps qu'elle a passé à acquérir la maîtrise de cet art auprès de sa mère et de sa grand-mère : « J'ai noué un lien avec ces deux femmes fortes grâce à des récits et à l'utilisation de notre langue... J'associe amour et calme à cette époque. »

Michelle S. :
« Celle que j'admirais »

Lorsque Michelle a disparu, les journaux n'ont même pas mentionné son nom. Sa famille a participé à l'Enquête nationale pour dire à quel point Michelle était une personne forte, déterminée et affectueuse.

« Ma fille, Michelle, elle avait 24 ans lorsqu'elle a disparu et c'était une belle enfant. Depuis qu'elle était bébé, elle souriait tout le temps. Et puis, quand elle est devenue habituée à être une grande sœur, elle a juste… elle aimait Dani à la folie et la même chose avec Tony. Elle était comme la deuxième mère quand je n'étais pas là, vous savez.…

Elle méritait mieux, vous savez. Et vous ne pouvez pas remettre en question le destin. Je le sais bien. Je suppose que je suis juste… je suis ici aussi pour vous rappeler que ma fille n'était pas seulement une prostituée… Elle était aimée, vous savez. Il y a encore beaucoup de gens qui pleurent pour elle, vous savez[I]. »

– Mona S., mère de Michelle S. (Nation Wuikinuxv). Témoignage tiré de l'audience communautaire de l'Enquête nationale dans la région métropolitaine de Vancouver, le 6 avril 2018.

« Ma sœur aînée, Michelle, c'est difficile de trouver les mots pour dire ce qu'elle était et ce qu'elle représentait pour ma famille et moi. Elle était intelligente, attentionnée, persévérante, résiliente, belle, gentille et extrêmement sensible. Elle était aussi beaucoup plus que ça.

C'était ma deuxième mère. C'est elle qui me coupait les cheveux, elle qui me faisait à manger quand j'avais faim, elle que j'admirais, elle qui faisait [en sorte que] que mon anniversaire était spécial, elle qui m'aimait et qui s'occupait de moi quand personne d'autre n'était là. Elle adorait les papillons et la Petite Sirène. Elle voulait être coiffeuse. Elle voulait être quelqu'un.

Vers ma fête de 10 ans, ma mère est retombée encore une fois dans la toxicomanie. Elle n'était pas très présente à cette époque et c'était à Michelle de prendre soin de moi. Elle a fait de son mieux. Elle a fait un travail fantastique […] Michelle [S.] était ma sœur. Elle me manque tous les jours[II]. »

– Anthony S., frère de Michelle S. Témoignage tiré de l'audience communautaire de l'Enquête nationale dans la région métropolitaine de Vancouver, le 6 avril 2018.

I Mona S. (Nation Wuikinuxv), Partie 1, Volume public 98, Vancouver, C.-B., pp. 7-8.

II Anthony S. (Nation Wuikinuxv), Partie 1, Volume public 98, Vancouver, C.-B., pp. 38 et 40.

Dans un troisième cas, Michelle S., une femme des Premières Nations habitant Burnaby, en Colombie-Britannique, a dû surmonter plusieurs obstacles pour obtenir les services dont elle avait besoin. Par exemple, lorsque sa mère a divorcé de son père violent, celui-ci avait l'obligation légale de verser une pension alimentaire pour les enfants. Toutefois, l'intervenant responsable du dossier de sa famille a refusé de les aider à obtenir ces fonds. Survivante des pensionnats indiens, sa mère a développé de graves problèmes de dépendance, forçant Michelle, âgée de 18 ans, à tenter de subvenir aux besoins de la famille. Les services de protection de l'enfance sont intervenus, et les plus jeunes ont été placés dans des foyers différents. Étant malheureusement trop vieille pour bénéficier du système de protection de l'enfance, Michelle n'a reçu aucune aide.

Obtenir l'appui de sa bande, la Nation Wuikinuxv, pour participer à un programme d'esthétique a été l'un des grands défis qu'elle a dû relever. En effet, celle-ci finançait l'éducation de ses frères et sœurs, mais rejetait ses propres demandes, désavouant son choix de carrière. Devant le peu d'options s'offrant à elle, Michelle a fini par se prostituer, comme sa mère. En 2007, on l'a retrouvée morte. L'auteur du meurtre n'a jamais été traduit en justice.

Contrairement au cas de Deidre, il y avait bel et bien des services censés aider et protéger la famille de Michelle, tant à l'échelle de la province qu'au sein de sa propre bande. Toutefois, bien des entraves ont empêchée Michelle de se prévaloir de ces services, ce qui l'a mise dans une position vulnérable et lui a valu d'être ciblée par la violence.

Ainsi, l'examen des vérités exprimées par les survivantes et les membres de famille, d'un point de vue intersectionnel, nous permet de tenir compte de la façon dont leur identité interagit avec différents systèmes. Ce faisant, nous sommes davantage en mesure d'examiner la façon dont ces systèmes doivent être transformés, de sorte que les gouvernements et les institutions parviennent à moduler des rencontres dangereuses pour en faire des rencontres sécuritaires.

Le recours à une approche intersectionnelle met en contexte l'expérience vécue par une personne et révèle les causes systémiques ou sous-jacentes de la discrimination. La survivante Alaya M. reconnaît ces intersections, ce qui la motive à s'exprimer au nom des autres personnes vivant la même situation :

> Cette histoire va encourager […] j'espère qu'elle encouragera celles qui sont victimisées partout au Canada à… à voir la lumière et à comprendre […] que ce sont des victimes, mais [aussi], qu'elle les aidera à cerner leurs rôles et leurs responsabilités en délaissant cette victimisation pour adopter un rôle de survivantes, un rôle de guerrières[25].

Comme l'a expliqué Beverly Jacobs, ancienne présidente de l'Association des femmes autochtones du Canada : « On n'a qu'à s'intéresser à ce que vivent les femmes et les communautés autochtones et à s'en préoccuper. En examinant les intersections entre le racisme et le sexisme, on peut espérer modifier les obstacles systémiques qui se dressent devant l'égalité au sein de notre pays[26] ». Comme Mme Jacobs l'a montré, la majorité des témoignages que nous avons entendus à propos des systèmes et des institutions soulignait l'importance de comprendre

les expériences vécues par les peuples autochtones, et plus particulièrement les expériences fondées sur le genre vécues par les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Voir la façon dont différents systèmes font en sorte d'opprimer les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones s'inscrit dans une approche intersectionnelle d'étude des rencontres. Comme le suggère la chercheuse Nicole Clark, cela signifie dégager « une théorie et une compréhension de la vie quotidienne des jeunes femmes autochtones en contexte[27] ».

Une approche intersectionnelle recadre l'expérience vécue par une personne afin de révéler les causes systémiques ou sous-jacentes de discrimination. Il est essentiel de comprendre les liens entre les systèmes, les institutions et les individus, et la façon dont ceux-ci peuvent contribuer à accentuer les préjudices ou à assurer la sécurité des personnes pour trouver une avenue concrète permettant d'enrayer la violence.

Les quatre facteurs qui maintiennent la violence coloniale

Comme nous l'examinons en profondeur au chapitre 4, la violence coloniale n'est pas simple. Psychiatre, philosophe et théoricien anticolonial, Frantz Fanon a observé que la violence en contexte de colonisation dépasse les politiques ou les structures administratives orientées vers le contrôle physique. Elle englobe également les tentatives visant à supprimer ou à éliminer les peuples autochtones, de même que les restrictions d'ordre économique[28]. La structure de la violence coloniale, qui a pour objet la destruction et l'assimilation des peuples autochtones, comprend également des structures de ce que le sociologue Pierre Bourdieu appelle la « violence symbolique[29] », y compris les pratiques d'exclusion et l'idée selon laquelle les cultures et les peuples autochtones sont inférieurs, comme l'ont promu les systèmes éducatifs et religieux et, dans un sens plus moderne, les médias.

Dans leurs descriptions des rencontres, les familles et les survivantes qui ont pris la parole dans le cadre de l'Enquête nationale ont toutes rattaché leurs expériences au colonialisme – sous sa forme historique et moderne – par l'une ou l'autre de quatre grands facteurs. Ceux-ci continuent de recréer les manifestations historiques et contemporaines du colonialisme d'une façon qui mène à une violence accrue. Les voici :

- traumatisme historique, multigénérationnel et intergénérationnel;
- marginalisation sociale et économique;
- maintien du statu quo et absence de volonté de la part des institutions;
- refus de reconnaître la capacité d'agir et l'expertise des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Comme nous le verrons de plus près dans les prochains chapitres, la violence est plus susceptible de se produire lorsque ces quatre facteurs de violence coloniale sont présentes dans la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Le traumatisme historique, multigénérationnel et intergénérationnel

Tout au long des audiences, les membres de familles et les survivantes ont souvent utilisé le mot « traumatisme » pour décrire la profonde douleur émotionnelle, spirituelle et psychologique, ou les « blessures de l'âme[30] », qu'ils ont ou que leurs proches ont dû supporter après avoir perdu un être cher ou survécu à la violence. De nombreuses personnes autochtones sont touchées par un traumatisme collectif découlant de ces pertes et de bien d'autres, infligées par diverses formes de violence coloniale. Les membres de famille et les survivantes ont affirmé que ce contexte jouait un grand rôle dans la compréhension des causes sous-jacentes de la violence à l'endroit des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

La notion de « traumatisme » se caractérise souvent par des conceptions médicales et psychologiques qui mènent à un diagnostic et individualisent la douleur, la souffrance ou toute autre manière dont une personne réagit à une expérience traumatique. Cependant, ces perspectives ne correspondent pas nécessairement aux façons dont les Autochtones conçoivent le préjudice, la guérison, le deuil et le bien-être. Elles ne tiennent pas non plus suffisamment compte de la source de la souffrance des personnes au sein des systèmes qui en sont responsables. Comme nous le verrons dans les prochains chapitres, nombre des témoins des rencontres décrivent des moments où leur proche disparue ou assassinée a été tenue responsable de la violence qu'elle a subie, ou des choix qu'elle a dû faire par la suite pour tenir le coup.

Les praticiens et les chercheurs autochtones ont adapté le concept de « traumatisme » pour reconnaître l'expérience du colonialisme à titre de source. Par exemple, dans son témoignage comme experte lors de l'audience sur le bien-être de l'enfant et de la famille. Amy Bombay a souligné l'importance du concept de « traumatisme historique » mis au point par la travailleuse sociale lakota Maria Yellow Horse Brave Heart pour parler de la « blessure affective et psychologique répétée au cours de la vie et transmise d'une génération à l'autre à la suite d'un traumatisme collectif majeur[31] ».

Brave Heart a également présenté le concept de « réponse au traumatisme historique ». Cette idée recadre les problèmes comme la toxicomanie, les dépendances ou les pensées suicidaires, souvent vus comme des échecs personnels, pour en faire des stratégies de survie face au traumatisme de la violence coloniale[32]. D'autres théoriciens spécialistes de la question parlent de traumatisme « multigénérationnel » et « intergénérationnel » pour insister sur le fait que la violence coloniale crée des expériences traumatiques qui sont transmises d'une génération à l'autre au sein d'une famille, d'une communauté ou d'un peuple[33].

Comme l'a expliqué D[re] Amy Bombay, ces concepts servent à « mettre en relief les effets cumulatifs de ce traumatisme qui ont été transmis au fil des générations de même que leur interaction avec les facteurs de stress du monde contemporain et les différents aspects de la colonisation comme le racisme[34] ». Selon elle, une bonne compréhension de ces concepts permettra d'apporter un soutien efficace aux victimes et de changer véritablement les choses, « car s'ils ne comprennent pas bien ces concepts, les gens ont tendance à tenir les peuples autochtones responsables des inégalités sociales et en matière de santé dont ils sont victimes et à s'opposer aux politiques qui s'attaquent à ces inégalités[35] ».

Lorsqu'ils ont décrit les rencontres ayant mené à la violence, la quasi-totalité des témoins ont décrit un contexte marqué par le traumatisme multigénérationnel et intergénérationnel de la violence coloniale. Ce traumatisme a été infligé par la perte de territoire, les réinstallations forcées, les pensionnats indiens et la rafle des années 1960. En fin de compte, il a ouvert la voie à une violence accrue, y compris à la crise actuelle marquée par la surreprésentation des femmes autochtones dans le système carcéral et la prise en charge des enfants, en plus de la pauvreté systémique et d'autres facteurs importants.

Dans son témoignage, Carol B. s'est exprimée ainsi quant à l'incidence du traumatisme intergénérationnel sur sa relation avec elle-même et avec les autres : « Le traumatisme intergénérationnel causé par les pensionnats indiens a vraiment eu un impact négatif sur nos familles. Comment pouvez-vous apprendre à vous aimer et à croire en vous quand on vous dit tout le temps… quotidiennement que vous ne valez rien? Et qu'on doit sortir l'Indien de vous. Comment feriez-vous pour vous aimer et croire que vous valez quelque chose[36]? »

Comme le souligne Amy Bombay :

> Après que des générations d'enfants […] ont vécu […] dans ces pensionnats, ces derniers sont retournés dans leur communauté sans compétences traditionnelles ni accès aux ressources du groupe dominant. Les victimes et les agresseurs ont été renvoyés dans les mêmes communautés, et les effets des traumatismes de même que la modification des normes sociales ont également contribué à perpétuer les cycles d'abus qui ont notamment marqué la période des pensionnats[37].

Il est devenu évident, au fil des témoignages des fils, filles, nièces, neveux, sœurs, frères, parents et grands-parents d'une proche disparue que la tragédie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues ou assassinées perpétue le traumatisme historique et collectif des peuples autochtones. Dans son témoignage, Eva P. décrit le traumatisme qu'elle porte à la suite de la disparition de sa sœur aînée :

> Vous savez, je participe à un programme de counseling depuis deux ans. J'ai consulté deux thérapeutes différents. Je vis des hauts et des bas. Je me suis isolée pendant six mois après la disparition de Misty. J'ai failli… j'ai failli mourir. C'est difficile. Et je ne peux même pas imaginer, comme, c'est un problème… à l'échelle du pays, du Canada, et ça touche encore plus de gens. Il y a beaucoup de gens qui sont dans la même situation que moi.[38]

« LE TRAUMATISME INTERGÉNÉRATIONNEL CAUSÉ PAR LES PENSIONNATS INDIENS A VRAIMENT EU UN IMPACT NÉGATIF SUR NOS FAMILLES. COMMENT POUVEZ-VOUS APPRENDRE À VOUS AIMER ET À CROIRE EN VOUS QUAND ON VOUS DIT TOUT LE TEMPS… QUOTIDIENNEMENT QUE VOUS NE VALEZ RIEN? COMMENT FERIEZ-VOUS POUR VOUS AIMER ET CROIRE QUE VOUS VALEZ QUELQUE CHOSE? »

Carol B.

La marginalisation sociale et économique

Les conditions sociales et économiques dans lesquelles elles vivent constituent une autre cause profonde de la disparition et du décès des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. En outre, le peu de pouvoir politique qui leur est accordé par les systèmes et les institutions, et qui les empêche de dénoncer les problèmes, aggrave la situation. Ces conditions sont un résultat direct des démarches actives des gouvernements, des institutions, des politiques et des systèmes coloniaux visant à assurer leur marginalisation sociale, économique et politique. Comme l'ont affirmé de nombreux témoins et comme nous l'aborderons dans les chapitres subséquents, ces conditions trouvent leur origine dans la dépossession historique des terres et dans les politiques actuelles.

La pauvreté, l'itinérance, l'insécurité alimentaire, le chômage et les obstacles à l'éducation et à l'emploi atteignent des taux beaucoup plus élevés chez les Autochtones que chez les non-Autochtones. Chez les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, la marginalisation sociale et économique est encore plus répandue. Encore une fois, il est crucial de reconnaître que le taux élevé de pauvreté et ces autres facteurs sont une conséquence des systèmes coloniaux au sein desquels les peuples autochtones tentent de survivre.

De nombreux rapports ont montré que les personnes devant composer avec la pauvreté, le manque de logement, l'insécurité alimentaire, le chômage et d'autres conditions qui rendent difficile la satisfaction des besoins de base présentent un risque beaucoup plus grand d'être la cible d'actes violents. Les témoins qui ont raconté leur histoire dans le cadre de l'Enquête nationale ont fait écho à ces réalités bien connues.

Dans son témoignage, Marlene J. a fait le lien entre son incapacité à trouver un logement sécuritaire et ses multiples expériences de violences sexuelles : « Je dirais que j'étais violée trois parfois quatre fois par semaine. […] Je ne sais pas. Il faudrait poser la question aux hommes qui m'ont violée. J'essayais simplement de survivre. […] Parce que j'étais sans abri, ils ont décidé qu'ils allaient profiter de la situation[39]. »

À d'autres occasions, des femmes ont tenté d'être admises dans un refuge, d'obtenir des services de counseling ou d'éducation ou encore d'autres types d'aide dans leur communauté. Elles ont raconté comment la marginalisation sociale et économique au sein d'une communauté augmente le risque d'être victime de nouveaux épisodes de violence. La travailleuse de première ligne Connie Greyeyes, par exemple, a décrit les obstacles particuliers que doivent surmonter les femmes autochtones qui vivent dans des communautés du Nord où les villages sont devenus des rouages au service d'une économie de développement des ressources. Elle a expliqué qu'en raison de l'absence de refuges et de maisons de transition et à cause du coût de la vie élevé dans le Nord, « il est presque impossible qu'une femme puisse quitter une relation sans ensuite vivre dans une pauvreté extrême[40] ». Elle a poursuivi en décrivant la façon dont cette vulnérabilité économique diminue la sécurité physique des femmes qui vivent de la violence conjugale : « Pour plusieurs femmes, une dispute avec leur conjoint peut les envoyer à la rue à tout moment[41] . »

Les témoignages qui ont exposé le contexte entourant la disparition ou la mort d'une proche ont clairement démontré que les relations étaient utilisées pour priver les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones de leurs besoins fondamentaux et que c'est ce refus d'assurer leur sécurité sociale et économique qui les a exposées à la violence.

Le maintien du statu quo et l'absence de volonté de la part des institutions

Dans leur description des facteurs et des contextes ayant mené à la violence dans leur propre vie ou dans celle de leurs proches, les survivantes et les membres de famille ont expressément cité le rôle des institutions et des systèmes dans la création des conditions qui favorisent l'émergence de la violence.

Dans le récit de leurs interactions avec les systèmes de protection de l'enfance, de justice ou de santé, ainsi qu'avec les services de police, les écoles et les universités, et même avec certains organismes de défense des droits et de lutte contre la violence, les témoins ont généralement relaté avoir fait l'expérience d'une culture institutionnelle qui traitait leurs difficultés dans une perspective strictement individuelle au lieu de reconnaître qu'elles étaient le reflet des façons dont l'organisation elle-même contribuait à perpétuer les stéréotypes à l'égard des Autochtones. Comme l'a expliqué Delores S. :

> Les systèmes concernés ont tous jeté le blâme sur Nadine. Les représentants l'ont fait savoir par leur langage corporel, les mots qu'ils employaient et leur attitude lorsqu'ils parlaient aux familles. Leur insensibilité devant la famille et leur manque de compassion devant les importantes blessures de Nadine sont des exemples de leurs attitudes et de leurs préjugés qui sont fermement ancrés[42].

Lorsque les institutions abordent les obstacles que doivent surmonter les peuples autochtones comme des problèmes ou des échecs personnels, elles échouent à protéger les personnes mêmes qu'elles doivent servir. Encore une fois, à la suite de mauvaises expériences avec la police, de nombreux témoins ont affirmé ne plus se sentir à l'aise de faire appel à cette dernière lorsqu'ils sont en danger, par crainte que les policiers contribuent à la violence déjà subie. Ces histoires marquées par la violence – et la prédation en toute impunité – expliquent en grande partie la réticence des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones à avoir confiance envers les institutions.



La commissaire Lucki, de la Gendarmerie royale du Canada, témoigne à Regina, en Saskatchewan.

Dans leurs rencontres avec les différentes institutions, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont souvent victimes de racisme, de sexisme et d'autres formes de discrimination. Elles vivent également de la discrimination dans le reste de leur vie, dans leurs interactions quotidiennes avec différentes personnes et par les façons dont on les représentedans les médias. Dans le cadre du processus de l'Enquête nationale, nombre de familles et de survivantes ont décrit des situations où les institutions et leurs employés elles étaient la source d'autres actes de violence physique, sexuelle et psychologique. Ces abus découlent selon elles de stéréotypes à propos des peuples autochtones.

De nombreux témoins ont souligné l'absence flagrante de volonté morale et politique d'apporter de vrais changements aux institutions qui perpétuent encore aujourd'hui la violence sous toutes ces formes. À leurs yeux, l'échec des gouvernements et des institutions à donner suite aux nombreuses recommandations connues et formulées depuis longtemps par les militants, les organismes communautaires et différentes commissions gouvernementales est la preuve de cette absence de préoccupation véritable à l'égard de la violence subie par les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, y compris l'utilisation incohérente d'une analyse sexospécifique et culturellement pertinente dans les programmes et les politiques du gouvernement[43]. Cette indifférence empêche l'établissement de relations positives et rend plus difficile l'évolution de relations préjudiciables en relations plus saines.

Le refus de reconnaître la capacité d'agir et l'expertise des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones

Pour expliquer le contexte entourant la violence qu'elles ont subie et les raisons pour lesquelles cette violence s'est poursuivie si longtemps, plusieurs témoins ont décrit l'expérience de rencontres au cours desquelles le savoir, l'expertise et la capacité d'agir des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont été ignorés. Ce refus d'accorder de l'importance aux connaissances et aux capacités des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est une autre preuve de la nécessité de rebâtir les relations.

Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont fait don à l'Enquête nationale d'innombrables vérités. Ces dernières démontrent clairement qu'elles sont toutes – y compris celles dont la vie a été façonnée par la violence – des leaders, des enseignantes, des guérisseuses, des pourvoyeuses et des protectrices puissantes, bienveillantes et pleines de ressources, et plus encore. Elles ont prouvé qu'elles comprenaient les facteurs pouvant renforcer la sécurité et démontré à quel point elles étaient engagées, actives et capables d'agir pour contribuer à réduire la violence. En outre, elles nous ont rappelé maintes et maintes fois que l'Enquête nationale est elle-même le résultat du travail acharné et créatif de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui luttent depuis des années pour faire entendre leur voix et leurs histoires et pour que soient mises en place leurs propres solutions à la tragédie de la violence qu'elles affrontent au quotidien.

Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont des solutions pour mettre un terme à la violence dans leur vie, à la fois sur le plan individuel et, dans bien des cas, à l'échelle de la communauté. Malheureusement, leurs histoires témoignent d'une multitude de rencontres où des personnes et des institutions (des gouvernements, des institutions, des agences dont l'approche relève du colonialisme), les ont sciemment empêchées de présenter des solutions et d'apporter leur contribution à un véritable changement.

Comme nous en faisons état dans le présent rapport, ce refus de valoriser la sagesse, le savoir et l'expertise des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones prend de nombreuses formes. Il peut s'agir de la façon dont les médias décrivent une survivante en s'attardant sur son « mode de vie dangereux » plutôt qu'à ses nombreuses réalisations. Ou encore de politiques bureaucratiques qui refusent de financer des organismes communautaires de femmes autochtones. Enfin, cette attitude peut se manifester par une croyance généralisée selon laquelle, par exemple, les femmes autochtones vivant dans la pauvreté ne peuvent apporter une contribution essentielle au sein d'un comité ou d'une initiative œuvrant pour le changement. Dans tous ces cas de figure, ont souligné les témoins, le fait de rejeter, ne serait-ce qu'un instant, la force, la sagesse et la capacité d'agir des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones engendre une forme de violence à leur égard.



À Calgary, en Alberta, l'Union of British Columbia Indian Chiefs présente ses observations finales en tant que partie ayant qualité pour agir.

Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones en tant que titulaires de droits

Il est clair que nous devons insister pour que les solutions visant à mettre un terme à la violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones soient axées sur l'élimination des causes systémiques sous-jacentes de la violence comme celles dont nous venons de discuter. Cependant, des recommandations portant précisément sur des causes profondes ont déjà été formulées à maintes reprises, et peu de choses ont changé.

Exaspérées que tant de recommandations formulées antérieurement soient demeurées lettre morte, et en raison de l'absence de mesures concrètes visant à s'attaquer aux conditions sous-jacentes qui perpétuent la violence, de nombreuses voix, dont celles de femmes, de filles, de personnes 2ELGBTQQIA et d'organisations autochtones ont réclamé que l'Enquête nationale adopte une approche fondée sur le genre et qu'elle considère la disparition et la mort des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones comme une forme de violation de leurs droits en tant qu'Autochtones et de leurs droits de la personne. Tel que mentionné dans notre rapport provisoire :

> La colonisation a eu un effet dévastateur sur tous les peuples autochtones, mais les situations vécues par les femmes et les filles inuites, métisses, et des Premières Nations, ainsi que par les Autochtones qui ne s'identifient pas uniquement comme homme ou comme femme, sont différentes, à certains égards, de celles vécues par les hommes et les garçons. En nous appuyant sur ces rapports et en mettant l'accent sur la vision des femmes, nous pouvons recadrer la façon dont nous percevons les femmes et les filles autochtones. Elles ne sont pas que des « victimes » ou des survivantes de la violence coloniale : elles ont des droits inhérents, des droits constitutionnels, des droits issus de traités et des droits de la personne qui sont encore bafoués[44].

Ce message s'inscrit dans nos démarches d'analyse des rencontres et des relations où se vivent les situations de violence : non seulement les rencontres nous offrent-elles des enseignements à propos des causes de la violence, mais elles nous montrent également la façon dont les droits autochtones et les droits de la personne des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont protégés ou, au contraire, bafoués.

Tout au long du rapport final, nous axerons notre discussion sur ces rencontres et leurs causes profondes en relation avec les droits des Autochtones et les droits de la personne et nous examinerons les principales violations historiques et contemporaines de ces droits dans quatre domaines : le droit à la culture, le droit à la santé, le droit à la sécurité et le droit à la justice. Ces thèmes jouent non seulement un rôle important dans la discussion sur les droits de la personne et les droits autochtones, ils établissent également les fondements de la lutte contre cette violence dont l'ampleur en fait une véritable tragédie. Ils ne sont pas présentés par ordre de priorité ni d'importance; en fait, les témoignages montrent l'interrelation entre ces idées et priorités ainsi que la nécessité de les voir comme des droits interdépendants et indivisibles.

Pour chacun de ces quatre domaines de violation des droits, nous examinons, sous l'angle du droit humanitaire international et celui du savoir autochtone, les droits des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Ces droits comprennent l'éventail complet des droits socioéconomiques et politiques qu'il importe de considérer pour qu'un changement majeur s'opère. Autrement dit, lorsque nous parlons de culture, nous parlons aussi de l'ensemble des outils, mesures d'aide et ressources nécessaires pour permettre la réalisation complète de ces droits, y compris les droits sociaux, économiques et politiques. Ceux-ci sont inévitablement vastes, en raison de la grande diversité des peuples autochtones qui ont exprimé, par leur vérité, l'importance d'assurer le respect des droits fondamentaux, en plus de mettre en œuvre des mesures spécifiques dans des domaines clés comme l'éducation, le logement, le droit à un niveau de vie suffisant et les services de santé. Les peuples autochtones ont leur propre compréhension des droits, fondée sur leurs lois, leurs systèmes de savoirs traditionnels et leurs visions du monde, qui sont souvent exprimés dans des histoires. Ceux-ci ne sont pas déterminés par des accords internationaux, les lois du Canada ou les jugements de la Cour suprême. Ils sont l'expression du pouvoir et de la place des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Parallèlement, il existe un éventail d'instruments relatifs aux droits de la personne se rapportant à ces thèmes et qui peuvent offrir un outil de responsabilisation et de décolonisation, pour autant qu'on inscrive ces solutions dans le contexte des quatre causes profondes de la violence, soit le traumatisme intergénérationnel découlant de la colonisation, la marginalisation, l'absence de volonté institutionnelle et le fait de ne pas reconnaître l'expertise et la capacité d'agir des femmes.

Dans les chapitres qui suivent, nous examinerons en profondeur ce que révèlent les témoignages des membres de famille et des survivantes à propos de chacun de ces droits. Voici néanmoins un aperçu de l'utilité d'aborder les rencontres et les relations qui en découlent sous l'angle des droits de la personne, des droits des Autochtones, des lois autochtones et des modes de connaissance autochtones tels qu'ils s'expriment à travers les récits. Cette approche fait émerger une nouvelle façon, très efficace, de s'attaquer aux causes profondes, historiques et contemporaines de la violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones aujourd'hui.

Le droit à la culture

Les droits culturels sont inséparables des droits de la personne, comme le reconnaît la *Déclaration universelle sur la diversité culturelle* de l'UNESCO de 2001, ainsi que des droits autochtones, comme le précisent divers instruments dont, tout récemment, la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (DNUDPA). Ils sont également indissociables des droits sociaux et politiques nécessaires à leur pleine jouissance.



À Winnipeg, au Manitoba, une petite fille ouvre les procédures en interprétant une danse de la robe à franges. Elle est un membre de la famille de Nicole Ashley Daniels, qui elle aussi a perdu une proche. Utilisée avec permission de la famille.

De façon générale, le droit à la culture et à l'identité se définit comme le fait d'avoir accès à sa culture, d'y participer et d'en profiter, ce qui comprend le droit des personnes et des communautés de connaître, de comprendre, de visiter, d'utiliser, de conserver, d'échanger et de développer leur héritage culturel et leurs expressions culturelles ainsi que de profiter de l'héritage et des expressions culturelles des autres. Cela comprend par ailleurs le droit de participer à la détermination, à l'interprétation et au développement de l'héritage culturel de même qu'à la conception et à la mise en œuvre des politiques et de programmes qui protègent cette culture et cette identité. D'autres droits de la personne, comme le droit à la liberté d'expression, le droit à l'information et le droit à l'éducation, sont également essentiels à la pleine réalisation des droits culturels. Comme l'ont montré les témoignages, la séparation des familles, les réalités historiques et contemporaines des politiques coloniales axées sur l'assimilation et le génocide ainsi que

l'absence de services adaptés sur le plan culturel, entre autres dans les domaines de la guérison et de la justice, qui continuent de mettre en danger les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, rattachent directement le droit à la culture et à l'identité à la tragédie qui afflige celles-ci. Le racisme, tout comme la tentative de perturber la culture, favorise l'émergence de la violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Comme nous le verrons plus en détail au prochain chapitre, la majorité des sociétés autochtones placent le savoir lié à la culture au cœur de leurs visions du monde. Selon notre approche, le droit des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones à la culture et à l'identité étroitement lié à leurs rôles et responsabilités comme leaders et enseignantes au sein des communautés. Les récits traditionnels des Nations de partout au pays témoignent du rôle de leaders et d'enseignantes des femmes et des personnes 2ELGBTQQIA. Celles-ci veillent à la transmission de la culture et de l'identité au sein de leur peuple. Elles contribuent à renforcer et à maintenir l'identité collective. Dans plusieurs cas, ce rôle est compromis, comme en font état de nombreux témoignages. Certains d'entre eux ont par exemple illustré de quelle façon les pratiques contemporaines des services de protection de l'enfance font directement obstacle à cette transmission et comment une meilleure compréhension culturelle peut renforcer la sécurité.

Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones possèdent le droit inhérent à leur propre culture et à leur propre identité, et le droit de transmettre cette culture et cette identité au sein de leurs familles et de leurs communautés en assurant la pleine mise en œuvre des droits économiques, sociaux et politiques pouvant contribuer à la préservation des pratiques et du savoir culturels.

Le droit à la santé

Lorsque les droits à la culture et à l'identité sont compromis, le droit à la santé s'en trouve également menacé. En concordance avec les visions du monde autochtones, nous définissons la santé comme un état holistique de bien-être, sur les plans mental, émotionnel, physique et spirituel. Ainsi, la santé ne constitue pas seulement l'absence d'une maladie ou d'une invalidité.

Le droit à la santé est lié à d'autres droits fondamentaux, comme l'accès à l'eau potable et à des infrastructures adéquates dans les communautés. De façon plus générale, le droit à la santé vise plutôt la prévention des préjudices envers les autres, la protection de la santé des enfants et des famille ainsi que la santé mentale. Nous reconnaissons que l'absence de services adaptés sur le plan culturel, l'absence de services dans la communauté et d'autres facteurs liés à la santé placent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans des situations de vulnérabilité où elles deviennent la cible d'actes violents.

Pour de nombreux groupes, les perspectives autochtones en matière de droit à la santé des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont fondées sur le rôle, les responsabilités et les droits connexes qu'elles détiennent en tant que guérisseuses. Différents récits montrent que les femmes et les personnes de diverses identités de genre jouent un rôle essentiel à la création d'un milieu communautaire sain. En tant que guérisseuses, elles disposent

de compétences particulières leur permettant de répondre à divers besoins physiques, psychologiques, émotionnels et spirituels, y compris leurs propres besoins en tant que femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA. Ce faisant, elles apportent une contribution essentielle à la santé et à la cohésion de la communauté dans son ensemble.

Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones possèdent le droit inhérent à leur propre santé et à leur propre bien-être ainsi que le droit d'utiliser leur expertise et leurs propres outils afin de veiller à la santé et au bien-être de leur famille et de leur communauté. Elles doivent aussi bénéficier de l'ensemble des droits de la personne en matière de soins de santé.

Le droit à la sécurité

De nombreuses rencontres relatées portaient sur le droit fondamental à la sécurité. Par droit à la sécurité, nous entendons un droit physique ainsi qu'un droit social.

D'un point de vue physique, le droit à la sécurité comprend le droit à la vie, à la liberté et à la sécurité personnelle, y compris la prise en charge de sa propre santé physique et mentale ainsi que la protection de son intégrité psychologique. Au Canada, la *Charte canadienne des droits et libertés* protège les individus contre les préjudices psychologiques graves perpétrés par l'État. En matière de sécurité sociale à l'échelle internationale, le droit à la sécurité signifie que l'État doit offrir des services de protection ou une assistance de service social, et garantir la protection de l'ensemble de la population au moyen de services essentiels comme la santé, le logement et l'accès à l'eau, à la nourriture, à l'emploi, à des moyens de subsistance et à l'éducation. Cet aspect redistributif fait que le droit à la sécurité sociale représente un facteur important de la santé et de l'harmonie d'une communauté et de la réduction de la pauvreté.

Le droit à la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est étroitement lié à leurs rôles, leurs responsabilités et leurs droits en tant que pourvoyeuses et protectrices. Les récits traditionnels montrent que les femmes, les filles et les personnes de diverses identités de genre autochtones détiennent d'importantes responsabilités permettant d'assurer la sécurité des communautés. Elles sont notamment responsables de subvenir à leurs propres besoins et à ceux de leur communauté, de protéger les personnes vulnérables, de gérer et de redistribuer les ressources au besoin, et de se faire les gardiennes et défenseures de l'eau, de la terre, de la flore et de la faune dont nous dépendons.

Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont le droit inhérent à la sécurité dans leur propre vie, ainsi que le droit de participer directement au maintien de cette sécurité pour elles-mêmes et pour les autres, en fonction de leur propre compréhension et dans le respect de l'ensemble des droits économiques, sociaux et politiques pouvant contribuer à accroître la sécurité.

Le droit à la justice

Comme l'ont illustré de nombreux témoignages, les interactions des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones avec le système de justice sont source d'importantes difficultés. Les obstacles à la justice prennent plusieurs formes, notamment l'isolement des

victimes en raison de services inadéquats à leur égard, les mesures inadéquates ou inexistantes pour surmonter les barrières linguistiques et la façon dont les victimes autochtones sont présentées ou ignorées par les médias. Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones font également l'objet d'interventions policières excessives et sont trop souvent incarcérées à titre de délinquantes potentielles, alors qu'elles sont sous-protégées en tant que victimes de crime.

Ces obstacles révèlent autant de domaines où s'opère une véritable « déconnexion » entre les peuples autochtones et le système de justice du Canada, entre les promesses d'une justice impartiale que le système est censé garantir et le fonctionnement réel de ce système. Dans les chapitres subséquents, nous présenterons de nombreuses rencontres transformatrices entre les Autochtones et le système de justice de même que les problèmes persistants en matière d'accès et les contraintes institutionnelles qui constituent des obstacles à la justice pour les peuples autochtones et qui menacent la légitimité de ce système.

Le droit à la justice des femmes, des filles et des personnes de diverses identités de genre autochtones est aussi lié à leurs rôles en matière de protection des communautés. Les différents récits nous montrent qu'elles ont lutté pour se protéger et protéger les autres contre la violence. Parmi les histoires entendues, de nombreuses femmes, filles et personnes de diverses identités de genre sont des survivantes et de véritables héroïnes – des personnes qui mettent leur vie en danger pour protéger celle des autres.

Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont le droit inhérent de vivre à l'abri de la violence et des injustices. Si ce n'est pas le cas, elles ont le droit d'exiger que cette violence cesse et soit dénoncée. Si elles le souhaitent, elles ont aussi le droit d'être soutenues dans leurs démarches visant à lutter contre cette violence. Ces droits existent à la fois d'une manière propre aux peuples autochtones et dans le cadre des droits fondamentaux de la personne, dont l'existence même vise à éradiquer la violence contre les femmes en général et les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones en particulier.

La promotion et le maintien de rencontres saines

Ces thèmes – tout comme les rencontres vécues par les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans les domaines de la culture, de la santé, de la sécurité et de la justice – montrent comment des solutions imposées, créées par des gouvernements ou des organismes qui n'accordent pas la priorité au savoir des peuples autochtones, sont condamnées à l'échec. Les droits à la culture, à la santé, à la sécurité et à la justice s'appuient sur un autre droit fondamental : le droit à l'autodétermination. Nous interprétons le droit à l'autodétermination dans un contexte autochtone, un contexte propre aux Nations, aux communautés et, surtout, aux femmes.

Pour cette raison, ce rapport montrera comment, au cœur de ces histoires de rencontres si importantes aux yeux des familles et des survivantes, se trouvent des paroles fortes et des actes courageux – des rencontres et des relations qui mènent à la guérison. En partageant le récit de ces rencontres ainsi que le contexte relationnel plus large qui façonne leur identité, les témoins ont

rappelé aux commissaires et leur ont enseigné en quelque sorte la force, la résistance, la créativité et le pouvoir des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui parviennent à s'exprimer dans un système de relations qui met tout en œuvre pour les en empêcher.

Pour illustrer cette résistance, revenons à la description que Carol a faite de sa première rencontre avec la police : devant l'indifférence du policier, Carol n'a pas tout bonnement quitté les lieux, comme l'aurait peut-être souhaité l'agent. Elle a fait tout autrement : « J'ai abattu ma main sur le comptoir » afin que l'agent lui prête attention. Mais il a continué de l'ignorer : « Une fois de plus, j'ai martelé le comptoir. » Le lendemain, elle est retournée au poste de police avec un interprète et a passé les cinq années suivantes à militer avec détermination en faveur des familles des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées.

La résistance et la force dont elle a fait preuve ne diminuent en rien la douleur qu'elle ressent suite à la perte de sa fille, décédée en raison de la violence, ni la colère qu'elle exprime face au refus d'agir du policier pendant cette première rencontre cruciale. Toutefois, l'histoire qu'elle a racontée devant l'Enquête nationale envoie un puissant message à ceux et à celles qui choisissent d'agir de la même façon méprisante : les relations dans lesquelles les personnes en position d'autorité ou de pouvoir abusent de ce pouvoir pour réduire au silence les femmes autochtones et les empêcher de se protéger et de protéger leurs proches contre la violence ne seront plus tolérées. La tâche de transformer ces relations n'incombera plus à ceux qui, pendant trop longtemps, n'ont absolument rien fait dans cette optique.

Fay Blaney, Gardienne du savoir Xwémalhkwu (Homalco), explique : « Je crois fermement au pouvoir des femmes autochtones qui travaillent ensemble pour trouver des solutions.[45] »

Elle poursuit :

> Chaque fois… qu'on parle des questions touchant les femmes, on me dit : « Eh bien, qu'en est-il de l'équilibre? » Je pense que nous devons vraiment tenir compte du fait qu'il n'y a pas d'équilibre dans nos communautés. Il faut que quelqu'un prenne la parole pour le dire, il n'y a pas d'équilibre en ce moment.
>
> Ce sont les hommes qui contrôlent la sphère privée et la sphère publique, et la sphère privée est l'unité familiale où, vous savez, nous avons notre statut d'Indien grâce aux hommes dans nos vies. J'ai le statut Indienne grâce à mon mari, et avant cela, j'avais le statut d'Indienne grâce à mon père. Et donc, dans notre monde, les hommes ont toutes les cartes en main et nous n'en avons aucune.
>
> Je crois qu'il faut réfléchir sérieusement à ce dont nous parlons quand nous évoquons la notion d'équilibre et quand nous affirmons vouloir rétablir cet équilibre. Décolonisons plutôt en rétablissant nos traditions matriarcales[46].

Comme le révèle le témoignage de Mme Blaney, pour comprendre le droit à l'autodétermination, il faut notamment comprendre de quelle façon les institutions patriarcales, durant la colonisation jusqu'à aujourd'hui, ont empêché les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA de prendre part au processus décisionnel.

Le droit à l'autodétermination peut prendre plusieurs formes, notamment le pouvoir de conserver sa culture devant la menace de l'assimilation et le droit des enfants à être élevés dans leur propre langue et selon leur propre culture. Il comprend également la capacité à faire des choix dans l'intérêt de son groupe et au sein de celui-ci, ce qui englobe les droits socioéconomiques et politiques. Pour les femmes, l'autodétermination signifie également qu'elles doivent activement travailler à mettre au point des solutions qui répondent à leurs besoins et qui reposent sur leur propre expérience. Cela ne veut pas dire pour autant que les hommes soient exclus de cette conversation – bien au contraire –, mais, comme l'a mentionné Fay Blaney, les solutions doivent avant tout provenir des femmes.

À l'intérieur de notre approche visant à améliorer les rencontres, l'autodétermination implique également que nous révisions fondamentalement notre façon d'envisager les relations afin qu'elles permettent la pleine jouissance des droits qui doivent s'appliquer à tous les aspects de la vie personnelle et communautaire. Cette vision va bien au-delà de la conception proposée par les structures gouvernementales et par l'approche simpliste « nous-eux ». De nombreuses personnes ont témoigné des efforts qu'il reste à déployer dans les communautés, ainsi qu'au sein des gouvernements autochtones et des gouvernements colonisateurs.

Afin de trouver des solutions autodéterminées pour lutter contre la tragédie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées, il faut donc conceptualiser les droits comme tirant leur source des relations, plutôt que des contrats, et comprendre qu'il faut s'intéresser, d'abord et avant tout, aux relations que nous entretenons les uns avec les autres.

Le fait de voir la tragédie des femmes, des filles autochtones et des personnes 2ELGBTQQIA comme une tragédie fondée sur les relations significatives offre un nouveau point de vue sur la façon dont les systèmes, les structures, les politiques et les personnes ciblent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Cette approche fondée sur les rencontres et les relations met également l'accent sur les possibilités de changement à tous les niveaux, et non seulement à l'échelle de l'État ou du gouvernement. De même, son optique très nette – un appel à la justice – permet d'imaginer un avenir nouveau et prometteur, dans lequel on assure la sécurité, la santé et la guérison des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones et des familles qui ont perdu un être cher.

Les rencontres et les relations, dans le cadre du droit à l'autodétermination, présentent un potentiel de changement à tous les niveaux. Bien que les droits de la personne soutenus par l'État puissent aider à responsabiliser les gouvernements, il est important de bien comprendre les concepts de droits des Autochtones et de droits de la personne pour comprendre également comment les solutions doivent être fondées sur de nouvelles relations, réciproques et renouvelées, qui reconnaissent les liens qui nous unissent les uns aux autres. C'est ici que nous trouvons le pouvoir. Que nous trouvons notre la place.

« JE CROIS DONC FERMEMENT AU POUVOIR DES FEMMES AUTOCHTONES QUI TRAVAILLENT ENSEMBLE POUR TROUVER DES SOLUTIONS. »

Fay Blaney

Conclusion : unifier le tout

Dans ce chapitre, nous avons exposé le cadre et l'approche mis de l'avant par l'Enquête nationale afin de bien comprendre les vérités exprimées au cours de nos travaux. Entre autres, il a fallu comprendre que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones possèdent des droits, en tant qu'être humain et comme personne autochtone, dans des domaines clés liés et à la justice. Ces droits sont aussi liés aux modes autochtones de connaissance, de compréhension et d'établissement de relations. Ce cadre propose quatre causes profondes de la violence, soit le traumatisme intergénérationnel, la marginalisation sociale et économique, l'absence de volonté institutionnelle et politique, et le refus de reconnaître l'expertise et la capacité des femmes autochtones à déterminer elles-mêmes les solutions.

Cependant, relier l'interprétation de l'ensemble de ces causes à un seul secteur gouvernemental ou domaine de la prestation de services ne suffit pas à saisir pleinement pourquoi les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont ciblées. De tous les fils qui tissent la trame des vérités entendues par l'Enquête nationale, c'est l'importance des relations qui demeure la clé permettant de comprendre réellement chaque histoire.

Les relations comptent, car elles peuvent mener à la santé ou aux préjudices, à la vie ou à la mort. Et lorsqu'elles se forment – dans les moments de rencontre que tant de personnes ont définis comme préjudiciables ou dommageables –, des perspectives plus florissantes et de meilleurs résultats pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones deviennent possibles.

Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont la cible de la violence coloniale qui se trouve au cœur des institutions, des structures et des systèmes. Elles subissent également de la violence interpersonnelle, là où ces rencontres se produisent. Bien souvent, cette violence a été imposée de façon inattendue. Dans d'autres cas, la violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones résulte de systèmes et de gestes d'oppression qui, ensemble, ont créé les conditions favorables à faire d'elles une cible. Le Dr Barry Lavallee,

médecin de famille spécialisé en santé autochtone et en pratique nordique et chef de file dans la formation aux futurs médecins, explique :

> Les femmes autochtones ne sont pas vulnérables, les femmes autochtones sont des cibles de la violence au sein d'une société laïque. En médecine, être vulnérable veut dire que, si j'irradie votre corps et que vous n'avez plus de cellules, vous êtes vulnérable à une infection. Mais être vulnérable au meurtre en raison de sa couleur, de la place qu'on occupe et du fait qu'on est Autochtone, c'est être ciblé. C'est une forme active d'oppression des femmes autochtones[47].

Comme en ont fait la preuve les témoins et comme nous le montrerons tout au long de ce rapport, être véritablement attentif à ce qui se produit dans une relation permet d'obtenir de l'information importante sur les contextes, les institutions, les croyances, les valeurs et les personnes qui se réunissent d'une manière ou d'une autre pour nouer des relations qui engendrent la violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. En mettant l'accent sur les relations et les rencontres, le présent rapport met en lumière des moments précis où surviennent la violence et la violation des droits des Autochtones et des droits de la personne qui s'ensuit, ainsi que des moments où d'autres avenues sont possibles. En consignant ces rencontres, ce rapport souligne l'importance d'une reddition de compte de la part des gouvernements, et ce, à tous les niveaux, et d'une évaluation réaliste de la violence qui continue d'être présente dans la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Pour changer les choses, il faut d'abord reconnaître l'importance de ces interactions. En comprenant cela, on comprend également que l'avenir passe par la transformation de ces rencontres dans nos propres relations, à tous les niveaux de la société.

Les moments de rencontre sont autant d'enseignements à propos des relations. En mettant l'accent sur ces enseignements, le présent rapport vise à dépasser le simple fait de documenter l'ampleur et la nature de la tragédie des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées. Nous cherchons plutôt à sortir des cadres et des discours enracinés dans les structures coloniales et bureaucratiques. Nous voulons refléter la force et la résilience que l'on peut trouver dans les valeurs, les cultures et l'identité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones elles-mêmes, et dans les relations qui s'amorcent chaque jour.

« LES FEMMES AUTOCHTONES NE SONT PAS VULNÉRABLES, LES FEMMES AUTOCHTONES SONT DES CIBLES DE LA VIOLENCE AU SEIN D'UNE SOCIÉTÉ LAÏQUE. »

Dr Barry Lavallée

Notes

1 Institute for the Advancement of Aboriginal Women (IAAW) and the Women's Legal Education and Action Fund (LEAF), « Submission: Independent Review of Circumstances Surrounding the Treatment of 'Angela Cardinal' in R. v. Blanchard, » le 15 octobre 2017, 1. Consulté le 8 septembre 2018. https://www.leaf.ca/wp-content/uploads/2017/11/Cardinal-Inquiry-IAAW-and-LEAF-Final-Submission-Oct-15.pdf.

2 Les sociétés des Premières nations, métisses et Inuites ont leurs propres conceptions de la diversité des identités de genre qui diffèrent de celles des pays occidentaux. En raison du large éventail de conceptions existant au sein des peuples autochtones, l'Enquête nationale utilise le terme générique « personnes de sexes différents » pour désigner des exemples de diversité de genre à travers différentes périodes, des contextes et des peuples. Le terme « personne bispirituelle » provient d'une conférence gaie et lesbienne autochtone en 1990 et a été choisi pour être un terme générique culturellement approprié pour les Premières nations, qui pourrait remplacer le terme plus péjoratif de « berdache ». L'Enquête nationale utilise l'acronyme de 2ELGBTQQIA (bispirituel, lesbienne, gay, bisexuel, transgenre, queer, questionnement, intersexuel et asexuel) pour désigner une communauté moderne composée de personnes de divers sexes, y compris des Inuits très diversifiés, reconnaissant toutefois les limites de tout acronyme.

3 Mavis Windsor (Nation Heiltsuk), Partie 1, Volume public 90, Vancouver, C.-B., p. 21. Dans ce chapitre, commes dans tous nos chapitres, la citation est tirée de la transcription officielle de la langue dans laquelle la personne a témoigné, même si la citation a été traduite.

4 Sandra Montour (Clan de la tortue, Mohawk), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 211.

5 Marilyn W. (Crie), Partie 1, Volume public 30, Saskatoon, Sask., p. 18.

6 Wilson, *Research Is Ceremony*.

7 Percy P. (Nation Sioux Alexis Nakota), Partie 1, Volume public 31, Saskatoon, Sask., pp. 15-16.

8 Ermine, « Ethical Space, » p. 195.

9 Cheryl M. (Mi'kmaq), Partie 1, Volume public 18, Membertou, N.-É., p. 17.

10 Jamie L. H. (Autochtone/Irlandaise), Partie 1, Volume public 78, Vancouver, C.-B., pp. 12-13.

11 Anni P. (Crie), Partie 1, Volume public 80, Vancouver, C.-B., pp. 16-17.

12 Darlene G. (Première Nation Annapolis Valley), Partie 1, Volume public 18, Partie 1, Membertou, N.-É., pp. 54-55.

13 Barbara H. (Première Nation Ebb and Flow), Partie 1, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 114.

14 Barbara H. (Première Nation Ebb and Flow), Partie 1, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 114.

15 Carol W. (Nation Crie Muskeg Lake), Partie 1, Volume public 31, Saskatoon, Sask., pp. 55-56.

16 Carol W. (Nation Crie Muskeg Lake), Partie 1, Volume public 31, Saskatoon, Sask., p. 56.

17 Robyn Bourgeois (Crie), Partie 3, Volume public no 17, St. John's (T.-N.), p. 40. Pendant son témoignage, Mme Bourgeois a expliqué que cette question était adaptée d'un article de Sharene Razack intitulé « Race, Space, and Prostitution : The Making of the Bourgeois Subject » dans lequel Razack demande : « D'où viennent les idées qui font qui font que c'est acceptable d'agresser des gens qui pratiquent le commerce du sexe? » [traduction] (p. 36-37).

18 Hankivsky, Cormier et de Merich, « Intersectionality, » 3.

19 Crenshaw, « Demarginalizing the intersection. »

20 Hankivsky, Cormier et de Merich, « Intersectionality, » 3.

21 Hancock, « When Multiplication, » cité dans Hankivsky, Cormier, et de Merich, « Intersectionality, » 3.

22 Dhamoon, « Considerations, » cité dans Hankivsky, Cormier, et de Merich, « Intersectionality, » 6.

23 Morris et Bunjun, « Using Intersectional Feminist Frameworks, » 1.

24 Voir, par exemple, Browne et Fiske, « First Nations Women's Encounters » et Smye and Browne, « Cultural Safety. »

25 Alaya M. (Ojibway, Première Nation Sandy Bay), Partie 1, Volume public 13, Winnipeg, Man., pp. 8-9.

26 Beverly Jacobs, citée dans University of Alberta Faculty of Law Blog, « Intersectional Marginalization. »

27 Clark, « Perseverance, Determination and Resistance, » 135–36.

28 Fanon, *Les Damnés de la terre*, 9–12.

29 Bourdieu, *Masculine Domination*, 23, 34–35, 83; Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, 239–43.

30 Duran, *Transforming the Soul Wound*.

31 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 148.

32 Linklater, *Decolonizing Trauma Work*, 34.

33 Le traumatisme « multigénérationnel » « renvoie aux multiples types de traumatismes compris comme des expériences actuelles, ancestrales, historiques, individuelles ou collectives » (Ibid., 23). Les traumatismes « intergénérationnels » sont liés à la manière dont ils sont « transmis d'une génération à l'autre, par le comportement, par l'observation et par la mémoire » (Ibid., P. 23).

34 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 148.

35 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 142.

36 Carol B. (Nation Crie Ermineskin), Partie 1, Volume public 20, Edmonton, Alb., p. 75.

37 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 159.

38 Eva P. (Nation Sioux Alexis Nakota), Partie 1, Volume public 31, Saskatoon, Sask., p. 27.

39 Marlene J., Partie 1, Volume public 6, Smithers, C.-B., pp. 42, 43.

40 Connie Greyeyes (Nation Crie Bigstone), Parties II et III mixtes, Volume public 6, Québec, Qc, p. 50.

41 Connie Greyeyes (Nation Crie Bigstone), Parties II et III mixtes, Volume public 6, Québec, Qc, p. 50.

42 Delores S. (Saulteaux, Première Nation Yellow Quill), Partie 1, Volume public 26, Saskatoon, Sask., p. 28.

43 Pour une liste thématique de toutes recommandations faites auparavant par rapport à cette tragédie, consultez http://www.mmiwgffada.ca/wp-content/uploads/2018/06/Interim_Report_Master_List_of_Previous_Recommendations_Organized_By_Theme-FINAL.pdf. Pour un aperçu de l'analyse comparative pertinente au plan culturel entre les genres, voir Association des femmes autochtones du Canada, « Culturally Relevant. »

44 ENFFADA, *Rapport provisoire*, p.13.

45 Fay Blaney (Xwémalhkwu des Coast Salish), Partie 3, Volume public 4, Québec, Qc, p. 110.

46 Fay Blaney (Xwémalhkwu des Coast Salish), Partie 3, Volume public 4, Québec, Qc, p. 135.

47 Dr Barry Lavallee (Première Nation et Métis), Partie 3, Volume public 9, Toronto, Ont., pp. 62-63.

CHAPITRE 2



La reconnaissance du pouvoir et de la place des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones

Introduction : les femmes au cœur de leur communauté

> *Au commencement, il n'y avait que de l'eau, rien qu'un vaste océan. Les seuls êtres dans le monde étaient les animaux qui vivaient sur l'eau et dans l'eau.*
>
> *Puis, une femme, une personne divine tomba du monde du ciel. Deux huards qui survolaient la mer aperçurent sa chute. Rapidement, ils se placèrent sous elle et joignirent leurs corps pour former un coussin sur lequel elle se posa. Ainsi, ils la sauvèrent de la noyade.*
>
> *Alors qu'ils la soutenaient, leurs fortes voix appelèrent les autres animaux à leur aide. Les autres créatures se rassemblèrent rapidement. C'est ainsi que l'on peut maintenant entendre le cri du huard sur de grandes distances au-dessus de l'eau.*
>
> *Dès que la Grande Tortue apprit la raison de l'appel, elle prit la parole au milieu de l'assemblée.*
>
> *« Donnez-la-moi, » dit-elle aux huards, « mettez-la sur mon dos. Mon dos est large*[1]*. »*

Les femmes sont le cœur de leurs Nations et de leurs communautés.

Grâce aux innombrables témoignages livrés au cours de l'Enquête nationale, nous avons pris conscience de l'effet continu et profond qu'a sur les communautés l'absence des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA. Nous avons également constaté que leurs dons, mis en valeur dans le cadre de leurs rôles et responsabilités distincts, sont essentiels au bien-être des communautés afin de les aider à s'épanouir. Dans l'ensemble, ces rôles et ces responsabilités sont liés aux divers systèmes de lois et de droits autochtones qui en découlent.



Une femme des Premières Nations lors de la cérémonie annuelle de la Danse du Soleil en 1953, dans la réserve de la Première Nation Káínawa, près de Cardston, en Alberta. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds de l'Office national du film du Canada/e010949128

Ces lois autochtones ainsi que les rôles, les responsabilités et les droits qu'elles enseignent sont distinctes du concept des droits autochtones tels qu'ils ont été définis par les tribunaux, particulièrement depuis 1982. Comme Tuma Young, professeur d'études mi'kmaq au Collège Unama'ki, l'a expliqué dans son témoignage devant l'Enquête, « la loi autochtone enseignée à l'école de droit est plutôt une loi canadienne appliquée aux Autochtones. Ce n'est pas une loi autochtone[2] ». Par conséquent, dans la présente section, nous examinons d'abord comment les témoignages offerts à l'Enquête nationale servent d'indicateurs des différentes visions des rôles et responsabilités ainsi que comment les droits qui en découlent, peuvent éclairer nos priorités et nous guider dans la voie à suivre.

Les familles, les survivantes et les autres témoins nous ont offert leur histoire et leur vérité tout au long du processus de consignation de la vérité. Elles ont répété maintes et maintes fois ce que les Grands-mères de l'Enquête nationale avaient dit au tout début, c'est-à-dire de demeurer ancré dans la culture parce qu'elle représente la force des femmes autochtones et de leur communauté, quelle qu'en soit la définition. Lors de l'audience de l'Enquête nationale à Iqaluit, la D[re] Janet Smylie, médecin et Gardienne du savoir crie-métisse, a discuté des approches axées sur la force. Elle a cité l'ancien chef national Phil Fontaine : « Nous avons les réponses. Les réponses se trouvent dans nos communautés. » Elle a par la suite expliqué, dans ses propres mots : « [Les réponses se trouvent] dans nos communautés, dans nos histoires, dans nos milieux de vie et dans la mémoire de notre sang. Ainsi, nous savons tous, en tant que membres des Premières Nations, Inuits, Métis et Autochtones vivant en milieu urbain, ce dont nous avons besoin. C'est toujours vivant en nous[3]. »

Les peuples autochtones ont toujours eu leurs propres concepts de rôles et responsabilités, liés aux droits dont jouissent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA au sein de leur communauté ou de leur Nation. En parlant de tous les membres de la communauté, Dawnis Kennedy, dont le nom traditionnel est Minnawaanigogiizhigok, a expliqué ce qui suit :

Vous savez, chaque étape de la vie nous apporte un cadeau, comporte un but, nous donne un rôle à jouer. Les bébés apportent de la joie au monde. Les petits enfants ont la curiosité. Ils nous sensibilisent à la sécurité. Chaque étape de la vie nous offre un cadeau… Si nous acceptons tous les cadeaux, les responsabilités et les rôles qui nous sont offerts à chacune de ces étapes, alors tous les enfants auront le genre de vie qui leur permet de partager la joie qui leur a été donnée et de la préserver, parce qu'elle est nécessaire pour le monde[4].



Une mère inuite donne un kuni (un baiser) à son enfant. Source : Bibliothèque et ArchivesCanada/Fonds du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien/e006609837

Étant relationnelles et réciproques, ces responsabilités nous enseignent ce que les gens devraient pouvoir attendre des autres. Elles sont également enracinées dans certaines valeurs ou certains principes sous-jacents des lois et des systèmes de valeurs autochtones qui sont partagés par les communautés autochtones, comme le respect, la réciprocité et l'interdépendance. Il est particulièrement important de comprendre comment ces valeurs forgent les rôles et les responsabilités des femmes et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, car nous pouvons aujourd'hui les utiliser pour créer des rencontres de guérison. Il importe en outre de saisir ce qui distingue les Nations et les communautés dans certains domaines clés pour comprendre qu'il n'y a pas de solution unique à la mise en œuvre de mesures pour promouvoir la sécurité et la justice.

Chaque témoignage que nous avons entendu a apporté un point de vue unique sur les rôles et les responsabilités au sein des diverses Nations et communautés et, ce faisant, a fait état des droits dont jouissent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA dans le cadre de diverses lois autochtones en ce qui concerne la culture, la santé, la sécurité et la justice. Ces droits sont issus du savoir et de la sagesse de Nations et de peuples distincts. Les traditions autochtones étant essentiellement orales, cette sagesse est le plus souvent transmise par des histoires comme celle se trouvant au début du présent chapitre.

Tout comme les huards soutiennent la Femme du Ciel dans sa chute, les enseignements offerts dans les récits traditionnels appuient également notre travail visant à transformer les relations qui nuisent aux femmes et aux filles autochtones en relations qui reconnaissent leur pouvoir et leur place. En tant que titulaire de la Chaire de recherche sur la justice et la gouvernance autochtones à l'Université de Victoria, Val Napoleon a expliqué devant l'Enquête :

> Nous savons que partout au Canada, il existe divers ordres juridiques et que les personnes sont flexibles. … Nos ancêtres et nos parents ont fait preuve de pragmatisme en veillant à ce que leurs enfants puissent survivre dans le monde. Et comme Hadley Friedland l'a déjà dit, toutes les lois ont un sens; elles sont désordonnées et elles doivent être mises en pratique, en plus d'exister en théorie[5].

Dans le présent chapitre, nous visons d'abord à exposer comment les lois autochtones peuvent servir de fondement à une stratégie de décolonisation axée sur les façons autochtones de connaître et de comprendre les relations et l'ordre social. Nous exposerons ensuite comment les valeurs de respect, de réciprocité et d'interdépendance peuvent aider à établir des liens entre les principes au sein d'une diversité de communautés autochtones, comme le montrent de nombreux récits toujours utilisés dans l'enseignement aujourd'hui. Comprenant l'importance contemporaine de ces principes, nous examinerons ensuite les rôles, les responsabilités et les droits historiques des femmes et des personnes d'identité non binaire dans le cadre de leurs propres idées et mots, tels qu'établis avant la colonisation, afin de plaider en faveur d'un nouveau fondement pour comprendre les droits des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA comme enracinés en nos interrelations.

« [LES RÉPONSES SONT] DANS NOS COMMUNAUTÉS, DANS NOS HISTOIRES, DANS NOS ENVIRONNEMENTS VÉCUS ET DANS NOTRE MÉMOIRE DE SANG. NOUS SAVONS DONC TOUS, EN TANT QUE MEMBRES DES PREMIÈRES NATIONS, INUITS, MÉTIS ET AUTOCHTONES VIVANT EN MILIEU URBAIN, CE DONT NOUS AVONS BESOIN. NOUS L'AVONS ENCORE. »

Janet Smylie

L'approche à double perspective : les divers ordres juridiques et les lois autochtones inhérentes

Lors de son témoignage devant l'Enquête, Tuma Young a expliqué que, dans sa vision du monde L'nu (mi'kmaq), l'approche à double perspective est très importante : « Un problème doit être examiné sous deux angles différents, la perspective occidentale et la perspective autochtone, afin d'offrir un portrait global à quiconque essaie de comprendre le problème particulier[6]. »

Dans le contexte de notre travail à l'Enquête nationale, cela signifie que notre analyse doit être fondée sur les modes de connaissance et de compréhension autochtones qui ont été communiquées aux commissaires ainsi qu'aux Canadiennes et aux Canadiens.

Une dimension importante de ce travail consiste à comprendre qu'il existe d'autres ordres juridiques au Canada, au-delà de ceux que la plupart des gens connaissent. Les lois autochtones comportent des principes issus des modes autochtones de comprendre le monde. Elles sont façonnées par les relations et la compréhension de la manière dont les sociétés peuvent fonctionner, qui incluent les droits et les responsabilités entre les gens eux-mêmes ainsi qu'entre les gens et le monde qui nous entoure.

Les relations sont la fondation des lois autochtones. Comme l'a expliqué Val Napoleon : « Elles sont des outils servant à maintenir l'ordre social. Elles permettent de résoudre les problèmes, et nous les utilisons pour régler et gérer les conflits. Lorsque nos régimes de droit ont échoué ou que nous ne les avons pas bien appliqués, nous pouvons examiner nos histoires orales et voir ce qui s'est passé dans nos sociétés, à ces époques[7]. » Autrement dit, comme l'expliquent les juristes Emily Snyder, Val Napoleon et John Borrows, le droit autochtone et les sociétés autochtones sont liés, comme un « ensemble spécifique d'idées et de pratiques visant à créer les conditions pour renforcer la paix et l'ordre[8] ».

En ce qui concerne l'expression des droits, les lois autochtones et les idées sur lesquelles elles reposent sont également liées à la notion de droits inhérents. Ils sont inhérents parce qu'ils ne sont pas d'inspiration occidentale ni centrés sur l'État. Cela signifie qu'ils ne peuvent pas être supprimés par les provinces et les territoires, par le gouvernement du Canada ou par les Nations Unies[9].

La loi autochtone inhérente appartient à toutes les Nations et communautés autochtones. Comme le fait remarquer Dawnis Kennedy, à la base de la loi autochtone se trouve le principe selon lequel « tous les peuples ont reçu une langue, tous les peuples ont reçu une loi et tous les peuples ont reçu des chants. Tous les peuples ont reçu des dons pour vivre dans le monde et ces dons de l'esprit sont nécessaires dans le monde et indispensables pour créer de bonnes relations entre nous[10] ». Sur le plan individuel également, « un des principes fondamentaux de notre loi est que chaque personne a sa place. Nous ne le savons peut-être pas, mais chaque personne y a droit. Chaque personne est ici pour une raison. Chaque personne compte autant qu'une autre; c'est une loi fondamentale[11] ».

« IL FAUT ANALYSER UN PROBLÈME SOUS DEUX ANGLES DIFFÉRENTS, LA PERSPECTIVE OCCIDENTALE ET LA PERSPECTIVE AUTOCHTONE, POUR FOURNIR UN PORTRAIT GLOBAL À QUICONQUE ESSAIE DE COMPRENDRE CE PROBLÈME EN PARTICULIER. »

TUMA YOUNG

Les droits des Autochtones : inhérents et inaliénables

Le concept des droits inhérents et inaliénables de la personne remonte à très loin dans la pensée politique occidentale. Les philosophes européens du siècle des Lumières comme John Locke[1] et Jean-Jacques Rousseau[2] soutenaient que les humains possédaient des droits naturels. Ces droits ne pouvaient être accordés ni retirés par les gouvernements puisqu'ils étaient intrinsèques.

On retrouve également des références aux droits inhérents et inaliénables dans les manifestes politiques importants du 18e et du 19e siècle. Le texte de la *Déclaration de l'indépendance* des États-Unis (1776), par exemple, affirme ceci : « Nous tenons ces vérités pour évidentes en elles-mêmes : que tous les hommes sont créés égaux; que leur Créateur les a dotés de certains droits inaliénables, parmi lesquels la vie, la liberté et la recherche du bonheur; […] ». La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789), publiée pendant la Révolution française, reconnaît également que les citoyens possèdent des « droits naturels, inaliénables et sacrés » que tous les gouvernements doivent respecter.

Aujourd'hui, le discours juridique sur les droits de la personne est la plus importante expression des droits inhérents et inaliénables. La *Déclaration universelle des droits de l'homme* de l'Organisation des Nations Unies, publiée en 1948, est aujourd'hui l'une des plus importantes conventions relatives aux droits de la personne au monde. Dans son préambule, il est écrit que « […] la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde […][3] ».

Cependant, en dépit de la rhétorique limpide de ces proclamations, de nombreuses personnes se sont vues refuser les droits dont il est question. Jusqu'à une époque relativement récente, la plupart des membres de la société occidentale n'avaient pas droit aux libertés civiles de base, particulièrement les femmes et les personnes racisées.

La reconnaissance des droits particuliers des Autochtones remonte également à très longtemps. La *Proclamation royale de 1763*, par exemple, reconnaissait le droit des Autochtones à leurs terres et à leurs ressources sur le territoire qui est aujourd'hui le Canada. Toutefois, les gouvernements ont fréquemment échoué à traiter les droits des Autochtones comme étant inhérents et inaliénables.

L'arrêt historique rendu par le Comité judiciaire du Conseil privé dans l'affaire *St. Catharine's Milling and Lumber Co v The Queen* (1888), par exemple, clamait que les droits territoriaux des Autochtones n'étaient pas inhérents, mais plutôt « dépendants de la bonne volonté » de la Couronne. Cette notion du droit éventuel des Autochtones a fait jurisprudence au Canada jusqu'à ce que le précédent soit annulé par l'arrêt de la Cour suprême dans la décision *Calder v British Columbia* (1973). Dans l'affaire *Calder*, la Cour a décrété que les droits territoriaux ancestraux des Autochtones existent indépendamment de leur reconnaissance par le droit canadien. En d'autres mots, la Cour a reconnu que ces droits sont inhérents[4].

En dépit de cette décision, des débats se poursuivent encore pour déterminer si tous les droits des Autochtones devraient être considérés comme inhérents. La *Loi constitutionnelle de 1982* reconnaît officiellement les droits des Autochtones. Cependant, la Constitution n'a pas défini ces droits, laissant les premiers ministres et les dirigeants autochtones en débattre dans une série de rencontres. Ces rencontres se sont soldées par une impasse, comme les Autochtones et les dirigeants canadiens ne sont pas parvenus à s'entendre sur plusieurs enjeux importants. L'un des points les plus litigieux consistait à déterminer si les Autochtones possèdent un droit inhérent à l'autonomie gouvernementale[5].

En outre, le Canada n'a pas su reconnaître que les droits des Autochtones sont *inaliénables*. Depuis la toute première reconnaissance des droits des Autochtones au 16e siècle, les gouvernements britannique et canadien ont cherché à aliéner (ou à abolir) les droits inhérents des Autochtones par des traités et des lois. La plupart des traités historiques négociés en Ontario et dans l'ouest du Canada prétendent que les signataires autochtones ont accepté de « céder » ou « d'abandonner » leurs droits (bien que la légitimité de ces clauses soit hautement discutable). Les traités modernes (aussi appelés ententes sur les revendications territoriales globales) négociés entre 1975 et 1993 contiennent aussi une variante de la clause « d'abandon ». Les ententes sur les revendications territoriales plus récentes ne comprennent pas de mentions explicites de l'abandon des droits. Ces ententes disposent plutôt d'une clause relative aux « certitudes » dans laquelle il est établi que le traité énumère « de façon exhaustive » les droits des Autochtones signataires[6]. Bon nombre d'Autochtones ont soutenu que cette clause de « certitudes » a la même portée juridique que l'ancienne clause « d'abandon », puisqu'elle abolit tous les droits qui ne sont pas mentionnés dans l'entente[7].

Certains dirigeants autochtones ont indiqué qu'il pourrait être utile d'envisager les droits des Autochtones dans la perspective des droits de la personne pour résoudre ce problème[8]. Puisqu'il est largement admis que les droits de la personne sont inaliénables, considérer les droits des Autochtones comme un sous-ensemble des droits de la personne pourrait impliquer qu'il est légalement impossible d'abolir ces droits. La mise en œuvre complète de la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (2007), laquelle adopte une approche fondée sur les droits de la personne, serait un pas important dans cette direction.

I Locke, *Second Treatise of Government*.

II Rousseau, *On the Social Contract*.

III Nations Unies, *Déclaration universelle des droits de l'homme*.

IV Asch et Macklem, « Aboriginal Rights and Canadian Sovereignty. »

V Ibid.

VI Kulchyski, « Trail to Tears. »

VII Manuel et Derrickson, *Unsettling Canada*.

VIII Nunavut Tunngavik Incorporated, « A Submission to the Royal Commission on Aboriginal Peoples. »

Ces lois et ces principes concernant les rôles, les responsabilités et les droits proviennent de diverses sources, y compris la langue. Comme l'a expliqué Tuma Young, la langue L'nu est axée sur le verbe; c'est une langue d'action dans laquelle les pronoms sont optionnels. Pour M. Young, le but de cette langue est d'établir et de maintenir des relations entre les gens eux-mêmes ainsi qu'entre les gens et le monde. Il ajoute : « Selon le point de vue des Mi'kmaw, nos principes viennent de nos récits, de nos cérémonies, de nos chants, de nos langues et de nos danses. La plupart de nos principes juridiques en découlent[12]. »

D'autres langues autochtones intègrent également des enseignements sur les rôles, les responsabilités et les principes de droits qui sont difficiles à traduire en raison de l'absence de concepts de référence dans les langues non autochtones ainsi que des différences dans la façon dont les idées sont construites. Par exemple, l'anishinaabemowin ne contient pas de pronoms féminins ou masculins; les choses sont plutôt caractérisées comme animées ou inanimées ainsi que par l'emploi de verbes ou de mots d'action. Les enseignements cris présentent des problèmes de traduction tout aussi complexes.



La robe The Grandmother Earth est une robe à clochettes traditionnelle créée par l'Ontario Native Women's Association (ONWA), qui s'est inspirée du projet REDress de Jaime Black. La robe honore et reconnaît les femmes, les filles et les personnes 2ELBGTQQIA autochtones disparues et assassinées. Il s'agit également d'un objet qui favorise la guérison des familles. Selon l'ONWA, la robe a été conçue pour que les familles s'imaginent leurs êtres chers portant cette magnifique tenue cérémonielle. Consultez le blogue au http://mmiwontario.ca/index.php/blog/earth-dress.

Un aspect important des rôles et des responsabilités exprimé au cours de nos témoignages, aussi bien durant les audiences communautaires que durant celles de Gardiens du savoir et d'experts, est que les principes essentiels concernant les rôles des femmes, traditionnellement et dans un sens moderne, sont fondés sur les principes du respect, de la réciprocité et de l'interdépendance.

Le ***respect*** signifie d'estimer et de respecter les autres êtres vivants. Le respect s'étend au-delà des humains, vers les animaux et les autres éléments vivants dans le monde, et désigne la reconnaissance de l'apport de chaque être vivant pour soutenir la vie et pour contribuer à une bonne vie, tant individuellement que collectivement.

La ***réciprocité*** consiste à donner et à prendre. Lorsqu'une relation est réciproque, les deux côtés participent activement à donner ce qui est nécessaire et à prendre ce qui est nécessaire. Dans de nombreuses visions autochtones du monde, le principe de réciprocité n'est pas défini de façon chronologique, mais plutôt de façon circulaire où tout est lié et connecté. Cela signifie que dans

tout, il y a un échange d'idées et qu'une idée ou un don mène à un autre. La réciprocité sociale, c'est avoir des obligations à l'égard des autres membres du groupe. Elle est liée à la réciprocité avec l'environnement et la terre et elle crée des droits et des obligations pour les gens à l'égard des autres.

L'***interdépendance*** est l'idée que les droits des individus et des groupes sont reliés aux droits de la terre, de l'eau, des animaux, des esprits et de tous les êtres vivants, y compris les autres communautés ou Nations. L'interdépendance reconnaît que toute chose et toute personne a une raison d'être, est digne de respect et a une place dans le cercle de la vie. Ces rôles et ces responsabilités, ainsi que les principes de droit qu'ils contiennent, peuvent s'exprimer dans la langue, l'utilisation de la terre, les cérémonies et les relations.

Comprendre comment les lois sont vécues en communauté

Le professeur Jean Leclair, de la Faculté de droit de l'Université de Montréal, a souligné lors de son témoignage à Québec : « Pendant des milliers d'années, les peuples autochtones ont eu des ordres juridiques qui fonctionnaient très bien, merci. Alors comment se fait-il qu'au cours des 150 dernières années ils n'étaient plus capables de le faire[13]? » Pour comprendre les lois autochtones, il est nécessaire de comprendre leur importance pratique dans la vie des membres de la communauté.

Se référant à la loi *Onaakonigewin*, ou loi Anishinaabe, Dawnis Kennedy a noté ce qui suit :

> Notre loi est dans nos cœurs et les décisions que nous prenons guident la vie que nous menons. C'est la façon dont nous vivons notre loi. Notre loi n'a pas été écrite par des humains. Je suis contente que cette responsabilité ne nous ait pas été confiée. Notre loi est une loi de la vie qui englobe également comment celle-ci s'écoule. Il nous revient à nous, en tant qu'êtres humains, de tenter de connaître cette loi, de la comprendre, de nous y connecter et de la vivre dans toutes les relations que nous avons[14].

On peut trouver des exemples de comment vivre ces lois à plusieurs endroits différents, y compris dans le monde naturel. Certains membres de la famille et des survivants ont expliqué à l'Enquête nationale qu'ils devaient tirer des principes juridiques du monde animal, de la pluie, du mouvement de l'eau des rivières et des cycles de la lune. Dans son exposé devant l'Enquête nationale, Val Napoléon a déclaré: « La loi naturelle est aussi une source de droit et John Borrows donne des exemples de sa mère observant les papillons et l'asclépi. Elle observait qu'il y avait moins de papillons si… on ne s'en occupait pas. Alors, elle en tirait des leçons[15]. »

Tirant des leçons du monde naturel ainsi que des règles nécessaires à l'ordre social et à l'organisation, les lois autochtones ont servi à promouvoir la sécurité et la justice. Comme l'a exprimé Val Napoleon dans son témoignage :

> La loi autochtone doit être accessible, compréhensible et applicable. Il ne suffit pas que d'en parler. Elle doit faire partie de la façon dont nous nous comportons les uns envers les autres… . Les différents genres d'histoires orales forment une mémoire publique. Elles forment un précédent jurisprudentiel dans lequel nous pouvons puiser pour résoudre les problèmes d'aujourd'hui[16].

Dans de nombreux cas, obéir aux lois autochtones était une question de vie ou de mort. Ces lois n'étaient pas seulement importantes sur le plan du savoir culturel, mais également sur le plan de la survie. Ceci est particulièrement évident dans les histoires communiquées par les Inuits, pour qui l'environnement dicte fortement l'importance des lois. Comme l'a expliqué Sandra Omik, conseillère juridique à Nunavut Tunngavik Inc. :

> Les gens, la communauté, les couples, les enfants et les grands-parents, les frères et sœurs, les Aînés, les grands-pères et les grands-mères, tous devaient s'entraider pour survivre. C'est encore ainsi aujourd'hui. Chaque jour, les gens s'entraident. Cela fait partie de la vie sociale dans le Nord. Pour survivre chaque jour, il faut travailler ensemble. Les gens vivent en harmonie […] . Si quelque chose arrive, s'il se passe quelque chose de terrible ou s'il y a un problème, les gens s'unissent pour trouver une solution, tout simplement pour survivre, qu'ils soient avares ou qu'ils n'aient pas assez à manger. Il en va de même avec leur esprit. Ils ont l'esprit paisible et très coopératif[17].

Selon Sandra Omik, la collaboration, la planification pour l'avenir et la préparation ne constituaient pas nécessairement une loi, mais des principes qui étaient toujours suivis, car « si on ne suivait pas le plan, une famine pouvait s'ensuivre. Nous pouvions mourir de froid. Nous pouvions ne pas avoir de phoque pour nos lampes et, par conséquent, nous pouvions geler[18] ».

Les lois étaient également importantes pour contrôler les comportements qui n'étaient pas acceptés par la communauté, y compris la violence. Les histoires, aussi bien orales que traditionnelles, propres aux communautés et aux Nations présentent des épisodes majeurs de violence, comme le montrera la prochaine section de ce chapitre, dans lesquels des membres ont été bannis, punis ou tenus de rendre des comptes pour la violence qu'ils ont fait subir à d'autres membres de la communauté.

Snyder, Napoleon et Borrows soutiennent qu'il est dangereux de ne pas reconnaître que la violence et le sexisme existaient au sein des communautés autochtones dans le passé. Cette dénégation prive l'habilité des sociétés autochtones de pouvoir régler les problèmes en prétendant que ces derniers sont tous nouveaux et qu'ils découlent de la colonisation. Alors qu'une grande partie de la violence est liée à la colonisation, la tendance à aseptiser le passé rend les ressources existantes dans le domaine des lois autochtones invisibles et non pertinentes. Comme l'expliquent Snyder, Napoleon et Borrows : « Il est possible d'accepter la notion que le colonialisme a eu une influence négative sur les normes liées au genre et a provoqué la violence fondée sur le sexe, sans néanmoins affirmer du même coup que les relations entre les sexes étaient parfaites avant le contact[19]. »

Les lois autochtones reconnaissent que la société est dynamique et que chaque personne est un individu dont le rôle est également de contribuer à la communauté. Comme l'Aînée Kunuk Muckpalook l'a expliqué : « Tous n'étaient pas parfaits, mais dans le temps, nous avions… des proverbes qui nous guidaient, qui étaient des croyances. Nous avions des coutumes à suivre. On nous demandait d'aider notre peuple. Ceux qui étaient dans le besoin, c'était notre responsabilité de les aider[20]. » Bien que les circonstances de la vie aient changé dans le Nord, comme le précise Sandra Omik, ces principes sont toujours importants aujourd'hui[21]. Hadley Friedland explique : « La reconstitution des lois autochtones implique le rétablissement et le renforcement des conditions de la paix, de la sécurité, de la dignité et de la justice[22] ».



Carolyn Kaye, dénée, porte son fils Selwyn dans une ceinture de perles porte-bébé, en 1947. © Gouvernement du Canada. Reproduite avec l'autorisation de Bibliothèque et Archives Canada (2019). Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien/a185627

C'est pourquoi, en partie, les conditions pour la paix, la sécurité, la dignité et la justice résident dans la compréhension de certains de ces principes. Comme le souligne Dawnis Kennedy :

> Nous devons nous connaître nous-mêmes et savoir qui nous sommes en tant qu'Anishinaabe afin de montrer *mino-bimaadiziwin* à tous nos proches au sein de la Création et [à ceux des] autres couleurs sacrées de l'humanité que la vie, c'est la vie. Et honorer une vie, c'est honorer toutes les vies. Protéger une vie, c'est protéger toutes les vies[23].

Les lois autochtones, et les droits qui y sont énoncés, peuvent également indiquer aux communautés et aux Nations des voies concrètes à suivre. Val Napoleon explique : « Le problème des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées n'est pas qu'un enjeu juridique du droit canadien. Il s'agit d'un enjeu qui concerne nos différents ordres juridiques autochtones. La loi autochtone doit notamment reconstruire notre citoyenneté et notre légalité[24]. » Par conséquent, il nous faut comprendre comment les lois autochtones peuvent servir à promouvoir la sécurité et la justice ou, autrement dit, « des façons de faire qui ne seraient pas oppressives, mais plutôt inclusives et anticolonialistes[25] ».

Les lois autochtones, ainsi que les rôles, les responsabilités et les droits qui les animent, sont basés sur ces principes de respect, de réciprocité et d'interdépendance, incarnés dans les relations. Comme l'explique Jean Leclair : « La loi autochtone offre une perspective relationnelle qui exclut le tout ou le rien, qui reconnaît que les choses se transforment au fur du temps, qui admet que la loi n'est pas une fin en soi, mais un jalon sur un chemin, que l'on le veuille ou non. On n'est jamais seul[26]. »

Dans son évaluation de la loi autochtone, Dawnis Kenney a déclaré :

> L'argent n'est pas nécessaire à la vie. Les diplômes ne sont pas nécessaires à la vie. Le pouvoir n'est pas nécessaire à la vie. L'eau est nécessaire à la vie. Nos parents sont nécessaires à la vie. L'esprit est nécessaire à la vie. L'amour est nécessaire à la vie. Le respect est nécessaire à la vie. L'honnêteté est nécessaire à la vie. L'humilité est nécessaire à la vie […] . Le courage est nécessaire à la vie […] . La sagesse est nécessaire à la vie[27].

Les récits en tant que sources de droits et de remèdes

Découvrir la sagesse et les enseignements qui émanent des lois autochtones est une tâche qui dépasse le cadre du présent rapport et pour laquelle des travaux sont déjà en cours[28]. En même temps, nous croyons qu'il est important de comprendre comment les principes autochtones, tirés d'un petit échantillon d'histoires issues de diverses communautés et Nations, peuvent ouvrir la voie à des recherches futures sur la manière de promouvoir la sécurité selon une approche de décolonisation. Comme certains témoins l'ont souligné, la perte de ces histoires et de ces enseignements contribue à la perte de respect que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA subissent au sein de leur communauté ainsi que dans le monde non autochtone.

Cet examen ne consiste pas à souligner les rôles traditionnels fondés sur le genre, mais à discerner les qualités qui sont absentes de la vie des familles et des communautés lorsque des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont portées disparues. Quels sont les principes importants que ces histoires illustrent et comment, d'une perspective sexospécifique, la compréhension des protagonistes peut-elle aider à diluer les obstacles auxquels sont confrontées les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, particulièrement en ce qui concerne leur accès aux services qui pourraient contribuer à accroître leur sécurité?

Comme de nombreux témoignages l'ont montré, l'accès à des logements convenables, à une alimentation et à des emplois adéquats ainsi qu'à diverses possibilités tant dans les communautés qu'en milieu urbain peut être compliqué par les préjugés concernant les peuples autochtones en général et les femmes en particulier. Les histoires peuvent aider à solidifier cette perception que les droits autochtones sont une interprétation historique et contemporaine des relations dont dépendent les responsabilités et les rôles traditionnels et contemporains des femmes. Elles contribuent à ancrer les témoignages que nous avons analysés dans un contexte pertinent pour les témoins et peuvent nous aider à comprendre à quel point nous nous sommes égarés, en tant que

société, dans notre compréhension des femmes et des filles.

Pour Dawnis Kennedy, les histoires, quelle que soit leur origine, peuvent également donner vie à une compréhension du pouvoir et de la place. Comme elle l'explique : « Nos histoires… notre histoire orale nous dit qu'il y a eu d'autres périodes où nous avons presque perdu tout ce que nous étions, et c'était en partie notre faute. Mais l'Esprit nous aime tellement qu'il trouvera toujours un moyen de répondre à notre demande de retrouver le chemin de la vie[29]. »

Dans la section qui suit, nous examinerons des histoires importantes rapportées par une variété de membres des Premières Nations, d'Inuits et de Métis pour démontrer certains principes généraux, exprimés dans nos témoignages ainsi que dans certains récits, qui peuvent aider à promouvoir la sécurité et la justice en contexte autochtone. Pour les sociétés autochtones, la question n'est pas de savoir si les événements narrés dans une histoire se sont réellement produits. Les sociétés métisses, inuites et des Premières Nations utilisent les histoires pour illustrer les leçons, les valeurs et les lois d'une façon que tout le monde peut comprendre. Les récits autochtones enseignent l'histoire locale et la science axée sur la terre[30], offrent des exemples pour vivre en accord avec les valeurs traditionnelles dans la vraie vie[31] et servent d'études de cas pour la loi[32]. Comme l'explique Val Napoleon, « nous devons nous assurer que nos lois sont accessibles afin que tous nos membres – femmes, enfants, personnes dont les orientations sexuelles sont différentes, transgenres, etc. – puissent voir notre importance au sein de cet ordre juridique[33] ».

Les histoires sont le fruit d'un travail acharné et d'une réflexion approfondie – tant de la part du conteur que de la personne qui écoute. Elles peuvent comporter une leçon, mais elles ne viennent pas avec un livre de règlements. Val Napoleon et Hadley Friedland utilisent des histoires pour explorer la loi autochtone et soulignent que celles-ci ne sont pas « transmises passivement par des Aînés infaillibles dans une forme immaculée. Les histoires font plutôt partie d'un sérieux dialogue public, intellectuel et interactif auquel participent les auditeurs, les apprenants, les Aînés et d'autres conteurs – comme est le cas depuis des générations[34] ».

« LA RECONSTITUTION DES LOIS AUTOCHTONES CONCERNE LE RÉTABLISSEMENT ET LE RENFORCEMENT DES CONDITIONS DE LA PAIX, DE LA SÉCURITÉ, DE LA DIGNITÉ ET DE LA JUSTICE. »

Hadley Friedland

« Yamozha et sa Femme Castor »
du point de vue d'une femme dénée

Au départ, Cindy A. s'est présentée à l'Enquête nationale pour parler de sa grand-mère, Mary Adele D., une femme dénée forte qui a été tuée lors d'une violente agression. Cependant, Cindy voulait également parler de l'importance de raviver les lois dénées pour aider à résoudre la crise des femmes et des filles disparues et assassinées. « Nous avons nos lois autochtones et nous devons les faire revivre, en parler, les enseigner à nos enfants et à nos familles. Nous avons perdu beaucoup de ces enseignements du fait de la colonisation. Les gens ne comprennent pas ce qu'elles veulent dire, nos lois dénées. Et je pense que cela doit se faire[I]. »

Cindy est une Weledeh des Dénés Yellowknives [Tlicho] originaire de Yellowknife, dans les Territoires du Nord-Ouest. Elle est également avocate titulaire d'un diplôme en droit autochtone de l'Université de la Colombie-Britannique. Elle fait valoir que, dans le cadre de la revitalisation des lois dénées, nous devons accorder une attention particulière aux histoires des femmes autochtones. Elle offre, à titre d'exemple, le point de vue d'une femme dénée sur l'histoire bien connue de « Yamozha et sa Femme Castor ».

Yamozha (aussi connu sous le nom de Yamoria, le législateur) est l'un des personnages les plus importants des mythes dénés anciens. Il a beaucoup voyagé lorsque le monde était nouveau, tuant des monstres géants, rendant la terre sûre et enseignant aux Dénés leurs lois sacrées.

À une époque, tout le monde connaissait ces lois qui dictaient le partage, l'entraide et l'amour de l'autre. Aujourd'hui, surtout à cause des politiques d'assimilation comme celle des pensionnats indiens, de nombreux Dénés n'ont plus ces outils essentiels. « Certains Dénés pratiquent nos lois autochtones, nos lois dénées, uniquement de manière implicite », souligne-t-elle.

> Ils partagent, ils prennent soin des autres, ils aident et ils sont respectueux. Mais comme nous le savons, cette enquête a lieu pour raconter l'histoire des femmes et des filles autochtones. Il y a une rupture dans les lois. Il y a une rupture dans les traditions. Il y a des déséquilibres, parce que si les gens suivaient les lois de Yamozha, nous n'aurions pas besoin d'être ici pour en parler, car nous serions tous autour du feu de camp. Nous serions dans le cercle. Vous auriez des hommes et des femmes ensemble, debout ensemble[II]».

Dans le récit que raconte Cindy, Yamozha demande à une femme d'être son épouse. Elle accepte, à la condition qu'il ne lui laisse jamais se mouiller les pieds. Il acquiesce à sa demande et pendant de nombreuses années, ils vivent heureux ensemble.

Puis, un jour, il rompt sa promesse. Elle le quitte et redevient Castor. Yamozha est tellement furieux qu'il la pourchasse dans tout le territoire, tue et mange leur Enfant Castor, et la transforme en île quand elle finit par s'enfuir dans l'océan.

Cindy souligne que cette histoire, et la plupart des autres histoires consignées par des anthropologues et publiées dans les Territoires du Nord-Ouest, sont des « histoires d'hommes » qui mettent l'accent sur le point de vue de l'homme. Elle insiste sur la nécessité d'« étendre notre regard[III]» et de découvrir d'autres histoires montrant le point de vue des femmes autochtones :

> Parce que si vous regardez cela d'un œil critique, du point de vue d'une femme autochtone, d'une femme dénée, vous verrez que les histoires cautionnent la violence, la mort, le meurtre… J'aimerais vraiment que les histoires de nos femmes autochtones et que nos lois en tant que femmes autochtones soient mises de l'avant et nous soient enseignées. Et ces enseignements, ces enseignements nous aideront à vivre dans l'avenir[IV]. »

Cindy offre ensuite son interprétation de « Yamozha et sa Femme Castor » :

> « Si vous y posez un regard critique, Yamoria avait un contrat de mariage, une promesse de mariage faite à sa Femme Castor. Il l'a rompu. Il n'a pas déposé les branches pour elle. De ce que je comprends, l'un des rôles de l'homme dené est d'ouvrir la voie. Et de prendre soin de sa femme et de la protéger. Ce n'est pas ce qu'il a fait. Il a rompu son contrat de mariage avec elle. Elle avait donc le droit de partir. Mais quand elle s'est levée et a dit : "Non, tu as brisé la promesse que tu m'avais faite", il est devenu violent. Il l'a traquée, l'a pourchassée dans tout le pays, dans tout le Denendeh [la terre des Dénés]…
>
> Ce qui manque, ce sont les enseignements autochtones et dénés qui vont de pair avec ça, qui permettraient de mettre l'histoire en contexte et d'éclairer les enseignements qui… et l'importance des lois dénées. Mon point de vue sur cette histoire est que Yamozha, à part le fait d'être notre législateur à nous, le peuple dené, était aussi un homme, un homme avec des défauts[V]. »

Cindy soutient que le fait d'examiner ces histoires d'un œil critique ne signifie pas qu'on ne peut pas recourir à la loi dénée pour lutter contre la violence faite aux femmes et aux filles autochtones. Elle utilise l'exemple des cercles de discussion avec les Aînés pour aborder la violence familiale. Elle explique ainsi : « Les parties recevaient des enseignements traditionnels pour rétablir l'harmonie et l'équilibre. C'est peut-être en parlant à un Aîné, à des Grands-Mères et à des Grands-Pères qu'on apprend les enseignements qu'on est censé connaître, puis qu'on se rend compte de l'erreur de ses façons de faire et qu'on emprunte la bonne voie[VI]». Le fait d'examiner des récits, des enseignements traditionnels et d'autres sources de droit autochtone tout en gardant un œil critique sur la question du genre peut, effectivement, aider les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA qui sont confrontées à la violence aujourd'hui.

L'exemple de Cindy nous montre à quoi peut ressembler, pour différents peuples autochtones, le travail continu de l'élaboration des lois. Ce travail est en cours dans de nombreuses communautés, mais les gouvernements fédéral, provinciaux et territoriaux reconnaissent rarement que les peuples autochtones ont des systèmes juridiques distincts. Cindy souligne :

> Nous devrions adopter nos lois autochtones, car nous sommes des Nations et nous avons nos propres lois en tant que peuples autochtones. Nous étions ici les premiers. C'est notre pays, c'est mon territoire et nous devrions être reconnus. À mesure que nous nous dirigerons vers l'autonomie gouvernementale dans le cadre [du règlement] des revendications territoriales, les gouvernements autochtones auront le droit d'adopter leurs propres lois. Je souhaite que ces lois s'inspirent des enseignements autochtones, de nos lois dénées. Parce que cela nous aidera à nous orienter de façon positive dans l'avenir[VII]. »

Cindy a conclu son témoignage sur ce sujet en revenant sur son appel à découvrir, à faire revivre et à diffuser largement les histoires des femmes autochtones : « J'encourage fortement les femmes et les filles à commencer à raconter leurs histoires », a-t-elle souligné.

Je suis très reconnaissante d'être ici, et du fait que l'Enquête nationale a entamé ce processus. Nous racontons nos histoires de traumatismes, mais nous devons aller au-delà de celles-ci et nous tourner vers des histoires qui nous guident et nous donnent de l'espoir pour l'avenir. Et c'est en incluant non seulement les hommes dans le cercle, mais aussi les femmes et les filles, que ce sera possible. Si vous incluez tout le monde autour du feu, vous aurez alors la communauté derrière vous. Je vous encourage à le faire[VIII]. »

I Cindy A. (Denée), Partie 1, Volume public 43, Yellowknife, T.N.-O., p. 54.

II Cindy A. (Denée), Partie 1, Volume public 43, Yellowknife, T.N.-O., p. 58.

III Cindy A. (Denée), Partie 1, Volume public 43, Yellowknife, T.N.-O., p. 64.

IV Cindy A. (Denée), Partie 1, Volume public 43, Yellowknife, T.N.-O., pp.56, 66..

V Cindy A. (Denée), Partie 1, Volume public 43, Yellowknife, T.N.-O., pp. 65, 66.

VI Cindy A. (Denée), Partie 1, Volume public 43, Yellowknife, T.N.-O., pp. 70-71.

VII Cindy A. (Denée), Partie 1, Volume public 43, Yellowknife, T.N.-O., p. 71.

VIII Cindy A. (Denée), Partie 1, Volume public 43, Yellowknife, T.N.-O., p. 67.

Cette idée centrale – la notion de faire appel au passé dans le contexte de la violence constante exercée contre les femmes et les filles autochtones – est essentielle, tout comme l'est le besoin de mesures et d'enseignements qui affirment les droits plutôt que les nier. Emma LaRocque, chercheuse en études autochtones, affirme :

> La culture n'est pas immuable, et il ne faut pas s'attendre à ce que la tradition ait toujours une valeur ou une pertinence même à notre époque. En tant que femmes autochtones, nous sommes confrontées à des choix très difficiles et douloureux, néanmoins, nous sommes mises au défi de changer, de créer et d'adopter des « traditions » conformes aux normes internationales et contemporaines de droits de la personne[35].

Dans certains cas, on fait encore appel à ce qui est « traditionnel » pour remettre en question les demandes des femmes visant à prendre une place qui leur revient dans les discussions modernes concernant leur propre vie. Comme l'affirme la titulaire de la Chaire de recherche du Canada sur les relations avec les Autochtones, Kim Anderson, tout appel au concept de tradition doit reconnaître que les traditions sont adaptées à un endroit et à un moment particuliers et n'existent pas en vase clos : « Alors que nous commençons à nous réapproprier nos façons de faire, nous devons remettre en cause la façon dont ces traditions sont établies et nous demander si elles nous donnent des moyens d'agir[36]. »

C'est pourquoi, dans notre sélection d'histoires, nous incluons celles qui font état de rencontres nuisibles et celles qui témoignent de rencontres réparatrices, mettant à profit la force et la résilience des femmes autochtones.

Quelques commentaires sont de mise sur notre interprétation des histoires. Nous ne prétendons pas que ces histoires contiennent des enseignements traditionnels qui sont communs à toutes les sociétés autochtones, et nous ne concevons pas la tradition comme étant statique ou immuable. Notre interprétation n'est pas axée sur la constatation des leçons ou des morales souhaitées par les conteurs; nous utilisons plutôt les histoires comme des métaphores pour illustrer, de façon dynamique, les rôles, les responsabilités et les droits des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans leur communauté. Dans le cadre de cet exercice, nous avons intégré quelques histoires présentant de la violence, en comprenant qu'elles peuvent nous révéler comment les peuples autochtones résistent à la violence et trouvent des solutions efficaces aux problèmes au sein de leur propre communauté et Nation[37].

Comme les langues et les peuples qu'elles représentent, ces histoires offrent des rencontres dynamiques entre les conteurs et les personnes qui écoutent, et elles favorisent une importante prise de conscience du respect qui est dû aux droits sacrés des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Les expressions autochtones du droit à la culture, à la santé, à la sécurité et à la justice

Comme indiqué dans le chapitre précédent, l'Enquête nationale a recueilli des témoignages liés à quatre grandes catégories de droits ainsi qu'aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA en tant que détentrices de droits. Dans notre analyse des histoires autochtones recueillies d'un bout à l'autre du Canada, nous avons relevé plusieurs rôles principaux dans lesquels les droits sont manifestes pour les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones : comme enseignantes, leaders, guérisseuses, pourvoyeuses et protectrices. Ces étiquettes ne visent pas à enfermer les gens dans des conceptions statiques à propos de la culture; ce ne sont pas des étiquettes du tout. Nous reconnaissons plutôt, comme l'ont précisé Snyder, Napoleon et Borrows, que « les femmes autochtones ont droit à la sécurité et à l'intégrité physique du simple fait qu'elles sont des êtres humains[38] ». Nous n'offrons pas ces histoires pour imposer un fardeau supplémentaire aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA non plus; nous cherchons à souligner la façon dont leurs propres forces sont mises de l'avant dans ces histoires, et dans l'éventail des lois autochtones, comme des moyens d'imaginer la décolonisation à venir.

De plus, nous croyons que le fait de comprendre certaines de ces idées peut nous aider à aller au-delà de la perception des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées comme de simples « victimes » et au-delà des autres étiquettes que beaucoup ont rejetées. Comme l'a partagé Eva P. à propos d'un être cher : « Et je n'aime pas la façon dont ils parlent toujours de la toxicomanie. Elle était bien plus que ça. Misty était une personne extraordinaire. Elle était l'organisatrice de notre famille, mais elle était également une leader chez nous en Alberta. Elle a fait beaucoup de choses extraordinaires[39]. »

Au contraire, ces rôles – enseignantes, leaders, guérisseuses, pourvoyeuses, protectrices et tant d'autres – sont présentés comme sites de pouvoir et de guérison qui ont été communiqués lors de l'Enquête et qui s'appliquent à divers groupes autochtones, y compris les Premières Nations, les Métis et les Inuits. Toni C., une survivante et membre d'une famille, nous a révélé ce qui l'avait vraiment aidée : « J'ai commencé à comprendre qui je suis vraiment – en tant que femme, en tant que femme des Premières Nations – que je suis un cadeau. Et j'ai des cadeaux à offrir[40]. » C'est pour ces raisons que nous reconnaissons l'importance des histoires dans la définition des droits autochtones et la signification qu'elles peuvent avoir dans le contexte de la lutte contre la violence faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Dans ce cas, les histoires offrent à la fois un enseignement et un remède, et elles nous aident à voir quels sont les droits inhérents des femmes autochtones et comment nous pourrions ultimement obtenir justice pour les familles et assurer leur sécurité.

Plusieurs des éléments partagés par les personnes qui ont témoigné en lien avec leurs proches sont présentés de façon nuancée. Comme Ann M.R. a partagé :

> Notre peuple, notre communauté veulent guérir, ils veulent apprendre leur culture. Ils veulent aller sur le territoire. C'est là qu'ils veulent être. C'est là qu'ils veulent guérir… La culture doit être vécue. Il n'y a rien qui nous rende plus heureux que de voir nos

> enfants danser. Il n'y a rien qui nous rende plus heureux que de voir nos enfants chanter. Il n'y a rien qui nous rende plus heureux que de voir nos enfants parler et de les écouter parler notre langue. Nos parents sont tellement fiers. Ça nous rend vivants. Et c'est de ça qu'on a besoin dans la vie, et la culture fait ça. Culture, culture, culture. Je ne saurais trop insister sur la culture[41].

Comme l'a expliqué Fay Blaney : « Nos droits et nos responsabilités nous sont vraiment importants en tant que peuples autochtones. Il ne s'agit pas seulement des droits individuels. Il s'agit de notre responsabilité envers la communauté[42]. » Ces histoires illustrent les droits qui se concrétisent dans les rôles et les responsabilités, envers soi-même et envers la communauté, qui se rejoignent pour créer de la sécurité ou qui peuvent offrir des solutions pour l'améliorer.

La place des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA dans la culture est liée aux histoires concernant les femmes et les personnes bispirituelles en tant qu'enseignantes et leaders. Ann M. R. a partagé l'histoire suivante :

> Ma mère vivait sur le territoire et à Simpson Creek. Elle séchait du poisson. Chaque été, quand on sortait de ce camp de prisonniers [pensionnat indien], elle faisait sécher du poisson et de la viande, et elle tannait de la peau d'orignal. Je m'assoyais dans la petite tente moustiquaire et je lisais *True Confessions* (Vraies confessions), et ma mère travaillait très fort à me nourrir. Les gens passaient sur la route et elle nous montrait à être généreux. Elle donnait. Elle donnait du poisson. Elle donnait de la viande séchée. Elle donnait de la viande. Ils s'arrêtaient pour boire un café, un thé. Elle les nourrissait, elle leur préparait de la bannique. C'est ce que nous sommes en tant que peuple déné. Tu n'enseignes pas ces choses-là, tu vis ces choses-là[43].

Au sein des familles et des communautés, les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont joué le rôle de mères, de grands-mères et de dispensatrices de soins, qui travaillent à éduquer les générations futures et à préserver le savoir et les traditions, aux côtés mais de façon distincte des hommes. Dans de nombreuses sociétés, les rôles de gouvernance des femmes à titre de chefs, d'Aînées, de mères de clan et de conseillères ont contribué à renforcer et à maintenir l'identité collective.

Pour plusieurs de nos témoins, ce lien à l'identité permet aussi d'offrir une protection et de la force. Certains rôles que jouent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA à l'égard de la sécurité, dans les histoires et dans la vie, sont aussi reliés à leurs rôles de pourvoyeuses et de protectrices. Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA contribuent à assurer la sécurité des communautés à de nombreux égards, y compris en subvenant aux besoins essentiels, en protégeant les personnes qui sont dans le besoin grâce à la gestion des ressources ou à leur redistribution et comme défenseures de l'eau, de la terre, des plantes et des animaux.

Audrey Siegl, de l'Enquête nationale, a partagé, à propos de son travail dans le Downtown Eastside de Vancouver : « Quand on marche dans le Downtown Eastside seulement avec la

sauge, seulement avec le cèdre, avec un tambour […]. On voit qu'ils en meurent d'envie, ils ont soif de ça, ils ne savent pas où le trouver. Il y a quelques personnes qui viennent et qui l'apportent, mais ce n'est pas assez. Nos liens avec nos croyances, nos enseignements, nos médicaments… nous revoyons sans cesse… ces liens sauvent des *vies*.[44] »



Audrey Siegl, membre du Cercle des Grands-mères de l'Enquête nationale et gardienne de la médecine traditionnelle, s'adresse à l'auditoire à Ottawa, en Ontario.

Beaucoup de témoignages nous ont indiqué que le droit des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA à la justice est lié au thème principal de la protection. Les histoires nous montrent comment les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA luttent pour se protéger et protéger les autres de la violence au sens littéral, physique, ou d'autres sortes de violence. Dans les histoires, de nombreuses femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA sont également des survivantes qui, en surmontant les traumatismes qu'elles ont subis, peuvent dénoncer la violence qu'elles ont vécu et donner de la force aux autres qui en ont besoin. Dans d'autres histoires, elles jouent le rôle d'héroïnes – elles se mettent en danger pour aider les autres. De plus, les divers rôles que jouent les femmes dans les systèmes de justice traditionnelle au sein de leur communauté, y compris dans le travail de justice réparatrice, constituent un thème important lié à la justice en tant que droit fondamental de la personne.

« NOS GENS, NOS COMMUNAUTÉS VEULENT GUÉRIR, ILS VEULENT APPRENDRE LEUR CULTURE. ILS VEULENT ALLER SUR LE TERRITOIRE. C'EST LÀ OÙ ILS VEULENT ÊTRE. C'EST LÀ OÙ ILS VEULENT GUÉRIR … LA CULTURE DOIT ÊTRE VÉCUE. IL N'Y A RIEN QUI [NE] NOUS RENDE PLUS HEUREUX QUE DE VOIR NOS ENFANTS DANSER. RIEN NE NOUS REND PLUS HEUREUX QUE DE VOIR NOS ENFANTS CHANTER. RIEN NE NOUS REND PLUS HEUREUX QUE DE VOIR NOS ENFANTS PARLER ET DE LES ENTENDRE PARLER NOTRE LANGUE. NOS PARENTS SONT SI FIERS. CELA NOUS ENCOURAGE À VIVRE. ET CE DONT NOUS AVONS BESOIN, C'EST QUE LA VIE ET LA CULTURE FASSENT CELA. LA CULTURE, LA CULTURE, LA CULTURE. JE NE SAURAIS TROP INSISTER SUR LE FAIT QUE LA CULTURE EST SUFFISANTE. »

Anna M. R.

L'importance qu'accordent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA au respect de la justice ressort dans beaucoup de nos témoignages. Comme guérissante Audrey Siegl l'a mentionné à propos de son rôle dans l'Enquête nationale, il est important de prendre la parole et d'expliquer pourquoi cette crise est importante :

> « Présentez-la à La Haye, présentez-la devant les tribunaux internationaux. Présentez-la partout. Ne vous arrêtez pas au Canada. Levez-vous et parlez au nom de toutes les femmes qui sont encore marginalisées, battues, violées, assassinées. Pour toutes les petites filles qui grandissent témoins de la violence. Pour les filles, la violence est normalisée de la même manière que nous. Vous savez… ce qui est normal pour moi ne devrait jamais être normal pour un autre être humain[45]. »



Penelope Guay, Grand-mère de l'Enquête nationale, s'adresse à l'assistance à Québec, au Québec.

Comme la Grand-mère de l'Enquête nationale, Penelope Guay l'a expliqué : « Il est très important que les femmes autochtones prennent la parole. Je me dis que plus ils parlent, plus ils reprennent des forces. Plus nous sommes de femmes qui parlons, c'est la force. Cela montre aussi notre place[46]. »

Ces rôles d'enseignantes, de leaders, de guérisseuses, de pourvoyeuses et de protectrices ne sont pas mutuellement exclusifs. Ils sont fluides, interdépendants et interreliés. Les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA peuvent être des leaders *et* des guérisseuses, des pourvoyeuses *et* des protectrices. Elles peuvent assumer différents rôles et responsabilités à différentes étapes de la vie et finir par tous les assumer.

Cependant, le plus important, c'est que, comme les droits de la personne auxquels ils sont liés, ces rôles sont indivisibles : on ne peut défendre le droit des femmes autochtones à la santé sans tenir compte de leur culture et de leur identité. L'accès à la justice pourrait être compromis en l'absence de services adaptés à la culture, par l'absence des services importants aux victimes pour soutenir la santé mentale et par le manque de pouvoir déposer une plainte en toute sécurité.

À titre d'Enquête nationale, notre vision a toujours été d'aider à établir une base pour permettre aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones de revendiquer leurs droits en tant qu'Autochtones – de reprendre possession de leur « pouvoir » et de leur « place ». Cette revendication s'inscrit dans un principe commun qui nous tient à cœur : « nos femmes et nos filles sont sacrées ». Ce n'est pas un domaine au-delà de la compréhension humaine, mais un reflet de ce que signifiait chacune des vies dont nous avons entendu parler pour les personnes qui ont témoigné. Ces histoires sont un outil pour rassembler certaines de ces idées, notamment pourquoi, pour ces familles qui ont fait part de leurs vérités, ces vies sont-elles sacrées et le vide causé par l'absence d'êtres chers est-il si grand?

Ces histoires et les principes qui y sont illustrés nous enseigne comment, dans de nombreuses communautés, les principes sous-jacents des lois autochtones – respect, réciprocité et inter-dépendance – forgent les rôles, les responsabilités et les droits manifestes des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA en tant qu'êtres humains et que peules autochtones. Ceci est important parce que nous pouvons utiliser ces valeurs pour créer des rencontres de guérison, dès aujourd'hui.

Les Aînées et les Grands-mères inuites, métisses et des Premières Nations enseignent ces vérités depuis des générations, mais le bruit assourdissant de la colonisation les rend de plus en plus difficile à entendre. Au lieu, des histoires beaucoup plus douloureuses de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA y sont insérées. Ces histoires dévaluent les femmes et les filles et les réduisent à des stéréotypes qui contribuent directement à la violence à laquelle elles sont soumises.

Il est important de comprendre pourquoi les femmes et les filles sont sacrées à travers les diverses perspectives autochtones afin de voir les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones en tant que détentrices de droits. C'est aussi un point de départ pour pouvoir commencer à s'attaquer à certaines relations historiques et contemporaines négatives qui incitent à la violence ou créent des espaces néfastes pour ces femmes qui sont de toute importance. Quels rôles et quelles responsabilités les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA ont-elles? Qu'arrive-t-il à leurs communautés lorsqu'elles leur sont enlevées? Et comment le fait de comprendre pourquoi les femmes et les filles sont sacrées peut-il nous aider à comprendre comment créer de nouvelles rencontres de guérison fondées sur les histoires transmises de génération en génération?

Les femmes et les filles sont sacrées; elles sont le vaisseau de leur peuple et de leur communauté. Sans elles, l'intégralité de la communauté en souffre.

Les premières enseignantes

Comme nous en avons discuté, les histoires montrent que les droits des femmes autochtones à la culture et à l'identité sont ancrés non seulement dans les droits fondamentaux de la personne, mais également dans la manière dont ils indiquent à leur peuple la voie à suivre. Rhonda M. explique :

> Lorsque je pense à toutes les grands-mères qui sont venues avant moi et à ces grands-mères derrière moi et dans toutes les directions, je pense qu'elles sont des leaders et que, en tant que leaders, en tant que transporteuses de l'eau, en tant que femmes qui donnent naissance aux prochaines générations, elles ont toutes des qualités de leaders en elles[47].



Une femme de la Nation crie sur l'île Charlton de la baie James, aux Territoires du Nord-Ouest, en 1926. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Collection nationale Photographie/a096660

Dans certains témoignages, de nombreux membres de famille ont parlé des leçons qu'ils ont apprises des femmes et des filles de leur famille ou du vide produit quand elles en ont été enlevées. Grace T. nous a parlé ainsi de sa mère : « Elle était si fière. Elle… elle m'a créée, et si je suis la personne que je suis, c'est grâce à elle… éloquente, belle, intelligente, instruite, sans peur… c'est grâce à elle[48]. »

Les histoires des Premières Nations et des Inuits qui relatent la naissance du monde ou l'origine des gens montrent souvent des mères et des grands-mères dans des rôles de leadership[49]. Ce sont des histoires puissantes qui montrent le rôle déterminant des femmes dans la définition des actions, des croyances et des valeurs qui caractérisent la culture de leur peuple, y compris ses toutes premières relations avec l'eau ou avec la terre.

L'un des récits autochtones les plus connus au sujet de la Création est celui de la Femme du Ciel, ou Awe(n)ha'i' (« floraison mature »). C'est l'histoire haudenosaunee (iroquoise) de la femme enceinte qui est tombée du ciel[50]. Dans cette histoire, de nombreux animaux du monde amortissent sa chute et la Grande Tortue lui offre une place sur la terre en l'accueillant sur son dos. Après avoir changé un peu de boue en une vaste terre sur le dos de la Tortue, la Femme du Ciel prend des graines dans sa chevelure et, grâce à sa danse, à son chant et à son tambour, elle crée les premières plantes et les premiers remèdes. Elle fait cela dans un élan de réciprocité, pour remercier les animaux qui l'ont traitée avec bienveillance et respect.

Le fait que la Femme du Ciel est enceinte peut symboliser le rôle essentiel que les donneuses de vie continuent de jouer dans la formation des Nations. Mais comme l'explique Kim Anderson, la Femme du Ciel enclenche également « un processus créatif qui aboutit au parachèvement de notre première mère, la Terre[51] », ce qui crée un lien mère-enfant entre le peuple et la terre. La fille de la Femme du Ciel, « Celle qui dirige toujours », donne ensuite aux Haudenosaunee leurs trois aliments de base : le maïs, le haricot et la courge[52]. Ce sont des rencontres déterminantes qui lient fermement l'identité culturelle des Haudenosaunee au leadership exercé par leurs femmes, au-delà de la simple biologie de « donneuses de vie », mais dans le contexte plus large de pourvoyeuses du monde auquel le peuple est confronté.

Un autre récit des origines, qui provient cette fois du monde inuit, est celui de Nuliajuq, la Mère des mammifères marins. Elle est aussi connue sous les noms de Sedna, Uinigumissuitung et Avilayoq.[53] Cette histoire a lieu alors que le monde était très récent et que les gens tiraient leur subsistance des pierres et de la terre parce qu'il n'y avait pas d'animaux à manger.

Dans une version de l'histoire, il s'agit d'une jeune femme prisonnière d'une union malheureuse avec un oiseau. Alors que son père tente de la sauver et de la ramener à la maison, son mari-oiseau produit de grosses vagues qui menacent de faire chavirer leur bateau. Craignant pour sa propre vie, le père jette sa fille à la mer. Celle-ci tente de remonter dans le bateau, mais son père, craignant toujours pour sa vie, lui coupe les doigts.

Dans une autre version, il s'agit d'une orpheline qui est poussée dans la mer. Ses membres sont transformés en mammifères marins et elle devient leur gardienne :

> Cette méchanceté l'a transformée en un grand esprit, le plus grand des esprits. Elle est devenue Nuliajuq et elle a créé les animaux que nous chassons. Maintenant, tout vient d'elle – tout ce que les gens aiment ou craignent – la nourriture et les vêtements, la faim et les mauvaises chasses, l'abondance ou le manque de caribous, de phoques, de viande et de graisse. À cause d'elle, les gens doivent toujours penser à tous les tabous [interdictions] qui rendent la vie difficile. Les gens ne peuvent plus survivre en manger des pierres et de la terre. Maintenant, nous dépendons des animaux craintifs et rusés[54].

Dans les différentes versions, Nuliajuq devient par la suite la mère des animaux marins qui constituent la base de l'alimentation des Inuits. Elle vit au fond de la mer et quand elle est en colère, elle prive les Inuits de gibier, provoquant la famine. Par conséquent, les Inuits se donnent beaucoup de mal pour honorer Nuliajuq et les animaux qui lui appartiennent et leur témoigner du respect, sous peine de mourir de faim[55].



Naulaq Ledrew interprète la danse du tambour traditionnelle à Toronto, en Ontario.

L'histoire de Nuliajuq est motivante, car Nuliajuq survit à de nombreuses formes de violence ou de négligence avant de trouver sa sphère de leadership. De la même façon, ses dons aux Inuits sont ambivalents : les mammifères marins fournissent la nourriture, les vêtements et les outils, mais avec ces cadeaux viennent des responsabilités – des règles que les Inuits suivent traditionnellement pour témoigner leur respect à Nuliajuq.

Ainsi, on peut voir cette histoire comme une puissante métaphore de la situation dans laquelle se trouvent de nombreuses femmes autochtones aujourd'hui : des survivantes de la violence, mais qui sont en voie de se rétablir à titre de leaders respectées qui ont leurs propres solutions à apporter, avec les nombreux droits et les nombreuses responsabilités que cela comporte.

Les femmes en position de leadership

Comme l'a exprimé Dawnis Kennedy :

> L'une des premières choses que je dirais, c'est que les femmes sont des donneuses de vie et qu'il en découle tellement de choses. Ce sont les femmes qui portent la vie, ce sont les femmes qui donnent la vie. Les femmes sont… toute vie dépend d'elles. Du point de vue des Anishinaabe Onaakonigewin, cela a de nombreuses conséquences. Comme ce sont les femmes qui donnent la vie, dans notre nation, ce sont aussi les femmes qui transportent l'eau. C'est notre grand-mère, la lune, qui gouverne l'eau, mais ce sont les femmes qui transportent l'eau, qui travaillent avec l'eau et qui travaillent pour obtenir de l'eau. Toute décision susceptible d'avoir une incidence sur l'eau ou sur la vie est une décision qui nécessite des femmes. C'est une lourde conséquence et une lourde responsabilité, car cela signifie que les femmes doivent être consultées pour toute décision qui aura une incidence sur la vie[56].

Dans bon nombre d'histoires, les femmes sont également les porteuses ou les gardiennes des cérémonies sacrées[57]. Les cérémonies visent à renforcer la relation des gens avec le Créateur, des uns avec les autres et avec le monde naturel qui les entoure. Elles aident en outre à guider les gens dans les importants processus de transition qui surviennent dans leur vie et elles offrent aux communautés un moyen de reconnaître les accomplissements de chacun. Dans ces histoires, comme celle de la Femme bison-blanc, qui apporte la Pipe sacrée et la Danse de la pluie, les femmes en tant que leaders et enseignantes sont essentielles à l'identité des peuples autochtones[58].

Les récits nous montrent également le rôle important des femmes dans la négociation des droits pour leur communauté à travers des mariages interculturels entre être humain et être non humain (comme un animal, une plante, une étoile ou un autre être du monde naturel). De nombreuses femmes dans les histoires des Premières Nations, des Inuits et des Métis deviennent des diplomates ou des ambassadrices de leur communauté en épousant l'un de ces êtres non humains. Dans ces rôles, soit elles apportent le savoir de leur peuple à d'autres cultures, soit elles rapportent de nouvelles compétences dans leur communauté – parfois avec beaucoup de difficulté.

L'histoire métisse du violon met l'accent sur le pouvoir durable des compétences et du savoir des mères autochtones tout en reconnaissant les nouveaux dons que les échanges culturels peuvent apporter. Dans cette histoire, un jeune homme de la colonie de la Rivière-Rouge (également connue sous le nom d'établissement Selkirk) entreprend un périple pour trouver une vache aux cornes lumineuses (c.-à-d., du bétail). En chemin, il rencontre trois grands-mères dans des tipis traditionnels. La première grand-mère lui offre un petit dé à coudre contenant un grain de maïs et une pincée de pemmican, et il pense tout d'abord que ça ne pourra jamais le rassasier :

> Sa grand-mère lui donna le dé à coudre et dit : « Mon petit-fils, mange. Mange jusqu'à ce que ton ventre soit plein. » Il prit le dé à coudre, le vida dans sa bouche et mâcha. Le dé continua à se remplir chaque fois. Lorsqu'il fut rassasié, il dit : « Ah, grand-maman, je n'ai plus faim ». « Tu n'a plus faim? », dit-elle « Oui, je suis rassasié. » Il donna le dé à coudre à sa grand-mère, qui le prit et le vida dans sa bouche. « Il est vide, vide. » Il ne se remplit plus[59].

Le matin suivant, la première grand-mère lui donna une pierre à feu pour l'aider dans son voyage. La deuxième grand-mère lui donna une corde et la troisième, un violon. Avec ces trois objets et la sagesse des grands-mères, le héros réussit sa quête.

Dans cette histoire, le grain de maïs et la pincée de pemmican qui sont offerts représentent « la substance sans fin et toujours rassasiante de la culture autochtone[60] ». C'est cette nourriture ainsi que le savoir des grands-mères qui lui sauvent finalement la vie. Cependant, cette histoire comprend aussi le violon, un objet d'origine européenne, mais qui est maintenant devenu proprement métis. Les dons qui proviennent de ces liens, ancrés dans le lignage matrilinéaire autochtone, sont au cœur de l'identité métisse.



Mme Oman, une cuisinière métisse de la Compagnie de la Baie d'Hudson, dans les Territoires du Nord-Ouest, en 1926. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien/a099520

Comme le montrent ces courts exemples, et comme le soulignent les témoignages, ces histoires et de nombreuses autres mettent l'accent sur les droits et les rôles des femmes autochtones à titre de responsables de la transmission de la culture de leurs communautés ainsi que de parties centrales de leurs familles. Cela constitue la fondation du leadership individuel et de groupe dans de nombreuses cultures autochtones. Comme la leader inuite Okalik Eegeesiak l'explique : « Il y a des leaders inuites tout autour de nous. Leur leadership commence à la maison, avec les mères et les grands-mères, et bien sûr, de nombreuses Inuites, femmes et filles, donnent bénévolement de leur temps dans leur communauté.[61] »

Les Métisses Audreen Hourie et Anne Carrière-Acco revendiquent des rôles de leadership semblables : « Les Métisses, avec leurs époux, ont toujours tenu compte du bien-être de toute la communauté… Une communauté métisse forte et saine comptera toujours des femmes dans les rôles de décision.[62] »

L'inclusion des femmes dans le leadership direct ou indirect de leur peuple est essentielle à la protection ainsi qu'à la promotion de la sécurité et de la justice pour les femmes et les filles autochtones.

« IL Y A DES LEADERS INUIT TOUT AUTOUR DE NOUS. LEUR LEADERSHIP COMMENCE À LA MAISON, AVEC LES MÈRES ET LES GRANDS-MÈRES, ET BIEN-SÛR, DE NOMBREUSES INUIT, DES FEMMES ET DES FILLES, DONNENT BÉNÉVOLEMENT DE LEUR TEMPS DANS LEUR COMMUNAUTÉ. »

Okalik Eegeesiak

Les femmes comme guérisseuses

Dans de nombreux témoignages que nous avons entendus, l'incapacité d'accéder à des services de santé adéquats ou appropriés sur le plan culturel a été une cause importante de la violence faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones, particulièrement dans les communautés plus éloignées où les femmes devaient, pour recevoir des traitements, être transportées dans des endroits qu'elles ne connaissaient pas et qui les mettaient donc en danger.

Dans de nombreuses interprétations des récits autochtones, cependant, les femmes des Premières Nations, métisses et inuites sont elles-mêmes les guérisseuses; sans elles, la guérison est compromise dans les familles, les communautés et les Nations. Comme Trudy S. nous l'a dit :

> Ma mère était une très belle dame…. Elle s'est battue contre le système pour ramener tous les enfants des Premières Nations qui avaient été adoptés. Elle a réuni beaucoup de familles, elle a ramené beaucoup d'enfants à leur famille biologique. Nous étions 12 enfants chez nous, mais elle en a emmené beaucoup d'autres qui n'avaient pas de famille à la maison. Donc, il y avait toujours des enfants différents que nous appelions nos frères et nos sœurs, car elle ne voulait pas qu'ils soient placés dans des foyers d'accueil, vous voyez? Ma défunte mère était une femme formidable[63].

La guérison et la médecine ont toujours fait partie des rôles importants que les femmes et les personnes de diverses identités de genre autochtones ont remplis dans les sociétés autochtones. Elles soutiennent leurs communautés en tant que « médecins indiens », sages-femmes, guérisseuses, conseillères et shamans. Dans ces rôles, les guérisseuses traitent généralement tous les aspects de la santé d'une personne : physique, mental, spirituel et émotionnel. Les maux physiques sont souvent vus comme les symptômes externes d'un problème touchant l'un de ces quatre aspects de la personne. Cela signifie que le rôle des guérisseuses ne se limite pas à traiter les maux et les douleurs, mais consiste aussi à prodiguer des enseignements et fournir du soutien pour traiter ce qu'elles considéraient comme la racine de la maladie même[64].

Comme nous l'a dit leader Heiltsuk Joann Green :

> La collecte de plantes médicinales est une partie tellement importante de ce que nous sommes… Nous ouvrons la porte du jardin et voilà notre pharmacie. C'est là que nous obtenons tous nos remèdes. Vous pouvez aller dans les bois et vous pouvez choisir… des feuilles de baies de salal, ce sont des plantes médicinales. Vous pouvez aller dans la forêt ramasser de l'écorce de cèdre. Vous pouvez y aller et chercher des branches de pruche… Nous sommes très riches. Nous sommes très riches.[65]

Des histoires comme le récit sénéca intitulé « Comment le vrai peuple a obtenu la médecine » montrent que les femmes autochtones ont longtemps été considérées comme des expertes dans ce domaine[66]. Dans cette histoire, Ha-wen-nee-yoh (le Grand Esprit) prend en pitié l'Ongweh-onh-weh (Vrai Peuple), qui ne savait pas comment guérir la maladie. Il envoie un de ses messagers

sous la forme d'un vieillard malade. Ce dernier passe de porte en porte à la recherche de quelqu'un qui pourrait l'accueillir, mais tout le monde refuse sauf une vieille femme du clan de l'Ours, qui était « gentille avec tout le monde et avait toujours aidé toute personne cherchant secours auprès d'elle[67] ». Quand elle l'accueille, il commence à lui enseigner le genre de racines et d'écorces à ramasser :

> La femme fit ce qu'il lui demandait et elle se rappela bien de ce qu'il lui avait dit de ramasser pour lui. Quand elle revint chez elle, le vieil homme lui expliqua comment préparer les choses qu'elle avait rapportées, ce qu'elle fit. Il lui dit : « C'est On-noh-qua-se (un remède) » et lui enseigna quelle maladie celui-ci permettait de guérir.
>
> La femme lui offrit de demeurer avec elle jusqu'à ce qu'il se sente suffisamment bien pour continuer son voyage et il accepta. Le vieil homme resta avec la femme pendant de nombreuses lunes et au cours de cette période, il retomba souvent malade. À chaque fois, la maladie était différente, et à chaque fois, le vieil homme lui enseigna quoi se procurer pour le guérir et comment le préparer. La femme se rappela de toutes ces choses[68].

À la fin de l'histoire, le vieil homme déclare que les membres du clan de l'Ours deviendront les guérisseurs du peuple pour l'honneur de la vieille femme parce qu'elle avait été la seule personne à lui venir en aide.

Cette histoire est un exemple de l'attachement historique et contemporain des femmes autochtones à la terre. Dans la plupart des sociétés des Premières Nations et des sociétés métisses, les femmes avaient une connaissance intime des plantes, des petits fruits et des racines. Par exemple, les hommes naskapis avaient une certaine connaissance des plantes, cependant ils reconnaissaient que « ce savoir appartenait aux femmes et qu'il leur appartenait de le dispenser et de l'appliquer[69] ».

Dans un contexte moderne, les femmes continuent de travailler avec les plantes médicinales et ont des enseignements importants à transmettre sur la façon de les reconnaître, de les cueillir et de les utiliser – un savoir qui est transmis de génération en génération par l'intermédiaire des Aînées. De cette même façon, la vieille femme apprit à guérir chaque maladie une à la fois, en écoutant attentivement son professeur. La réponse à la question « De quoi cette personne a-t-elle besoin pour être bien? » n'est pas toujours simple et le remède est parfois le fruit d'un rigoureux processus de résolution de problème par essais et erreurs.

« LES MÉTISSES, AVEC LEURS ÉPOUX, ONT TOUJOURS TENU COMPTE DU BIEN-ÊTRE DE TOUTE LA COMMUNAUTÉ… UNE COMMUNAUTÉ MÉTISSE FORTE ET SAINE COMPTERA TOUJOURS DES FEMMES DANS LES RÔLES DE DÉCISION. »

Audreen Hourie and Ann Carrière-Acco

Dans les sociétés où la diversité des genres était reconnue ou acceptée, certaines personnes bispirituelles jouaient le rôle de guérisseuses ou de shamans, ou jouaient des rôles particuliers durant les cérémonies. Par exemple, Jeffrey McNeil-Seymour, un homme Stk'emlupsemc bispirituel qui a témoigné dans le cadre de notre audience sur la violence coloniale à Iqaluit, nous a indiqué qu'une matriarche lui a dit, à la fin d'une cérémonie qu'il avait organisée, que c'était des « personnes comme lui » qui devaient prendre en charge les cérémonies quand les femmes en étaient empêchées ou si quelqu'un d'autre ne pouvait pas s'acquitter d'une fonction. Il nous a dit :

> C'était la première fois que j'entendais quelqu'un me suggérer que nous avions une formation spécifique ou des responsabilités spécifiques dans nos communautés et en particulier chez les Tk'emlupsemc. Donc, nous avons des bases de connaissances particulières, et je pense que c'est quelque chose qu'il est important de documenter et de conserver précieusement, ainsi que […] de rétablir parce que tant de nos gens meurent trop jeunes ou s'enlèvent la vie[70].

Comme les gens l'ont souligné dans le cadre de notre processus de consignation de la vérité, l'un des plus grands défis aujourd'hui pour les personnes 2ELGBTQQIA autochtones est de trouver un endroit accueillant pour prendre soin de leur santé spirituelle collectivement avec d'autres, puisque de nombreux événements excluent la participation des personnes de diverses identités de genre dans celui qu'elles ont choisi. Toutefois, le témoin expert Albert McLeod a souligné qu'il existe des représentations historiques de cérémonies bispirituelles, dont le tableau de George Catlin intitulé *Dance to the Berdash*, datant des années 1830. M. McLeod explique : « Les guerriers reconnaissaient la femme trans qui faisait partie de la communauté et lui rendaient hommage pour sa contribution à la société guerrière dans les domaines de la chasse et du combat[71] ». À l'époque, explique-t-il, le peintre Catlin avait déclaré qu'il espérait que la danse au berdache serait bientôt éliminée de la société autochtone.

Dans la société inuite, l'*angakkuq* était un personnage important qui illustrait une conception holistique de la santé physique et des autres formes de santé. Les *angakkuit,* un terme souvent traduit par « shamans » en français, étaient responsables de la guérison et de la médiation de la relation entre les Inuits, les animaux et le climat. Si quelqu'un tombait malade, il se pouvait aussi bien que la cause soit la détérioration de sa relation avec la terre et les esprits qui l'entourent ou une maladie physique, et il était nécessaire de réparer cette relation afin qu'il retrouve la santé[72].

Même s'il n'était pas courant que des femmes inuites soient *angakkuit*, ce n'était pas impossible[74]. William Ukumaaluk, d'Amitturmiuk, parle de l'*angakkuq* Arnatsiaq, qui a découvert son pouvoir après avoir refusé de retourner avec son ex-mari :

> Il a alors pris son couteau à neige et il a frappé violemment sur les fourrures du lit pour lui faire peur. Mais grâce à son pouvoir d'[*angakkuq*], Arnatsiaq a repoussé le coup en sa direction et il est sorti. Dans la matinée, quelqu'un est venu lui dire : « Celui qui a essayé de te faire peur avec son couteau s'est frappé et il est mort. » C'était elle qui, avec son pouvoir magique, l'avait amené à se frapper […] . Arnatsiaq a reçu de nombreux dons, car elle a guéri beaucoup de personnes malades. Elle était une puissante [*angakkuq*][74].

Les témoignages recueillis dans le cadre de l'Enquête nationale révèlent que l'une des clés de la guérison est la nécessité de respecter le besoin des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones de trouver leur propre voie vers la santé personnelle et collective. Ceci peut, en retour, influer sur l'ensemble de la communauté. Comme l'Aîné mi'kmaw Miigam'agan l'a indiqué :

> On sait tous que quand une mère, quand une grand-mère, quand une tante, quand une sœur est dans un environnement sain et sûr, qu'elle n'est pas stressée, qu'elle n'est pas en crise, on voit immédiatement l'influence et le changement chez les enfants dans la maison. Et toute la maisonnée s'en ressent. Alors quand elle se sent valorisée, et ce sentiment ne peut naître que si vous avez des fondements culturels solides et une identité, une image positive de vous-mêmes. Ce n'est qu'alors que surgi un sentiment d'identité, un sentiment de fierté[75].

Les femmes en tant que pourvoyeuses

Les familles et les survivantes nous ont parlé encore et encore du profond manque de sécurité dans leur vie. Cela va de la pauvreté à l'insécurité alimentaire et au manque de sécurité personnelle. Lorsqu'elles ont défendu leur cause, celle de leur famille ou celle de leur communauté, bon nombre d'autorités gouvernementales et d'agents des Indiens, et parfois leur propre conseil de bande ou leur propre communauté, ont ignoré leurs besoins. En fait, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones détiennent depuis longtemps des responsabilités et des droits essentiels liés à la création de communautés sûres. Pour ce faire, elles contribuent à fournir et à distribuer les ressources et à former des filets de sécurité sociale grâce à leurs liens spéciaux avec l'eau et la terre.



Des femmes des Premières Nations raclent et étirent une peau de cervidé dans les Territoires du Nord-Ouest, n.d. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère de l'Intérieur/a047987

Dans de nombreuses communautés, l'une des plus importantes responsabilités liées aux femmes est la production alimentaire. Le fait de disposer de grandes réserves de nourriture met les communautés à l'abri de la misère, qui survient sous plusieurs formes : maladie, catastrophe

naturelle, famine. De nombreux peuples autochtones ont bien compris les liens étroits qui unissaient les femmes et la sécurité socioéconomique de leur communauté. Ceci ressort fortement des histoires dans lesquelles la ressource naturelle la plus importante de la société autochtone est assimilée à la féminité.

Pour les Tsimshian, la source de subsistance la plus sacrée, aussi bien nutritionnelle que spirituelle, est l'huile d'eulakane. Celle-ci vient du poisson qui constitue la première source importante de nourriture à se présenter au printemps, mettant fin aux longs mois maigres de l'hiver – parfois mettant fin à une famine. Cette huile sacrée est représentée par une femme dans les récits épiques tsimshian :

> Le Géant [Corbeau] campait à un certain endroit. Il ne savait pas comment cuire son eulakane. Une femme vint à l'endroit où il campait et le Géant lui parla gentiment, comme un frère parle à sa sœur. Elle s'appelait Tsowatz. Elle était la Femme de l'Huile et elle avait la peau foncée. Le Géant lui demanda : « Dis-moi, comment dois-je faire cuire mon eulakane? »
>
> La Femme de l'Huile lui donna des instructions détaillées, y compris le protocole approprié pour respecter l'eulakane.
>
> La Femme de l'Huile parla ainsi au Géant et celui-ci fut heureux de recevoir les instructions de la Femme de l'Huile. Il fut heureux de la prendre comme sœur[76].

Le Corbeau traite la Femme de l'Huile avec honneur et respect, lui demande d'être sa sœur en reconnaissance de la grande valeur qu'elle apporte au monde.

La récolte et la préparation de la nourriture créent de la richesse pour la communauté tout entière, qui peut alors être redistribuée au besoin pour assurer la survie de chaque personne. Plusieurs histoires montrent que les femmes ont souvent étendu ce filet de sécurité sociale à des personnes que d'autres avaient abandonnées[77].

Dans les histoires, ces personnes ont généralement toujours enfreint les règles ou omis de contribuer à la communauté. Le groupe migre vers son prochain foyer saisonnier et abandonne la personne qui n'apporte pas sa contribution. Cependant, une grand-mère ou une autre femme prend la décision de laisser à cette personne un petit peu des ressources qui restent, lui offrant ainsi un moyen de réintégrer le groupe si elle le décidait. Grâce à ces ressources, les personnes abandonnées peuvent survivre et tirer les leçons nécessaires pour devenir meilleures. Elles utilisent alors souvent leurs nouvelles compétences pour apporter de la prospérité et de la nourriture à leur communauté. Cela montre que les femmes qui ont partagé leurs ressources ont pris la bonne décision. Non seulement cela sauve-t-il des vies, mais il en ressort plus de sécurité pour la communauté.

Les femmes et les filles ont également des rôles distincts à jouer pour assurer la sécurité de la communauté dans ses relations avec les éléments naturels. Certaines Premières Nations ont

conceptualisé cette responsabilité dans la représentation des femmes comme « gardiennes de l'eau » et « défenseures de la terre ». L'histoire métisse/anishinaabe des quatre esprits de l'eau illustre ce lien intime avec la source de toute vie :

> On m'a raconté qu'il y a très longtemps, lorsque l'eau fut introduite pour la première fois… quatre êtres sont venus – on m'a dit que c'était des femmes – et qu'elles ont indiqué qu'elles veilleraient sur les différents types d'eau. L'une d'elles a dit qu'elle veillerait sur l'eau salée, une autre sur l'eau douce, une autre sur la brume et une autre sur l'eau dans laquelle croissent nos bébés. Voilà ce en quoi je crois vraiment; je crois aussi que nous devons reconnaître ces êtres, nous assurer de les honorer et les remercier de veiller sur les quatre types d'eau[78].

Ces rôles de gardienne de l'eau peuvent être formels ou non, mais ils sont essentiels. Certaines femmes sont responsables des cérémonies sur l'eau et utilisant de l'eau[79]. D'autres prennent la parole aux Nations Unies à propos des droits de l'eau et de l'esprit vivant de l'eau que nous devons protéger[80]. L'eau est la vie – rien ne peut exister sans elle.

Bien que ces histoires de femmes gardiennes de l'eau et défenseures de la terre ne soient pas universelles chez toutes les sociétés autochtones, des femmes de toutes les communautés autochtones ont assumé ces rôles. Par exemple, de nombreuses femmes inuites ont lutté sans répit pour la terre et l'eau dans l'Inuit Nunangat. Parmi les exemples marquants, il y a les travaux de Sheila Watt-Cloutier sur les polluants organiques persistants et les changements climatiques, les protestations de la leader Mary Simon contre la militarisation de l'Inuit Nunangat, la mobilisation communautaire de l'organisatrice Joan Scottie contre l'extraction de l'uranium au Nunavut et la résistance de la protectrice de la terre Beatrice Hunter au projet hydroélectrique de Muskrat Falls.

À la base, les rôles, les responsabilités et les droits connexes des femmes en tant que pourvoyeuses s'appuient sur le principe de la réciprocité. Les femmes autochtones qui chassent, qui trappent, qui pêchent et qui préparent la nourriture pour leur famille le font dans un esprit de relation étroite avec ces animaux qui se sont donnés pour nourrir les gens. En retour, les femmes traitent leurs os, leur peau et leurs autres restes avec le plus grand respect. À tour de rôle, au sein de la communauté, les femmes contribuent à régir la redistribution des ressources pour s'assurer que chacun en a suffisamment. On ne peut savoir quand notre famille ou nous-mêmes serons dans le besoin. La protection de la terre et de l'eau fait partie intégrante de la relation respectueuse que nous entretenons avec elles, tout en reconnaissant que nos destins sont liés, et les femmes autochtones en particulier peuvent souffrir lorsque ces relations se dégradent.

Les femmes comme protectrices

Le dernier ensemble de rôles est lié aux responsabilités des femmes et des personnes de diverses identités de genre autochtones en tant que protectrices. Dans les histoires concernant ces rôles, les femmes survivent elles-mêmes à des expériences de violence très difficiles et elles luttent pour leur famille et leur communauté, en dépit de risques importants pour leur sécurité personnelle.

Les histoires montrent que même les personnes perçues comme étant les « plus faibles », ou celles qui font face à la plus grande adversité, peuvent triompher.

Dans l'histoire du « Wapiti » des Nlaka'pamux (Salish de l'Intérieur), le Wapiti kidnappe une femme alors qu'elle se baigne dans la rivière afin d'en faire son épouse. Mais elle est trop intelligente pour lui, l'amenant habilement à lui fournir les vêtements et les mocassins dont elle a besoin pour fuir :

> Après un certain temps, la fille eut froid et se dit : « Je vais mourir de froid. » Le Wapiti connaissait ses pensées et dit : « Voici des vêtements, mets-les. » Bientôt, elle se dit : « J'ai froid aux pieds », et le Wapiti lui donna des mocassins. Après avoir couru rapidement un jour et une nuit, le Wapiti commença à ralentir l'allure.
>
> La femme se dit alors : « Je vais le quitter. » Alors qu'ils longeaient les arbres, elle se mit à couper des branches de sapin et les plaça sur la tête du Wapiti, entre ses bois. Après avoir ainsi disposé un nombre suffisant de branches, elle s'accrocha à une grosse branche d'arbre sous laquelle ils passaient et elle se souleva. Le Wapiti poursuivit son chemin, pensant que la fille se trouvait toujours sur son dos parce qu'il sentait le poids des branches de sapin entre ses bois[81].

Elle se sert de son intelligence pour échapper plusieurs fois encore à son poursuivant avant de réussir à rentrer chez elle.

D'autres histoires montrent des femmes et des personnes de diverses identités de genre déployer de grands efforts pour protéger les autres. Dans l'histoire haïda « Celle qu'ils donnent », une jeune femme est kidnappée par le chef épaulard qui l'emmène dans son repaire au fond de l'océan. De nombreux membres de sa famille vont à sa rescousse. Avant de partir, ses deux frères, dont l'un est un garçon prépubère, épousent deux êtres surnaturels féminins pour qu'elles les aident. Il s'agit de la Femme Souris et d'une femme qui est vraisemblablement la mythique Xaalajaat, ou Femme du Cuivre[82].

Plusieurs attributs sexospécifiques de la Femme du Cuivre permettent de la percevoir comme une femme bispirituelle ou d'identité de genre différent : elle a les cheveux courts et porte une armure de cuivre, une tenue traditionnellement masculine. Elle est également décrite comme quelqu'un qui aime faire les choses « à l'envers ». Et, des deux frères, elle choisit de s'allier avec celui qui est encore trop jeune pour être véritablement marié.

Alors que la Femme Souris prend les choses en main au début et conduit la famille de la fille au repaire du chef au moyen d'une aiguille surnaturelle, c'est la Femme du Cuivre qui inverse la marée au moment opportun.

Lorsque les membres de la famille confrontent la famille du chef au fond de la mer, ils commencent à prendre peur et à perdre confiance :

> Wooooooooouuuuuu!
> La maison a frémi, dirent-ils,
> et la Terre trembla.
> Ensemble, ils reculèrent tous.
> Personne ne leva les yeux.
>
> Mais la femme du plus jeune fils leva la tête
> alors que les autres reculaient.
> Elle examina l'arrière de la maison,
> et elle examina la porte.
>
> Levez-vous!
> N'avez-vous donc aucune force?
> Ce furent ses mots.
>
> La maison frémit de nouveau,
> Et la Terre trembla.
>
> Wooooouuuuuuuuuuu!
> Et encore, ceux dans la maison baissèrent la tête.
>
> Comme elle levait le menton,
> Quelque chose de puissant vint en elle,
> Et leurs têtes se soulevèrent comme la marée.
> « Quelle femme puissante vous êtes[83]. »

Le plus grand cadeau que leur fit la Femme du Cuivre, ce n'était pas une arme, ni un objet, ni même un savoir secret. Le cadeau qu'elle leur fit fut de leur rappeler le pouvoir qu'ils portaient en eux. Comme l'inévitable retour de la marée, le courage leur est revenu et ils ont été capables de négocier avec succès le retour de leur fille.

De nombreuses femmes autochtones continuent aujourd'hui d'endosser le rôle de protectrices. L'action de la chercheuse gitxsan Cindy Blackstock en faveur des droits des enfants autochtones, le travail de la militante et leader inuite Rosemary Kuptana pour mettre fin aux abus sexuels dont sont victimes les enfants inuits et le militantisme de l'universitaire métisse Emma Larocque pour combattre la violence faite aux femmes autochtones sont tous des exemples du travail de femmes autochtones comme protectrices.



Cindy Blackstock témoigne aux audiences de l'Enquête nationale sur la protection de l'enfance à Winnipeg, au Manitoba.

Les systèmes de relations existants, la gouvernance et l'identité

Les disparitions ou les meurtres violentes de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont des répercussions qui déséquilibrent des communautés entières et les mettent davantage en danger. Elles emportent également certaines des personnes qui luttent le plus fort pour le changement. Pour rétablir l'équilibre dans ces situations, il faut faire valoir le droit à la justice des femmes, des filles, des personnes 2ELGBTQQIA autochtones et de leurs êtres chers comme un droit fondamental.

Les exemples communiqués sont des histoires liées à la violence à laquelle sont confrontées les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA aujourd'hui dans le cadre du processus de colonisation. Ils sont également liés à la force des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA. Comme l'a mentionné Michele G. :

> Je suis devant une tribu puissante – une autre tribu puissante, et une culture dynamique avec des institutions traditionnelles encore intactes, et ça vient me chercher. Je sens des larmes couler et je dis, c'est bon, Créateur, j'ai compris. Je sais ce que c'est qu'être une Indienne parce que tu as juste – ces Nations sont si belles et incroyables[84].

Ces histoires sont enracinées dans l'expérience : avant la colonisation, les enseignements, les droits, les rôles et les responsabilités associés à la culture, à la santé, à la sécurité et à la justice étaient également vécus de façon concrète. Comme Val Napoleon nous a expliqué dans son

témoignage : « Je suis d'avis que le discrédit fondamental des traditions juridiques autochtones est lié au discrédit de l'humanité des peuples autochtones, qui constitue le fondement de tous les génocides[85]. »

Alors que tous les peuples autochtones avaient des traditions uniques et dynamiques qui ont évolué dans le temps, au sein de nombreux groupes, les femmes ont conservé le droit de vivre à l'abri de la violence ou pouvaient recourir à la justice. Leur pouvoir et leur place étaient considérés, dans le leadership de leur communauté, comme des articulations de leurs droits en tant que femmes autochtones et qu'êtres humains vivant en communauté.

Comme l'intellectuelle Paula Gunn Allen l'a souligné : « Bien que nos traditions soient aussi variées que les tribus qui les suivent et les respectent, elles sont toutes axées sur la terre et le milieu sauvage; elles sont toutes […] liées au pouvoir sacré ou non politique[86] ». Dans la présente section, nous explorons les principes qui positionnent les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA en tant que personnes de valeur et de pouvoir qui occupent une place particulière au sein de leur famille et de leur communauté. Nous accomplissons ce travail pour montrer les principes dans le contexte des droits autochtones et des droits de la personne qui prévalaient avant le début des processus coloniaux dévastateurs. Comme l'affirme Kim Anderson :

> Il faut savoir que chaque société autochtone avait une idée du pouvoir et de la place de la femme dans la communauté […] . Il est aussi important de savoir que la vie n'était inévitablement pas toujours bonne pour toutes les femmes autochtones. Malgré tout, nous avions un sens commun du pouvoir, un pouvoir que les Européennes ne connaissaient pas[87] ».

Les principes généraux énoncés dans la section qui suit ne visent pas à idéaliser les Premières Nations, les Inuits et les Métis ni à les figer dans le temps et dans l'espace. Ils reflètent toutefois la nécessité de mettre l'accent sur les leçons du passé – sur la façon dont les communautés étaient organisées et dont les femmes qui y vivaient, exerçaient le pouvoir et se protégeaient. De concert avec les récits traditionnels, ces histoires nous invitent à examiner comment ces principes pourraient être liés à la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones aujourd'hui, dans le contexte des droits.

L'influence des femmes sur les terres et les économies

Comme Kim Anderson l'a souligné dans son travail, les Premières Nations, depuis des temps immémoriaux, étaient des peuples attachés à la terre, dont les relations avec les autres peuples et avec la terre structuraient les valeurs communes qui formaient les principes de vie importants. Sur les terres revendiquées par Jacques Cartier pour la France, de nombreuses Premières Nations distinctes vivaient déjà en société. Les récits de leurs origines relatent leur existence sur leurs terres depuis la nuit des temps, une histoire qui fut rapidement ignorée par les explorateurs qui sont venus. Les Européens ont colonisé les Premières Nations en interférant dans les systèmes déjà en place pour l'utilisation et l'intendance des terres et en s'efforçant de rompre les liens des Premières Nations à la terre.

Comme expliqué dans la section précédente, certains récits de la création soulignent que le premier être humain placé sur la terre était soit une femme ou une personne non genrée. Toutefois, de nombreuses manifestations concrètes de ce concept de premier être humain – vivant sur la terre depuis des temps immémoriaux – existaient également au sein de plusieurs Premières Nations. Pour cette raison, il est important de comprendre les principes de la relation entre les diverses Premières Nations et la terre sur laquelle elles vivaient pour comprendre le fondement des droits enracinés à la fois dans la communauté et dans l'individualité. En d'autres mots, les femmes vivant sur les terres où leurs ancêtres avaient vécu avaient des droits découlant de la relation de leur peuple avec la terre de même que de leur relation individuelle avec la terre, en tant que femmes et de personnes d'identités diverses.

Comme l'a souligné l'Enquête sur la justice autochtone au Manitoba : « Lorsque les Européens sont arrivés dans les Amériques, ils étaient considérés comme des étrangers […] . Les Aînés nous ont dit qu'aux yeux du Créateur, les Européens, en tant qu'étrangers, ne pouvaient pas jouir des mêmes droits que les premiers habitants du territoire[88]. » Pour de nombreuses Premières Nations, la terre représentait une figure maternelle. Comme l'a indiqué Aimée Craft dans son étude sur le Traité nº 1, l'idée de la Terre en tant que mère faisait également partie de la structure de gouvernance traditionnelle de nombreuses communautés, une structure qui faisait place aux femmes. Dans son étude, elle souligne la conception anishinaabe de la « Terre Mère , de la Terre comme mère[89] ». Dans une entrevue qu'elle a accordée sur la question des traités et de la gouvernance traditionnelle, Mme Craft indique que cela amène « à comprendre la capacité que nous avons de partager la richesse de la Terre, mais non de prendre des décisions pour la Terre ni de vendre la Terre – et plutôt de vivre en relation avec elle[90] ». La responsabilité du soin et de la gérance de la Terre incombait aux Nations qui y vivaient déjà, avec des implications importantes pour les rôles des femmes.

Concrètement, le temps que les femmes investissent à cueillir des petits fruits, à pêcher des coquillages, à poser des pièges et à ramasser des plantes médicinales leur donne une connaissance de la terre différente de celle des hommes. Elles étaient et elles demeurent profondément liées à la terre : la pollution et les produits chimiques nuisent aux taux d'allaitement et aux capacités de reproduction des femmes. Étant donné qu'elles sont également les plus étroitement liées à la fourniture de soins aux populations les plus vulnérables (les enfants et les aînés), elles sont le système de détection précoce lorsque quelque chose cloche avec la terre et l'eau[91].

De plus, même si les hommes et les femmes avaient chacun leur propre champ d'activités, cela ne les empêchait pas de travailler dans le domaine des uns et des autres. De nombreuses femmes des Premières Nations chassaient, trappaient et récoltaient, en plus de s'occuper de transformer ces matières brutes en objets qui étaient nécessaires à la vie communautaire, tout comme le faisaient les Inuites et les Métisses[92]. La connaissance des rôles de l'autre, pour chacun des sexes, avait des implications importantes. Comme a déjà été souligné : « Cette connaissance permettait à chacun d'avoir du respect pour le travail généralement accompli par l'autre sexe[93]. »



Dans la première rangée, de gauche à droite : Assaajuq, Aasivak, Malaija, Akutuq et Sulugaalik découpent de la graisse de baleine en 1936 à Pangnirtung, aux Territoires du Nord-Ouest. Qattuuq se trouve tout à gauche.
Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien/a101931

La participation des femmes à l'activité économique et aux travaux liés à la terre avait une incidence importante sur leur influence dans la vie communautaire. Dans de nombreuses sociétés de Premières Nations, les femmes étaient agricultrices – plus particulièrement chez les Hurons et les Haudenosaunee – et elles étaient responsables de la distribution de la nourriture. Comme nous l'explique l'écrivaine sto:lo Lee Maracle : « Les biens qui entraient dans le village appartenaient aux femmes. On déterminait ce qui était nécessaire à la survie de la nation, puis l'excédent était remis aux hommes, pour en faire le commerce[94]. » Dans les sociétés des Plaines, étant donné que les femmes fabriquaient les tipis, le domicile physique et ce qu'il contenait leur appartenaient. Lorsque survenait une séparation ou un divorce dans la famille, l'ancien époux reconnaissait ce fait en n'emportant avec lui que ses instruments de chasse[95].

Dans certains cas, la cueillette et l'agriculture (souvent considérées comme le travail des femmes) étaient plus importantes que la chasse en termes de sécurité alimentaire. Une part beaucoup plus importante de l'alimentation des peuples autochtones des régions méridionales était assurée par les femmes. Dans le Grand Nord, la couture (aussi considéré comme le travail des femmes) était tout aussi importante pour la survie que l'approvisionnement en nourriture. De plus, de nombreuses femmes autochtones étaient hautement qualifiées pour accomplir les tâches dévolues aux hommes. D'hier à aujourd'hui, dans certaines communautés inuites, les femmes comptent parmi les chasseurs les plus habiles et les plus productifs. L'Aînée, organisatrice communautaire et auteure inuite Joan Scottie explique qu'elle a été élevée pour être une chasseuse : « Mon père m'a appris à chasser pour survivre. J'étais un garçon manqué et je n'aimais pas faire des tâches de femme, comme coudre ou rester dans l'illu (la maison); j'étais plus intéressée à sortir dans la nature[97]. » Aujourd'hui, certains des chasseurs les plus expérimentés dans certaines communautés sont des femmes comme Joan[96].

De nombreuses femmes s'occupaient aussi activement de commerce. La vannerie, les mocassins et les vêtements magnifiquement ornés de perles étaient tous de précieux articles d'échange qu'elles vendaient directement pour accroître le revenu familial. Les femmes métisses et dénées

faisaient le commerce des fourrures des animaux qu'elles piégeaient dans leurs propres territoires de trappe[97]. Lorsque les hommes haïdas échangeaient des marchandises, ils devaient obtenir l'approbation de leur femme[98]. Les femmes mi'kmaq (et parfois leur mari et leurs fils) fabriquaient des paniers pour les vendre et les échanger[99]. Dans les années 1950, un groupe d'Inuites de Salluit, au Nunavik, dans la province du Québec, ont formé un collectif pour vendre leurs propres sculptures en pierre à savon, principalement inspirées des thèmes de la mère et de ses enfants ainsi que du travail des femmes inuites. Elles ont pris cette initiative dans un effort de survie après que leurs familles eurent été chassées de leurs territoires traditionnels[100].

La colonisation a lourdement perturbé ces structures. Par suite des processus de « découverte » et de prise de possession du territoire au nom des puissances européennes, les rôles des femmes en relation avec la terre ont été amoindris et, dans bien des cas, supprimés. La colonisation a cherché à détruire la relation des femmes avec la terre et la propriété, au sens où on l'entendait dans les communautés des Premières Nations, et à remplacer cette structure par une nouvelle structure déshabilitante, qui rendait les hommes fermement en charge des ressources qui, à diverses époques, avaient permis de maintenir les femmes dans leur pouvoir et à leur place, et à l'abri du danger.

L'influence des femmes sur les structures de gouvernance

Comme nous l'avons vu à la section précédente, de nombreuses histoires autochtones présentent les mères et les soignantes comme les premières dirigeantes, celles qui forgent l'identité du peuple à la naissance de la Nation. De nombreuses sociétés autochtones reproduisent ces principes de parenté dans leurs structures de gouvernance – tout comme la maternité est un rôle de leadership, les leaders peuvent assumer des rôles de maternage[101]. L'interférence de la colonisation dans la gouvernance a dégradé la qualité des rencontres que facilitent les leaders avec et entre les gens, transformant en autorité coercitive (comme dans une hiérarchie plus formelle et structurée) les relations fondées sur le respect, l'exemple et la persuasion (comme dans une relation familiale autochtone).

À titre d'exemple, les Premières Nations dans l'Ouest du Canada avaient structuré les rencontres entourant la négociation d'un traité comme une relation parentale avec la reine Victoria. Ils considéraient ainsi les colons européens comme leurs frères et leurs sœurs – les « enfants rouges » et les « enfants blancs » devant être traités également par la Mère toute puissante de l'autre côté de la Mer salée[102]. On trouve un autre exemple dans la langue haïda. En haïda, la racine du mot « chef » ou « dirigeant » se traduit littéralement par « mère de la ville[103] ». Dans la structure de gouvernance inuite fortement décentralisée, les liens à la famille, à la famille élargie et à la communauté étaient et demeurent très importants pour les identités collectives[104]. Les liens de parenté (biologique et non biologique, par l'entremise des traditions d'adoption coutumière et d'attribution des noms) étaient et sont encore importants pour créer une grande identité au sein d'une région particulière.

Dans un grand nombre de communautés, le rôle des femmes dans la prise de décisions n'était pas seulement lié à leur place en tant que mères ou parentes. Comme l'explique Anderson : « Les

femmes autochtones n'étaient pas traditionnellement exclues de la prise de décision, comme ce fut le cas des femmes dans la politique occidentale[105] ». Alors que cette inclusion s'inscrivait en partie dans un esprit de respect à l'égard de tous les membres de la communauté et était liée aux principes de parenté, les rôles des femmes en lien avec la terre et la propriété – au bien-être de la communauté en général – les prédisposaient au leadership et à la prise de décisions dans l'intérêt de tous. De nombreux témoins ont fait part de leurs propres histoires de leadership de femmes dans leur communauté.

Tel que nous a révélé Joann Green lors de son témoignage dans le cadre du groupe de réflexion sur les perspectives de la communauté Heiltsuk :

> Les femmes sont reconnues comme étant l'épine dorsale de la communauté et elles jouent un rôle important dans le leadership des Heiltsuk […] . Les *omux* sont une société de femmes de haut rang dans la communauté qui conseillent nos Humas, nos chefs. Leurs conseils sont centrés sur le maintien de l'unité et du bien-être de la communauté, notamment sur la justice, la famille et les pratiques culturelles[106].

Joseph Tanner, un homme blanc adopté par une famille anishinaabe dans les années 1800, a dit que sa mère adoptive, Net-no-kwa, était une « chef principale » des Ottawa :

> Tout appartenait à Net-no-kwa, et elle avait son mot à dire dans toutes les affaires à tout moment […] . Je n'ai jamais rencontré d'Indien, homme ou femme, qui avait autant d'autorité que Net-no-kwa. Elle pouvait faire tout ce qu'elle voulait, que ce soit avec les négociants ou les Indiens; probablement, dans une certaine mesure, parce qu'elle n'avait jamais tenté de faire quoi que ce soit qui n'était pas juste et bon[107].

Certaines communautés avaient également des chefs masculins et féminins, dont certains étaient héréditaires. Dans les entretiens de Kim Anderson avec 12 femmes chefs de l'ère moderne, la moitié d'entre elles ont explicitement lié leur expérience de mère à leur expérience de chef. La chef Veronica Waboose de la Première Nation n° 58 de Long Lac, a dit : « C'est comme t'occuper de tes enfants; tu veux qu'ils soient meilleurs et c'est comme ça je pense que beaucoup de femmes chefs se sentent en ce qui concerne les membres de leur communauté. Même si ce ne sont pas leurs enfants, ils se tournent vers elles parce qu'ils veulent un bon leadership, pour les mener dans la bonne direction[108]. »

Même dans les communautés où les femmes n'exerçaient pas d'autorité directe ou officielle, ces dernières pouvaient influencer la prise de décisions grâce à leurs relations et à leur influence relative. Dans un camp inuit, par exemple, il y avait habituellement un *isumataq.* Ce « chef de camp » était généralement un homme d'âge moyen qui décidait quand et où aller chasser, se déplacer et déménager le campement. En même temps, les femmes avaient autorité sur plusieurs aspects de la vie du camp, et les Aînés de tous les sexes étaient des conseillers importants qui étaient consultés avant la prise de décisions majeures[109].

Bien sûr, les Premières Nations d'antan n'étaient pas exemptes de violence communautaire et sexospécifique – comme toutes les sociétés. Aucune discussion à propos des principes de respect et de relations ne peut ignorer l'idée que, partout et à toutes les époques, des membres de la société sont pris pour cible, individuellement ou collectivement. Mais la violence, comme l'expliquent de nombreux auteurs, faisait l'objet de puissants tabous. Par exemple, selon certains récits historiques, des femmes du Plateau punissaient les violeurs de diverses façons. Dans un cas, un homme avait été livré à un groupe de femmes qui l'ont molesté physiquement et humilié avant de l'expulser de la communauté[110]. Dans certaines communautés des Plaines, y compris les Nations cries, une femme pouvait quitter son partenaire s'il l'avait battue, et l'homme ne pouvait plus jamais se marier parce que son agression commise contre une femme était une agression contre toutes les femmes. Cette personne pouvait aussi être bannie ou expulsée[111]. Si les traditions varient, elles ont en commun le fait que le niveau élevé de contrôle social exercé par les femmes au moyen de la gouvernance au sein de leur communauté signifiait qu'il était possible de demander réparation et d'obtenir justice.

Comme l'a montré ce bref examen, le principe sur lequel s'appuie l'inclusion des femmes dans le leadership et la prise de décision est, fondamentalement, le respect pour leur discernement, leurs rôles et leurs connaissances. Même si les communautés n'avaient pas toutes des fonctions réservées aux femmes, ces dernières contribuaient à la gouvernance d'autres manières. La colonisation a cherché à éloigner les femmes de ces rôles et, avec le temps, a servi à faire taire leur leadership par la transformation des structures communautaires, des attitudes et des mécanismes de prise de décision, principalement au moyen de la *Loi sur les Indiens*, dont l'historique est décrit plus en détail au chapitre 4. Comme ce chapitre le montrera, la réduction au silence des femmes au moyen de diverses mesures coloniales a contribué à leur manque de sécurité et de justice aujourd'hui.

La centralité des femmes dans la culture

Comme le soutient Kim Anderson : « De manière générale, la culture occidentale n'encourageait pas, ne consignait pas et n'explorait pas la culture des femmes[112] ». En revanche, les cultures des Premières Nations contextualisaient le plus souvent l'existence des femmes de manière importante et fondamentale. Ces pratiques culturelles sont manifestes dans les langues, dans les cérémonies et dans la représentation des femmes en tant qu'êtres de pouvoir et d'espace, qui sont l'artère nourricière, au sens littéral et figuratif, de leur communauté et de leur famille. Ces pratiques, ces croyances et ces manières d'être ont été fondamentalement mal comprises ou délibérément ignorées dans le contexte de la colonisation, qui cherchait à effacer et à éradiquer le pouvoir des femmes et personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Dans un grand nombre de Premières Nations, la création était souvent comprise dans le contexte de l'accouchement. Les traditions liées à l'accouchement variaient d'une nation à l'autre. Dans certaines d'entre elles, par exemple, on enterrait le placenta afin de maintenir le lien entre l'esprit de l'enfant et la Terre Mère. Comme l'Aînée ininiw Sarah Garrioch l'a expliqué, les jeunes devraient avoir « un grand respect pour ce cadeau de la procréation. Je réalise que c'est notre



Des femmes des Premières Nations posent avec un enfant dans un porte-bébé à Flying Post, en Ontario, en 1906. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Collection nationale de photographie/a059608

responsabilité comme grands-mères d'enseigner ces choses à nos jeunes femmes. C'est ce que ma grand-mère m'a enseigné. C'est ce qu'on m'a enseigné. Et aujourd'hui, c'est à notre tour d'enseigner ces choses-là à nos jeunes femmes[113] ».

Avant l'interférence des missionnaires et, plus tard, de l'État, de nombreuses femmes autochtones – tant dans les Premières Nations que chez les Inuits – remplissaient la fonction de sage-femme. Les rencontres déterminantes associées à la naissance, entre la mère et l'enfant, et entre la mère, l'enfant et la sage-femme qui a servi de guide, jouaient un rôle essentiel afin de tracer un chemin de vie sûr, bienveillant et harmonieux à l'enfant. Ce rôle était axé sur plusieurs aspects de la santé holistique dont les femmes étaient responsables, comme l'a expliqué la Dre Janet Smylie, citant Cheryllee Bourgeois :

> Le rôle des sages-femmes autochtones ne se limite pas à fournir des soins prénataux et à assister aux accouchements. Dans le passé et encore aujourd'hui, il consiste à fournir des remèdes pour soigner les enfants malades, à conseiller les gens, y compris les couples qui se disputaient. Dans les communautés métisses, les sages-femmes étaient des intervenantes importantes lorsqu'il y avait de la violence familiale. Et elles enseignaient la culture grâce aux contes et aux récits. Et, en réalité, non seulement elles assistaient à la naissance, mais elles assistaient également à la mort et préparaient les corps après la mort[114].

Comme le rapporte Pauktuutit, une organisation nationale représentant les femmes inuites : « Les pratiques d'accouchement traditionnelles étaient inhérentes au mode de vie inuit et essentielles au maintien du tissu social des communautés inuites[115]. » La participation des Inuites, et des autres membres de la famille, y compris les grands-parents, a contribué à cimenter le noyau familial, et on ne saurait trop insister sur l'importance de la sage-femme, particulièrement dans les communautés éloignées. De plus, le respect dû à la personne qui avait apporté son aide à la naissance s'incarnait plus tard dans certaines pratiques, par exemple le don à la sage-femme de la première pièce cousue ou du premier animal chassé par l'enfant. La centralisation de la colonisation, discutée plus en détail au chapitre 4, a expressément menacé ces pratiques importantes en exposant les sages-femmes à des actions en justice si elles continuaient à pratiquer.

Le lien des femmes à la vie et à la terre se manifestait aussi sous d'autres formes. Plus précisément, les femmes des Premières Nations et plus tard les Métisses intervenaient souvent dans le protocole et la cérémonie destinés à témoigner du respect aux animaux chassés, tant avant qu'après la chasse. Pour les Premières Nations et les Métis, ces connaissances étaient fondées sur les traditions de leurs mères et grands-mères des Premières Nations et, dans le cas des Métisses, sur la façon dont ces traditions se manifestaient au sein de communautés et de régions géographiques particulières. On croyait que sans ce protocole, les animaux refuseraient de s'offrir pour nourrir les gens. Les Inuites entretenaient également un lien spécial avec les animaux – par exemple, les femmes iñupiat en Alaska organisaient certaines cérémonies pour montrer le respect des baleines avant et après la chasse afin de pouvoir les chasser[116].

De nombreuses communautés métisses devaient leur existence aux solides réseaux de parenté féminine, qui encourageaient les gens à vivre près de leurs relations maternelles. C'était des liens dont les Métis, y compris des leaders comme Charles Nolin et Louis Riel, étaient très conscients. Les divisions apparentes au sein de la communauté – protestants contre catholiques, Français contre Anglais – étaient en fait surpassées par les liens de sang qui unissaient la communauté autour des femmes et de leurs pratiques autochtones. Les Métis ont toujours expliqué leur place dans le monde par leurs liens familiaux – ce qui est appelé *wahkohtowin*. Au cœur de ces écheveaux de relations se trouvaient les femmes et les filles qui avaient contribué à établir des communautés solides et dynamiques, ancrées dans leur savoir et leurs traditions autochtones[117].

Dans les sociétés inuites, les femmes étaient également impliquées dans des pratiques culturelles fondamentales et importantes. L'allumage de la *qulliq* (lampe à huile) est un exemple de cérémonie importante pour les Inuites. Bien qu'il serve aussi le but pratique de chauffer l'*igluvijaq* (maison de neige), de sécher les vêtements et de cuire les aliments, comme l'Aînée inuite Sarah Anala l'a expliqué à notre audience des Gardiens du savoir à Moncton : « [L'allumage de la *qulliq*] est davantage une quête d'illumination spirituelle, de paix, d'harmonie et d'équilibre parmi nous tous[118]. » Par ailleurs, le chant guttural – l'exercice de vocalisation humaine le plus complexe sur Terre – est un jeu ou une compétition entre deux femmes inuites. Comme l'exprime Becky Kilabuk, qui a présenté un chant guttural lors de l'Enquête nationale à Iqaluit : « On se lance un défi. Ça vous tient alerte. Ça aide à rester vive[119]. » C'est également une occasion d'apprentissage différente : puisque la pratique du chant guttural était presque perdue, de plus en plus de jeunes l'apprennent désormais et le montrent ensuite à leurs parents et aux Aînés.



Annie Bowkett entretient le qulliq à Winnipeg, au Manitoba.

Les liens entre les enseignements culturels, l'identité et la résilience se sont fissurés au cours du processus de colonisation – mais ils n'ont pas été rompus. Le fait que les cérémonies, les enseignements et les langues survivent aujourd'hui rend témoignage à ces femmes – ces gardiennes de la culture – qui, avec les Aînés masculins, féminins et de diverses identités de genre, continuent de porter les ancêtres en tant que voie potentielle vers la guérison et la sécurité.

Boucler la boucle : les autres conceptions du genre et de la sexualité

Certaines Premières Nations ont rejeté les normes européennes définissant les genres comme binaires, ou exclusivement masculin et féminin, ou définissant la sexualité comme hétérosexuelle, ou entre un homme et une femme. Dans certains cas, il y avait une fluidité et une souplesse importante entre les normes. Comme l'explique le témoin expert Albert McLeod :

> Avant le contact avec les Européens, dans les cultures autochtones, la diversité concernant le genre et le sexe était généralement acceptée et non rejetée. Ça reste le cas aujourd'hui malgré l'impact de la colonisation. Des hommes bispirituels et des femmes transgenres s'alignent sur leurs grands-mères ancestrales en ce sens qu'elles ont des identités, des compétences et des intérêts féminins, qu'elles désirent les hommes et qu'elles sont attirées par eux […] Certaines femmes bispirituelles s'alignent sur leurs grands-pères ancestraux et, par conséquent, exercent des activités et jouent des rôles masculins. Dans la plupart des cas, les personnes bispirituelles ont des identités de genre fusionnées qui cadrent avec la vision du monde autochtone[120].

Comme l'explique Kim Anderson, avant la colonisation, on comprenait les genres dans le contexte de la fluidité; dans certaines communautés, on considérait qu'il existait en fait quatre genres, plutôt que deux : les hommes, les femmes, les hommes bispirituels efféminés et les femmes bispirituelles viriles[121].

En outre, M. McLeod – qui se fait souvent appeler « tante » – a expliqué que le principe anishinaabe de non-interférence a donné aux personnes de diverses identités de genre l'espace nécessaire pour concrétiser leur propre vision et suivre la voie que le Créateur leur avait tracée. Par exemple, Ozawwendib était une femme anishinaabe de sexe masculin à la naissance, qui a commencé très tôt à porter des vêtements de femmes et à assumer des rôles féminins dans sa communauté. Elle était également une guerrière respectée. Elle a eu plusieurs maris, et ces mariages n'étaient pas traités différemment des autres unions[122]. Dans un autre exemple, dans la société matrilinéaire kwa'kwala, un homme pouvait épouser un autre homme lorsqu'il n'y avait pas de fille dans la famille pour perpétuer le nom et les responsabilités de la famille, mais il n'est pas clair qu'ils aient fondé un foyer ensemble[123]. Le témoin Jeffrey McNeil-Seymour a rappelé les explications de Lee Maracle : « Il n'y a pas d'homosexualité, il n'y a pas d'hétérosexualité. Avant le contact, il n'y avait que la sexualité humaine[124] ».

Pour certaines Premières Nations, la fluidité de genre était fondée sur leur rôle dans la communauté – un rôle qui serait défini avec le temps et l'expérience. Selon l'écrivaine Jeannette Armstrong des Okanagan des Salish de l'Intérieur :

> Chez les Okanagan, comme dans de nombreuses tribus autochtones, le cycle d'apprentissage de la vie se présentait comme suit : vous naissez sans sexe et dans l'enfance, grâce à l'apprentissage, vous acquérez graduellement la capacité de devenir un homme ou une femme. Ce n'est que lorsque vous êtes adéquatement préparé pour le rôle que vous devenez un homme ou une femme. La progression naturelle vers la parentalité procure le partage d'immenses enseignements, d'amour, de compassion et de coopération nécessaires pour assurer le maintien de la famille et de la communauté. Finalement, en tant qu'aîné, vous devenez homme et femme, un être humain complet doté de compétences et de capacités complètes[125].

De la même manière, en ce qui concerne les sociétés algonquines, Kim Anderson écrit qu'après la ménopause, les Algonquines âgées étaient considérées comme appartenant aux deux sexes et pouvaient pénétrer dans les espaces réservés aux hommes[126].

Dans certaines Premières Nations, le brouillage des genres des genres était un moyen d'assurer la survie du clan en corrigeant en partie les déséquilibres démographiques entre les hommes et les femmes, particulièrement dans les petites communautés. Par exemple, s'il n'y avait pas assez de chasseurs, une femme ou une fille pouvait accomplir ce travail, ou vice versa, des hommes pouvaient exécuter le travail traditionnellement dévolu aux femmes.

Dans les sociétés inuites, la division entre les genres était brouillée par le rôle des noms ainsi que par le rôle joué par une personne. Quand un Inuit vient au monde, on lui donne généralement l'*atiq* (nom) d'un membre décédé de la communauté. L'*atiq*, cependant, est plus qu'un simple nom. Le concept revêt certaines similarités avec le concept occidental de l'« âme ». Par l'intermédiaire de l'*atiq*, l'enfant hérite des goûts, de personnalité et des relations sociales de la personne décédée. Les gens parlent généralement à l'enfant en utilisant les termes de parenté qu'ils utilisaient pour le défunt. L'attribution des noms dans la culture inuite est par conséquent

une forme de réincarnation, par laquelle les membres défunts de la communauté « reviennent » dans l'enfant auquel leur nom est donné[127].

Cette relation entre les noms et l'identité pourrait avoir des implications concernant le genre. Les garçons qui recevaient le nom d'une femme décédée étaient élevés au départ comme des filles, alors que les filles qui se voyaient attribuer le nom d'un homme étaient d'abord traitées comme des garçons. Cette fluidité de genre supposait de porter les vêtements et d'acquérir les compétences associées au genre correspondant à leur nom plutôt qu'à leur sexe biologique. Au début de la puberté, leurs vêtements et leurs occupations étaient réalignés pour correspondre à leur sexe biologique[128].

Quelle que soit la façon dont les peuples autochtones comprenaient leur genre et leur sexualité, les ancêtres et les contemporains de diverses identités de genre ont des points de vue incroyablement précieux à offrir. Comme l'a signalé Jeffrey McNeil-Seymour : « Comme on le sait, la culture n'est pas statique et elle est constamment en mouvement, alors on doit aussi évoluer avec elle […] J'ai l'impression que nous, les bispirituels, on est ici pour rétablir l'équilibre et pour être les intermédiaires dans tous ces rôles traditionnels et toutes ces identités que nous possédons[129]. » Albert McLeod affirme la même chose : « Et donc, en tant que personnes bispirituelles, nous nous inscrivons dans ce cercle avec notre compréhension de ces enseignements et notre contribution. Et donc quand on est présent, cela signifie que tout le cercle est complet[130] ». Pour certains témoins, l'importance de fermer le cercle signifie que les personnes 2ELGBTQQIA doivent être de nouveau accueillies dans les cérémonies pour tenter de transmettre davantage ces enseignements aux communautés ou aux membres de communauté qui ont appris à rejeter la fluidité de genre dans le cadre de la colonisation et de la christianisation. Ce cercle inclut les personnes transgenres, pour attirer l'attention sur les cas de violence qui peuvent être ignorés lorsqu'elles sont exclues.

> « PLUTÔT QUE DE NOUS DEMANDER "QUELS SONT LES RÔLES TRADITIONNELS DES GENRES ?", COMME S'IL NE FALLAIT JAMAIS QU'ILS CHANGENT ET COMME S'ILS N'AVAIENT JAMAIS CHANGÉ PAR LE PASSÉ, IL FAUT VOIR DE QUELLE FAÇON NOTRE COMPRÉHENSION DU GENRE ET DE LA SEXUALITÉ, AUJOURD'HUI, ORIENTE LA FAÇON DONT NOUS TRAVAILLONS AVEC LES LOIS ET NOTRE INTERPRÉTATION DES LOIS. »
>
> Val Napoleon

Dans l'ensemble, le processus de colonisation a fondamentalement tenté d'altérer les identités et les rôles des femmes dans leur communauté. L'identité, soutenue par la langue, les récits, les cérémonies et les liens, a subi des assauts de toutes parts au fil des différents processus de colonisation, y compris les réinstallations, les pensionnats indiens et l'adoption, ainsi que des processus généraux d'isolation des peuples autochtones et de restriction de l'accès aux territoires traditionnels, explorés au chapitre 4. Le pouvoir et la place accordés aux femmes du simple fait qu'elles étaient des femmes – une reconnaissance de l'« être », pour emprunter le titre du livre de

Kim Anderson – ont été remis en cause par les rencontres avec les colonisateurs qui n'ont montré aucun intérêt à accorder des privilèges ou de la protection aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Conclusion : trouver des solutions grâce à de nouvelles relations

Le présent chapitre a donné un aperçu des concepts de respect, de réciprocité et d'interdépendance qui sont à la base de nombreux systèmes juridiques autochtones et qui constituent un moyen efficace de comprendre les divers droits dans un contexte autochtone. Ces rôles, ces responsabilités et les droits connexes ne visent pas à enfermer les femmes, les filles ou les personnes 2ELGBTQQIA dans une forme d'identité déterminée. Comme l'a confié Val Napoleon dans son témoignage devant l'Enquête nationale : « Plutôt que de nous demander "Quels sont les rôles traditionnels des genres?", comme s'il ne fallait jamais qu'ils changent et comme s'ils n'avaient jamais changé par le passé, il faut voir de quelle façon notre compréhension du genre et de la sexualité, aujourd'hui, oriente la façon dont nous travaillons avec les lois et notre interprétation des lois[131]. » Et, comme Dawnis Kennedy a dit : « Vous savez, je crois que si les femmes assumaient leur rôle, nous n'aurions pas à nous inquiéter de protéger les femmes. Nous n'aurions qu'à observer les femmes faire leur travail pour protéger la vie[132] ».



Une jeune femme inuite porte un enfant dans son amauti, vers 1947-1948.
Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds Richard Harrington/a147049
Crédit : Richard Harrington

Plus précisément, nous espérons mettre en lumière une combinaison de récits et d'histoires qui démontrent le pouvoir et la place des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, tels qu'ils sont représentés dans les témoignages recueillis au cours de l'Enquête nationale et tels qu'ils se manifestent dans les divers modes de connaissance autochtones. Comme l'affirme Val Napoleon :

> La loi autochtone n'a pas évolué au Canada. Mais elle existe dans les façons dont les gens essaient de travailler dans les communautés. Cependant, elle a été affaiblie et ce qu'il nous reste à faire, c'est une œuvre de reconstruction. Il y a des façons structurées et essentielles de procéder et nous devons y mettre le temps, de même que le travail mental

et le travail émotionnel et spirituel qu'il faudra pour y arriver. Ainsi, nous n'idéaliserons pas la loi autochtone et nous lui permettrons de s'adapter aux réalités que vivent nos communautés. Certaines de ces communautés sont très dangereuses pour les femmes et les filles[133].

Comme nous l'avons illustré, un élément fondamental de la sécurité réside dans la compréhension des rôles, des responsabilités et des droits inhérents conférés par les femmes et pour les femmes, comme elles les entendent. Les lois autochtones et les droits de la personne qui contribuent à la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA varient d'un groupe à l'autre, mais sont représentés dans le territoire, les récits, les cérémonies et les conceptions du monde qui soulignent l'importance des relations entre les gens eux-mêmes et entre les gens et leur environnement. Ces rôles, ces responsabilités et ces droits étaient à la fois collectifs et individuels. Comme l'explique la professeure Brenda Gunn : « Lorsque je pense à la gouvernance collective dans de nombreuses communautés autochtones, ce que je comprends c'est que l'identité, l'existence ou les droits individuels, n'étaient jamais sacrifiés pour la collectivité […] Mais c'était la façon dont le collectif était responsable de la protection des individus et la façon dont l'individu contribuait et faisait partie du collectif[134] ».

Dans cette Enquête nationale, nous nous sommes laissé guider par le principe que nos femmes et nos filles sont sacrées et que, en leur absence, ce sont non seulement les membres de leurs familles, mais les communautés et les Nations en entier qui s'exposent à un risque accru et qui perdent des parties irremplaçables d'elles-mêmes. Cette dimension sacrée n'est pas éthérée ni sans fondement. Au contraire, comme le montrent nos témoignages, les femmes en tant qu'enseignantes, leaders, guérisseuses, pourvoyeuses et protectrices étaient et demeurent des éléments indispensables de l'équation en vue de produire des solutions à la crise des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées. Audrey Siegl, membre de l'équipe de l'Enquête nationale, a déclaré :

> Pour les femmes […] pour nos jeunes femmes, pour nos grands-mères, pour les femmes qui voyagent avec nous, qui nous guident, qui nous aiment, qui partagent la force pour accomplir ce travail bouleversant […] nous sommes sacrées parce que nous existons. Nous sommes sacrées parce que nous avons survécu. Nous avons survécu pendant que d'autre ne l'on pas. Nous voyons nos femmes mourir chaque jour ici au Canada. Je ne sais pas quand nous aurons la sécurité, la paix et la justice, mais sachez que nous vous aimons et que nous faisons de notre mieux pour que vous n'ayez pas à faire ce que nous faisons.
>
> Et, là où nous nous interrompons, d'autres viendront immanquablement et prendront le relais. J'espère que ce sera plus facile pour elles J'espère que ce sera moins lourd pour elles.

Respect, réciprocité et interdépendance – ces principes peuvent être la clé pour comprendre ce qui a été menacé par les contacts avec la colonisation, et détenir le pouvoir de transformer les

préjudices ou la santé de chaque personne, processus et institution concernés par la crise des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées.

En expliquant pourquoi elle a choisi de témoigner devant la Commission, Dawnis Kennedy souligne l'importance contemporaine de la loi autochtone :

> Ce sont ceux qui se considèrent les plus puissants dans la société moderne qui ont aussi besoin de notre loi, de notre Onaakonigewin, de notre connaissance de la vie et de la façon de vivre une bonne vie en harmonie les uns avec les autres et avec toutes nos relations, pas seulement avec l'humanité, avec tous nos parents : les plantes, les animaux, les étoiles, les oiseaux, les poissons, les vents, l'esprit; notre mère, la terre; notre grand-mère, la lune; notre grand-père, le soleil; tous nos parents dans l'univers. C'est ce que notre loi nous enseigne, comment vivre en relation et comment assurer la continuité de la vie pour les sept prochaines générations[136].

Dans le récit historique cri intitulé « Le cadeau des vieilles femmes », les femmes âgées d'une communauté doivent rester derrière et mourir aux mains de leurs ennemis pour permettre au reste du groupe de demeurer en sécurité. Avant d'accepter ce don de soi, le chef dit : « Mais qui va enseigner à nos enfants et aux enfants de nos enfants? […] Sans votre sagesse, comment nos jeunes apprendront-ils les coutumes cries[137]? »

Les récits sont des remèdes[138]. Comme l'expliquent les auteures et chercheuses Leanne Simpson et Kiera Ladner, les grands-mères et les tantes nous racontent des histoires et nous gardent en vie : « Chaleur dans nos cœurs et chaleur dans nos ventres[139]. » Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones possèdent des histoires incroyables de force et de résilience. Elles continuent de transmettre ces enseignements, par l'exemple ou par des récits. Elles représentent une composante irremplaçable de l'appartenance aux communautés et aux Nations, et de leur édification. Les histoires peuvent aussi nous aider, en tant que société, à trouver le chemin du retour à la « maison[140] » – et ce faisant, à créer des espaces et des places plus sûrs pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

« POUR LES FEMMES, POUR NOS JEUNES FEMMES, POUR NOS GRANDS-MÈRES, POUR NOS FEMMES QUI VOYAGENT AVEC NOUS, QUI NOUS GUIDENT, QUI NOUS AIMENT, QUI PARTAGENT LA FORCE POUR ACCOMPLIR CE TRAVAIL BOULEVERSANT […] NOUS SOMMES SACRÉES PARCE QUE NOUS EXISTONS. NOUS SOMMES SACRÉES PARCE QUE NOUS AVONS SURVÉCU. NOUS AVONS SURVÉCU PENDANT QUE D'AUTRES NE L'ONT PAS. JE NE SAIS PAS QUAND NOUS AURONS LA SÉCURITÉ, LA PAIX ET LA JUSTICE, MAIS SACHEZ QUE NOUS VOUS AIMONS ET QUE NOUS FAISONS DE NOTRE MIEUX POUR QUE VOUS N'AYEZ PAS À FAIRE CE QUE NOUS FAISONS. »

Audrey Siegl

Notes

1 Cité dans Monture, « Women's Words », 46; apparaissant dans Grant, *Our Bit of Truth*, 15.

2 Tuma Young (L'nu, Première Nation Malagawatch), Partie 3, Volume public 1, Winnipeg, Man., p. 201. Dans ce chapitre, commes dans tous nos chapitres, la citation est tirée de la transcription officielle de la langue dans laquelle la personne a témoigné, même si la citation a été traduite.

3 Dre Janet Smylie (Crie/Métisse), Parties II et III mixtes, Volume public 2, Iqaluit, Nun., p. 117.

4 Dawnis Kennedy (Minnawaanigogiizhigok) (Anishinaabe), Partie 3, Volume public 2, Winnipeg, Man., p. 191.

5 Val Napoleon (Gitxsan, Première Nation Saulteau), Partie 3, Volume public 1, Winnipeg, Man., p. 87.

6 Tuma Young (L'nu, Première Nation Malagawatch), Partie 3, Volume public 1, Winnipeg, Man., p. 148.

7 Val Napoleon (Gitxsan, Première Nation Saulteau), Partie 3, Volume public 1, Winnipeg, Man., p. 87.

8 Snyder, Napoleon, et Borrows, « Gender et Violence », 596.

9 Kulchyski, *Aboriginal Rights*.

10 Dawnis Kennedy (Minnawaanigogiizhigok) (Anishinaabe), Partie 3, Volume public 2, Winnipeg, Man., p. 200.

11 Dawnis Kennedy (Minnawaanigogiizhigok) (Anishinaabe), Partie 3, Volume public 2, Winnipeg, Man., p. 204.

12 Tuma Young (L'nu, Première Nation Malagawatch), Partie 3, Volume public 1, Winnipeg, Man., p. 157.

13 Jean Leclair, Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc, p. 175.

14 Dawnis Kennedy (Minnawaanigogiizhigok) (Anishinaabe), Partie 3, Volume public 2, Winnipeg, Man., pp. 190-191.

15 Val Napoleon (Gitxsan, Première Nation Saulteau), parti 3, Volume public 1, Winnipeg, Man., p. 95. Voir aussi Borrows, *Canada's Indigenous Constitution*.

16 Val Napoleon (Gitxsan, Première Nation Saulteau), Partie 3, Volume public 1, Winnipeg, Man., p. 80.

17 Sandra Omik (Inuite, Pond Inlet), Partie 3, Volume public 3, Winnipeg, Man., p. 116.

18 Sandra Omik (Inuite, Pond Inlet), Partie 3, Volume public 3, Winnipeg, Man., p. 118.

19 Snyder, Napoleon, et Borrows, « Gender et Violence », 596–97, et 610.

20 Aîné Kunuk Muckpalook (Inuit), Partie 3, Volume public 2, Winnipeg, Man., p. 120.

21 Sandra Omik (Inuite, Pond Inlet), Partie 3, Volume public 3, Winnipeg, Man.

22 Hadley Friedland, Partie 3, Volume public 2, Winnipeg, Man., p. 79.

23 Dawnis Kennedy (Minnawaanigogiizhigok) (Anishinaabe), Partie 3, Volume public 2, Winnipeg, Man., p. 174.

24 Val Napoleon (Gitxsan, Première Nation Saulteau), Partie 3, Volume public 1, Winnipeg, Man., pp. 69-70.

25 Val Napoleon (Gitxsan, Première Nation Saulteau), Partie 3, Volume public 1, Winnipeg, Man., p. 112.

26 Jean Leclair, Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc, p. 218.

27 Dawnis Kennedy (Minnawaanigogiizhigok) (Anishinaabe), Partie 3, Volume public 2, Winnipeg, Man., p. 170.

28 Par exemples, voir Law Society of Canada, ed., *Indigenous Legal Traditions*; Napoleon, « Thinking About Indigenous Legal Orders »; et Borrows, « Eliminating Pre et Post-Contact Distinctions. »

29 Dawnis Kennedy (Minnawaanigogiizhigok) (Anishinaabe), Partie 3, Volume public 2, Winnipeg, Man., p. 184.

30 Cruikshank, *Life Lived Like a Story*.

31 Whiteduck, « But It's Our Story ».

32 Napoleon et Friedland, « An Inside Job ».

33 Val Napoleon (Gitxsan, Première Nation Saulteau), Partie 3, Volume public 1, Winnipeg, Man., p. 81.

34 Napoleon et Friedland, « An Inside Job », 738.

35 LaRocque, cité dans Anderson, *A Recognition of Being*, 36–37.

36 Anderson, *A Recognition of Being*, 37.

37 De nombreuses histoires ont été transmises oralement depuis des générations, tandis que d'autres ont été enregistrées. L'enregistrement de ces récits, en particulier historiquement, a souvent été réalisé par des ethnographes européens coloniaux, souvent masculins, qui ont résumé des récits ou proposé des interprétations conformes à leurs propres conceptions du monde. Même la simple lecture d'histoires en anglais perd la nuance encodée dans les langues originales dans lesquelles elles sont racontées, et de nombreuses histoires et enseignements sont soit fracturés, soit perdus. Pour cette raison, nous avons hiérarchisé les histoires racontées par les femmes autochtones et les personnes de la diversité des sexes elles-mêmes, dans une traduction aussi proche que possible. De plus, il n'était pas possible d'examiner le rôle et les responsabilités des femmes autochtones, nation par nation, nous avons donc choisi de tirer des conclusions plus larges et de présenter des exemples tirés d'exemples de différentes sociétés autochtones. Ces récits ne sont pas destinés à représenter un ensemble de croyances pan-autochtones, mais à donner un aperçu de certains des principes importants qu'ils véhiculent, qui peuvent varier d'une nation à l'autre et d'une communauté à l'autre.

38 Snyder, Napoleon et Borrows, « Gender and Violence », 612.

39 Eva P. (Première Nation Sioux Alexis Nakota), Partie 1, Volume public 31, Saskatoon, Sask., p. 23.

40 Toni C. (Crie), Part 1, Déclaration publique 425, Onion Lake, Sask., p. 7.

41 Ann M. R. (Kaska Dena), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, Yn., p. 39.

42 Fay Blaney (Xwémalhkwu de Coast Salish), Partie 3, Volume public 5, Québec, Qc, pp. 334-335.

43 Ann M. R. (Kaska Dena), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, Yn., p. 38.

44 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 66-67.

45 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 46.

46 Entrevue avec Pénélope Guay, le 30 septembre 2018, par Annie Bergeron, p. 22.

47 Rhonda M. (Anishinaabe), Partie 1, Volume public 7, Smithers, C.-B., p. 26.

48 Grace T. (Eagle clan, Tsimshian), Partie 1, Volume public 118, Vancouver, C.-B., p. 18.

49 Les Métis d'origine Anishinaabe ou Crie peuvent également adopter certains systèmes de croyance, bien que de nombreux Métis soient également fortement affiliés aux églises catholiques ou protestantes. Voir Chantal Fiola, *Rekindling the Sacred Fire*. Beaucoup d'Inuits auraient également une vision en grande Partie chrétienne de la création en raison de l'histoire de leur transition au christianisme à la fin du 19e siècle, mais des ethnographies plus récentes soutiennent que les Inuits ont incorporé les idées du christianisme dans un cadre cosmologique plus large des Inuits. Voir Brody, *The Other Side of Eden* et Oosten, Laugrand, et Remie, « Perceptions of Decline ».

50 Horn-Miller, « Distortion et Healing ».

51 Anderson, « New Life Stirring », p. 13.

52 Horn-Miller, « Distortion et Healing ».

53 Christopher, Flaherty, et McDermott, *Unikkaaqtuat*.

54 Ibid., 42–43.

55 Laugret et Oosten, *The Sea Woman*. Voir aussi Bennett et Rowley, *Uqalurait*.

56 Dawnis Kennedy (Minnawaanigogiizhigok) (Anishinaabe), Partie 3, Volume public 2, Winnipeg, Man., pp. 188-189.

57 Il y a aussi les récits algonquiens de la femme qui a construit le premier pavillon de sudation et de la Grandmère de Sacred Pipes; l'histoire haïda de Cumulus Cloud Woman, qui répand des graines de tabac sur Haida Gwaii et la femme médecin qui appelle Sœur Cedar et fabrique en cèdre chaque soeur de femme; et les Tsimshian racontent l'histoire de la femme qui a offert aux hommes du Devil's Club, une herbe cérémonielle très importante.

58 Dooling, *The Sons of the Wind*; Hazen-Hammond, *Spider Woman's Web*.

59 Barkwell, Dorion, et Hourie, *Metis Legacy II*, 35.

60 Ibid., 38.

61 Donna Adams et al., *Inuit Leadership and Governance*, 43.

62 Barkwell, Dorion, et Hourie, Metis Legacy II, 58–59.

63 Trudy S. (Première Nation Mowachaht/Muchalaht), Partie 1, Volume public 95, Vancouver, C.-B., p. 23.

64 Lee, « Defining Traditional Healing ».

65 Joann Green (Heiltsuk), Partie 1, Volume public 90, Vancouver, C.-B., pp. 66-67.

66 Ha-yen-doh-nees, *Seneca Indian Stories*.

67 Ibid., 58.

68 Ibid., 58–59.

69 Lévesque, Geoffroy, et Polèse, « Naskapi Women », 79.

70 Jeffrey McNeil-Seymour (Tk'emlups te Secwepemc/Anglais), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nun., p. 225.

71 Albert McLeod (Nation Crie Nisichawayasihk /communauté Métis de Norway House), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., p. 51.

72 Bennett et Rowley, *Uqalurait*. Voir aussi Aupilaarjuk et al, *Cosmology et Shamanism*.

73 Koperqualuk, « Puvirniturmiut Religious et Political Dynamics ».

74 Bennett et Rowley, *Uqalurait*, 180.

75 Ainé Miigam'agan (Mi'kmaq), Part 1, Volume public 44(a), Moncton, N.-B., p. 126.

76 Boas et Tate, *Tsimshian Mythology*, 66.

77 Pour un exemple, voir « Story of Kuxka'in » in Teit, *The Shuswap*.

78 Szack, « Keepers of the Water », 69.

79 Szack, « Keepers of the Water ».

80 Johnson, « 13-Year-Old ».

81 Teit, *Mythology of the Thompson Indians*, 363.

82 Bringhurst, *A Story as Sharp*.

83 Ibid., 93–94.

84 Michele G. (Musqueam), Partie 1, Volume public 84, Vancouver, C.-B., p. 79.

85 Val Napoleon (Gitxsan, Première Nation Saulteau), Partie 3, Volume public 2, Winnipeg, Man., pp. 97-98.

86 Allen, *The Sacred Hoop*, 78.

87 Anderson, *A Recognition of Being*, 57.

88 AJI, « Chapter 5: Aboriginal and Treaty Rights ».

89 Interviewée par Wiebe, « The Role of Indigenous Women ». Voir aussi Aimée Craft, *Breathing Life into the Stone Fort Treaty*.

90 Ibid.

91 Szack, « Keepers of the Water ».

92 Kermoal et Altamirano-Jiménez, *Living on the Land*; Anderson, *Life Stages et Native Women*; Bennett et Rowley, *Uqalurait*.

93 Anderson, *A Recognition of Being*, 59.

94 Ibid., 61.

95 Brafford et Thom, *Dancing Colors*; Anderson, *Life Stages et Native Women*.

96 Joan Scottie, dans *Arnait Nipingit*, 119.

97 Anderson, *Life Stages and Native Women*; Cruikshank, *Life Lived Like a Story*.

98 Blackman et Davidson, *During My Time*.

99 Turnbaugh et Turnbaugh, *Basket Tales*.

100 Wight, « Women et Art in Salluit »; Graburn, Eskimos Without Igloos; Roberts, *The Inuit Artists of Sugluk*.

101 Anderson, « Leading by Action ».

102 Carter, « Your Great Mother »; Miller, « Victoria's 'Red Children ».

103 Bringhurst, *A Story as Sharp*.

104 Amy Hudson (Inuite, NunatuKavut), Partie 3, Volume public 9, Toronto, Ont., p. 151.

105 Anderson, *A Recognition of Being*, 65.

106 Joann Green (Heiltsuk), Part 1, Volume public 90, Vancouver, C.-B., p. 18.

107 Cited in Morris, « Gifted Woman », 76.

108 Anderson, « Leading by Action », 113.

109 Bennett et Rowley, *Uqalurait*.

110 Anderson, *A Recognition of Being*, 95.

111 Pour en savoir d'avantage au sujet des traditions Cries de marriage, voir Carter, *The Importance of Being Monogamous*.

112 Anderson, *A Recognition of Being*, 30.

113 Pratt, Bone, et les Ainés de Traité et Dakota du Manitoba, avec contributions par le AMC Council of Elders, *Untuwe Pi Kin He*, 104.

114 D^re^ Janet Smylie (Crie/Métis), Parties II et III mixtes, Volume public 2, Iqaluit, Nun., p. 160.

115 Pauktuutit, « Midwifery ».

116 Bodenhorn, « I'm Not the Great Hunter ».

117 Macdougall, *One of the Family*. Voir aussi Macdougall, "The Myth of Metis Cultural Ambivalence."

118 Elder Sarah Anala (Inuite, Labrador), Partie 1, Volume public 44(a), Moncton, N.-B., p. 2.

119 Becky Kilabuk (Inuite, Pangnirtung), Parties II et III mixtes, Volume public 4, Iqaluit, Nun., p. 240.

120 Albert McLeod (Nation Crie Nisichawayasihk /communauté Métisse de Norway House), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., p. 57.

121 Anderson, *A Recognition of Being*, 89.

122 Morris, « Gifted Woman ».

123 Boas, *The Social Organization*.

124 Jeffrey McNeil-Seymour (Tk'emlups te Secwepemc/Anglais), Partie mixtes 2 & 3, Volume 4, Iqaluit, Nun., p. 170.

125 Armstrong et Cardinal, *The Native Creative Process*, 102.

126 Anderson, *Life Stages et Native Women*.

127 Brody, *The Other Side of Eden*.

128 Trott, « The Gender of the Bear ».

129 Jeffrey McNeil-Seymour (Tk'emlups te Secwepemc/Anglais), Parties II et III mixtes, Volume public 4, Iqaluit, Nun., p. 188.

130 Albert McLeod (Nation Crie Nisichawayasihk /communauté Métisse de Norway House), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., p. 89.

131 Val Napoleon (Première Nation Saulteau et Gitxsan), Partie 3, Volume public 1, Winnipeg, Man., p. 110.

132 Dawnis Kennedy (Minnawaanigogiizhigok) (Anishinaabe), Partie 3, Volume public 2, Winnipeg, Man., p. 189.

133 Val Napoleon (Gitxsan, Première Nation Saulteau), Partie 3, Volume public 2, Winnipeg, Man., p. 25.

134 Brenda Gunn (Métis), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc, p. 71.

135 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, p. 81.

136 Dawnis Kennedy (Minnawaanigogiizhigok) (Anishinaabe), Partie 3, Volume public 2, Winnipeg, Man., pp. 169-170.

137 Walsh, *Beginnings*, 26.

138 Anderson, *Life Stages of Native Women*.

139 Simpson et Ladner, *This Is an Honour Song*, 8.

140 Whiteduck, « But It's Our Story ».

CHAPITRE 3



Favoriser la responsabilisation grâce aux instruments des droits de la personne

Introduction : Pourquoi les droits de la personne?

Les récits et les histoires autochtones des Premières Nations, des Métis et des Inuits mettent de l'avant les valeurs de respect, de réciprocité et d'interdépendance. Ces valeurs viennent appuyer le recours aux principes du droit autochtone, tels qu'énoncés par divers groupes, comme outils de décolonisation des notions occidentales du droit. Sous l'impulsion de cette entreprise de décolonisation s'amorce une lente déconstruction des structures physiques et idéologiques qui ont mené à la promotion de la violence envers les peuples autochtones – et plus particulièrement envers les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Nous avons par ailleurs entendu que les droits fondamentaux des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, dans le contexte de ces interrelations, sont souvent bafoués. Le manque de services ou la piètre qualité des services reçus et le manque de protection offerte aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones en sont des illustrations. Les participants ont également souligné le besoin criant de mécanismes qui permettront de responsabiliser les gouvernements et de les empêcher de faire perdurer cette crise au détriment des générations futures.

Le Canada est signataire de divers instruments relatifs aux droits autochtones et aux droits de la personne qui édictent les normes qu'il s'est engagé à respecter. Comme l'a expliqué le témoin expert Timothy Argetsinger, conseiller politique à Inuit Tapiriit Kanatami (ITK) :

> L'approche fondée sur le cadre des droits de la personne est importante car elle relie les engagements et les obligations formels du Canada à divers instruments relatifs aux droits de la personne, dont un certain nombre d'obligations liées à certains des besoins fondamentaux […] comme le logement, le droit à l'alimentation et la sécurité. Ces obligations touchent également le problème plus général de la violence faite aux femmes et aux filles car les lacunes ou les manquements à ces obligations provoquent une situation de vulnérabilité[1].

Brenda Gunn, métisse et professeure de droit à l'Université du Manitoba, abonde dans le même sens. À son avis, le recours à une approche axée sur les droits internationaux de la personne pourrait aider à cerner les lois qui n'ont pas réussi à protéger les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones et qui ont, dans certains cas, amplifié la violence qu'elles ont subie[2]. Comme elle le mentionne : « Cette approche peut aider à lutter contre les pratiques discriminatoires et les formes de distribution inéquitables du pouvoir ainsi qu'à lever le voile sur les actions du Canada qui minent les droits de la personne[3]. »

Pour mettre fin à la tragédie des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées, il importe de comprendre en quoi les instruments relatifs aux droits de la personne peuvent contribuer à promouvoir les droits des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Comme Brenda Gunn le mentionne dans son témoignage, « Si nous voulons corriger, rectifier ou œuvrer à la « réconciliation » – le terme que nous utilisons au Canada – nous devons d'abord réaliser pleinement les droits des peuples autochtones. Et cela signifie […] qu'il faut que ce processus de mise en œuvre soit mis de l'avant dans un esprit de partenariat et de respect mutuel[4]. »

Les droits des peuples autochtones constituent également, dans une large mesure, des droits de la personne. D'abord parce qu'ils s'appliquent dans leur essence à tous les êtres humains mais aussi, comme le font remarquer John-Andrew McNeish et Robyn Eversole, parce que « différentes collectivités nationales et communautés culturelles s'approprient réellement le concept de droits de la personne et s'en servent dans l'évaluation de leur propre situation et dans la formulation de leurs revendications[5] ».

Les principes des droits de la personne se retrouvent déja dans les revendications des droits autochtones, indiquant que les deux concepts sont complémentaires, fortement liés et ancrés dans l'expérience des victimes d'injustices. Dans ses travaux portant sur la place des femmes dans le discours des droits de la personne, Brenda Gunn fait valoir qu'une approche axée sur les droits de la personne

> permet de mettre l'accent sur les besoins des femmes et des filles autochtones, notamment en reconnaissant qu'elles détiennent des droits. Cette approche renforce leur capacité d'agir et leur autonomie et permet que soient prises en compte et les différentes formes de discrimination dont elles sont victimes et les différents contextes dans lesquels elles surviennent[6].

Nous prétendons par ailleurs qu'il faut distinguer les droits de la personne des droits autochtones, de façon à dépasser le cadre des droits qui devraient être protégés par l'État et cheminer vers les droits qui se réalisent par l'entremise de nouvelles relations et en combattant le racisme, la discrimination et les stéréotypes qui se retrouvent au cœur de toutes les rencontres et les relations dont ont fait état les personnes ayant témoigné pendant l'Enquête nationale. Comme l'a mentionné Gladys R. :

> Nous voulons être en bons termes avec le reste de la société. C'est notre territoire. Nous voulons avoir une bonne relation entre partenaires. Nous avons accueilli tout le monde. Et qu'est-ce qu'ils nous font? Nos jeunes mères disparaissent. Nos jeunes mères sont assassinées à un rythme effarant, plus que toute autre race au pays[7].

Selon Andrea Smith, spécialiste de la non-violence, on peut appliquer les droits de la personne dans le contexte de la décolonisation. Elle explique : « Bien que l'objectif ultime de la libération des Autochtones soit la décolonisation plutôt que la protection des droits de la personne, le cadre des droits de la personne peut éventuellement être utilisé dans l'élaboration d'une stratégie visant la décolonisation[8]. » Pourvu qu'on les aborde sous l'angle des valeurs fondamentales de respect, de réciprocité et d'interdépendance présentées au chapitre précédent, le recours aux instruments relatifs aux droits de la personne pour faire avancer la décolonisation peut contribuer à accroître la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Dans ce chapitre, nous illustrerons tout d'abord les avantages de l'approche axée sur les droits de la personne, puis nous examinerons brièvement plusieurs des principaux instruments internationaux susceptibles de contribuer à promouvoir la justice pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones et leur sécurité. Nous nous attarderons ensuite aux instruments du droit du Canada et aux principes établis par les tribunaux avant d'examiner des cas où les approches relatives aux droits de la personne et aux droits autochtones sont contradictoires. Enfin, nous ferons valoir que, pour réconcilier la nécessité de respecter les droits individuels et collectifs, ainsi que les besoins particuliers des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans divers contextes autochtones distincts, il faut répondre au besoin urgent de solutions conçues, orientées et comprises par les personnes qui sont les premières concernées.

« NOUS VOULONS ÊTRE EN BONS TERMES AVEC LE RESTE DE LA SOCIÉTÉ. C'EST NOTRE TERRITOIRE. NOUS VOULONS AVOIR UNE BONNE RELATION ENTRE PARTENAIRES. NOUS AVONS ACCUEILLI TOUT LE MONDE. ET QU'EST-CE QU'ILS NOUS FONT? NOS JEUNES MÈRES DISPARAISSENT. NOS JEUNES MÈRES SONT ASSASSINÉES À UN RYTHME EFFARANT, PLUS QUE TOUTE AUTRE RACE AU PAYS. »

Gladys R.

Le contexte international des droits de la personne

Il existe au Canada un cadre robuste des droits internationaux de la personne dont les droits visent l'ensemble des citoyens, y compris les peuples autochtones[9]. La présente section porte sur les instruments internationaux relatifs aux droits de la personne à l'égard desquels le Canada s'est publiquement engagé quant à la protection des droits. Nous discuterons notamment des droits de la personne et des droits autochtones qui, ensemble, favorisent la responsabilisation en ce qui concerne l'amélioration des résultats pour les Premières Nations, les Métis et les Inuits dans le contexte des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées.

Tout au long des travaux de l'Enquête nationale, des témoins ont soutenu que les instruments contemporains relatifs aux droits de la personne et aux droits autochtones doivent faire partie de la discussion sur les droits garantis dans les domaines de la culture, de la santé, de la sécurité et de la justice (domaines sur lesquels se fonde le présent rapport) parce qu'ils favorisent l'émergence de nouvelles politiques et de nouveaux principes tout en invitant tous les ordres de gouvernement à se pencher sérieusement sur le problème de la violence et des violations des droits fondamentaux de la personne, autant en gestes autant qu'en paroles. Ces instruments sont par ailleurs des engagements publics, soit des normes qui peuvent être utiles pour évaluer l'action, ou l'inaction, de l'État dans des secteurs liés à la promotion de la sécurité.

Droit contraignant et droit non contraignant : évaluer la portée des protections prévues par les instruments internationaux relatifs aux droits de la personne

Les instruments internationaux relatifs aux droits de la personne sont des traités et d'autres documents internationaux propres au droit international en matière de droits de la personne et à la protection des droits de la personne en général. On peut les classer en deux catégories : les déclarations, adoptées par des organes comme l'Assemblée générale des Nations Unies, qui n'ont pas expressément force exécutoire (droit non contraignant) et les conventions, pactes ou traités internationaux, qui sont des instruments ayant force exécutoire conclus en vertu du droit international (droit contraignant).

Nombre de ces instruments contiennent ce que l'on considère comme étant des libertés doubles : ils fournissent une liberté par rapport à l'État, lorsque ce dernier ne respecte pas les droits de la personne, et une liberté grâce à l'aide de l'État, découlant de la capacité de ce dernier de protéger ou de promouvoir ces droits. Par exemple, le droit à un logement adéquat couvre à la fois le droit d'être protégé d'expulsions par la force menées par des agents de l'État (liberté par rapport à l'État) et le droit de recevoir une assistance pour accéder à un logement convenable dans certaines situations (liberté grâce à l'aide de l'État). Bien qu'elles soient d'importants éléments du cadre des droits de la personne, les déclarations n'ont pas le pouvoir contraignant d'obliger les États à respecter les principes qu'elles contiennent.

Pour s'assurer que les États respectent leurs obligations, il existe divers mécanismes permettant d'évaluer les pays. Le Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme (HCDH) administre une grande variété de mécanismes de surveillance des droits de la personne dans le système des Nations Unies, notamment les organes de la Charte de l'ONU et d'autres organes créés en vertu de traités internationaux sur les droits de la personne et composés d'experts indépendants dont le travail consiste à surveiller la mesure dans laquelle les pays respectent leurs obligations prévues aux divers pactes et traités.

Parmi les organes de la Charte qui font partie du système des Nations Unies, il y a le Conseil des droits de l'homme. Celui-ci se réunit chaque année et compte quarante-sept États élus et membres de l'ONU. Il est chargé de prévenir les violations des droits de la personne ainsi que les inégalités et les discriminations, et de s'efforcer à dénoncer les auteurs des violations. De plus, les comités de Procédures spéciales relèvent des organes de la Charte de l'ONU et sont souvent axés sur un thème précis ou sur des problèmes liés aux droits de la personne dans un pays particulier. Elles sont composées d'experts bénévoles et comprennent les rapporteurs spéciaux ou des groupes de travail d'experts qui examinent et surveillent les questions relatives aux droits de la personne, formulent des conseils à ce sujet et en rendent compte publiquement. L'Examen périodique universel est un processus fondé sur la Charte qui comprend un examen du bilan des droits de la personne de tous les États membres de l'ONU au cours duquel chaque État déclare les mesures qu'il a prises pour améliorer la situation des droits de la personne chez lui. Enfin, la procédure de plainte du Conseil des droits de l'homme permet de traiter les communications soumises par des personnes, des groupes ou des organisations non gouvernementales qui se disent victimes de violations des droits de la personne.

En plus de ses organes de la Charte, l'ONU compte sur des organes de traités qui sont chargés de surveiller la mise en œuvre des principaux traités internationaux relatifs aux droits de la personne et qui sont composés d'experts indépendants. La plupart des conventions prévoient des mécanismes pour en surveiller la mise en œuvre et pour permettre aux personnes et aux groupes de faire comparaître un État devant un organe international de traitement des plaintes pour assurer l'application de ces conventions. Dans certains cas, les mécanismes ont relativement peu de force, et les États membres n'en tiennent souvent pas compte; dans d'autres cas, les mécanismes ont un grand pouvoir politique et juridique, et les décisions sont presque toujours appliquées. Ces mécanismes comprennent des organes de défense des droits de la personnes qui surveillent l'application des principaux traités relatifs aux droits de la personne. Parmi ces organes, on compte :

- Commission des droits de l'homme
- Comité des droits économiques, sociaux et culturels
- Comité pour l'élimination de la discrimination raciale
- Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes
- Comité contre la torture

- Comité des droits de l'enfant
- Comité des travailleurs migrants
- Comité sur les disparitions forcées[10]

Outre ces derniers, d'autres organes des Nations Unies œuvrent dans le domaine de la promotion et de la protection des droits de la personne, dont l'Assemblée générale, la Troisième Commission de l'Assemblée générale, le Conseil économique et social et la Cour internationale de justice[11]. Par ailleurs, des partenaires et organisations des Nations Unies s'occupent de la promotion et de la protection des droits de la personne et collaborent avec d'autres organes chargés des droits de la personne mentionnés dans la présente section. Voici les autres organisations et partenaires :

- Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés
- Bureau de la coordination des affaires humanitaires
- Division interinstitutions des déplacements internes
- Organisation internationale du travail
- Organisation mondiale de la santé
- Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture
- Programme commun des Nations Unies sur le VIH/SIDA
- Comité permanent interinstitutionnel sur les affaires humanitaires
- Département des affaires économiques et sociales
- Commission sur le statut de la femme (CSW)
- Conseiller spécial sur les questions de genre et la condition de la femme (OSAGI)
- Division pour l'avancement de la femme (DAW)
- Fonds des Nations Unies pour la population (FNUAP)
- Fonds des Nations Unies pour l'enfance (UNICEF)
- Entité des Nations Unies pour l'égalité des sexes et l'autonomisation des femmes (ONU femmes)
- Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD)
- Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO)
- Programme des Nations Unies pour les établissements humains (HABITAT)
- Action anti-mines des Nations Unies

Les pactes internationaux

Le Canada a ratifié sept grands instruments internationaux relatifs aux droits de la personne considérés comme exécutoires, soit des pactes ou des conventions. Ceux-ci sont pertinents dans le cadre de la tragédie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées. Pour chaque traité, il y a un comité d'experts chargé de surveiller la mise en œuvre des dispositions par les États parties; le Canada ainsi que les autres États signataires doivent rendre compte périodiquement du respect de leurs obligations prévues à chaque instrument.

La *Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale* (CIEDR) de 1966 est l'un des premiers traités de droits de la personne adoptés par les Nations Unies. Il est entré en vigueur en 1969. Selon cette Convention, il y a discrimination raciale lorsqu'une personne ou un groupe est traité différemment à cause de sa race, de sa couleur, de son ascendance, de son origine nationale ou de son origine ethnique et que ce traitement compromet, ou vise à compromettre, les droits de la personne et les libertés fondamentales. Par exemple, il y a discrimination fondée sur la race lorsqu'une personne se voit refuser un service ou un emploi en raison de sa race ou de son origine ethnique, ou lorsqu'une loi ou une politique a des répercussions injustes sur un groupe racial ou ethnique en particulier. La Convention permet les distinctions entre citoyens et non-citoyens, mais pas entre différents groupes de non-citoyens. On y affirme que les droits de la personne dans les domaines politique, économique, social et culturel et dans tout autre domaine de la vie publique doivent être garantis à tous, sans discrimination raciale.

Selon la Convention, il y a un type d'acte, appelé une mesure spéciale, qui n'est pas considéré comme étant discriminatoire même s'il implique de traiter différemment des peuples ethniques, raciaux ou nationaux particuliers ou des individus appartenant à ces peuples. Les mesures spéciales sont des programmes qui visent à assurer comme il convient le progrès de certains groupes raciaux qui ont besoin de soutien pour pouvoir exercer leurs droits de la personne et libertés fondamentales dans des conditions d'égalité. Les mesures spéciales ne sont pas seulement permises par la Convention, elles sont exigées au besoin pour garantir à tous les groupes le plein exercice de leurs droits.

Le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* (PIDCP) est un autre des tout premiers instruments ayant force exécutoire. Adopté par les Nations Unies en 1966, il est entré en vigueur le 23 mars 1976 et est l'un des deux traités qui confèrent une valeur juridique à la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (DUDH). Les droits visés par le PIDCP sont essentiels pour permettre aux gens de jouir d'un large éventail de droits de la personne. Conjointement avec le *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels* (PIDESC) et la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, le PIDCP et ses deux protocoles facultatifs sont connus sous le nom de *Charte internationale des droits de l'homme*.

Essentiellement, le PIDCP reconnaît la dignité inhérente de chacun et entreprend de promouvoir les conditions au sein des États qui permettent d'y jouir des droits civils et politiques. Les valeurs et thèmes unificateurs du PIDCP sont présentés aux articles 2 et 3 et sont fondés sur la notion de non-discrimination et sur le fait que toutes les personnes au sein d'un l'État devraient pouvoir jouir de tous les droits civils et politiques, quelle que soit leur origine. De plus, l'article 3 assure le droit égal des hommes et des femmes de jouir de tous les droits civils et politiques énoncés dans le PIDCP.

Les droits protégés en vertu de cet instrument sont très généraux. En ce qui concerne la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, les droits protégés par le PIDCP comprennent le droit de ne pas être soumis à la torture ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants; le droit d'être traité équitablement dans le cadre d'un processus judiciaire; le droit d'avoir une vie privée, un domicile et une famille; le droit de se marier et de fonder une famille; le droit de participer à la vie politique; et le droit à l'égalité et à la non-discrimination.

Les luttes pour défendre ces droits sont réelles et fréquentes pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Comme Delores S. l'a mentionné :

> Les familles se battent pour avoir de réelles enquêtes et un accès véritable à la justice et ont dû défendre leurs intérêts à temps plein. Ça a un coût terrible, y compris leur bien-être. Quand j'ai pris en main l'affaire de Nadine, je ne savais pas ce qu'il m'en coûterait. Investir mon temps, investir mes émotions, tout investir face à un système qui ne prend pas notre proche au sérieux[12].

Les témoins qui sont intervenus pendant l'Enquête nationale ont illustré plusieurs des formes que prenaient les violations de ces droits : l'absence d'intervention de la part des autorités, le fait de ne pas avoir été pris au sérieux ou crus lorsqu'ils ont fait état de préoccupations ou de plaintes, et le traitement inégal qu'ils ont subi dans le cadre du processus judiciaire.

Le *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels* (PIDESC) impose une obligation supplémentaire aux États en ce qui concerne la protection des droits en vertu de la DUDH. Il a été adopté en 1966 et est entré en vigueur en 1976, en même temps que le PIDCP. Le Pacte définit ces droits comme « les droits fondamentaux qui concernent le lieu de travail, la sécurité sociale, la vie familiale, la participation à la vie culturelle et l'accès au logement, à l'alimentation, à l'eau, aux soins de santé et à l'éducation[13] ».

En vertu des protections qui y sont prévues, les États doivent s'engager à agir dans la mesure de la capacité du Pacte à garantir l'exercice des droits qui y sont protégés, y compris l'adoption de toutes les mesures raisonnables, dont des lois, pour assurer les droits cités. Il prévoit la nécessité pour les États d'admettre que la protection des droits économiques, sociaux et culturels est directement liée aux principes de droits fondamentaux, comme la culture, la santé, la sécurité et la justice.

Comme l'ont démontré les témoignages, la dénégation des droits économiques, sociaux et culturels peut mener à la violation d'autres droits de la personne et au fait de cibler des personnes qui ne jouissent pas de ces droits.

C'est ce qu'a expliqué Virginia C. à propos d'un être cher :

> On pourrait en dire tellement plus sur l'histoire de maman. Elle n'aurait pas dû avoir à subir cette fin tragique. Elle avait tant souffert déjà. Pendant une période de 12 ans dans sa première union de fait, elle a vécu des incidents de violence conjugale extrêmement graves. Elle a connu la pauvreté extrême de la vie dans une communauté métisse isolée du Nord de la Saskatchewan. Elle a vécu principalement de la terre et n'a reçu qu'occasionnellement des bons de subsistances du ministère des Ressources naturelles[14].

Pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, la dénégation du droit au logement, ou à des soins de santé adéquats, peut contribuer à les placer dans des situations de vulnérabilité accrue, faisant d'elles des cibles pour les prédateurs. Qui plus est, le fait de ne pas protéger le droit d'une femme ou d'un enfant à un logement adéquat, par exemple, peut les forcer à rester dans des situations de violence pour éviter de se retrouver sans abri.

La *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* (CEDAW), adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies en 1979 et entrée en vigueur le 3 septembre 1981, vise à protéger les femmes contre toutes les formes de discrimination. Cette convention est le fruit de plus de trente ans de travail par la Commission de la condition de la femme des Nations Unies, un organisme établi en 1946 pour surveiller la situation des femmes et promouvoir les droits des femmes. Dans l'introduction, l'Organisation des Nations Unies exprime l'importance et l'esprit du document, expliquant que « l'esprit de la Convention est ancré dans les objectifs des Nations Unies : réaffirmer la foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine et dans l'égalité des droits de l'homme et de la femme[15] ». La Convention est censée présenter non seulement la signification d'égalité, mais aussi un plan d'action par les États en vue de garantir les droits qu'elle contient.

« AU CANADA, LES PERSONNES AUTOCHTONES, ET EN PARTICULIER LES FEMMES, DOIVENT LUTTER CONTRE DES FAUSSES IDÉES SOCIALES, LA STIGMATISATION, DES STÉRÉOTYPES, LA VIOLENCE, JUSTE PARCE QU'ELLES SONT DES FEMMES AUTOCHTONES. LES FEMMES AUTOCHTONES… SONT CELLES QUI PORTENT LA VIE ET LES ENSEIGNEMENTS CENSÉS ÊTRE TRANSMIS À LA GÉNÉRATION SUIVANTE, ET CE RÔLE CRUCIAL A PRESQUE ÉTÉ DÉTRUIT PAR LES MESURES COLONIALISTES DU CANADA […] ET PAR LE DÉSENGAGEMENT ACTIF CONTINU DE CE PAYS À PLUSIEURS ÉGARDS. »

CRYSTAL F.

Dans le préambule de la Convention, on reconnaît explicitement que « les femmes continuent de faire l'objet d'importantes discriminations » et on insiste sur le fait qu'une telle discrimination « viole les principes de l'égalité des droits et du respect de la dignité humaine ». Dans la Convention, on définit la discrimination à l'égard des femmes comme suit :

> toute discrimination, exclusion ou restriction fondée sur le sexe qui a pour effet ou pour but de compromettre ou de détruire la reconnaissance, la jouissance ou l'exercice par les femmes, quel que soit leur état matrimonial, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme, des droits de l'homme et des libertés fondamentales dans les domaines politique, économique, social, culturel et civil ou dans tout autre domaine.

Autrement dit, elle soutient le concept selon lequel les femmes sont titulaires individuelles de droits et mandataires. Elle demande aux États parties de prendre les mesures nécessaires, y compris mettre en œuvre des lois et des protections légales pour les femmes afin de leur permettre de jouir de tous leurs droits.

De façon générale, la Convention porte sur les droits civils et le statut légal de la femme, ainsi que les droits liés à la procréation. Elle cherche à affirmer les droits des femmes comme distincts des droits des hommes, compte tenu de la façon dont, au cours de l'histoire, les droits des femmes ont souvent été liés à ceux de leur mari ou partenaire. De plus, on y insiste sur le fait que le rôle de la femme dans la procréation ne doit pas être une cause de discrimination ou d'exclusion. Enfin, la Convention aborde la façon dont certaines interprétations de la culture traditionnelle peuvent servir à limiter les droits des femmes, et en quoi les hommes ont un rôle important à jouer en ce qui concerne l'égalité.

Cette convention a d'importantes répercussions sur les expériences intersectionnelles de discrimination et d'oppression vécues par les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Comme l'a mentionné Crystal F. :

> Au Canada, les personnes autochtones, et en particulier les femmes, doivent lutter contre des fausses idées sociales, la stigmatisation, des stéréotypes, la violence, juste parce qu'elles sont des femmes autochtones. Les femmes et les filles autochtones… sont celles qui portent la vie et les enseignements censés être transmis à la génération suivante, et ce rôle crucial a presque été détruit par les mesures colonialistes du Canada […] et par le désengagement actif continu de ce pays à plusieurs égards[16].

La *Convention relative aux droits de l'enfant* (CNUDE) est entrée en vigueur le 2 septembre 1990. Les parties à la Convention se sont engagées à respecter les droits civils, politiques, économiques, sociaux et culturels des enfants, peu importe leur origine, race, religion ou capacité. Dans une certaine mesure, la CNUDE est une combinaison du PIDESC et du PIDCP, ainsi que de la DUDH, axée sur la protection des enfants. La CNUDE met en valeur la famille à titre d'unité importante pour garantir le respect et la protection des droits des enfants et pour favoriser des communautés et des sociétés saines. Par ses 54 articles, la Convention oblige les gouvernements à répondre aux besoins fondamentaux des enfants et à les aider à atteindre leur plein potentiel.

Dans le cadre de cette Convention, les droits fondamentaux des enfants comprennent le droit à la vie, la garantie de leur survie et de leur développement, le droit à la protection contre la violence, le droit à l'éducation de manière à les aider à atteindre leur plein potentiel, le droit d'être élevés par leurs parents biologiques et d'avoir une relation avec eux, et le droit d'être entendus lorsqu'ils expriment leurs opinions. En 2000, deux protocoles facultatifs ont été ajoutés à la CNUDE. Dans le premier, on demande aux gouvernements de veiller à ce que les enfants de moins de 18 ans ne soient pas enrôlés de force dans leur force armée; quant au deuxième, on demande aux gouvernements de mettre un terme à la prostitution des enfants, à la pornographie infantile et à la vente d'enfants comme esclaves. Un troisième protocole facultatif a été ajouté en 2011 et permet aux enfants dont les droits ont été violés de se plaindre directement au Comité des droits de l'enfant des Nations Unies.

Dans les témoignages que nous avons entendus, de nombreuses familles ont parlé du fait que leurs enfants étaient la cible d'un manque du respect le plus élémentaire de leurs droits, particulièrement dans le contexte de la protection de l'enfance. De plus, les épidémies de suicide ne sont qu'un exemple lié à la séparation des familles et souligné par les témoins. Comme l'a expliquée Lorraine S. :

> Ce que je constate, c'est que nos enfants se suicident maintenant, ou maintenant ils s'entretuent parce qu'ils n'ont pas un lien, ils n'ont pas de lien affectif avec quelqu'un. Ils n'ont plus de lien affectif avec les grands-parents, avec les parents, c'est tout déréglé[17].

Le Canada a ratifié la *Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants* (CCT) en 1987. Cette convention exige des États qu'ils prennent toutes les mesures nécessaires pour empêcher que soient commis des actes de torture et des traitements cruels et pour en punir les auteurs. Elle interdit la torture, peu importe les circonstances, et le renvoi de personnes dans un pays où il y a lieu de penser qu'elles seront torturées. La Convention fournit par ailleurs une définition détaillée du terme « torture » et décrit comment il faudrait la prévenir et punir les auteurs d'un acte de torture. Selon les défenseurs des Autochtones, une partie de la Convention devrait s'appliquer à la violence à l'égard des femmes et des filles autochtones au Canada.

Ainsi, Brenda Gunn a affirmé ce qui suit :

> On reconnaît de plus en plus que la violence fondée sur le sexe que les femmes subissent dans certaines circonstances peut être considérée comme de la torture. [...] Le comité qui supervise cette convention a constaté que les femmes autochtones au Canada subissent des niveaux disproportionnellement élevés de violence qui met leur vie en danger, d'homicides entre conjoints et de disparitions forcées. Il juge également que le Canada n'a pas réussi à enquêter, à poursuivre et à punir rapidement et efficacement les agresseurs ou à offrir une protection adéquate aux survivantes[18].

Dans son témoignage devant l'Enquête nationale, Dalee Sambo Dorough, présidente du Conseil circumpolaire inuit et ancienne présidente de l'Instance permanente sur les questions autochtones des Nations Unies, a ajouté par ailleurs que :

> les effets de la violence faite aux femmes sont semblables à ceux que ressentent les personnes qui ont été torturées et qui ont subi un traitement cruel, inhumain ou dégradant. L'impuissance, le trouble de stress post-traumatique, la difformité physique ne sont que quelques-unes des conséquences sur ces deux groupes[19].

Le Canada a également ratifié la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide (CPRCG), adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 9 décembre 1948. Tout au long de la section 2, nous examinons plus en détail les implications de la CPRGC, notamment en ce qui a trait aux droits dans quatre grandes sphères auxquelles ont fait référence les membres de famille et les survivantes. En dernière analyse, tous les exemples de violation des droits entendus dans le cadre de l'Enquête avaient un lien avec ce que les témoins estiment être une guerre génocidaire ciblée contre les peuples autochtones.

Pour reprendre les mots de Dalee Sambo Dorough, l'ensemble des conventions et des déclarations, de leur statut au sein du droit international coutumier et de la législation nationale concrète signifie que ces outils peuvent être très utiles pour accroître la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. À son avis :

> toutes les normes en matière de droits de la personne énoncées dans la Déclaration des Nations Unies [sur les droits des peuples autochtones], et la façon dont elles recoupent d'autres traités internationaux sur les droits de la personne, ouvrent en fait la voie vers la justice pour les peuples autochtones, une façon de garantir notre accès à la justice dans tous les contextes possibles, qu'il s'agisse des droits fonciers, de l'autonomie gouvernementale et de l'autodétermination, du droit à la santé, du droit à l'éducation, de l'égalité entre les sexes et de la non-discrimination, pour ne nommer que ceux-là[20].

Les déclarations internationales et le droit coutumier

Nombre de déclarations relatives aux droits de la personne adoptées par les Nations Unies sont pertinentes aux droits des femmes et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones au Canada. Le Canada a convenu d'appuyer les déclarations ci-dessous, même si ces déclarations n'ont pas, en soi, de pouvoirs contraignants l'obligeant à se conformer aux principes qu'elles contiennent.

Cependant, comme certains de nos témoins l'ont mentionné, même les déclarations autrement considérées comme « non contraignantes » peuvent, avec le temps, acquérir le statut de droit international coutumier. Le droit international coutumier s'applique directement au Canada à titre de loi, à moins qu'un texte législatif précis soutienne qu'il ne s'applique pas, dans certains domaines, et les déclarations sont directement exécutoires. Mais, comme l'a souligné Brenda Gunn, « nous voyons que, dans de nombreux cas et de différentes façons, la Cour suprême du Canada s'efforce toujours d'interpréter le droit canadien conformément aux obligations internationales du Canada en matière de droits de la personne[21] ».

Pour qu'un traité international sur les droits de la personne, y compris les pactes, s'applique au Canada, le traité devrait techniquement être transformé en un instrument de loi national (une loi du Canada); cependant, les tribunaux, y compris la Cour suprême, n'ont pas toujours interprété cette règle ainsi. Comme l'explique Brenda Gunn :

> Bien que nous ayons ces deux catégories, je pense qu'il est particulièrement important de le souligner dans le cas des droits de la personne, surtout au Canada où l'on met moins l'accent sur les types d'instruments; comment décider s'il s'agit de droit strict ou souple ? Mais nous constatons que les tribunaux canadiens sont beaucoup plus préoccupés par la valeur normative des divers instruments[22].

La Cour suprême a par ailleurs indiqué que les traités n'ayant pas été mis en œuvre, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas encore été adoptés dans le cadre d'une loi nationale, peuvent en fait avoir un effet juridique au Canada[23].

La *Déclaration universelle des droits de l'homme* (DUDH) a été adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 10 décembre 1948. La création de l'Organisation des Nations Unies marque un changement important dans la dynamique mondiale, la communauté internationale jurant de ne jamais permettre que des atrocités comme celles de la Deuxième Guerre mondiale se produisent de nouveau.

La *Déclaration universelle des droits de l'homme* établit les principes sur lesquels se fondent tous les droits de la personne. Cela comprend les droits fondamentaux comme le « droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne[24] » (article 3), ainsi que des droits relatifs à différents domaines comme la représentation légale, l'identité, la famille, la propriété, la religion, la liberté d'opinion, le droit de se réunir, la sécurité, l'éducation, et bien d'autres. Deux pactes internationaux donnent une valeur juridique aux droits décrits dans la DUDH, soit le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* (PIDCP) et le *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels* (PIDESC).

« TOUTES LES NORMES EN MATIÈRE DE DROITS DE LA PERSONNE ÉNONCÉES DANS LA DÉCLARATION DES NATIONS UNIES [SUR LES DROITS DES PEUPLES AUTOCHTONES], ET LA FAÇON DONT ELLES RECOUPENT D'AUTRES TRAITÉS INTERNATIONAUX SUR LES DROITS DE LA PERSONNE, OUVRENT EN FAIT LA VOIE VERS LA JUSTICE POUR LES PEUPLES AUTOCHTONES, UNE FAÇON DE GARANTIR NOTRE ACCÈS À LA JUSTICE DANS TOUS LES CONTEXTES POSSIBLES, QU'IL S'AGISSE DES DROITS FONCIERS, DE L'AUTONOMIE GOUVERNEMENTALE ET DE L'AUTODÉTERMINATION, DU DROIT À LA SANTÉ, DU DROIT À L'ÉDUCATION, DE L'ÉGALITÉ ENTRE LES SEXES ET DE LA NON-DISCRIMINATION, POUR NE NOMMER QUE CEUX-LÀ. »

Dalee Sambo Dorough

Puisque le PIDCP et le PIDESC sont des pactes, ils font l'objet d'une surveillance. Le PIDCP est surveillé par le Comité des droits de l'homme des Nations Unies, et le PIDESC, par le Comité sur les droits économiques, sociaux et culturels des Nations Unies. Ces comités sont composés

d'experts qui reçoivent les rapports des États parties sur leur façon de mettre en œuvre les droits. De plus, il y a des protocoles facultatifs associés au PIDCP et au PIDESC qui fournissent aux individus un mécanisme de traitement des plaintes s'ils estiment que leurs droits protégés par les pactes ont été violés.

La *Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes* a été adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies en 1993. Elle contient une définition communément acceptée de la violence à l'égard des femmes : « Tous actes de violence dirigés contre le sexe féminin, et causant ou pouvant causer aux femmes un préjudice ou des souffrances physiques, sexuelles ou psychologiques, y compris la menace de tels actes, la contrainte ou la privation arbitraire de liberté, que ce soit dans la vie publique ou dans la vie privée[25]. » La Déclaration établit trois catégories de formes de violence à l'égard des femmes : la violence exercée par l'État ou le gouvernement, la violence qui survient dans la société en général (y compris la traite de personne) et la violence au sein de l'unité familiale. La Déclaration a une vision à long terme; on y explique que la violence à l'égard des femmes prend racine dans les rapports de force historiquement inégaux entre les hommes et les femmes. La violence y est aussi définie comme étant un mécanisme social servant à placer et à garder les femmes dans une position de subordination par rapport aux hommes, ce qui, par conséquent, contribue aux inégalités actuelles.

La Déclaration incite les États membres des Nations Unies à utiliser les pouvoirs à leur disposition pour lutter contre la violence par l'entremise de la législation, ainsi qu'à s'efforcer d'améliorer les services offerts aux femmes victimes de violence et de prévenir la violence pour l'avenir. De plus, la Déclaration demande expressément aux États de :

> favoriser la recherche, rassembler des données et compiler des statistiques se rapportant à l'incidence des différentes formes de violence à l'égard des femmes […] et encourager la recherche sur les causes, la nature, la gravité et les conséquences de la violence à l'égard des femmes, ainsi que sur l'efficacité des mesures prises pour prévenir et réparer la violence à l'égard des femmes (article 4[k])[26].

La *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (DNUDPA) a été adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies en 2007, mais comptait plusieurs opposants importants, dont le Canada. En 1982, le Conseil économique et social (ECOSOC) a formé le Groupe de travail sur les populations autochtones, lequel avait pour mandat de mettre au point une série de normes pour protéger les peuples autochtones. Alors que les détails de la DNUDPA telle qu'elle a été façonnée dans les débats au Canada et dans le contexte des discussions entourant les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées seront examinés en profondeur dans le présent chapitre, il s'agit d'une déclaration généralement importante. Elle présente un corpus historique de droits collectifs et de droits de la personne des peuples autochtones et des individus qui désignent particulièrement les séquelles de la colonisation et de la dépossession comme des questions relatives aux droits de la personne. On peut lire dans le tout premier article : « Les peuples autochtones ont le droit, à titre collectif ou individuel, de jouir pleinement de l'ensemble des droits de l'homme et des libertés fonda-

mentales reconnus par la Charte des Nations Unies, la Déclaration universelle des droits de l'homme et le droit international relatif aux droits de l'homme[27]. »

La Déclaration traite principalement des droits des peuples autochtones en ce qui concerne la culture, la religion et la langue, et mentionne par ailleurs le développement économique, social et politique, et le territoire. Essentiellement, elle fait la promotion des principes d'autodétermination sans nécessairement faire mention de l'assise ou de la légitimité des pays colonisateurs qui, selon elle, doivent assurer leur propre conformité à ces droits.

La *Déclaration et le Programme d'action de Vienne* constituent une déclaration sur les droits de la personne adoptée par consensus à la Conférence mondiale sur les droits de l'homme, le 25 juin 1993 à Vienne, en Autriche. Elle a donné lieu à la création du poste de Haut-Commissaire des Nations Unies aux droits de l'homme et réaffirmé la *Déclaration universelle des droits de l'homme* et la Charte des Nations Unies. Dans le préambule, on peut lire :

> La Conférence mondiale sur les droits de l'homme, considérant que la promotion et la protection des droits de l'homme est une question prioritaire pour la communauté internationale et que sa tenue offre une occasion unique de procéder à une analyse globale du système international des droits de l'homme et des mécanismes de protection de ces droits, afin d'inciter à les respecter intégralement et donc d'en promouvoir le plein exercice, de manière équitable et équilibrée[28].

La Déclaration et le Programme d'action de Vienne réaffirment les droits de la personne comme étant une norme universelle et pertinente « pour tous les peuples et toutes les nations[29]. » Ils citent le PIDCP et le PIDESC à titre d'instruments particulièrement pertinents à l'atteinte de cette norme et demandent un investissement de fonds accru en éducation relativement aux principes des droits de la personne. Ils mentionnent que tous les droits de la personne ont la même importance et désignent expressément des facteurs qui pourraient représenter des obstacles à la jouissance des droits de la personne, comme la pauvreté, le sous-développement et le racisme. De plus, la Déclaration et le Programme de Vienne accordent une attention spéciale à la nécessité de se pencher sur la violence fondée sur le sexe et la discrimination actuelle « grâce à une action nationale et à la coopération internationale dans divers domaines comme le développement économique et social, l'éducation, la protection de la maternité, les soins de santé et l'aide sociale[30] ».

La *Déclaration et le Programme d'action de Beijing* (DPAB) ont été adoptés à l'issue de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes de 1995, et réaffirment l'assertion faite dans la Déclaration et le Programme d'action de Vienne selon laquelle « les droits fondamentaux des femmes et des fillettes font inaliénablement, intégralement et indissociablement partie des droits universels de la personne ». Le *Programme d'action de Beijing* met l'accent sur les expériences que les femmes ont en commun, incitant les États à s'employer à favoriser l'égalité partout dans le monde. On le décrit comme des « lignes à suivre pour donner plus de pouvoir aux femmes[31] » qui avancent la nécessité d'un partenariat pour le développement à long terme des peuples dans

le monde. Les nombreuses recommandations générales portent sur des grands sujets comme la pauvreté, l'éducation, la santé, l'environnement, et les femmes dans un poste de direction et la prise de décisions.

La définition et la situation des « droits autochtones » dans la législation sur les droits de la personne

Même si de nombreuses conventions et déclarations sont liées aux droits des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, elles ne portent pas nécessairement expressément sur le contexte particulier du colonialisme, sur ses séquelles contemporaines et sur la forme qu'il prend aujourd'hui. La nécessité d'aborder ce type de séquelles est précisément ce qui a inspiré la rédaction de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Bien que la Déclaration ait fait l'objet de nombreuses critiques, certains la voient comme un instrument très prometteur et ancré dans les perceptions qu'ont les Autochtones des droits. Comme l'a fait observer Brenda Gunn :

> La Déclaration des Nations Unies enracine les droits de la personne inhérents aux peuples autochtones dans leurs propres coutumes, lois et traditions. Cet instrument indique clairement que, dans le cas des droits de la personne internationaux et des droits des peuples autochtones, nous devons expressément faire référence aux lois des peuples autochtones[32].

Pendant des dizaines d'années, alliés et militants ont œuvré à la création d'un instrument voué aux droits des Autochtones. Même s'il s'agit d'une déclaration, et non d'une convention, la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (DNUDPA) représente un important premier pas pour reconnaître et prêter attention aux particularités des droits des peuples autochtones et aux façons de les protéger.

Les travaux visant la rédaction d'un instrument particulier portant sur la protection des droits des peuples autochtones à l'échelle mondiale ont commencé il y a plusieurs décennies.

En 1982, le Rapporteur spécial des Nations Unies de la Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités, José R. Martinez Cobo, a publié une étude sur la discrimination systémique dont étaient victimes les peuples autochtones dans le monde entier. Ses conclusions ont été regroupées dans l'« Étude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones ». Le Conseil économique et social des Nations Unies (ECOSOC) a mis sur pied le Groupe de travail sur les populations autochtones (GTPA) composé de cinq experts indépendants et de conseillers autochtones afin de se pencher exclusivement sur les questions autochtones à l'échelle mondiale. Le groupe de travail a commencé à rédiger une déclaration sur les droits des Autochtones en 1985.

Le projet de déclaration a fait l'objet d'une série de révisions pour assurer aux États membres des Nations Unies qu'il demeurerait cohérent avec les droits de la personne établis et qu'il ne les contredirait ou ne les supplanterait pas. La DNUDPA porte sur de nombreux droits autochtones,

un point qui a fait l'objet de nombreux débats au cours des premières discussions. Nombre d'États membres des Nations Unies craignaient qu'accepter la DNUDPA telle qu'elle était rédigée compromette leur propre autonomie politique. Ils se disaient particulièrement préoccupés par les articles soutenant le droit des peuples autochtones à l'autodétermination et leur droit d'accorder ou non leur consentement à des actions pouvant avoir des répercussions sur les terres, les territoires et les ressources naturelles. Pour les pays ayant une économie riche en ressources et exploitant de grands projets de développement, en particulier, la portée de ce droit, et de la protection de celui-ci, était une source d'inquiétude.

Cependant, bien des représentants autochtones ont refusé de modifier le projet de déclaration, affirmant que le document ne faisait qu'étendre aux peuples autochtones des droits déjà garantis aux colonialistes[33]. Comme l'a fait remarquer James Sa'ke'j Youngblood Henderson, avocat spécialisé en droits de la personne, « [Les États membres] s'inquiètent des répercussions des droits autochtones, refusant de reconnaître les privilèges qu'ils se sont appropriés[34] ».

L'ébauche finale du groupe de travail représentait un compromis entre les États membres des Nations Unies et les représentants autochtones. En 2006, le projet de déclaration a été accepté par le Conseil des droits de l'homme des Nations Unies et, le 13 septembre 2007, la *Déclaration sur les droits des peuples autochtones* était adoptée par une majorité d'États : 144 voix pour, quatre voix contre (Australie, Canada, Nouvelle-Zélande et États-Unis) et 11 abstentions[35]. Les quatre pays ayant voté contre l'adoption ont en commun une histoire coloniale très semblable et ont, par conséquent, des préoccupations communes. Chaque pays soutenait que le niveau d'autonomie reconnu aux peuples autochtones minerait leur propre État, particulièrement en ce qui concerne les différends fonciers et les ressources naturelles. Certains gouvernements ont déclaré que la DNUDPA pourrait prévaloir sur les obligations actuelles en matière de droits de la personne, même s'il est explicite dans le document que les droits internationaux de la personne ont préséance.

« LA DÉCLARATION DES NATIONS UNIES ENRACINE LES DROITS DE LA PERSONNE INHÉRENTS AUX PEUPLES AUTOCHTONES DANS LEURS PROPRES COUTUMES, LOIS ET TRADITIONS. CET INSTRUMENT INDIQUE CLAIREMENT QUE, DANS LE CAS DES DROITS INTERNATIONAUX DE LA PERSONNE ET DES DROITS DES PEUPLES AUTOCHTONES, NOUS DEVONS EXPRESSÉMENT FAIRE RÉFÉRENCE AUX LOIS DES PEUPLES AUTOCHTONES ».

Brenda Gunn

Dans son refus, le Canada, représenté par Chuck Strahl, alors ministre des Affaires autochtones, a expliqué le raisonnement du gouvernement : « En signant la Déclaration, vous vous tournez implicitement vers ce document en disant que les seuls droits en jeu ici sont ceux des Premières Nations. Bien entendu, ceci est contradictoire à notre Constitution[36]. » Le ministre Strahl a ajouté que le Canada respectait déjà les droits autochtones, précisés dans *la Charte des droits et libertés* et la Constitution, qui, a-t-il souligné, représente un engagement plus concret que la DNUDPA « aspiratoire ».

Les organisations et militants des droits autochtones et des droits la personne ont continué de faire pression pour que le Canada signe la DNUDPA et, en mars 2010, la gouverneure générale Michaëlle Jean a annoncé que le gouvernement du Canada « prendra[it] des mesures en vue d'appuyer ce document aspiratoire, dans le respect intégral de la Constitution et des lois du Canada[37] ». Même s'il s'agissait d'un progrès, ce n'était pas un changement officiel de position.

En novembre 2010, le Canada a annoncé qu'il appuierait officiellement la DNUDPA. Alors que cette mesure est vue par de nombreux acteurs comme un pas important vers l'avant, l'utilisation continue de réserves dans les discours officiels en laisse de nombreux autres sceptiques quant à l'engagement véritable du Canada. En 2010, le Canada a laissé entendre que son adhésion à la DNUDPA ne changerait pas les lois canadiennes : « Même si la Déclaration n'est pas juridiquement contraignante, ne constitue pas une expression du droit international coutumier et ne modifie pas les lois canadiennes, notre appui à ce document réitère notre volonté de continuer à travailler de concert avec les peuples autochtones pour bâtir un Canada meilleur[38]. »



Brenda Gunn, professeure métisse de droit à l'Université du Manitoba.

En mai 2016, toutefois, le Canada a renoncé à son statut d'objecteur et a adopté officiellement des plans pour la mettre en œuvre, de façon conforme à la Constitution canadienne.

Selon le premier des 46 articles de la DNUDPA, « les peuples autochtones ont le droit, à titre collectif ou individuel, de jouir pleinement de l'ensemble des droits de l'homme et des libertés fondamentales reconnus par la Charte des Nations Unies, la Déclaration universelle des droits de l'homme et le droit international relatif aux droits de l'homme[39] ». Il convient de noter que l'article 3 de la Déclaration reconnaît par ailleurs le droit des peuples autochtones à l'autodétermination, ce qui comprend le droit de « déterminer librement leur statut politique et assurer librement leur développement économique, social et culturel[40] ». L'article 4 soutient le droit des peuples autochtones « d'être autonomes et de s'administrer eux-mêmes pour tout ce qui touche à leurs affaires intérieures et locales », et l'article 5 protège leur droit « de maintenir et de renforcer leurs institutions politiques, juridiques, économiques, sociales et culturelles distinctes[41] ». L'article 26 précise que « les peuples autochtones ont le droit aux

terres, territoires et ressources qu'ils possèdent et occupent traditionnellement ou qu'ils ont utilisés ou acquis[42] » et demande aux États d'accorder la reconnaissance juridique à ces terres.

En outre, la Déclaration garantit aux peuples autochtones les droits de vivre et d'exercer leur culture et leurs coutumes, leur religion et leur langue, et de bâtir et de renforcer leurs économies et leurs institutions sociales et politiques. Elle affirme que les peuples autochtones ont le droit de ne faire l'objet d'aucune discrimination et le droit à une nationalité.

En ce qui concerne les conditions difficiles de marginalisation sociale et économique mentionnées par de nombreux témoins, l'article 21 présuppose que des mesures spéciales seront prises pour améliorer la situation économique et sociale et qu'une attention particulière sera accordée aux droits et aux besoins des femmes et des jeunes autochtones. L'article 22 souligne que des mesures doivent être prises pour assurer la protection des femmes et des enfants autochtones contre toutes les formes de violence et de discrimination. La Déclaration ne prévaut pas sur les droits des peuples autochtones contenus dans leurs traités et accords avec les États, et elle exige de ces États qu'ils respectent et appliquent ces accords.

Les femmes sont mentionnées expressément dans la DNUDPA, mais seulement dans une disposition. Cependant, Brenda Gunn l'explique ainsi : « Je pense qu'il est important de souligner que même si le point de vue sexiste n'est pas explicitement inclus dans tous les articles, c'est l'une des approches interprétatives, c'est le cadre que nous devons appliquer quand nous l'examinons[44]. »

Dalee Sambo Dorough ajoute, au sujet de l'inclusion des droits individuels et collectifs dans la Déclaration :

> C'était l'argument le plus convaincant, à savoir que la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones doit créer un équilibre entre les droits individuels des femmes, des femmes autochtones, et les droits collectifs des peuples autochtones. Et, au bout du compte, c'est l'argument qui l'a emporté, et je pense que c'est important … C'est un moment important de l'histoire que les femmes autochtones, par toutes les expériences qu'elles avaient eues jusque-là, se soient senties obligées d'élever la voix pour rejeter un argument assez écrasant et assez fort selon lequel nous avons besoin que nos droits collectifs soient protégés[45].

Malgré ses principes importants, la DNUDPA demeure une déclaration qui n'a aucun mécanisme explicite d'application, autre que les groupes de travail et les rapporteurs qui se consacrent, en fonction des thèmes, à la surveillance des droits autochtones. Pour cette raison, la DNUDPA a souvent été décriée comme un document peu efficace, particulièrement lorsqu'on tient compte des quelque 5 000 communautés autochtones distinctes dans le monde et des 375 millions de personnes (selon les estimations) qui y vivent, chacune ayant ses propres institutions culturelles ou religieuses et formes d'autonomie gouvernementale, au sein de divers contextes nationaux.

Par ailleurs, la DNUDPA présume encore, fondamentalement et de façon problématique, la souveraineté de l'État-nation et, comme le souligne Duane Champagne, ce sont encore les États-nations qui définissent qui sont les peuples autochtones, et la dénégation de droits fondamentaux à l'identité est la première pierre à l'élimination des populations, comme l'a démontré l'expérience du Canada : « La DNUDPA ne traite pas des revendications politiques, culturelles et territoriales autochtones en fonction d'une assise gouvernement à gouvernement ou culture à culture[46]. » Par ailleurs, dans la Déclaration, l'État colonisateur demeure le protecteur et le garant des droits autochtones, une tâche envers laquelle il n'a pas démontré son engagement dans le passé et doit encore le faire aujourd'hui. Comme l'a mentionné Bernie, membre du Conseil des Grands-mères de l'Enquête nationale :

> Lorsqu'on a fait ces marches partout au Canada, on s'est assis un jour avec les marcheurs et tout. On a parlé [de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones]. Il nous a fallu une semaine pour passer en revue la question, là, pour notre étude, de petites choses, vous savez, jusqu'à tard le soir et tout. On a compté 17 infractions contre nos femmes et nos enfants [...]. Dix-sept infractions et pourtant, rien n'est fait[47].

Pour ces raisons, bien que la DNUDPA soit une invitation à participer à des États-nations multi-culturels plus inclusifs et à améliorer l'égalité d'accès aux occasions économiques, elle ne doit pas être considérée comme la panacée en matière de droits autochtones.

Malgré ses limites, la Déclaration laisse entrevoir un potentiel, en particulier si elle devait devenir une règle de droit international coutumier. Même les partisans de la Déclaration admettent que ce n'est pas l'aboutissement des efforts en ce qui a trait à la réalisation des droits autochtones et des droits de la personne. Comme le souligne Jean Leclair au cours des audiences portant sur les droits de la personne: « Je pense qu'il faut rappeler l'importance de cette déclaration et la nécessité de la mettre en œuvre […] parce que c'est aussi très normatif. Ces symboles sont très puissants et ils peuvent être porteurs de changements[48]. »

« C'ÉTAIT L'ARGUMENT LE PLUS CONVAINCANT, À SAVOIR QUE LA DÉCLARATION DES NATIONS UNIES SUR LES DROITS DES PEUPLES AUTOCHTONES DOIT CRÉER UN ÉQUILIBRE ENTRE LES DROITS INDIVIDUELS DES FEMMES, DES FEMMES AUTOCHTONES, ET LES DROITS COLLECTIFS DES PEUPLES AUTOCHTONES. ET, AU BOUT DU COMPTE, C'EST L'ARGUMENT QUI L'A EMPORTÉ, ET JE PENSE QUE C'EST IMPORTANT … C'EST UN MOMENT IMPORTANT DE L'HISTOIRE QUE LES FEMMES AUTOCHTONES, PAR TOUTES LES EXPÉRIENCES QU'ELLES AVAIENT EUES JUSQUE-LÀ, SE SOIENT SENTIES OBLIGÉES D'ÉLEVER LA VOIX POUR REJETER UN ARGUMENT ASSEZ ÉCRASANT ET ASSEZ FORT SELON LEQUEL NOUS AVONS BESOIN QUE NOS DROITS COLLECTIFS SOIENT PROTÉGÉS. »

Dalee Sambo Dorough



Dre Dalee Sambo Dorough a témoigné devant l'Enquête nationale dans la ville de Québec, au Québec, à propos des droits de la personne et des droits des Autochtones. Mention de source : Marc Lester, Anchorage Daily News.

Assurer la responsabilisation par l'application des instruments internationaux relatifs aux droits de la personne

D'un point de vue pratique, ces conventions exécutoires, et même les déclarations non contraignantes, peuvent aider les femmes autochtones à responsabiliser les gouvernements en ciblant les mesures précises que l'État doit prendre ainsi que ses obligations générales relativement à la sûreté et à la sécurité des femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Il s'agit ici d'obligations que l'État a accepté de respecter. Comme l'a mentionné Dalee Sambo Dorough :

> Tous ces instruments sont aux mains des gouvernements, dont ils sont le produit. Les gouvernements ont établi et défini leurs propres attentes. Je pense que c'est une autre chose importante à retenir, soit que […] les gouvernements ont rédigé ces instruments, et qu'ils ont défini leurs attentes par voie de consensus, par des décisions[49].

Les instruments peuvent donc être utiles dans nos efforts pour combattre la violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Ils offrent, notamment, un cadre pour la réalisation des droits fondamentaux sur lesquels le présent rapport est fondé, droits dont l'essence est incarnée dans les récits fondamentaux sur les droits, rôles et responsabilités des femmes autochtones et des personnes de diverses identités de genre, selon leurs conditions.

Comme l'a soulevé Dalee Sambo Dorough pour l'Enquête nationale, le rapporteur spécial sur les droits des peuples autochtones des Nations Unies a indiqué que même si la Déclaration proprement dite n'était pas juridiquement contraignante comme un traité, elle :

> reflétait des engagements juridiques liés à la Charte, ainsi que d'autres engagements issus de traités et liés au droit international coutumier […] La Déclaration s'appuie sur les obligations générales des États en matière de droits de la personne en vertu de la Charte, ainsi que sur les principes fondamentaux des droits de la personne, comme la non-discrimination, l'autodétermination et l'intégrité culturelle, qui sont intégrés dans les traités sur les droits de la personne qui ont été largement ratifiés […] C'est donc dire que la Déclaration reflète le droit international coutumier, dans cette mesure[50].

Ces obligations sont normatives en ce sens qu'elles sont fondées sur des normes généralement acceptées par la collectivité internationale. Parmi les obligations normatives ciblées par des témoins à l'Enquête nationale, on note les concepts de l'universalité et de l'inaliénabilité. Autrement dit, tout le monde peut se prévaloir des droits de la personne, et ces droits ne peuvent être retirés. En outre, les concepts de l'indivisibilité, de l'interdépendance et l'interrelation des droits de la personne renvoient à l'idée que ces droits forment un ensemble pour maintenir la dignité des gens; donc, tous les droits sont interreliés et ne peuvent être considérés séparément, ce qui est important pour la question de violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Comme l'a indiqué Brenda Gunn :

> Nous devons examiner l'ensemble des droits de la personne et des obligations qui en découlent afin de ne pas nous contenter d'examiner les droits civils et politiques, ou les droits économiques, sociaux et culturels. Nous ne pouvons pas dissocier le droit au logement du droit de participer à la vie publique; tous ces éléments vont ensemble[51].

Elle a ajouté ceci : « Il est rare qu'une action de l'État ne viole qu'un seul article d'une convention. La façon dont les droits de la personne interagissent, ils sont tellement inter-dépendants et pour vraiment comprendre le souffle et la profondeur de l'obligation, il faut les examiner ensemble[52]. »

Le fait de considérer les droits de la personne comme un ensemble indivisible touche également deux autres principes importants, la non-discrimination et l'égalité réelle. Bien que les droits de la personne soient les mêmes pour tous, ces principes font ressortir que « cela ne veut pas dire que tout le monde est traité de la même façon[53] ». Le droit international, y compris la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (DNUDPA), que Brenda Gunn a cité dans son témoignage, indique clairement que les États pourraient devoir prendre des mesures spéciales pour s'assurer de la réalisation de ces droits pour tous les gens, y compris les Autochtones. Comme l'a indiqué Corey O'Soup, protecteur des enfants du Manitoba, dans son témoignage sur les mesures de soutien en matière de santé et d'éducation : « On est tellement en retard depuis si longtemps que l'on a besoin de mesures spéciales pour arriver au niveau des enfants non

autochtones dans nos provinces, dans notre pays aussi, vous savez[54]. » Le droit international en matière de droits de la personne comprend le besoin des peuples autochtones de participer au processus décisionnel et de les y inclure. Ce droit n'est toutefois pas défini, forcément, ce qui a permis aux États d'essayer de le contourner en affirmant que, pour une question donnée, les droits ou intérêts des peuples autochtones ne sont pas concernés.



En raison de la pénurie de logements dans de nombreuses communautés des Premières Nations, des cabanes comme celle-ci font office de maisons. Cette photographie montre une structure qui sert de maison à Attawapiskat, en Ontario. Photo de Lyndsay Mollins Koene, reproduite avec l'autorisation du Mennonite Central Committee.

Selon Brenda Gunn, l'un des aspects les plus importants d'une approche fondée sur les droits de la personne pourrait être qu'elle retire ces enjeux de base, liés à la sécurité, du domaine des « politiques » pour les insérer plutôt dans celui du droit. Comme elle explique à l'aide d'un exemple sur le logement :

> Ce n'est pas seulement un enjeu politique auquel on accorde ou non la priorité dans un budget quelconque; chaque personne a droit à un logis adéquat qui l'abrite en toute sécurité sans qu'elle craigne d'en être expulsée, à un logis en bonne condition et qu'elle peut occuper en toute sécurité[55].

Dans cette approche, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones détiennent des droits entraînant des obligations pour le Canada et d'autres gouvernements. Bien que ces droits puissent être réalisés sous forme de services, le fait que ce soient bel et bien des droits rend le gouvernement responsable d'étudier ces questions au-delà du simple cadre de l'élaboration de politiques. Brenda Gunn ajoute que les instruments relatifs aux droits de la personne permettent d'énumérer les obligations que le Canada était tenu de remplir ainsi que les situations où il n'a pas agi, ou a mal agi, en s'acquittant de ces obligations[56].

« NOUS DEVONS EXAMINER L'ENSEMBLE DES DROITS DE LA PERSONNE ET DES OBLIGATIONS QUI EN DÉCOULENT AFIN DE NE PAS NOUS CONTENTER D'EXAMINER LES DROITS CIVILS ET POLITIQUES, OU LES DROITS ÉCONOMIQUES, SOCIAUX ET CULTURELS. NOUS NE POUVONS PAS DISSOCIER LE DROIT AU LOGEMENT DU DROIT DE PARTICIPER À LA VIE PUBLIQUE; TOUS CES ÉLÉMENTS VONT ENSEMBLE. »

Brenda Gunn

Les instruments de droit national du Canada

La Loi canadienne sur les droits de la personne

La *Loi canadienne sur les droits de la personne* est l'une des façons utilisées par le Canada pour adopter ces droits au pays. La *Loi* est le produit de la transformation de certains instruments internationaux en instruments de droit national. Après la Seconde Guerre mondiale, l'importance d'avoir des instruments relatifs aux droits de la personne, mise en lumière par les atrocités de l'holocauste, est devenue évidente. Après la création des Nations Unies, en 1945, et l'élaboration de la Déclaration universelle des droits de l'homme, en 1948, des pays ont commencé à étudier le type de loi qui, à l'échelle nationale, pourrait être adopté pour soutenir les principes de la Déclaration.

Le gouvernement fédéral n'a pas pris les rênes, du moins au Canada. C'est l'Ontario qui, en 1944, a adopté la première loi contre la discrimination, puis la Saskatchewan a présenté un projet de loi sur les droits civils en 1947. La *Loi concernant la Saskatchewan* protégeait notamment les libertés civiles comme la liberté d'expression, de réunion, de religion et d'association, ainsi que l'application régulière de la loi, tout en interdisant la discrimination fondée sur la race, la religion et l'origine nationale. Au-delà d'une décennie plus tard, en 1960, les législateurs fédéraux ont promulgué la Déclaration canadienne des droits qui s'appliquait au gouvernement fédéral et protégeait, entre autres, la liberté d'expression, la liberté de religion et les droits à l'égalité. La loi avait toutefois des limites – elle ne s'appliquait pas au secteur privé ni aux gouvernements provinciaux, et n'est jamais devenue un outil important de protection des droits de la personne au Canada[57].

Pendant cette période, les provinces ont renforcé leurs propres instruments relatifs aux droits de la personne. En 1962, l'Ontario a adopté le Code des droits de la personne, un regroupement de lois, et a créé la Commission ontarienne des droits de la personne qui avait pour mandat de prévenir la violation des droits de la personne et d'éduquer les gens de la province sur ces droits. Comme l'explique la Commission :

> Au cours des années suivantes, d'autres juridictions dans le pays mettent en place des lois similaires. Ce développement dans l'ensemble du Canada coïncide avec la prééminence grandissante des mouvements sociaux, qui cherchent à faire progresser des enjeux sociaux comme la justice raciale et les droits des femmes, au pays comme ailleurs dans le monde[58].

En 1977, dans le contexte de l'acceptation par les États membres des Nations Unies du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (PIDCP) et du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC), le Parlement a adopté la *Loi canadienne sur les droits de la personne* qui ne s'applique qu'aux fonctionnaires fédéraux ou aux personnes recevant des prestations du gouvernement fédéral, aux Premières Nations et aux entreprises privées sous règlementation fédérale.

Comme le démontre l'historique de la question, chaque province ou territoire du Canada possède ses propres lois sur les droits de la personne, lois qui s'appliquent aux services et aux domaines relevant de sa compétence comme les écoles et les hôpitaux. Il peut y avoir une certaine confusion. Bien que les « Indiens et les terres réservées pour les Indiens[59] » relèvent de la compétence fédérale, en vertu du paragraphe 91(24) de la Constitution canadienne, beaucoup des secteurs de service où les peuples autochtones ont affirmé avoir été victime de violence ou de discrimination étaient en fait des secteurs de services fournis par les provinces, mais financés par le gouvernement fédéral.

La *Loi canadienne sur les droits de la personne* interdisait la discrimination fondée sur des normes acceptées comme la race, la religion et l'origine nationale, mais aussi sur de nouvelles normes comme le sexe, l'origine ethnique, l'âge, l'état matrimonial, la capacité physique et l'état de personne graciée. Elle a également servi à la création de deux organismes des droits de la personne, soit la Commission canadienne des droits de la personne et le Comité du Tribunal des droits de la personne qui a été fondé en 1985 puis renommé Tribunal canadien des droits de la personne en 1998.

En 1996, la *Loi* a été modifiée par l'ajout de l'orientation sexuelle comme motif de discrimination illicite. En 2017, l'identité ou l'expression de genre y a également été ajoutée. Jusqu'en 2013, la *Loi* comprenait des dispositions interdisant la propagande haineuse définie comme « le fait d'aborder ou faire aborder des questions susceptibles d'exposer à la haine ou au mépris des personnes appartenant à un groupe identifiable sur la base des critères discriminatoires prohibés[60] ». Ce paragraphe a toutefois été abrogé en 2013 en raison de contestations et de la publicité connexe.

La version actuelle de la *Loi* présente 13 motifs de distinction illicites : « la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur, la religion, l'âge, le sexe, l'orientation sexuelle, l'identité ou l'expression de genre, l'état matrimonial, la situation de famille, les caractéristiques génétiques, l'état de personne graciée ou la déficience[61]. »

Elle aborde la discrimination, le harcèlement et la question des motifs justifiables, c'est-à-dire qu'en vertu de la Loi, la résolution des plaintes liées aux droits de la personne ne peut pas causer de contraintes excessives pour l'employeur ou le fournisseur de service. La loi interdit la discrimination sur le lieu de travail, dans les processus de demande d'emploi, dans les offres d'emploi et dans la fourniture de biens et de services. La *Loi* interdit aussi le harcèlement sans toutefois le définir.

En plus de la *Loi*, les provinces et les territoires ont tous leur propre législation sur les droits de la personne, qui offre une protection contre la discrimination ou le harcèlement dans plusieurs des mêmes domaines que la *Loi canadienne sur les droits de la personne*, et dans les domaines suivants de protection :

Alberta Lois sur les droits de la personne de l'Alberta – 1966	• les déclarations, publications, avis, enseignes, symboles, emblèmes ou autres représentations publiées, établies, affichées devant le public. • les services, les biens, l'hébergement ou les installations habituellement à la disposition du public • la location • les pratiques d'emploi, demandes d'emploi ou annonces • l'affiliation à des syndicats, organisations d'employeurs ou associations professionnelles
Colombie-Britannique Code des droits de la personne de la Colombie-Britannique –1973	• l'emploi • l'affiliation à des syndicats et à des associations ouvrières ou professionnelles • les services et installations habituellement à la disposition du public • l'achat de propriété • la location • la propagande haineuse
Manitoba Code des droits de la personne du Manitoba – 1987 (remplace la loi sur les droits de la personne de 1970)	• l'emploi • le logement • l'hébergement • la fourniture de services ou de contrats, ainsi que de panneaux et avis
Nouveau-Brunswick Loi sur les droits de la personne du Nouveau-Brunswick – 1967	• l'emploi • le logement • les secteurs des services publics, qui peuvent inclure: écoles, magasins, motels, hôpitaux, police et la plupart des services gouvernementaux • la publicité • certaines associations
Terre-Neuve et Labrador Loi sur les droits de la personne de Terre-Neuve-et-Labrador – 1971	• l'emploi • l'affiliation à un syndicat • la fourniture de biens et services • la location commerciale et résidentielle • les publications • les contrats • l'égalité de salaire pour un travail identique ou similaire • l'association avec des personnes identifiées par l'un des motifs de distinction illicite
Territoires du Nord-Ouest Loi sur les droits de la personne des Territoires du Nord-Ouest – 2004	• l'emploi • l'appartenance à une organisation professionnelle, une association de travailleurs ou un syndicat • l'accès aux services publics tels que les soins de santé et l'éducation, et aux installations telles que les magasins et les restaurants • la location à des fins de logement ou d'exploitation commerciale • le matériel publié tel que journaux, magazines, enseignes ou publicités

Nouvelle-Écosse Loi sur les droits de la personne de la Nouvelle-Écosse – 1967	• l'emploi • le logement ou l'hébergement • les services et installations • l'achat ou la vente de propriété • le service public bénévole • la publication, diffusion ou publicité • l'adhésion à une association professionnelle, commerciale ou professionnelle, ou à une organisation d'employeurs ou de salariés
Nunavut Loi sur les droits de la personne du Nunavut – 2003	• l'emploi • l'affiliation ou le maintien de l'affiliation à une organisation de salariés • l'accès aux biens, services, installations ou contrats accessibles au grand public • la location ou la volonté de louer un immeuble résidentiel ou commercial • la publication ou l'affichage d'informations ou de matériel écrit
Ontario Codes des droits de la personne de l'Ontario – 1962	• l'hébergement (logement) • les contrats • l'emploi • les biens, services et installations • l'affiliation à des syndicats, associations professionnelles ou commerciales
Île-du-Prince-Édouard Loi sur les droits de la personne de l'Île-du-Prince-Édouard – 1968	• l'emploi et tous ses aspects • la location, achat ou vente de propriété • l'offre des logements, des services ou des installations au public • l'affiliation à des associations professionnelles ou commerciales, à des organisations d'employeurs ou de salariés • l'édition, diffusion et publicité • le bénévolat
Québec Québec : Charte des droits et des libertés de la personne – 1975	• l'emploi (comprend l'embauche et la pré-embauche, les conditions de travail, la formation professionnelle, la promotion ou le transfert, le licenciement, la suspension ou le renvoi) • le logement (comprend la location d'un appartement, l'occupation de locaux loués) • les services publics, transports en commun et lieux publics (entreprises, restaurants et hôtels, parcs, campings, haltes routières, écoles et églises) • les actes juridiques (contrats, conventions collectives, testaments, contrats d'assurance ou de pension, régimes d'avantages sociaux, régimes de retraite, de rente ou d'assurances, régimes de retraite ou d'assurances publics)
Saskatchewan Codes des droits de la personne de la Saskatchewan – 1979	• l'emploi ou la profession • l'éducation • le logement • les publications • les services publics (restaurants, magasins, hôtels, services gouvernementaux, etc.) • les contrats ou l'achat de propriété • les associations professionnelles ou les syndicats
Yukon Loi sur les droits de la personne du Yukon – 1987	• l'emploi et tous ses aspects • l'accès aux biens et services • le logement, crédit-bail ou location • l'affiliation à ou la représentation par des syndicats ou des associations professionnelles • les contrats publics

Le recours à la *Loi canadienne sur les droits de la personne* dans la défense des droits des Autochtones

La *Loi canadienne sur les droits de la personne* a été mise à profit dans de nombreux cas, y compris dans une récente affaire importante concernant les Première Nations, soit la *Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations du Canada c. Canada*, dont le verdict a été rendu en 2016.

Dans cette affaire, la Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations du Canada a plaidé avec succès que les services à l'enfance et à la famille fournis par le gouvernement canadien aux Premières Nations dans les réserves et au Yukon étaient discriminatoires, puisque le niveau de service offert n'était pas égal à celui accordé ailleurs au Canada. En bref, conformément à ses obligations constitutionnelles, le gouvernement fédéral finance des services qui sont fournis par les Premières Nations et parfois par les provinces et les territoires. Au Yukon, ces services comprennent la prestation dans les réserves de services à l'enfance et à la famille fournis par les Premières Nations. Comme principale condition de financement, les règles fédérales exigent que les organismes de protection de l'enfance des Premières Nations appliquent la législation provinciale ou territoriale sur la protection de l'enfance. L'affaire susmentionnée a démontré un niveau de financement plus bas pour les organismes de protection de l'enfance des Premières Nations; les dossiers montrent que les organismes provinciaux et territoriaux reçoivent un financement de deux à quatre fois supérieur à celui accordé aux organismes autochtones. Cela signifie que les Premières Nations disposent de beaucoup moins de fonds pour aider chaque enfant pris en charge; seulement une fraction de chaque dollar dépensé pour les services provinciaux et territoriaux est allouée aux Premières Nations[62].

Ce dossier a donné lieu au principe de Jordan, nommé en mémoire de Jordan River Anderson, un garçon cri de la Nation des Cris de Norway House qui a passé sa courte vie à l'hôpital pendant que les gouvernements fédéral et provincial se disputaient à savoir qui allait payer la facture pour les services qu'il a reçus. Le garçon, qui souffrait de multiples handicaps congénitaux, a été hospitalisé de sa naissance en 1999 jusqu'à sa mort en 2005. Le principe de Jordan vise à « s'assurer que les enfants des Premières Nations ont accès à TOUS les services publics normalement offerts aux autres enfants dans les mêmes conditions[63] ». Il peut notamment permettre à des enfants qui sont depuis trop longtemps sur une liste d'attente d'obtenir des services du secteur privé. Le principe de Jordan ne se limite pas aux soins de santé; il couvre l'ensemble des services publics aux membres des Premières Nations dans les réserves et à l'extérieur de celles-ci. En fait, il vise à assurer que les coûts ne soient pas un obstacle à la prestation de services visant à répondre aux besoins d'un enfant dans des domaines comme la santé, les services sociaux et l'éducation.

Bien que la définition du principe de Jordan fasse uniquement mention des enfants des Premières Nations, la Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières nations du Canada presse le gouvernement de respecter la *Loi canadienne sur les droits de la personne*, qui interdit toute discrimination fondée sur la race et sur l'origine ethnique ou nationale et confirme ainsi l'application du principe de Jordan aux enfants inuits et métis.

Spirit Bear demande :

QUE LE CANADA se conforme immédiatement à toutes les décisions du Tribunal canadien des droits de la personne qui lui a ordonné de cesser immédiatement son financement discriminatoire pour les services à l'enfance et à la famille des Premières Nations. Les ordonnances exigent aussi que le Canada mette en œuvre le Principe de Jordan de façon pleine et entière (www.jordansprinciple.ca).

QUE LE PARLEMENT demande au directeur parlementaire du budget d'exposer publiquement les manques à gagner dans tous les services publics financés par le gouvernement fédéral qui sont destinés aux enfants, aux jeunes et aux familles des Premières Nations (éducation, santé, eau potable, protection de l'enfance, etc.) et qu'il propose des solutions pour y remédier.

QUE LE GOUVERNEMENT consulte les Premières Nations afin d'élaborer conjointement un Plan holistique de Spirit Bear pour mettre fin aux iniquités (comportant des échéanciers et des investissements confirmés). Que ce plan soit élaboré dans les plus brefs délais dans le meilleur intérêt des enfants, en respect de leur développement et des besoins distincts de leurs communautés.



Cindy Blackstock et Spirit Bear. Photo utilisée avec l'autorisation de la Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations du Canada.

QUE LES MINISTÈRES qui offrent des services aux enfants et aux familles des Premières Nations fassent l'objet d'évaluations indépendantes et approfondies afin de déceler toutes les idéologies, les politiques et les pratiques discriminatoires, puis de les corriger. Ces évaluations doivent être disponibles publiquement.

QUE TOUS LES FONCTIONNAIRES incluant les cadres supérieurs, suivent une formation obligatoire pour reconnaître et lutter contre les idéologies, les politiques et les pratiques qui compromettent la mise en œuvre des appels à l'action de la Commission de vérité et réconciliation[1].

[1] https://fncaringsociety.com/fr/le-plan-de-spirit-bear. Consulté le 10 janvier 2019.

Néanmoins, l'étroite définition établie par le gouvernement pour l'application de ce principe a eu comme effet de rendre inadmissibles la plupart des enfants, limitant ainsi les obligations fédérales. En 2013, la Cour fédérale a rejeté l'approche proposée par le gouvernement fédéral et en 2016, le Tribunal canadien des droits de la personne a déclaré qu'il s'agissait de discrimination flagrante et a ordonné au gouvernement fédéral de cesser immédiatement ces activités discriminatoires et de rendre compte de ses progrès à ce sujet.

La décision en quatre parties du Tribunal va plus loin. En plus de cesser immédiatement toute discrimination, le gouvernement doit lancer des réformes pour remédier à certains facteurs structurels alimentant les inégalités. En outre, le Tribunal a déclaré que des réformes approfondies et à long terme s'imposaient, de même que la compensation des enfants ayant subi des torts en raison de la conduite du gouvernement[64].

En 2017, le tribunal a rendu une ordonnance précisant que le principe de Jordan ne se limite pas aux enfants handicapés issus d'une Première Nation, mais qu'il englobe tous les enfants des Premières Nations, et est destiné à assurer l'absence de lacunes dans les services gouvernementaux. En outre, le décret précise que le gouvernement doit payer le service sans délai, lui qui cherchait à éviter d'assumer ces coûts. L'ordonnance mentionne aussi spécifiquement comment le principe de Jordan peut servir à éviter les retards résultant de querelles de compétence entre les paliers de gouvernement, ou entre les ministères lorsqu'il est question de savoir qui réglera la facture.

Selon de nombreux experts, cela a de profondes répercussions dans d'autres secteurs de services, y compris, potentiellement, le secteur de l'éducation. C'est un indicateur de ce que le gouvernement est prêt à faire pour limiter ses obligations. Ainsi, dans le cadre de la violence tragique perpétrée contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, ce cas illustre que les approches axées sur les droits de la personne peuvent pousser le gouvernement à honorer ses obligations, mais que les personnes les plus touchées doivent aussi être vigilantes et voir à ce que les principes prévus par ces instruments soient appliqués correctement et dans toute leur mesure. Il démontre aussi comment les obligations gouvernementales en matière de droits de la personne pourraient, conformément aux règles établies par ce dernier lui-même, justifier des plaintes liées à de tels droits et déposées parce que le gouvernement n'a pas assuré adéquatement la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones à l'aide de mesures immédiates et durables visant à corriger les inégalités structurelles qui font des ces dernières des cibles.

Bien que ce cas et les futurs cas semblables puissent être très utiles pour demander au gouvernement d'assumer convenablement ses engagements et ses responsabilités envers toutes les personnes au Canada, ils ne sont pas sans restriction. Par exemple, le dépôt d'une plainte en vertu de la *Loi canadienne sur les droits de la personne* est un processus complexe. La Commission doit d'abord évaluer l'ampleur des mesures prises par le plaignant pour tenter de résoudre la situation, et la *Loi* n'autorise pas le dépôt d'une plainte plus de 12 mois après que l'acte de discrimination a été commis, ce qui signifie que, dans bien des cas, la période d'admissibilité pourrait être échue et qu'une plainte officielle ne pourrait pas être déposée, qu'elle soit fondée ou non[65].

En outre, avant 2008, les personnes définies comme « Autochtones » par la Constitution n'avaient pas le droit de déposer, en vertu de l'article 67, une plainte à l'endroit du gouvernement fédéral relativement à la *Loi sur les Indiens*. Comme l'explique Wendy L., membre de famille :

> Avant, si je voulais déposer une plainte à la Commission canadienne des droits de la personne à cause de ce qui m'arrivait à moi, ou à ma mère, ou à d'autres femmes, ou à d'autres personnes [relativement à la *Loi sur les Indiens*], ce n'était pas possible pour moi de le faire […] Donc, encore, c'est juste ça, des obstacles constants qui sont mis devant nous qui sont… on n'arrête pas de nous bloquer, de nous arrêter, de nous remettre en doute. Et on le voit bien… nous ne bénéficions pas d'emblée des mêmes droits et libertés que les autres Canadiens. C'est très clair[66].

Cette disposition a été modifiée en 2008, mais a limité l'accès des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones à un mécanisme de plainte qui aurait pu aider à régler certains problèmes systémiques entraînés par la *Loi* depuis plus de 30 ans. La disposition de 2008 s'appliquait immédiatement aux décisions et aux mesures prises par le gouvernement fédéral, mais son application aux Premières nations, y compris les conseils de bande et les organismes connexes, a été reportée de trois ans dans le cas de décisions (comme le refus d'octroyer un logement ou d'offrir d'autres services) fondées sur l'un ou l'autre des motifs de distinction illicites.

Le processus de dépôt d'une plainte liée aux droits de la personne reste intimidant pour beaucoup d'Autochtones. Comme l'a mentionné Viola Thomas :

> Je trouve que pour beaucoup de nos gens, qui sont ostracisés, ne se sentent jamais assez à l'aise ou suffisamment confiants de porter plainte pour violation des droits de la personne parce qu'ils… ils ont peur de ce qui arrivera si la plainte concerne un membre qui est chef et conseiller ou si c'est un membre qui dispose d'un certain pouvoir au bureau du conseil de bande et [...] ils ne veulent pas que leurs avantages en soient touchés. Et donc, un grand nombre de nos concitoyens sont réduits au silence [...] et sont incapables d'agir en raison de ce déséquilibre des pouvoirs au sein de nos communautés et de la façon dont le sexisme s'exprime, dans les faits[67].

Viola a aussi fait remarquer :

> Je pense qu'il existe des défis majeurs propres aux lois en vigueur concernant les droits de la personne, qu'il s'agisse de l'application de ces droits au niveau fédéral ou provincial. Ils individualisent les droits de la personne. Ils n'ont pas un... ils n'appliquent pas une véritable approche systémique pour traiter du problème des violations collectives des droits des peuples autochtones. Et ces violations sont nombreuses. Il peut s'agir de violations en tant qu'enfant, en tant que femme, en tant que personne bispirituelle, mais il ne faut cocher qu'une seule case. Oh, et aujourd'hui, est-ce que je vais porter plainte en tant que femme ou en tant que personne bispirituelle? Je dois choisir l'une ou l'autre. Il me semble donc qu'en soi, les mesures législatives relatives aux droits de la personne polarisent nos enjeux collectifs en la matière en tant que peuples autochtones. Et à cela s'ajoute l'éradication historique de nos rôles distincts en tant que femmes autochtones au sein de nos communautés, quelle que soit notre nation[68].

La Commission canadienne des droits de la personne montre une certaine sensibilisation au besoin d'adopter une approche particulière pour les enjeux liés aux communautés autochtones. Elle affirme dans ses documents publics :

> Lorsqu'il est question des droits de la personne, les décisions qui touchent les Premières Nations doivent tenir compte des droits ancestraux ou issus de traités. Dans le cas des plaintes contre un gouvernement ou un fournisseur de services d'une Première Nation, la

> Commission et le Tribunal peuvent tenir compte du droit coutumier de cette Première Nation. Ils doivent concilier les droits collectifs et individuels du point de vue d'une Première Nation, tout en respectant l'égalité des sexes[69].

La Commission canadienne des droits de la personne a aussi reconnu que traiter tout le monde de la même façon n'est pas nécessairement synonyme d'égalité, ce qui a eu de grandes répercussions pour les peuples autochtones. C'est une question d'égalité réelle. Des mesures correctives doivent être prises en cas d'absence d'égalité réelle ou véritable – ce sont des principes des droits de la personne, des droits autochtones et du droit international coutumier. Comme le souligne la Commission canadienne des droits de la personne : « Les peuples autochtones sont en droit d'être traités de façon équitable. Mais un traitement juste et équitable ne veut pas toujours dire qu'on traite tout le monde de la même façon[70]. »

La Constitution canadienne et la *Charte canadienne des droits et libertés*

Au Canada, dans un contexte légal, les peuples autochtones ont utilisé trois grandes sources pour affirmer leurs droits : la Proclamation royale de 1763 (et les traités subséquents), la common law, telle qu'elle est définie par les tribunaux canadiens, et le droit international[71]. Une partie de la façon dont le Canada gère la question des droits ancestraux est ancrée dans la Constitution canadienne, créée en 1867 et rapatriée en 1982.

D'après le paragraphe 91(24) de la Constitution, « les Indiens et les terres réservées pour les Indiens » relèvent exclusivement de l'autorité fédérale. L'article 91 décrit les pouvoirs du gouvernement fédéral, dans son ensemble, tandis que l'article 92 traite des pouvoirs exclusifs des législatures provinciales. Comme il a été mentionné par les tribunaux, ce ne sont pas des « compartiments étanches », surtout lorsqu'il est question des Autochtones au Canada qui reçoivent de la part de fournisseurs provinciaux de nombreux services financés par Ottawa dans des domaines essentiels comme la santé et l'éducation. En partie, ces pouvoirs de la Constitution canadienne, connue en 1867 sous le nom d'*Acte de l'Amérique du Nord britannique*, découlent de la reconnaissance historique des liens entre les peuples autochtones et la Couronne. Cette idée est également représentée dans la Proclamation royale de 1763, qui a précédé l'Acte, et affirmait que la Couronne, ou le gouvernement britannique, était responsable de protéger les terres des Premières Nations et d'assurer le bien-être et la protection de ces gens.

« DANS LES AFFAIRES DE DROITS DE LA PERSONNE, LES DÉCISIONS QUI TOUCHENT LES PREMIÈRES NATIONS DOIVENT TENIR COMPTE DES DROITS ET DES TRAITÉS ANCESTRAUX. DANS LE CAS DES PLAINTES CONTRE UN GOUVERNEMENT OU UN FOURNISSEUR DE SERVICES D'UNE PREMIÈRE NATION, LA COMMISSION ET LE TRIBUNAL PEUVENT TENIR COMPTE DU DROIT COUTUMIER DE CETTE PREMIÈRE NATION. ILS DOIVENT CONCILIER LES DROITS COLLECTIFS ET INDIVIDUELS DU POINT DE VUE D'UNE PREMIÈRE NATION, TOUT EN RESPECTANT L'ÉGALITÉ DES SEXES. »

La Commission canadienne des droits de la personne

Jusqu'en 1982, le paragraphe 91(24) était l'unique articulation de la présence de peuples autochtones dans la Constitution du Canada. Lorsque Pierre Elliott Trudeau a entrepris des démarches pour rapatrier la Constitution au Canada, en 1982, il n'avait aucunement l'intention d'y ajouter quoi que ce soit. Toutefois, l'ajout de la *Charte canadienne des droits et libertés* a mobilisé beaucoup d'organismes autochtones qui ont lutté pour l'inclusion et la protection des droits ancestraux collectifs et des droits issus de traités. Les efforts menés pour inclure les droits ancestraux à la Constitution étaient partiellement motivés par l'idée qu'un transfert de pouvoir de la Grande-Bretagne (encore l'autorité constitutionnelle au Canada) pourrait mettre en péril les droits des Autochtones, du moins, les quelques droits reconnus à l'époque. De plus, comme les droits détenus par les Premières Nations, les Métis et les Inuits étaient sujets à l'extinction par la législation, il y avait peu de mesures de protection des droits somme toute limités alors acquis. Les organismes autochtones étaient d'avis que l'obtention d'une protection constitutionnelle pour leurs droits était la façon la plus logique et la plus sûre de ne pas perdre ce qui avait été gagné jusque-là.

En raison de cette résistance, le gouvernement a accepté et inclus un article qui « reconnaît et confirme » les droits ancestraux et issus de traités des « Indiens », des Inuits et des Métis. À la suite d'une longue campagne menée par des femmes autochtones, il a aussi été convenu à la Conférence constitutionnelle de 1983 de modifier la Constitution et d'y ajouter une disposition voulant que les droits ancestraux et les droits issus de traités fussent « garantis également aux personnes des deux sexes ». Toutefois, mis à part ce nouvel engagement envers l'égalité de genre, il y a eu peu de progrès relativement à la définition des droits ancestraux. Les conférences suivantes, dans les années 1980, se sont aussi terminées sans entente sur la question.



Sa Majesté la reine Elizabeth II et le premier ministre Pierre Elliott Trudeau signent la proclamation de la Loi constitutionnelle de 1982. © Gouvernement du Canada. Reproduite avec l'autorisation de Bibliothèque et Archives Canada (2019). Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds national des archives du Canada/a141503

Une sanction a finalement été reçue, et l'article 25 de la *Loi constitutionnelle* garantit que les droits et libertés de la Charte ne portent pas atteinte aux droits ancestraux ou issus de traités qui découlent de la Proclamation royale de 1763 et des accords sur les revendications territoriales. Quant à l'article 35, il confirme les droits existants (ancestraux ou issus de traités) des « Indiens », des Inuits et des Métis, et précise que les droits issus de traités comprennent les droits existants

issus d'accords sur des revendications territoriales ou les droits susceptibles d'être ainsi acquis. Le paragraphe 35(4) mentionne expressément que ces droits sont garantis également aux personnes des deux sexes.

En 1990, la Cour suprême du Canada (CSC) a décidé dans l'affaire *Sparrow* que les pouvoirs fédéraux en vertu du paragraphe 91(24) devaient être interprétés avec le paragraphe 35(1), obligeant ainsi le gouvernement fédéral « d'agir en qualité de fiduciaire à l'égard des peuples autochtones » dans un cadre « de nature fiduciaire plutôt que contradictoire ». Toutefois, la Constitution reconnaît ces droits sans les définir. Elle prévoit plutôt la tenue d'une conférence constitutionnelle, à laquelle participeraient le premier ministre, les premiers ministres provinciaux et les chefs autochtones, pour définir les droits protégés par la Constitution par l'intermédiaire des tribunaux nationaux.

Au fil de son évolution, la jurisprudence canadienne a articulé d'importantes doctrines surtout en ce qui a trait aux titres ancestraux, mais aussi à d'autres droits des Autochtones. Les doctrines comprennent le concept de droit *sui generis*, l'honneur de la Couronne, et l'obligation fiduciale. Ces principes du droit, et leur libellé général, sont dominés par l'idée selon laquelle la primauté du droit, voulant que les lois s'appliquent même à la Couronne, doit prévaloir lorsque l'on tente de *concilier* d'une part, la préexistence des nations autochtones et de leurs systèmes juridiques et culturels existants et, d'autre part, la souveraineté présumée de la société colonisatrice britannique[72].

Sui generis – une relation unique

Le terme latin *sui generis*, signifiant littéralement « unique en son genre », caractérise exclusivement quelque chose. Dans le droit des Autochtones, comme il est défini par la Cour suprême, les juges appliquent ce concept pour souligner les différences entre les droits ancestraux à la propriété et les droits issus de la common law non autochtone. Comme l'explique Bruce Ziff, le concept de nature *sui generis* reconnaît :

> les droits à la propriété pré-existants des communautés autochtones. Comme la souveraineté ne s'utilise que pour potentiellement prendre ce qui avait déjà été revendiqué par autrui, les précédents propriétaires fonciers, soit les peuples autochtones de ce qui est aujourd'hui le Canada, conservent leurs propriétés jusqu'à ce qu'on les leur enlève par une intervention gouvernementale légitime. La législation canadienne actuelle reconnaît bel et bien les droits fonciers qui existaient avant l'acquisition coloniale[73].

Ainsi, les droits ancestraux et les droits issus de traités sont écartés des autres droits pour reconnaître qu'ils sont uniques. Et bien que l'interprétation du droit national soit essentielle ici, le droit international reconnaît également la nature *sui generis* des titres ancestraux et de nombreux droits connexes. Ces droits ne reposent pas sur des principes non autochtones; la Cour suprême a plutôt établi que même si les droits inhérents des Autochtones n'ont jamais été confirmés par la législation britannique ou canadienne, ils demeurent valides sur le plan constitutionnel[74].

La Convention de la Baie James et du Nord québécois et la sécurité économique

La Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ) est le premier traité « moderne » au Canada. Elle a été signée en 1975 par le gouvernement du Canada, le gouvernement du Québec ainsi que les Cris et les Inuits du Nord du Québec. Les Inuits comme les Cris ont consenti de grands sacrifices en échange de promesses liées à l'autodétermination et au développement communautaire. Toutefois, comme les gouvernements fédéral et provinciaux n'ont pas mis en œuvre l'entente comme il se doit, il faudra attendre près de trois décennies avant que les Cris du Nord du Québec commencent à profiter d'un développement communautaire substantiel comme ils souhaitaient. Le non-respect des délais découlant des engagements pris dans la CBJNQ a aggravé bon nombre des problèmes qui sous-tendent la crise de la violence faite aux femmes autochtones, notamment la pauvreté, les traumatismes et l'accès aux services gouvernementaux.

Les négociations relatives à la CBJNQ résultent d'un conflit généré par un projet de d'aménagement hydroélectrique. En 1971, le premier ministre du Québec, Robert Bourassa, faisait l'annonce d'un mégaprojet hydroélectrique en plusieurs étapes qui prévoyait la construction de barrages et de réservoirs sur tous les grands réseaux hydrographiques de la baie James. Des groupes cris et inuits ont décidé de s'opposer au projet parce qu'ils n'avaient pas été consultés, qu'ils n'étaient pas en mesure de bénéficier des retombées et que le projet allait avoir d'importants effets négatifs sur leurs communautés. Puisque le gouvernement du Québec ne tenait pas compte de l'opposition autochtone, les Cris et les Inuits ont intenté des poursuites pour freiner le projet. Cependant, ces derniers subissaient d'énormes pressions pour conclure une entente négociée avec le gouvernement. La construction du projet s'est poursuivie durant les procédures judiciaires, compromettant ainsi la capacité des groupes autochtones d'y mettre un terme[i].

Dans la Convention, les Cris et les Inuits avaient convenu d'un projet hydroélectrique à échelle réduite sur le réseau de La Grande Rivière, un projet qui a provoqué l'inondation de vastes portions du territoire cri et altéré les systèmes hydrographiques des environs. L'entente renfermait la fameuse « clause d'extinction » alléguant l'abolition des droits ancestraux à l'égard des terres dans le Nord du Québec. En contrepartie, les deux groupes ont reçu un paiement unique en espèces ainsi que des engagements du gouvernement envers le développement communautaire, économique et politique dans le Nord du Québec[ii].

Les gouvernements fédéral et provinciaux étaient réticents à respecter les engagements qu'ils avaient pris en vertu de l'entente. Des différends ont surgi immédiatement lorsqu'il a fallu déterminer quel ordre de gouvernement devait financer l'infrastructure communautaire et les services de santé. Pendant que le Canada et le Québec se querellaient,



La Convention de la baie James et du Nord québécois a été signée à Québec, le 11 novembre 1975 en fin de soirée, par les leaders inuits Charlie Watt et Zebedee Nungak ainsi que le premier ministre du Québec Robert Bourassa et le regretté chef cri Billy Diamond (au bout à droite). Source : Nunatsiaq News

les communautés cries se sont retrouvées dépourvues de logements adéquats, d'infrastructures en matière d'eaux usées, d'eau potable et de services de santé. L'inaction du gouvernement a donné lieu à de nombreuses poursuites judiciaires. Les Cris ont conclu un règlement extrajudiciaire avec le gouvernement fédéral en 1982. Toutefois, un changement de gouvernement en 1984 s'est traduit par d'importantes réductions du financement des services dans les communautés cries, ce qui a conduit à d'autres litiges[III].

À la fin des années 1980, le Québec a annoncé son intention d'étendre le projet de la baie James au réseau de la Grande rivière de la Baleine. À cause des répercussions négatives qu'ils avaient déjà subies à la suite de l'aménagement de La Grande Rivière ainsi que de l'incapacité du gouvernement d'honorer la CBJNQ, les Cris ont voulu freiner le projet en intentant des poursuites judiciaires et en menant une campagne publique. Leur campagne a été couronnée de succès et le gouvernement du Québec a annulé le projet en 1994[IV].

Les tensions entre les Cris et le gouvernement du Québec se sont maintenues jusqu'à la fin des années 1990. En 2000, les Cris avaient intenté plus de 30 poursuites judiciaires, alléguant que les gouvernements du Québec et du Canada avaient contrevenu à la CBJNQ[V]. À la fin des années 1990, d'importants conflits ont éclaté, portant notamment sur l'exploitation forestière et d'autres projets d'aménagement hydroélectrique[VI].

Étant donné l'arrêt de l'aménagement hydroélectrique dans le Nord et le nombre de litiges relatifs à la CBJNQ devant les tribunaux, le gouvernement du Québec subissait des pressions considérables pour négocier avec les Cris. En 2002, le Grand Conseil des Cris et le gouvernement du Québec ont signé l'Entente concernant une nouvelle relation entre le gouvernement du Québec et les Cris du Québec, communément appelée « la Paix des Braves ». Ce règlement extrajudiciaire colossal a été salué par les dirigeants cris comme une avancée décisive quant au respect de l'esprit et de l'intention de la CBJNQ. Comme l'a écrit Romeo Saganash, ancien directeur des relations avec le Québec et des affaires internationales du Grand Conseil des Cris (Eeyou Istchee) de la baie James : « Nous croyons que la Paix des Braves […] est une entente fondée sur la reconnaissance importante du droit des peuples autochtones de véritablement tirer parti, de nation à nation, des ressources naturelles et de la richesse de leurs propres terres traditionnelles[VII]. »

Alors que les récents règlements comme celui de la Paix des Braves ont permis d'améliorer la prestation des services et d'assurer un partage plus équitable des revenus produits par les industries extractives, il a fallu des décennies de litiges et de campagnes

publiques pour que ces engagements soient respectés. Entre-temps, les communautés cries et inuites en ont subi les contrecoups, devant composer avec des niveaux élevés de pauvreté, l'insuffisance des services sociaux et des traumatismes intergénérationnels non réglés. Le fait que le gouvernement n'a pas respecté les promesses faites aux Cris et aux Inuits dans le cadre du traité a donc exacerbé le problème de la violence faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

I Feit, « Hunting and the Quest. »

II Morantz, « Aboriginal Land Claims. »

III Grand conseil des Cris, *Eeyouch*, épisode 2.

IV Feit, « Hunting and the Quest. »

V Tehan et al., « Sharing Lands and Resources, » dans Settling with Indigenous People.

VI Grand conseil des Cris, *Eeyouch*, épisode 3.

VII Saganash, « The Paix de Braves, » 205.

L’honneur de la Couronne

Lié à l’idée de la nature unique des droits des Autochtones, le concept de l’honneur de la Couronne est appliqué aux cas concernant les droits ancestraux et issus de traités qui ont été établis par la décision de l’affaire *Calder*, en 1973. En 1968, le Conseil tribal des Nisga’a a intenté une action devant la Cour suprême de la Colombie-Britannique. Frank Calder et d’autres personnes (y compris le Conseil tribal des Nisga’a, la bande de Gitlakdamix, la bande de Canyon City, la bande de Laxgalts’ap [Greenville] et la bande de Kincolith) ont cherché à faire reconnaître leur titre ancestral, soit un territoire de plus de 2 590 kilomètres carrés (soit 1 000 miles carrés) dans le Nord-Ouest de la Colombie-Britannique. La Cour suprême et la Cour d'appel de la Colombie-Britannique ont rejeté la revendication des Nisga’a. En réponse, les Nisga’a ont porté leur cause devant la Cour suprême du Canada, où elle a finalement été tranchée en 1973.

Bien que techniquement les Nisga’a n’aient pas eu gain de cause devant la Cour suprême, la décision rendue était avant-gardiste. Les trois juges qui ont confirmé les titres ancestraux des Nisga’a ont soutenu que ces titres avaient existé à l’époque de la Proclamation royale de 1763, soit avant que les lois coloniales soient imposées. Les juges Hall, Spence et Laskin ont écrit : « La proposition acceptée par les cours d’instance inférieure qu’après la conquête ou la découverte, les peuples aborigènes n’ont aucun droit à l’exception de ceux qui leur sont par la suite accordés ou reconnus par le conquérant ou le découvreur, est entièrement erronée[75]. »

Dans cet arrêt, la Cour a indiqué que : « L’honneur de la Couronne est en jeu lors des interactions entre le gouvernement (c’est-à-dire “l’État”) et les Aborigènes[76]. » En outre, la Cour note que « le mandat d’agir avec honneur est né dès l’affirmation de la souveraineté sur les Autochtones[77] ». Autrement dit, en proclamant sa souveraineté sur les peuples autochtones, l’État-nation a aussi créé le devoir d’agir honorablement dans toutes ses interactions avec eux.

La notion juridique d’« honneur de la Couronne » a fait son apparition dans le droit autochtone canadien par l’intermédiaire de l’affaire *Calder*, et a continué d’être appliquée et peaufinée dans les litiges subséquents. Malgré un jugement partagé, l’affaire *Calder* marque un changement important dans les relations entre la Couronne et les Autochtones au Canada, changement qui a mené à des négociations qui se sont conclues, en 1998, par la création du premier traité moderne de la Colombie-Britannique, l’*Accord définitif Nisga’a*[78].

L’honneur de la Couronne s’applique à l’interprétation de la loi et à l’application des traités.

« LE MANDAT D’AGIR AVEC HONNEUR EST NÉ DÈS L’AFFIRMATION DE LA SOUVERAINETÉ SUR LES AUTOCHTONES. »

La Commission canadienne des droits de la personne

Revendication des droits des Métis :
le « peuple oublié » exige une reconnaissance

Pour de nombreux Métis, les décennies passées en tant que « peuple oublié » ont été marquées par les luttes qu'ils ont menées pour être reconnus en tant qu'Autochtones, en vertu de la Constitution canadienne, ainsi que par des défis particuliers liés aux droits dans le but de permettre l'accès et la prestation de services, longtemps refusés à de nombreuses femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA en raison de leur identité métisse.

En 2003, dans l'affaire *Powley*, la Cour suprême du Canada a été appelée pour la première fois à se prononcer sur la question des droits des Métis. En 1993, Steve et Roddy Powley avaient tué un orignal près de Sault Ste. Marie, en Ontario, sans détenir de permis. Ils soutenaient que leur droit de chasser pour se nourrir était protégé en vertu de l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*. Dans sa décision, la Cour suprême a statué unanimement que les Métis membres d'une communauté métisse pouvaient, en vertu de l'article 35 de la Constitution, chasser à des fins alimentaires. Le plus haut tribunal du pays a statué que « le critère applicable aux Métis doit permettre de déterminer les coutumes, pratiques et traditions qui font partie intégrante du mode de vie distinctif de la communauté métisse et de ses rapports avec le territoire[I] ». Même si le droit était limité aux Métis de Sault Ste. Marie et des régions avoisinantes, la décision rendue dans cette affaire a établi un précédent important pour comprendre les droits des Métis sous le régime de l'article 35. En outre, cette décision a énoncé le « test *Powley* », comme on l'appelle aujourd'hui, qui sert à définir les droits des Métis, de la même façon que le test *Van der Peet* est utilisé afin de définir les droits qui s'appliquent aux Premières Nations :

> En résumé, la définition du droit en question doit tenir compte du point de vue des Métis qui revendiquent ce droit; refléter les pratiques de chasse réelles des Métis avant la mise en place de mesures de contrôle; définir ces pratiques de sorte qu'elles tiennent compte de la forte mobilité des Métis du Nord-Ouest et qui est caractéristique de leur mode vie; donner force de loi à la relation traditionnelle des Métis avec le territoire qu'ils habitaient, utilisaient et occupaient; et réhabiliter les droits de chasse des Métis du Nord-Ouest de manière à ce qu'ils puissent servir d'assise à un règlement juste et durable de leurs revendications autochtones[II].

La prochaine contestation d'importance pour les Métis dont sera saisie la Cour suprême est celle qui donnera lieu à l'arrêt *Manitoba Metis Federation Inc. c. Canada* en 2013[III]. Dans cette affaire, il était question du fait qu'après la Confédération, le premier gouvernement du Canada avait tenté de gérer la répartition des terres métisses lors de l'entrée du Manitoba dans la Confédération, en vertu de la *Loi de 1870 sur le Manitoba*. Aux termes de cette loi, le Canada acceptait de concéder 1,4 million d'acres (5 665,6 km^2) de terre aux enfants des Métis (article 31 de la *Loi de 1870 sur le Manitoba*) et de reconnaître les propriétés foncières existantes (article 32 de la *Loi de 1870 sur le Manitoba*). Le gouvernement canadien a amorcé le processus de mise en œuvre de l'article 31 au début de l'année 1871. Bien que les terres aient été mises de côté, une série d'erreurs et de retards conjugués à une mauvaise gestion du processus ont nui au partage des terres[IV].

Les Métis, représentés par la Manitoba Metis Federation et par plusieurs personnes intéressées, ont demandé un jugement déclaratoire selon lequel « une disposition de la *Loi sur le Manitoba* – à laquelle la *Loi constitutionnelle de 1871* confère un statut constitutionnel – n'a pas été mise en œuvre conformément au principe de l'honneur de la Couronne[V] ». Dans cette affaire, les Métis ne demandaient ni indemnisation, ni rétablissement du titre. Ils ne demandaient qu'une déclaration indiquant que le gouvernement n'avait pas respecté ses obligations honorablement, aux fins expresses de leur prêter assistance dans les négociations en cours avec le gouvernement du Canada[VI].

Dans une décision partagée (5 contre 2), la Cour suprême a conclu que « la Couronne fédérale n'a pas mis en œuvre de façon honorable la disposition prévoyant la concession de terres [métisses] énoncée à l'article 31 de la *Loi de 1870 sur le Manitoba*[VII] ».

Les obligations qu'avait le gouvernement envers les Métis et les personnes non inscrites ont également été abordées dans l'arrêt *Daniels* (2016), dont les répercussions ne sont pas encore pleinement connues[VIII]. Les appelants dans cette affaire sollicitaient trois jugements déclaratoires, à savoir : (1) que les Métis et les Indiens non inscrits sont des « Indiens » visés au paragraphe 91(24) de la *Loi constitutionnelle de 1867*; (2) que la Couronne fédérale a une obligation de fiduciaire envers les Métis et les Indiens non inscrits; (3) que les Métis et les Indiens non inscrits ont droit à la tenue de consultations et de négociations.

Dans sa décision, la Cour suprême du Canada a accordé le premier jugement déclaratoire, portant que les Métis et les Indiens non inscrits sont des « Indiens » au sens du paragraphe 91(24). Elle s'est toutefois abstenue d'accorder les deuxième et troisième jugements déclaratoires parce qu'il existe déjà une obligation de négocier lorsque des droits ancestraux sont en jeu. Les droits ancestraux des Métis n'entrent pas en jeu du fait que ces derniers sont visés au paragraphe 91(24), mais lorsqu'il est établi ou qu'il paraît vraisemblable qu'un tel droit est protégé par l'article 35. Puisque ce droit est déjà reconnu par la loi, un jugement déclaratoire était dénué d'utilité pratique[IX].

En vertu de cette décision, le gouvernement fédéral devra travailler à définir ses obligations envers les personnes non inscrites – celles qui sont privées de leur statut par la *Loi sur les Indiens*, dont il sera fait état dans le prochain chapitre – ainsi qu'à examiner la façon dont son honneur et son devoir s'exercent envers les groupes pour lesquels il n'a pas, jusqu'à maintenant, assumé la responsabilité.

I *R. c. Powley*, [2003] 2 R.C.S. 207, 2003 CSC 43.

II Teillet, *Métis Law in Canada*, 2-25.

III *Manitoba Metis Federation Inc. c. Canada (Procureur général)*, 2013 CSC 14, [2013] 1 R.C.S. 623.

IV Ibid., at headnotes.

V Ibid., para 136.

VI Ibid., au para 136–37.

VII Ibid., at headnotes.

VIII *Daniels c. Canada (Affaires indiennes et du Nord canadien)*, 2016 CSC 12, [2016] 1 R.C.S. 99.

IX Ibid., para 56.

L’obligation fiduciaire

Le principe de l’obligation fiduciaire, provenant de la common law, est aussi important pour comprendre comment les tribunaux ont défini les droits ancestraux constitutionnellement protégés.

Un fiduciaire est une personne à qui sont confiées la gestion et la protection de biens ou d’argent. Cette personne est tenue d’agir dans l’intérêt de l’autre personne. Le fiduciaire doit notamment faire preuve de « loyauté absolue envers [son] bénéficiaire » et agir dans « l’intérêt primordial » de ce dernier[79] ». Cette notion existe, et elle s’applique aux peuples autochtones au Canada, en raison des importants enjeux économiques et de l’histoire sociale entre les peuples autochtones et l’État, ainsi que de « la vulnérabilité particulière du bénéficiaire relativement au fiduciaire[80] ». Le concept d’obligation fiduciaire n’est pas statique; les éléments de la relation évoluent au fur et à mesure que la relation change.

Le droit *sui generis* (unique en son genre), l’honneur de la Couronne et l’obligation fiduciaire sont inséparables. Tous ont fait apparition dans la jurisprudence concernant surtout, du moins au Canada, les titres fonciers et les droits sur les ressources. Le milieu juridique reconnaît de plus en plus que ces concepts pourraient s’appliquer à d’autres domaines, et les avocats du droit des sociétés, par exemple, étudient comment l’obligation fiduciaire pourrait imposer aux entreprises certains devoirs envers les employés. L’examen de la façon dont les principes tels que ceux susmentionnés, ainsi que les pactes internationaux, les déclarations et les instruments nationaux relatifs aux droits de la personne, peuvent engager le gouvernement à l’égard de la protection des droits des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, peut constituer une importante nouvelle façon d’explorer des orientations juridiques éventuelles menant à la justice.

Les droits des Autochtones et les droits de la personne : une relation complexe

Tous les instruments nationaux et internationaux relatifs aux droits de la personne peuvent potentiellement aider à mettre un terme à la violence envers les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones; cependant, l’Enquête nationale maintient qu’il est important de considérer les droits des Autochtones et les droits de la personne comme représentant deux idées liées, mais distinctes. C’est là une distinction importante, puisque les solutions recherchées ne doivent pas porter atteinte aux femmes autochtones en violant des droits pour en faire respecter d’autres. Par exemple, certains débats des années 1960 montrent comment les droits de la personne ont été invoqués pour justifier la violation des droits des Autochtones. Et ce fut parfois le contraire; dans des cas précis, l’invocation des droits des Autochtones, plus précisément en ce qui a trait au genre, a servi à justifier la violation des droits fondamentaux des femmes autochtones.

Dans la première affaire, en 1969, le gouvernement libéral de Pierre Elliott Trudeau a publié un « livre blanc » proposant le démantèlement des Affaires indiennes. Dans la législature

canadienne, un « livre blanc » désigne un document de politique, mais, pour bon nombre d'Autochtones, ce terme fait ironiquement référence aux politiques raciales et à la majorité non autochtone[81].

Le livre blanc proposait d'éliminer, au nom de l'« égalité », les droits collectifs des Autochtones. Dans ce document, le gouvernement fédéral décrit son intention d'établir l'égalité entre tous les Canadiens en éliminant le statut juridique distinct d'« Indien » et en désignant les Autochtones simplement comme des citoyens ayant les mêmes droits, avantages et responsabilités que les autres Canadiens. Conformément à la vision d'une « société juste » de Trudeau, le gouvernement a suggéré d'abroger les lois considérées comme discriminatoires ou comme favorisant un groupe plutôt qu'un autre (peu importe les fondements des différents groupes). Pour enlever ces types de distinctions, le livre blanc indiquait : « Être Indien ce doit vouloir dire être libre – libre de faire progresser les cultures indiennes dans un contexte d'égalité juridique, sociale et économique avec les autres Canadiens[82]. »

Pour atteindre les objectifs du livre blanc, il y était proposé d'éliminer le statut d'Indien, de dissoudre (en cinq ans) le ministère des Affaires indiennes, d'abolir la *Loi sur les Indiens*, de convertir les réserves en propriétés privées pouvant être vendues par la bande ou ses membres, de transférer aux gouvernements provinciaux la responsabilité fédérale des Affaires indiennes et d'intégrer les services aux Premières Nations à ceux offerts aux autres Canadiens. En outre, le gouvernement proposait de financer des projets de développement économique et de nommer un commissaire pour s'occuper des revendications territoriales en suspens et progressivement résilier les traités existants[83].

Bien que le livre blanc reconnaisse les inégalités sociales vécues par les peuples autochtones au Canada et, dans une moindre mesure, les mauvais choix de politiques du gouvernement fédéral, beaucoup de Premières Nations ont vu la nouvelle politique comme le point culminant de l'objectif à long terme du Canada d'assimiler les « Indiens » à l'ensemble de la société canadienne au lieu de reconnaître leurs droits uniques comme premiers habitants de ce territoire.

La philosophie politique de Trudeau était fondée sur l'idée d'un Canada uni et liée à son rejet du nationalisme québécois. En 1969, il a dit :

> Nous ne reconnaîtrons pas les droits ancestraux. Nous pouvons continuer d'ériger les murs de la discrimination autour du ghetto où vivent les Indiens, et du même coup les aider à préserver certains éléments culturels et droits ancestraux, ou nous pouvons dire que vous êtes à une croisée des chemins; il est temps de décider si les Indiens seront une race distincte au Canada ou s'ils seront des Canadiens à part entière […] Les Indiens devraient devenir des Canadiens comme tous les autres Canadiens. C'est le seul moyen de créer l'égalité dans notre société. Par « droits ancestraux », ce qu'on entend vraiment c'est « nous étions ici en premier. Vous êtes venus et vous nous avez dupés en nous donnant des biens sans valeur contre de vastes terres. Nous voulons réétudier la question. Nous voulons que vous nous rendiez nos droits ancestraux et que vous les protégiez. » La réponse est non. Nous ne pouvons pas reconnaître les droits ancestraux parce qu'aucune société ne peut être bâtie sur ce qu'aurait pu être l'histoire[84].

La politique et les modifications législatives proposées dans le livre blanc n'ont pas été adoptées.

En réponse à ce document, les Premières Nations du Canada ont proposé une résistance vigoureuse et incessante. Le titre *Unjust Society* d'Harold Cardinal fait référence à la proposition de politique de la « société juste » de Pierre Elliott Trudeau comme étant « un programme à peine voilé d'extermination par le biais de l'assimilation. La vérité revient à ceci : pour survivre, l'Indien doit, se dit le gouvernement, devenir un bon petit-bonhomme-blanc-bronzé[85]. » En 1970, Harold Cardinal et l'Indian Association of Alberta (Association des Indiens de l'Alberta) rejettent le livre blanc et publient le document *Citizens Plus*, connu comme le « Livre rouge », qui tire ses arguments de *La tragédie des Indiens du Canada* d'Harold Cardinal. La même année, l'Union of British Columbia Indian Chiefs (union des chefs indiens de la Colombie-Britannique) publie en 1970 son propre document, *A Declaration of Indian Rights : The B.C. Indian Position Paper*, le « Livre brun », pour rejeter les propositions du Livre blanc de 1969 et affirmer que les peuples autochtones détiennent toujours des titres ancestraux à l'égard des terres[86].

Le débat entourant le Livre blanc illustre la tension qui peut exister entre les droits de la personne universels et les droits particuliers des Autochtones. Bien que Trudeau ait expliqué qu'il percevait les droits individuels de la personne et l'égalité de base, plutôt que l'égalité réelle, comme la façon d'aller de l'avant, cette approche a fait abstraction de l'importance de la nature collective des droits des Autochtones ainsi que de la façon dont ces droits, de même que les possibilités et la sécurité des peuples autochtones, étaient historiquement liés à la terre et, à de nombreux égards, le sont encore.

Le contraire s'est également produit dans l'histoire canadienne, c'est-à-dire qu'il y a eu appel des droits des Autochtones pour invalider les droits de la personne des femmes autochtones.

Au début des années 1970, les cas de Jeanette Corbiere Lavell et d'Yvonne Bédard ont été entendus devant la Cour suprême du Canada. Mme Lavell a soutenu que l'alinéa 12(1)*b*) de la *Loi sur les Indiens* contrevenait à la *Déclaration canadienne des droits* de 1960 pour des motifs de discrimination fondée sur le sexe. Après s'être séparée de son mari, Mme Bédard avait tenté de retourner vivre dans la réserve avec ses enfants. La bande lui a alors ordonné de vendre sa propriété dans un délai d'un an, puisqu'elle avait perdu son statut en se mariant avec un non-Indien en 1964, et ne pouvait donc plus vivre dans la réserve.

Pour le leadership à prédominance masculine de la Fraternité nationale des Indiens, devenue l'Assemblée des Premières Nations, cette affaire représentait une menace trop grande : elle pouvait invalider la totalité de la *Loi sur les Indiens* et, par le fait même, l'accès aux droits ancestraux et aux droits issus de traités. La Fraternité est intervenue en faveur du gouvernement du Canada au détriment des femmes, entraînant ces dernières dans une : « longue confrontation houleuse sur la nature des droits collectifs des peuples autochtones et des droits des femmes en affirmant que les droits de celles-ci ne devraient pas être obtenus aux dépens des pouvoirs d'autonomie gouvernementale[87] ». Une décision a été rendue par la Cour suprême en 1973, et les femmes n'ont pas obtenu gain de cause. Dans cette décision, l'honorable juge Bora Laskin précisait néanmoins que l'affaire révélait selon elle une situation « d'excommunication légale[88] ».

Dans les débats constitutionnels des années 1980, l'Assemblée des Premières Nations a soutenu que la *Charte des droits et libertés* ne devrait pas s'appliquer aux gouvernements autochtones parce que sa conception individualiste des droits de la personne allait à l'encontre des droits collectifs des peuples autochtones[89]. Cette affirmation a suscité des réactions politiques négatives de la part des femmes autochtones, représentées par l'Association des femmes autochtones du Canada. Cette association a soutenu que la Charte, et les autres mécanismes similaires de protection du droit à l'égalité de genre des femmes autochtones, devaient s'appliquer aux gouvernements autochtones. L'association et les femmes qu'elle représente comptaient s'appuyer sur les droits de la personne pour se prémunir contre la discrimination et la violence dans leur communauté[90].

En 1981, Sandra Lovelace et d'autres femmes de la Première Nation de Tobique ont porté la cause devant le Comité des droits de l'homme des Nations Unies dans l'affaire *Lovelace c. Canada*. À l'échelle internationale, les Nations Unies ont tranché en faveur de Mme Lovelace déclarant que le Canada violait le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*[91].

Conclusion : Comprendre le besoin de solutions autodéterminées

Comme il est démontré par ces exemples, l'adoption d'une approche unidimensionnelle en matière de droits peut perpétuer la violence. Les droits des femmes autochtones comprennent les droits individuels de la personne et les droits collectifs des Autochtones, deux catégories qui se chevauchent lorsque les droits collectifs sont aussi des droits de la personne et lorsque les droits des Autochtones sont également des droits individuels. Ainsi, les solutions ne se trouvent pas que dans les instruments relatifs aux droits de la personne ou aux droits autochtones, et ne relèvent pas non plus uniquement des gouvernements. Pour lutter contre la violence à l'égard des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, il faut trouver de nouvelles solutions qui sont conçues, dirigées et gérées par les personnes touchées. Voilà pourquoi il est important de souligner que la réalisation de ces droits, en contexte autochtone et dans le cadre des droits de la personne, exige des solutions autodéterminées. Comme l'a souligné Brenda Gunn : « Il est vraiment important de réaliser que pour concrétiser pleinement tous les droits et l'auto-détermination, ceux-ci doivent s'harmoniser, s'agencer et tendre vers un objectif commun[92]. » Donc, « l'autodétermination est vraiment un point de départ pour la réalisation des droits de la personne[93] ». Dalee Sambo Dorough est du même avis : « [Le droit à l'autodétermination] est donc nécessaire pour que les peuples autochtones, individuellement ou collectivement, puissent exercer le droit à l'autodétermination des leurs[94]. »

Pendant le processus de consignation de la vérité, beaucoup de gens ont témoigné du besoin de tenir compte du contexte et de promouvoir des solutions autodéterminées appropriées pour chaque Nation ou communauté en fonction de ses normes ou besoins. Comme l'a mentionné

Brenda Gunn dans son témoignage, l'application générale d'un processus national, étape par étape, ne serait pas appropriée du tout. Un bon plan doit tenir compte des différences entre les Nations et créer des cadres et des étapes pour voir à ce que son application soit pertinente aux régions et aux enjeux. En parlant des défis de l'administration des bandes selon la *Loi sur les Indiens*, ou des ententes d'autonomie gouvernementale chez d'autres peuples autochtones (examinées au prochain chapitre), certains témoins ont suggéré que les normes des droits de la personne doivent être mises en œuvre au sein des communautés et auprès des gouvernements autochtones, recommandant vivement à ces derniers d'adopter des lois qui reflètent ces instruments. Comme l'explique Brenda Gunn : « Il nous faudra peut-être des moments de réflexion pour nous assurer que nos propres traditions juridiques respectent les normes actuelles du droit international en matière de droits de la personne d'une manière qui convient à nos traditions[95]. »

Jean Leclair explique qu'il considère essentiel que les gouvernements autochtones adoptent des principes des droits de la personne qui sont fondés sur leurs propres lois autochtones et particulièrement en ce qui a trait à la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. Il affirme : « Pour beaucoup d'entre eux, le droit fédéral et provincial souffre d'un déficit de légitimité. Mais comme la déclaration est le fruit de leur propre collaboration, ils peuvent certainement s'en inspirer. Ils sont des gouvernements, après tout[96]. »

Par le respect de ces instruments, y compris les droits collectifs et individuels, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones peuvent faire en sorte de tenir les gouvernements responsables des mesures qu'ils prennent, ou ne prennent pas, afin de lutter contre cette tragédie marquée par la violence.

Toutefois, comme le confirment les témoignages que nous avons entendus, l'État à lui seul ne peut garantir la protection de toutes les femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Cependant, il peut promulguer et appliquer des lois en ce sens pour mettre l'accent sur l'arrestation des contrevenants, aider à changer la perspective de ceux qui pensent que la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est de moindre valeur que celle des non-Autochtones et redéfinir ses propres valeurs ainsi que ses normes de service pour honorer les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA. Comme l'a souligné Halie B. :

> Je suis avocate. Je suis éduquée. Je prononce des allocutions lors de grandes conférences au sujet de la protection de l'enfance, de l'affaire *Gladue*, des droits des prisonniers, des délinquants autochtones, du racisme structurel et systémique que notre peuple a subi, des lois, des politiques et des pratiques qui ont eu des répercussions sur notre peuple depuis plusieurs générations […] Et je n'ai même pas réussi à faire en sorte qu'un agent de la GRC m'écoute avec respect et dignité. Et j'ai encore mieux compris le racisme que ma mère a vécu tout au long de sa vie, des années 1950 jusqu'à aujourd'hui[97].

« [LE DROIT À L'AUTODÉTERMINATION] EST DONC NÉCESSAIRE POUR QUE LES PEUPLES AUTOCHTONES, INDIVIDUELLEMENT OU COLLECTIVEMENT, PUISSENT EXERCER LE DROIT À L'AUTODÉTERMINATION DES LEURS. »

Dalee Sambo Dorough

Des obstacles aux droits surviennent quotidiennement lorsque les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones tentent d'obtenir des services ou de l'aide. Pour cette raison, les changements doivent aller au-delà de la législation et vers l'établissement de nouvelles relations. Comme le mentionne Anni P. :

> Tout est question de tisser des liens, vous savez? Nos familles ont été fracturées, et donc, je dois apprendre à rétablir la relation avec ma famille. Une relation saine. Et, je dois apprendre à tisser des liens avec des non-Autochtones [...] Tout est question de tisser des liens. Et donc, nous guérissons au sein de nos collectivités autochtones, puis la communauté non autochtone apprend la vérité, et puis là, comment nous rassembler? Comment pouvons-nous nous rassembler d'une manière saine et sécuritaire pour commencer à tisser des liens, pour commencer à guérir à la suite de tous ces mensonges qui ont été répétés de part et d'autre au sujet de tout un chacun ? Nous devons guérir de ça[98].



La commissaire en chef Buller s'adresse à un groupe à Ottawa, en Ontario.

Lors des témoignages, il a notamment été suggéré que le fait de changer la façon dont le système de santé traite les peuples autochtones pourrait contribuer à la sécurité en rehaussant la qualité des communications, ce qui, avec la participation des peuples autochtones, aurait une incidence positive sur les résultats tant sur le plan individuel qu'institutionnel. L'amélioration ou la modification des processus employés par les organismes de protection de la jeunesse auprès des familles autochtones permettrait de séparer moins de familles et d'améliorer ainsi la sécurité, du point de vue des peuples autochtones. Il serait en outre utile d'offrir au personnel responsable de l'application de la *loi* qui en a besoin des formations pour l'aider à comprendre les réalités et les perspectives autochtones, ce qui améliorerait l'accès aux services policiers et la confiance en ces

services, afin que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA en danger puissent sentir qu'elles ont des ressources sur qui compter. En résumé, l'État doit honorer ses obligations, mais les personnes qui agissent dans le cadre de ces paramètres doivent aussi tisser de nouveaux liens, sous un jour nouveau.

« JE SUIS AVOCATE. JE SUIS ÉDUQUÉE. JE PRONONCE DES ALLOCUTIONS LORS DE GRANDES CONFÉRENCES AU SUJET DE LA PROTECTION DE L'ENFANCE, DE L'AFFAIRE GLADUE, DES DROITS DES PRISONNIERS, DES DÉLINQUANTS AUTOCHTONES, DU RACISME STRUCTUREL ET SYSTÉMIQUE QUE NOTRE PEUPLE A SUBI, DES LOIS, DES POLITIQUES ET DES PRATIQUES QUI ONT EU DES RÉPERCUSSIONS SUR NOTRE PEUPLE DEPUIS PLUSIEURS GÉNÉRATIONS […] ET JE N'AI MÊME PAS RÉUSSI À FAIRE EN SORTE QU'UN AGENT DE LA GRC M'ÉCOUTE AVEC RESPECT ET DIGNITÉ. ET J'AI ENCORE MIEUX COMPRIS LE RACISME QUE MA MÈRE A VÉCU TOUT AU LONG DE SA VIE, DES ANNÉES 1950 JUSQU'À AUJOURD'HUI. »

Halie B.

Les cadres des droits de la personne, interprétés dans l'esprit et le contexte des droits des Autochtones, sont des outils importants pour commencer à faire évoluer la discussion sur les rôles, les responsabilités, les droits et, en fin de compte, l'autodétermination. À cette fin, nous avons tous un rôle à jouer. Nous pouvons restructurer nos propres relations et transformer nos rencontres tout en contribuant à la protection et au rétablissement des pouvoirs et de la place des femmes autochtones et des personnes de diverses identités de genre en respectant les lois et les principes autochtones de même que les droits de la personne et ceux des Autochtones. Lorsque les droits de la personne et les droits autochtones seront pleinement respectés, la sécurité des femmes et des filles autochtones en sera accrue. Nous pouvons transformer les rencontres qui mettent en danger les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA pour en faire des rencontres qui contribuent à les protéger.

Il est important de saisir le contexte des droits des Autochtones et des droits de la personne pour comprendre l'origine de la violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA, cette tragédie qui n'est pas un phénomène nouveau, contrairement à ce que certains pourraient suggérer, mais qui remonte plutôt à des centaines d'années. Le chapitre suivant racontera une version différente de l'histoire de la colonisation; une version dans laquelle on comprend que tous les peuples autochtones ont subi et subissent les effets de la colonisation, mais dans laquelle l'expérience des femmes, des filles et des personnes de diverses identités de genre est bien distincte et a de grandes répercussions dans le présent.

Pour porter un regard vers l'avenir, il faut d'abord se tourner vers le passé.

Notes

1 Timothy Argetsinger (Iñupiaq), Partie 3, Volume public 5, Québec, Qc., p. 173. Dans ce chapitre, commes dans tous nos chapitres, la citation est tirée de la transcription officielle de la langue dans laquelle la personne a témoigné, même si la citation a été traduite.

2 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 10.

3 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 11.

4 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 55.

5 Eversole, McNeish, et Cimadamor, cité dans Green, *Indivisible*, 4.

6 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 55.

7 Gladys R. (Gitxsan/Wet'suwet'en), Partie 1, Volume public 4, Smithers, C.-B., p. 154.

8 Smith, « Human Rights and Decolonization, » 83.

9 Les instruments déclaratoires pertinents auxquels le Canada est partie comprennent la *Déclaration universale des Nations Unies sur les droits de l'homme*; la *Déclaration et le Programme d'action de Vienne*; la *Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes*; la *Déclaration et le Programme d'action de Beijing*; et la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. Les conventions ratifiées par le Canada incluent la *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide*, signé en 1948, le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* et son protocole facultatif connexe, tous deux ratifiés en 1976; le *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, ratifié en 1976, et son protocole facultatif, ratifié en 1984; la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes*, ratifiée en 1980 et 1981, et son protocole facultatif ratifié en 2002; la *Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants*, ratifiée par le Canada en 1985 et en 1987; la *Convention relative aux droits de l'enfant*, ratifiée en 1990 et 1991, et son Protocole facultatif, ratifié en 2000 et 2002; et la *Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale*, ratifiée en 1966 et en 1971.

10 Nations Unies, « United Nations Human Rights System. »

11 Haut-Commissariat des droits de l'homme, « Les organes chargés des droits de l'homme. »

12 Delores S. (Saulteaux, Première Nation Yellow Quill), Partie 1, Volume public 26, Saskatoon, Sask., p. 27.

13 Haut-Commissariat des droits de l'homme, « Les questions fréquentes. »

14 Virginia C. (Métisse), Partie 1, Déclaration publique 117, Saskatoon, Sask., pp. 25-26.

15 Haut-Commissariat des droits de l'homme, « Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes. »

16 Crystal F. (Yellow Quill Première Nation) Partie 1, Volume public 28, Saskatoon, Sask., p. 43.

17 Lorraine S. (Première Nation Thunderchild et Première Nation Mosquito), Partie 1, Déclaration publique 112, Saskatoon, Sask., p. 36.

18 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 43.

19 Dalee Sambo Dorough (Inuite, Alaska), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 266.

20 Dalee Sambo Dorough (Inuite, Alaska), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 254.

21 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 14.

22 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 13.

23 Voir *Baker c. Canada (Ministre de la Citoyenneté et de l'Immigration)*, [1999] 2 R.C.S. 817.

24 Nations Unies, « La Déclaration universelle des droits de l'homme. »

25 Nations Unies, « A/RES/48/104, » Article 1.

26 Ibid., Article 4(k).

27 Nations Unies, « A/RES/61/295. »

28 Haut-Commissariat des droits de l'homme, « Déclaration de Vienne. »

29 Ibid.

30 Ibid.

31 Nations Unies, « Déclaration de Beijing. »

32 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 39.

33 Henderson, *Indigenous Diplomacy*, 70.

34 Ibid. 35

35 Les abstentions étaient les suivantes: Azerbaïdjan, Bangladesh, Bhoutan, Burundi, Colombie, Fédération de Russie, Géorgie, Kenya, Nigéria, Samoa et Ukraine.

36 Khandaker, « Canada Adopts UN Declaration. »

37 Indigenous Foundations, « UN Declaration on the Rights. »

38 Canada, « Énoncé du Canada. »

39 Nations Unies, « A/RES/61/295. »

40 Ibid.

41 Ibid.

42 Ibid.

43 Ibid.

44 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 40.

45 Dalee Sambo Dorough (Inuite, Alaska), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 301.

46 Champagne, « Human, Civil and Indigenous Rights, » 11.

47 Bernie W. (Haida/Nuu-chah-nulth/Coast Salish), Partie 1, Volume public 115, Vancouver, C. -B., p. 32.

48 Jean Leclair, Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 222.

49 Dalee Sambo Dorough (Inuite, Alaska), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 272.

50 Dalee Sambo Dorough (Inuite, Alaska), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 257.

51 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 16.

52 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 49.

53 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 16.

54 Corey O'Soup (Métis/Première Nation Key), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., pp. 114-115.

55 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 20.

56 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc.

57 McConnell, « Canadian Bill of Rights. »

58 Ibid.

59 *Loi constitutionelle*, 1867, 30 & 31 Vict, c 3.

60 *Loi canadienne sur les droits de la personne (L.R.C. (1985), ch. H-6)*, version de section 13 de 2002-12-31 to 2014-06-25.

61 *Loi canadienne sur les droits de la personne.*

62 Société de soutien se tient avec des enfants, des jeunes et des familles des Premières Nations, « Information Sheet – Canadian Human Rights Tribunal Decisions. »

63 Ibid.

64 2016 TCDP 2, File No.: T1340, 7008, *Société de soutien se tient avec des enfants, des jeunes et des familles des Premières Nations*, 2016 TCDP 2, File No.: T1340, 7008. Pour un calendrier utile du cas et pour les documents relies, voir Société de soutien se tient avec des enfants, des jeunes et des familles des Premières Nations, « Jordan's Timeline, » https://fncaringsociety.com/jordans-timeline.

65 La commission peut prolonger le délai en raison de circonstances atténuantes. C'est cependant l'exception plutôt que la règle.

66 Wendy L. (Nation Squamish), Partie 1, Déclaration publique 370, Richmond, C. -B., pp.20-21.

67 Viola Thomas (Kamloops Tk'emlups te Secwepemc), Partie 1, Volume public 104, Vancouver, C. -B., p. 14.

68 Viola Thomas (Kamloops Tk'emlups te Secwepemc), Partie 1, Volume public 104, Vancouver, C. -B., pp. 7-8.

69 Commission canadienne des droits de la personne, « Enfin une question de droits. »

70 Commission canadienne des droits de la personne, « Guide explicatif – La Loi canadienne sur les droits de la personne et vous, » 1.

71 Henderson et Bell, « Rights of Indigenous Peoples. »

72 Voir Justice Ian Binnie dans *Première Nation crie Mikisew c. Canada (Ministre du Patrimoine canadien)* [2005] 3 R.C.S. 388, 2005 CSC 69.

73 Ziff, *Principles of Property Law*, 73.

74 Henderson, « Interpreting Sui Generis. »

75 Ibid.

76 Voir *R. c. Marshall*, [1999] 3 R.C.S. 456 at paras 49-52.

77 *Mitchell c. M.R.N.*, [2001] 1 R.C.S. 911, 2001 CSC 33, 2001 SCR 911 at para 9.

78 *Nisga'a Final Agreement Act*, RSBC 1999, c2c 2.

79 *Guerin c. La Reine*, [1984] 2 R.C.S. 335, p. 337.

80 Ibid., 942, avec reference à Frankel, « Fiduciary Law. »

81 Lagace et Sinclair, « The White Paper, 1969. »

82 Canada, « La politique indienne du gouvernement du Canada. »

83 Ibid.

84 L'ancien Premier Ministre Pierre Trudeau, parlant à l'association Libérale de Vancouver, Seaforth Armories, Vancouver, 1969. « Transcript of the Prime Minister's Remarks at the Vancouver Liberal Association Dinner, » Seaforth Armories, Vancouver, BC, 1969, 11-12. http://publications.gc.ca/collections/collection_2018/aanc-inac/R32-429-1969-eng.pdf.

85 Cardinal, *The Unjust Society*, 1.

86 Lagace et Sinclair, « The White Paper, 1969. »

87 Shaw, « Creating/Negotiating Interstices, » 176.

88 *Procureur général du Canada c. Lavell* [1974] RCS 1349.

89 Rafoss, « The Application of the Canadian Charter, » 17-18. Voir aussi Romanow, Leeson and Whyte, Canada – Notwithstanding.

90 Pour pour un compte plus détaillé, voir Association des Femmes Autochtones au Canada (AFAC), y inclus leur travail relié au Bill C-31, voir AFAC, « Aboriginal Women's Rights are Human Rights. » (Anglais seulement)

91 Conn, « Sandra Lovelace Nicholas. »

92 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 52.

93 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 57.

94 Dalee Sambo Dorough (Inuite, Alaska), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 259.

95 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 73.

96 Jean Leclair, Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 173.

97 Halie B. (Namgis/Kwa'kwa'kawakw/Tlingit/écossaise), Partie 1, Volume public 111(a), Vancouver, C. -B., p. 33.

98 Anni P. (Crie), Partie 1, Volume public 80, Vancouver, C. -B., pp. 30-31.

CHAPITRE 4



La colonisation : un outil d'oppression fondé sur le genre

Introduction : le contexte de la colonisation pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones

Pour de nombreuses personnes qui ont raconté leur expérience de la violence ou celle de leurs proches, le fait d'en apprendre davantage sur les grandes forces historiques et politiques qui ont façonné leur réalité individuelle a été déterminant. Cet apprentissage a nourri leur réflexion en plus d'accroître leur sentiment d'autonomie et de favoriser leur guérison. Le sentiment de honte et le silence imposés par le colonialisme au sein des familles autochtones ont empêché de nombreuses personnes de parler de leurs expériences personnelles. Aujourd'hui, il est encore moins question des effets distincts qu'ont eus ces forces historiques sur la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Encore méconnus, ces effets sont pourtant la source de la tragédie que représentent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées.

Comme l'a expliqué la chef Judy Wilson, de la Nation Secwépemc, pour traiter les fondements de la tragédie aujourd'hui, il est nécessaire de « lever le voile » :

> Aujourd'hui, la déclaration de notre famille relatant notre expérience sur le meurtre de notre sœur à un jeune âge est une histoire parmi des milliers d'autres au Canada. L'Enquête nationale n'entend qu'une fraction des histoires que ces survivantes et ces familles ont à raconter. Plusieurs voix ne seront malheureusement pas entendues. Notre famille continuera de défendre et de soutenir nos femmes et nos filles, qui doivent

> encore affronter de nombreux problèmes. Hélas, les changements ne viendront qu'en levant le voile du colonialisme et en reconnaissant les titres et les droits de nos peuples. Nous pourrons alors réaffirmer nos identités et notre mode de vie[1].

Dans la présente section, nous présentons un aperçu de certains des événements du passé et des contextes historiques qui sont à l'origine de la violence contre les femmes, les filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Nous avons cerné plusieurs facteurs qui sont à la base même de la violation continue des droits en matière de culture, de santé, de sécurité et de justice. Par contre, la violation de ces droits a également des racines historiques profondes.

En matière de culture, par exemple, certaines des plus graves violations des droits se manifestent par la logique de la « découverte » initiale et l'affirmation de la souveraineté canadienne, par la réglementation des identités et de la gouvernance autochtones ainsi que par la tentative d'assimilation des peuples autochtones au moyen des pensionnats indiens et, ultérieurement, de la rafle des années 1960 et des systèmes de protection de l'enfance.

En matière de santé, les répercussions de la colonisation sur les communautés du Nord sont particulièrement importantes, puisqu'elles ont entraîné leur relocalisation forcée et leur insécurité alimentaire. La stérilisation forcée, l'accès limité aux services de santé mentale et aux programmes de traitement des toxicomanies, ainsi que l'ingérence générale au sein des systèmes de santé autochtones en sont d'autres exemples.

En matière de sécurité, le manque absolu de possibilités d'éducation et d'emploi, et l'incapacité de fournir un niveau de vie de base découlent, en particulier, des interventions coloniales dans le mode de vie des Autochtones et du fait que ces derniers ont été chassés de leurs terres natales ou ancestrales.

Finalement, en matière de justice, les stéréotypes nocifs, tenaces et issus de la colonisation concernant les femmes et les filles autochtones ainsi que leur renforcement au moyen de mesures législatives et application de la loi ont des conséquences importantes sur le respect des droits (ou son absence) aujourd'hui.

Il est important de considérer ces contextes sous l'angle du genre. En effet, bien que les hommes et les garçons autochtones aient énormément souffert de la colonisation, notamment en raison des aspects liés aux terres et à la gouvernance, elle a eu des répercussions distinctes, bien que liées, sur les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Comme l'explique l'universitaire Kwagiulth (Kwakwaka'wakw) Sarah Hunt :

> Le colonialisme repose sur la déshumanisation de l'ensemble des Autochtones – enfants, personnes bispirituelles, hommes et femmes. Par conséquent, nous pouvons considérer que nous subissons tous la violence coloniale, car notre humanité même nous est niée. Pourtant, cette déshumanisation est plus cruellement ressentie chez les filles, les femmes, les personnes bispirituelles et les personnes transgenres puisque la violence physique et sexuelle perpétrée contre nous est toujours considérée comme normale[2].

De plus, les expériences distinctes et intersectionnelles des femmes et des filles dans les centres urbains et dans les régions éloignées, ou selon les perspectives des Premières Nations, des Inuits et des Métis, jouent un rôle important dans l'examen de l'histoire de la colonisation en fonction des genres. Les structures et les institutions de colonisation, que ce soit les politiques visant l'assimilation des Premières Nations comme la *Loi sur les Indiens* et le régime des pensionnats, ou encore les politiques ciblant les familles métisses en leur refusant les services et les droits essentiels, constituent le fondement de la tragédie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées que nous connaissons aujourd'hui. Dans le cas des Inuits, la colonisation relativement tardive de l'Inuit Nunangat continue de laisser des séquelles importantes dans les communautés et les familles qui ont souvent été relocalisées de force loin de leurs terres et ciblées par le régime des pensionnats également, et ce, au cours d'une période relativement récente. Les différents systèmes d'oppression ont marqué différemment les groupes de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA en portant atteinte à leurs droits fondamentaux et à leurs droits autochtones inhérents, comme l'ont démontré plusieurs récits de vie que nous avons entendus dans le cadre de l'Enquête nationale, particulièrement de la part de personnes qui, encore aujourd'hui, doivent composer avec les causes profondes du traumatisme intergénérationnel. Ce traumatisme est aggravé par l'absence de droits économiques, sociaux et politiques fondamentaux, par le manque de volonté institutionnelle de changement – dans le passé et encore aujourd'hui – et par le défaut de reconnaître l'expertise et la capacité d'agir des femmes, eu égard à leur propre vie, d'un point de vue historique et contemporain.

En résumé, l'histoire de la colonisation est marquée par des considérations fondées sur le genre. Elle doit être envisagée en lien avec la tragédie des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées, comme une succession de rencontres qui ont fait que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont devenues des cibles. Le présent chapitre ne dresse pas un bilan exhaustif de la colonisation; il sert plutôt à situer les expériences des femmes, des filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans le contexte plus vaste de la colonisation et ainsi à démontrer que les structures et les attitudes mêmes qui ont conduit dans le passé aux violations des droits de la personne et des droits des Autochtones existent toujours. Par conséquent, le caractère endémique de la violence que subissent aujourd'hui les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones est une tragédie qui s'est préparée en amont sur plusieurs siècles.

Comprendre la colonisation comme une structure

La colonisation désigne les processus par lesquels les peuples autochtones ont été dépossédés de leurs terres et de leurs ressources, soumis à un contrôle externe et visés par des mesures d'assimilation et, dans certains cas, d'extermination. Comme le décrit l'intellectuel mohawk George Taiaiake Alfred, le colonialisme est un processus menant à la création d'une nouvelle réalité pour les Européens et les Autochtones en Amérique du Nord avec la mise en place, par les autorités européennes ou les gouvernements colonisateurs, d'institutions et de politiques régissant les Autochtones. Il est ici question non seulement des politiques et des lois en tant que

telles, mais aussi des justifications générales d'origine religieuse ou laïque qui les sous-tendent[3]. Cela comprend également les politiques, les pratiques et les institutions qui ont visé les Autochtones, les femmes en particulier, de manière sciemment discriminatoire. Les processus entourant la colonisation – c'est-à-dire sa structure fondamentale, comme nous l'aborderons dans le présent chapitre – se perpétuent dans le présent par différents moyens.

Par exemple, dans le cas des Premières Nations, cela signifiait qu'il fallait déterminer qui était ou n'était pas considéré comme « Indien » – ce qui avait pour effet d'exclure les Métis dans l'application des Traités et la prestation des services (quoique déficients) fournis aux Premières Nations[4]. Dans le cas des Inuits, ce processus se traduisait entre autres par l'attribution à chacun d'un numéro pour faire le suivi des personnes et d'un nouveau nom permettant aux représentants du gouvernement d'effectuer facilement ce suivi; ils étaient ainsi dépouillés des traditions importantes d'attribution des noms[5]. Dans l'ensemble, ces processus coloniaux, étaient axés sur ce que le chercheur Patrick Wolfe a appelé « la grammaire des race[6] ». Autrement dit, les forces coloniales ne pouvaient contrôler les Autochtones qu'en utilisant la loi et d'autres moyens pour les catégoriser et les déposséder. Comme Wolfe le soutient, « dans une colonie de peuplement, les colons viennent ici pour rester : l'invasion est une structure et non pas un événement[7] ».



À Windy River, dans les Territoires du Nord-Ouest, un représentant du gouvernement recueille des données de recensement auprès de familles inuites. © Gouvernement du Canada. Reproduite avec l'autorisation de Bibliothèque et Archives Canada (2019). Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien/a102695.

Il est important de définir les structures du colonialisme, surtout dans la mesure où elles se rapportent à la question de la violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. D'une part, elles supposent de catégoriser les personnes, comme on l'explique ci-dessus, et comprennent des processus de supervision et de confinement des personnes, comme le déplacement des personnes dans des réserves ou dans des communautés centrales. D'autre part, les structures de la colonisation du colonialisme servent à déshumaniser ces personnes, à les réduire à un stéréotype qui les situe au-dessous de humain et, par conséquent, les rend plus faciles à écarter. Les autres manifestations concrètes comprennent la ségrégation visant à éliminer la lignée génétique, les pratiques de suppression physique des marqueurs de l'identité comme la coupe des cheveux, le changement du style de vêtements, ou encore la destruction d'habiletés importantes comme le trappage, la chasse ou d'autres moyens qui permettraient à ces personnes de conserver leur mode de vie.

Par ailleurs, les structures coloniales vont bien au-delà de l'aspect physique; elles se traduisent aussi par des agressions contre les modes de connaissance et de compréhension. À cet effet, mentionnons par exemple l'élimination ciblée des langues autochtones, la déshumanisation des Autochtones, surtout des femmes qui, soumises aux viols et à la violence sexuelle, étaient réduites à la condition d'animaux ou d'êtres dénués de valeur, et la suppression des structures qui déterminaient l'identité ou les modes d'organisation de la société propres aux peuples autochtones, qui permettaient de garantir la survie de leur communauté. Comme Françoise R. l'a déclaré :

> Mes parents, le fait qu'ils aient vécu ça, … c'est comme s'ils n'avaient pas de vie en eux. C'est comme si … ils ont été traités comme des animaux. C'est comme ça qu'ils ont traité mes parents. "On a le droit de prendre vos enfants comme on veut. On les amène au pensionnat indien et puis à l'hôpital." Vous savez, ce sont eux qui ont décidé. Ce n'est pas à eux de décider. C'est notre vie. Mes parents ont des sentiments et puis ils ont des émotions, et je veux qu'ils obtiennent justice[8].

Ces structures ont également eu une incidence sur la construction d'identités de genre différentes, sur la survie des rites et des pratiques culturelles et sur l'éducation de la jeune génération.

Comme le montrent ces courts exemples, et comme nous l'expliquerons dans ce chapitre, les structures du colonialisme de peuplement mènent à la destruction des cultures et des peuples existants, tant sur le plan matériel que sur le plan structurel, et visent à se substituer aux structures déjà en place. Les heurts violents occasionnés par la présence coloniale n'étaient pas des événements ponctuels, mais faisaient partie d'une vaste stratégie de conquête. Au Canada, ce processus consistait plus particulièrement à discréditer la position des femmes, des filles et des personnes de diverses identités de genre autochtones, ainsi qu'à atteindre des communautés entières, y compris les hommes et les garçons, dans une tentative d'éradication, de remplacement et de destruction des peuples et des cultures autochtones.

Il est important de faire le lien entre ces processus et les structures actuelles, qui contribuent à cibler les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Ce ne se sont pas que des événements du passé. En admettant la dimension structurelle de la colonisation, il devient impossible de reléguer les événements au passé ou de faire comme s'ils faisaient partie de l'histoire de quelqu'un d'autre. Lorsque la colonisation est envisagée comme une structure, on ne peut pas relativiser l'importance des éléments et idées qui en font partie, parce que plusieurs d'entre eux existent toujours aujourd'hui. Ils sont visibles quand on néglige de consulter adéquatement les groupes autochtones sur les questions relatives à l'environnement ou aux terres, ou dans le manque de services offerts dans les communautés éloignées. Ils entrent en jeu dans les interactions entre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones et les systèmes de justice ou de protection de l'enfance. Nous voyons ces structures dans la pauvreté persistante et le manque de ressources pour lutter contre la violence. Lorsque l'on comprend la colonisation comme une structure, il est facile de faire des liens entre les structures

du passé, physiques autant qu'idéologiques, et celles d'aujourd'hui. Sous cet angle, nous pouvons saisir leur rôle actuel dans le contrôle des services auxquels les gens ont accès, dans les lois que les communautés peuvent mettre en place, et dans la création de conditions dangereuses.

Pour combattre ces structures, nous devons comprendre leurs fondements, savoir qui les a créées et pour quelle raison. Le colonialisme de peuplement en tant que structure comprend différents événements, qui procèdent tous la même logique destructrice. En bref, comme Patrick Wolfe l'a souligné : « Le colonialisme de peuplement détruit pour remplacer[9]. » En Amérique du Nord, là où les colonisateurs voulaient créer une nouvelle nation, ils ont tout d'abord cherché à détruire les vieilles nations qui s'y trouvaient déjà.

Comme nous l'avons entendu dans le témoignage de Robert C. :

> Le Canada est très mal à l'aise avec le mot « génocide ». Mais c'est un génocide qui s'est produit au Canada et aux États-Unis pour les membres des Premières Nations. Comment peut-on appeler ça autrement lorsqu'on attaque et rabaisse un peuple en fonction de la couleur de sa peau, de sa langue, de ses traditions, qu'on l'éloigne de ses terres, qu'on s'en prend à ses enfants, qu'on brise sa famille? Et c'est la vérité gênante que le Canada, je crois, est sur le point d'accepter. Et il va falloir avoir beaucoup de discussions pénibles pour y arriver[10].

La colonisation, en tant que processus structurel et en vertu de ses divers systèmes, a utilisé des politiques conçues pour discréditer et contester le savoir et l'identité des personnes de communautés entières. Contrairement aux droits et aux responsabilités décrits dans les histoires et les témoignages que nous avons entendus, les répercussions historiques de la colonisation ainsi que les attitudes, les structures et les systèmes coloniaux qui persistent encore aujourd'hui contribuent directement aux violations des droits des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

La logique de la découverte : les premiers explorateurs européens chez les Premières Nations et les répercussions sur les rapports de genre

Au 16e siècle, des « explorateurs » mandatés par les États européens sont arrivés dans ce que l'on appelle maintenant le Canada et ont revendiqué les terres récemment « découvertes » pour leurs bienfaiteurs, afin d'en tirer des ressources pour le compte de leurs bailleurs de fonds en Europe. Ils étaient à la recherche de ressources – d'un butin – et espéraient les trouver dans les Amériques. Bien que le terme « explorateur » puisse suggérer une sorte de recherche ou de vagabondage inoffensif, il n'en était rien; ces voyages ont plutôt pavé la voie à un assaut à grand déploiement contre les Nations et les communautés autochtones qui dure depuis près de 500 ans.

Au cours de ces premières rencontres entre explorateurs et peuples autochtones, il n'était pas rare que les premiers kidnappent des Autochtones, y compris des femmes et des enfants, et les emmènent contre leur gré en Europe pour qu'ils servent d'objets de curiosité ou de preuve de l'existence des terres nouvellement « découvertes ». Cela faisait partie du processus de catégorisation des personnes (exotiques ou primitives) de façon à pouvoir les déshumaniser et en faire des objets d'étude. Par exemple, bien qu'aucune présence coloniale ne se soit établie dans le Nord du pays avant le milieu du 19e siècle, en 1577, Martin Frobisher a kidnappé un homme, une femme et un enfant inuits et les a emmenés en Angleterre où ils ont très rapidement succombé aux maladies et aux blessures[11].

Entre 1534 et 1542, Jacques Cartier a effectué trois voyages distincts, traversant l'Atlantique pour revendiquer les terres qu'il avait trouvées pour le roi François de France dans ce qui deviendra plus tard la province de Québec. Samuel de Champlain a fait de même pour les Français, établissant Port-Royal en 1605. Les explorateurs anglais sont aussi venus, mais n'ont pas réussi à s'établir de façon permanente en Amérique du Nord avant le début du 17e siècle.

LE CANADA EST TRÈS MAL À L'AISE AVEC LE MOT « GÉNOCIDE ». MAIS C'EST UN GÉNOCIDE QUI S'EST PRODUIT AU CANADA ET AUX ÉTATS-UNIS POUR LES MEMBRES DES PREMIÈRES NATIONS. COMMENT PEUT-ON APPELER ÇA AUTREMENT LORSQU'ON ATTAQUE ET RABAISSE UN PEUPLE EN FONCTION DE LA COULEUR DE SA PEAU, DE SA LANGUE, DE SES TRADITIONS, QU'ON L'ÉLOIGNE DE SES TERRES, QU'ON S'EN PREND À SES ENFANTS, QU'ON BRISE SA FAMILLE? ET C'EST LA VÉRITÉ GÊNANTE QUE LE CANADA, JE CROIS, EST SUR LE POINT D'ACCEPTER. ET IL VA FALLOIR AVOIR BEAUCOUP DE DISCUSSIONS PÉNIBLES POUR Y ARRIVER.

Robert C.

Dès le début, certains membres des Premières Nations, hommes et femmes, ont aidé les nouveaux venus, mais en posant certaines conditions. Le concept d'intendance des terres et la notion des droits conférés par la relation avec le Créateur étaient à ce moment-là, pour les Premières Nations, très différents du mode de possession des terres en Europe. Les principes régissant l'utilisation et l'occupation des terres chez les Premières Nations étaient solides, complexes et concrets. Ils étaient toutefois très différents de la façon dont la propriété foncière, ou le régime foncier, était perçu en Europe. Par exemple, dans le pays d'origine de Cartier, la France, le système féodal établissait des structures strictes pour la distribution des terres en contrepartie de paiements ou de services. Ce régime permettait aux propriétaires fonciers de gagner de l'influence et de vivre aux dépens de ceux qui travaillaient la terre. Avec l'aide de l'Église, dont la structure hiérarchique, ou verticale, copiait de certaines façons celle de l'ordre féodal, l'ordre social était maintenu entre ceux qui étaient pourvus et ceux qui ne l'étaient pas.

L'histoire de l'Europe regorge de récits de conquêtes des peuples par d'autres peuples, et ce depuis l'expansion du Saint-Empire romain à partir du 9e siècle. Afin de pouvoir revendiquer ou posséder les terres nouvellement « découvertes », les explorateurs européens ont utilisé une doctrine juridique appelée *terra nullius*, qui veut dire « terre inhabitée » ou « terre n'appartenant

à personne », et ont fait abstraction des peuples qui y étaient déjà établis, les considérant comme de simples « barbares » ou « sauvages », comme ceux qu'ils croyaient avoir vaincus sur le continent européen auparavant.



Première carte détaillée du territoire du colon français Samuel de Champlain, territoire qu'il a revendiqué au nom de la Nouvelle-France, 1612.

Même si le droit canadien affirme que la doctrine de la *terra nullius* ne s'est jamais appliquée au Canada[12], il était nécessaire d'invoquer cet argument juridique : à l'époque, occuper un territoire où vivaient déjà d'autres peuples ou nations était une violation du droit international. Comme Patrick Wolfe l'affirme :

> Malgré les diverses théories sur la découverte, un thème qui revient constamment veut qu'il existe une distinction claire entre le dominion, inhérent aux souverains européens seulement, et le droit d'occupation des Autochtones, également exprimé en termes de possession ou d'usufruit, qui donnait aux premiers habitants un droit d'utilisation pragmatique (désignant ici la chasse et la cueillette, plutôt que l'agriculture) d'un territoire que les Européens avaient découvert. La distinction entre le dominion et l'occupation démontre clairement que le projet des sociétés colonisatrices reposait sur l'élimination des sociétés autochtones[13].

Plus simplement, on pourrait dire que les explorateurs européens ont invoqué divers arguments qui visaient à légitimer leur désir de contrôler les terres, y compris la notion selon laquelle les peuples autochtones qui y vivaient ne faisaient que les utiliser sans les occuper, selon la définition européenne de la propriété. Leurs prétentions recevaient l'appui des rois et reines de l'Europe, eux-mêmes persuadés d'avoir été choisis par l'intervention divine, ce qui fondait le partenariat entre l'Église et l'État ainsi qu'à leur collaboration au projet de colonisation.

Cet argument sur les prétendues « terres inhabitées », ainsi que la bulle papale « Inter Caetera » publiée par le pape Alexandre VI le 4 mai 1493, ont donné une justification supplémentaire à la colonisation agressive. Cette bulle papale, communément connue sous le nom de « doctrine de la découverte », précisait que toute terre inhabitée par des chrétiens pouvait être « découverte » et revendiquée par des dirigeants chrétiens. Elle en revendiquait la propriété, peu importe les

prétentions de ceux qui y vivaient déjà, sur la base de l'idée qu'ils étaient des « barbares ». La bulle décrétait par ailleurs que les nations barbares devaient être renversées et que le christianisme devait être répandu partout. Cette vision ethnocentrique a positionné le christianisme comme pierre angulaire de l'humanité, de sorte que ceux qui n'avaient pas de dieu chrétien étaient considérés comme des êtres inférieurs[14].

De plus, les explorateurs se sont emparés ces idées religieuses. Par exemple, Samuel de Champlain qui, en 1608, établissait une forteresse où se trouve maintenant la ville de Québec, a décrit les peuples autochtones comme des « sauvages » ou des « barbares ». Il a ajouté : « crois que promptement ils seraient réduits bons chrétiens si l'on habitait leurs terres[15]. » Aux yeux des colonisateurs européens, c'était une justification suffisante pour déclarer *terra nullius* et, dans le cadre de la doctrine de la découverte, pour s'engager dans une politique de colonisation agressive comprenant l'exploitation des ressources pour le commerce international et l'éventuel déploiement de colons européens pour occuper les terres nouvellement revendiquées.

Les Européens ont utilisé la colonisation pour s'assurer du pouvoir de préemption, selon lequel « étant le premier Européen à visiter et à revendiquer valablement un territoire donné, le découvreur obtenait le droit, au nom de son souverain, et par rapport aux autres Européens qui venaient après lui, d'acheter les terres aux Autochtones[16] ». Cela signifiait tout simplement que les peuples autochtones ne pouvaient traiter qu'avec l'État qui avait, à un moment donné, revendiqué la souveraineté du territoire découvert, ce qui leur laissait peu de chances d'obtenir justice ou de faire appel d'une décision. Le pouvoir de préemption, qui était directement opposé au droit qu'avaient ces communautés de déterminer leur propre avenir, en vertu des droits qu'ils détenaient sur les terres, a constitué l'une des premières étapes dans l'établissement des structures de la violence coloniale liées à la dénégation de leurs droits en matière de culture, de santé, de sécurité et de justice.

Une entreprise religieuse : les débuts de la colonisation parmi les Premières Nations et les Métis

Pour les monarques européens, la revendication des terres était également liée à la revendication des âmes pour Dieu. Dans le cas du christianisme, et surtout au début du catholicisme, les croyances fondamentales transmises aux communautés par les missionnaires discréditaient les concepts autochtones liés aux genres et aux rapports entre les hommes, les femmes et les personnes de genres diverses, ainsi que le leadership des femmes au sein des communautés. Elles ont eu une incidence directe sur les droits à la culture, ainsi que sur les droits politiques et sociaux connexes dont jouissaient les femmes dans leur communauté avant la colonisation.

Au cours de cette période, le contenu même du christianisme, précisément par rapport aux femmes, a engendré des rencontres encore plus dangereuses. Les premiers idéaux chrétiens admettaient une violence fondée sur le genre explicite qui plaçait carrément les femmes dans des sphères inférieures et à part. Par exemple, les missionnaires jésuites au 17e siècle ont établi la

façon dont les Européens allaient s'attaquer aux pratiques médicales traditionnelles des femmes autochtones. Aux yeux des jésuites, les guérisseurs, femmes ou hommes, étaient perçus comme des êtres démoniaques et corrompus. En 1632, Paul Le Jeune a écrit : « C'est chose étrange que les Sauvages aient tant de créance à ces charlatans! Je ne sais comme le mensonge est plus adoré que la vérité[17]! » Pour Paul Le Jeune et les autres jésuites, ces sorciers et sorcières représentaient l'œuvre du diable[18]. En 1635, Jean de Brébeuf a décrit une guérisseuse comme accomplissant l'œuvre du diable au moyen de la pyromancie et d'autres superstitions[19]. De même, en 1646, Paul Ragueneau a décrit une guérisseuse comme une personne malhonnête qui a tenté de profiter d'une mère dont le fils était invalide. Pour lui, bien que la mère ait été tentée, sa foi lui a donné la force de résister à la « sorcière[20] ».



M. et Mme Dam, missionnaires moraves à Hopedale, au Labrador, en 1886. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Album de photographies de Terre-Neuve-et-Labrador par Simeon H. Parsons/a139015.

La conversion est donc allée de pair avec l'évincement des femmes de leur rôle traditionnel de guérisseuses et avec le remplacement des pratiques médicales autochtones par les connaissances médicales européennes. Les descriptions offertes par des jésuites comme Paul Le Jeune étaient principalement fondées sur les différences saisissantes entre le mode de vie des femmes en Europe et celui dans les sociétés autochtones en Amérique du Nord. Pour résumer, le rôle des femmes en Europe, de la fin du 16e siècle jusqu'à bien après le début du 19e siècle, en était un de soumission. Selon l'interprétation de la bible par l'Église catholique, le premier humain créé était un homme, Adam, fait à l'image de Dieu, suggérant ainsi que Dieu est aussi un homme. La femme a été créée en deuxième, pour devenir la partenaire de l'homme. Ève a été créée à partir d'une côte d'Adam et c'est pourquoi elle devait son existence à un homme. En outre, Ève a été la première à manger le fruit du jardin d'Éden, créant la doctrine chrétienne du « péché originel ». Comme l'affirmait le *Malleus maleficarum*, publié pour la première fois en 1487 et considéré comme le manuel de la chasse aux sorcières par excellence :

> Toute malice n'est rien près d'une malice de femme […] La femme, qu'est-elle d'autre que l'ennemie de l'amitié, la peine inéluctable, le mal nécessaire, la tentation naturelle, la calamité désirable, le péril domestique, le fléau délectable, le mal de nature peint en

> couleurs claires […] Une femme qui pense seule pense à mal […] Les femmes sont par nature des instruments de Satan – elles sont par nature charnelles, une défectuosité structurelle enracinée dans la création originale[21].

En Europe, ces principes fondamentaux étaient déjà utilisés pour justifier l'oppression des femmes de diverses façons. Par exemple, la femme européenne n'avait pas le droit de détenir une propriété parce qu'elle était en fait elle-même considérée comme une propriété; elle appartenait d'abord à son père, puis à son mari. La virginité d'une femme (comme la Vierge Marie) était un indicateur de son honneur, et si une femme était accusée de ne pas être « pure », le châtiment qui lui était infligé pouvait être aussi sévère que la mort, et ce, même si la femme perdait sa virginité à cause d'un viol[22].

L'imposition des valeurs patriarcales européennes, qui s'est traduite par l'exercice d'un contrôle et d'une domination sur les femmes autochtones, constituait un aspect important de la colonisation. La liberté et l'autodétermination dont jouissaient les femmes autochtones étaient perçues comme une opposition aux valeurs chrétiennes et un « obstacle important à la foi en Jésus-Christ[23] ».

Afin de réaliser pleinement l'objectif d'assimilation, la colonisation devait dévaloriser le rôle des femmes autochtones non seulement dans les colonies, mais également au sein des Premières Nations. Dans le cadre de leur mission et de leur travail, de nombreux missionnaires ont entrepris d'enseigner aux sociétés des Premières Nations comment traiter leurs femmes « comme il faut », selon les pratiques européennes. Il est prouvé que les prêtres jésuites ont tenu des rassemblements publics pour enseigner aux hommes autochtones comment battre les femmes et les enfants autochtones[24]. Certains témoignages racontent que des femmes ont été « privées de nourriture, humiliées, attachées à un poteau au milieu du village et publiquement fouettées[25] » et que le rôle des femmes comme sages-femmes et guérisseuses a été discrédité par divers prêtres et décrit comme étant « diabolique et superstitieux[26] ».

Ces premiers missionnaires avaient pour mandat de travailler autant à l'externe, dans leurs communications avec l'étranger, qu'à l'interne, au sein des communautés, pour dévaloriser et déshumaniser les femmes qui jouaient, à l'époque, un rôle central dans le maintien de l'ordre et le fonctionnement de la vie au sein de la communauté.

Les débuts du contexte colonial de violence contre les personnes de diverses identités de genre

En plus de véhiculer diverses conceptions nuisibles sur le rôle des femmes, le christianisme primitif rejetait avec véhémence les conceptions différentes de l'identité de genre ou des rapports entre les genres. Déjà, dans de nombreuses sociétés des Premières Nations, ces rapports existaient dans un continuum d'identité, ou comme faisant partie d'un très grand cercle d'identité. Comme l'écrit l'auteure Sto:lo Lee Maracle :

> Très longtemps avant les périodes coloniales et postcoloniales (cette petite déviation de la trajectoire dans notre histoire), les peuples autochtones ont adopté une organisation sociale au sein de laquelle les genres évoluaient dans un même continuum au sein duquel on retrouvait les mêmes interrelations circulaires et globalisantes que nous accordions à toute forme de vie […]. Toutefois, il existe également une réalité au sein de l'humanité où, pour diverses raisons assez intimes, il arrive qu'une personne n'adhère pas exclusivement à ce concept appelé homme ou femme; la personne ne se sent pas complètement l'un ou l'autre, mais est plutôt formée des deux genres et peut-être même plus[27].

Lee Maracle caractérise cette autre identité de genre comme un don particulier reçu des grands-mères à la naissance ou lors d'une révélation. Elle invoque directement la durée des relations avec les colons et la durée de l'imposition de l'Église, ainsi que la proximité des établissements non autochtones, pour expliquer pourquoi les personnes de diverses identités de genre sont passées dans la clandestinité, même dans la représentation que les communautés se font d'elles-mêmes[28].

Dans un contexte historique, les personnes qui étaient considérées comme détenant un don particulier ont été rejetées et réduites, par les observateurs (pour la plupart des explorateurs et des anthropologues), à l'appellation « berdaches », provenant du mot persan « bardaj » – un esclave, surtout un garçon, que l'on garde à des fins sexuelles. L'utilisation, ou la mauvaise utilisation, de ce terme est importante, car elle représente une compréhension limitée de l'identité de genre, une simple conception binaire qui n'arrive pas à saisir l'ensemble des différentes identités de genre qui existaient au sein de certaines Premières Nations. Dans de nombreuses communautés, ces personnes étaient acceptées dans les rôles du genre qu'elles choisissaient, y compris en ce qui concerne leurs relations familiales et le mariage, et étaient vénérées pour leur don. Cette identité vous définissait dans un sens plus large et ne se limitait pas aux préférences sexuelles[29].

Les personnes qui étaient considérées comme des « berdaches » étaient écartées et rejetées par les autorités religieuses, peut-être en partie en raison de l'influence qu'elles avaient, comme dans le cas des femmes, dans les communautés matrilinéaires et matrilocales. La croyance selon laquelle il n'y avait que deux genres – et qui occultait ainsi un spectre complet de personnes qui avaient vécu dans les communautés depuis des temps immémoriaux – était raciste, coloniale et incroyablement dommageable. Commentant les relations entre les sexes observées chez les membres des Premières Nations entre 1711 et 1717, le jésuite Joseph François Lafitau tenait les propos suivants : « S'il y avait des femmes au courage viril qui se targuaient de la profession de guerrier, qui semblaient devenir des hommes seuls, il y avait aussi des hommes assez lâches vivre en femme… Elles croient qu'elles sont honorées de se rabaisser auprès des professions de toutes les femmes; ils ne se marient jamais[30]. » Comme Jacques Marquette, qui a travaillé dans le Bas-Canada vers le milieu et la fin du 17e siècle, l'a écrit :

> Je ne sais par quelle superstition quelques Illinois, aussi bien que quelques Nadouessis, étant encore jeunes, prennent l'habit des femmes qu'ils gardent toute leur vie. Il y a du mystère; car ils ne se marient jamais, et font gloire de s'abaisser à faire tout ce que font les femmes. Ils vont pourtant en guerre, mais ils ne peuvent se servir que de la massue,



> et non pas de l'arc ni de la flèche qui sont les armes propres des hommes. Ils assistent à toutes les jongleries et aux danses solennelles qui se font à l'honneur du calumet. Ils y chantent, mais ils n'y peuvent pas danser. Ils sont appelés aux conseils, où l'on ne peut rien décider sans leurs avis. Enfin par la profession qu'ils font d'une vie extraordinaire, ils passent pour des manitous, c'est-à-dire pour des génies ou des personnes de conséquence[31].

Plus précisément, les missionnaires ont dénoncé les personnes qui avaient des identités de genre non binaires, y compris ultérieurement, dans les écoles des missionnaires et les pensionnats, où les responsables punissaient les enfants qui avaient un comportement de genre inapproprié. Étant donné qu'il était de plus en plus « dangereux », voire illégal, sous peine de se voir accuser du crime de « sodomie », de montrer ces caractéristiques, de nombreuses personnes sont intervenues auprès des membres de leurs propres familles pour les en empêcher, soit en raison de l'intervention du gouvernement et des missionnaires, soit parce qu'elles s'étaient converties.

Le Canada a lui-même présenté ses excuses officielles à la communauté LGBTQ :

> À leur arrivée sur ce territoire, ceux qui l'ont colonisé ont amené avec eux des normes étrangères quant au bien et au mal – au comportement acceptable ou inacceptable. […] Ils ont amené avec eux ces normes de genre rigides – des normes qui se sont manifestées par l'homophobie et la transphobie. Des normes qui ont mené à la quasi-destruction des identités LGBTQ et bispirituelles autochtones. Des gens dont l'identité avait été auparavant vénérée ont été couverts de honte en raison de la personne qu'ils étaient. Ils ont été rejetés et exposés à la violence[32].

Comme le souligne le militant bispirituel cri Harlan Pruden, les efforts visant à améliorer la compréhension de ces questions et la sensibilisation à leur égard font aujourd'hui « partie des processus de commémoration, de reprise de notre place d'honneur, de rétablissement du respect et de la dignité de nos parents bispirituels au sein de leurs nations respectives. Nous devons faire cette éducation[33] ». Il souligne qu'en langue crie les pronoms « il » ou « elle » n'existent pas; cette caractéristique est commune à plusieurs autres langues autochtones, dans lesquelles la détermination du genre ne constitue pas un élément historique.

« TRÈS LONGTEMPS AVANT LES PÉRIODES COLONIALES ET POSTCOLONIALES (CETTE PETITE DÉVIATION DE LA TRAJECTOIRE DANS NOTRE HISTOIRE), LES PEUPLES AUTOCHTONES ONT CRÉÉ UNE ORGANISATION SOCIALE QU'ILS ONT ADOPTÉE, AU SEIN DE LAQUELLE LES GENRES ÉTAIENT PERÇUS DANS LE MÊME CONTINUUM, AYANT LE MÊME SENS QUE LES INTERRELATIONS CIRCULAIRES ET INTÉGRALES QUE NOUS ACCORDIONS À TOUTE VIE… TOUTEFOIS, IL EXISTE ÉGALEMENT UNE RÉALITÉ AU SEIN DE L'HUMANITÉ, SELON LAQUELLE, POUR DIVERSES RAISONS ASSEZ INTIMES, UNE PERSONNE N'ADHÈRE PARFOIS PAS SEULEMENT À CE CONCEPT D'HOMME OU DE FEMME ; LA PERSONNE NE SE SENT PAS COMPLÈTEMENT L'UN OU L'AUTRE, MAIS EST NÉANMOINS CONSTITUÉE DES DEUX GENRES ET PEUT-ÊTRE MÊME PLUS ».

Lee Maracle

Les relations complexes au pays de la traite des fourrures

La colonisation de ce qui allait devenir le Canada ne s'est toutefois pas faite uniquement à des fins religieuses, et l'accès des missionnaires aux communautés a également été rendu possible grâce à l'expansion du commerce. Comme le soutient l'intellectuel Taiaiake Alfred, les processus de colonisation étaient indissociables de ceux du capitalisme mercantiliste et, plus tard, du capitalisme industriel. Comme il le fait observer, la croissance et l'expansion capitalistes sont tributaires de la dépossession territoriale des peuples autochtones[34]. En d'autres termes, l'économie qui s'est développée au Canada dépendait du retrait des peuples autochtones de leurs terres.

En 1670, le roi Charles II d'Angleterre accordait à la Compagnie de la Baie d'Hudson l'exclusivité des droits de commerce sur une grande partie du continent, ce qui a nécessité des membres des Premières Nations vivant sur le territoire qu'ils travaillent en tant que trappeurs, chasseurs, guides et pourvoyeurs auprès des divers forts et postes de traite. À la fin du 17e siècle, la demande en chapeaux de castor à large rebord était telle qu'elle a fondamentalement changé le paysage commercial au Canada.

À cet égard, l'importance cruciale de l'établissement d'alliances avec les Premières Nations n'a pas échappé aux premiers colonisateurs. Dans son ouvrage, l'historien Richard White fait état du « terrain d'entente » comme d'une période et d'un lieu d'accommodement mutuel s'échelonnant de 1650 à 1815 dans les « pays d'en haut » de la région des Grands Lacs. Ses travaux démontrent comment les relations entre les Premières Nations de langue algonquine, les Français, les Britanniques et les Américains se sont forgées dans le contexte d'une autorité étatique faible et d'une répartition relativement égale des rapports de pouvoir – économiques et militaires – qui ont contribué à assurer des relations assez équitables et du respect entre les groupes[35].



Des femmes autochtones transportent des provisions à Camsell Portage, dans les Territoires du Nord-Ouest, en 1926. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds des Ressources naturelles du Canada/a020008.

Dans le cadre du « terrain d'entente » dont parle Richard White, les rencontres entre les femmes des Premières Nations et les hommes européens étaient importantes. Les femmes des Premières Nations n'avaient pas l'habitude d'être des ambassadrices, traductrices, représentantes et diplomates pour le compte de leur propre Nation. Pour leur communauté d'origine, elles pouvaient être des symboles d'amitié et d'alliance. Ces femmes ont joué un rôle clé dans l'établissement de relations commerciales solides.

Les femmes des Premières Nations ainsi que les femmes métisses ont assumé plusieurs rôles non négligeables en ce qui concerne le commerce. Ils seront examinés plus en détail dans le présent chapitre. Elles voyaient littéralement à l'approvisionnement et travaillaient elles-mêmes en tant que commerçantes. Les femmes des Premières Nations accomplissaient des tâches quotidiennes comme la production de nourriture, de vêtements, d'aliments de base comme le riz sauvage et le sirop d'érable, et la pose de collets pour la capture du gibier. De nombreuses femmes des Premières Nations travaillaient également comme commerçantes, seules ou de concert avec leur mari. Néanmoins, les contributions des femmes des Premières Nations à la santé et au bien-être des colons ne se sont pas traduites par une volonté comparable, dans les institutions et les relations qui se sont développées au cours de cette période, de respecter et de valoriser la sagesse de ces femmes. En fait, comme l'explique l'organisatrice communautaire et intellectuelle crie Michelle Good, certaines femmes des Premières Nations ont été détenues contre rançon et utilisées comme esclaves sexuelles, dans une économie dominée par les hommes et tributaire des ressources[36].



Une femme Gwichya Gwich'in prépare une peau de caribou à Tsiigehtchic, dans les Territoires du Nord-Ouest, vers 1921. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien/a102639.

Alors que le commerce s'implantait dans l'économie de nombreuses Premières Nations, une des facettes que les femmes des Premières Nations commençaient à considérer était le mariage. Dans le contexte du commerce et de la religion, et parce que les premiers explorateurs et les premiers colons étaient principalement des hommes, les mariages de commerçants de fourrures avec des femmes des Premières Nations étaient considérés comme un mode diplomatique viable. De plus, les femmes des Premières Nations, dont les responsabilités éventuelles comprenaient les soins à apporter à leur famille ou à leur communauté, pouvaient également trouver que l'arrangement était utile. L'Église approuvait ces mariages « tant aussi longtemps que les épouses se convertissaient d'abord au catholicisme[37] ».

Dans le cadre européen du mariage, les attentes étaient assez différentes de celles qui prévalaient déjà dans les communautés des Premières Nations. Les mariages par choix et les mariages arrangés existaient dans les communautés des Premières Nations, dont les traditions étaient diverses. Dans certaines Nations, la polygamie était acceptable. Dans d'autres, il était relativement facile de mettre fin au mariage. Dans d'autres encore, le mariage était surtout un arrangement économique dépourvu de règles relatives à la fidélité; les partenaires étaient donc

libres de s'engager dans des relations qui répondaient à leurs besoins. Dans la société des Plaines, par exemple, et comme l'explique l'historienne Sarah Carter, les mariages étaient beaucoup plus souples : « Les gens pouvaient être monogames ou polygames, et le choix leur appartenait. La facilité avec laquelle le divorce était obtenu excluait la coercition. […] Une fois le mariage conclu, l'une ou l'autre des parties pouvait y mettre fin[38]. » En règle générale toutefois, en tant que membres d'une unité familiale, les femmes autochtones étaient interdépendantes et elles conservaient leur autonomie individuelle au sein de l'unité[39]. Sarah Carter fait remarquer que chez les Hurons en particulier, du fait d'un engagement résolu à l'égard de la liberté individuelle, on ne s'attend aucunement à ce que la femme « obéisse » à son mari, comme le veut la tradition chrétienne[40].

Dans la foulée de la Charte de 1670, la qualité et la longévité des mariages – en particulier ceux qui n'étaient pas sanctionnés par l'Église – variaient dans le temps et le lieu à mesure qu'ils s'implantaient au pays de la traite des fourrures. Ces mariages, connus sous le nom de mariages « à la façon du pays », combinaient les traditions autochtones et européennes. Même si ces mariages n'étaient pas aussi contraignants que ceux, approuvés par l'Église, qui ont suivi, de nombreux maris européens s'attendaient à une relation monogame et d'inspiration chrétienne, dont les femmes des Premières Nations pouvaient difficilement s'extraire. Cela dit, elles furent nombreuses à être abandonnées par leur mari et à ainsi se trouver dans un état de vulnérabilité. Ce fut particulièrement le cas dans le contexte des politiques changeantes de la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) et de la Compagnie du Nord-Ouest (CNO). Des années 1740 aux années 1760, la CBH a vivement découragé l'accès des femmes aux forts, sans grand succès. Néanmoins, les agents de la CBH ont continué de prendre pour épouses des femmes des Premières Nations, et certains en ont même épousé plus d'une. À l'opposé, au sein de la CNO, le mariage était encouragé et pouvait même servir à inciter les commerçants à renouveler leurs contrats pour pouvoir demeurer à proximité de leur épouse et de leurs enfants. Cependant, en 1806, la politique connaissait trop de succès – comme la CNO nourrissait et habillait les familles des employés et que la concurrence atteignait des niveaux inégalés, elle déclara que ses employés ne devaient pas épouser de femmes des Premières Nations.

Avant que les prêtres sanctionnent les mariages dans le Nord-Ouest, dès 1818, les mariages à la façon du pays avaient des répercussions importantes pour les femmes, notamment en ce qui concerne l'application d'un traitement différent de celui qui était accordé dans les mariages européens traditionnels. Du point de vue des commerçants eux-mêmes, le caractère provisoire de leur poste a fait en sorte que le mariage était souvent vu comme un arrangement temporaire. Un commerçant de la CNO, Daniel Williams Harmon, parlait en ces termes de son acceptation d'une nouvelle « épouse du pays » :

> Si nous pouvons vivre ensemble en harmonie, mes intentions sont maintenant de la garder aussi longtemps que je demeurerai dans cette partie non civilisée du monde. Cependant, quand je retournerai dans mon pays natal, je m'efforcerai de la confier à un homme honnête, avec qui elle pourra passer le reste de ses jours beaucoup plus agréablement que si elle était ramenée dans le monde civilisé, où les gens, leurs manières, leurs coutumes et leur langue lui seraient étrangers[41].

À certains égards, ces mariages inquiétaient aussi les fonctionnaires et les missionnaires. Ces arrangements ont été repensés par les colonisateurs, au fil du temps, au prétexte qu'ils constituaient une menace réelle pour les femmes elles-mêmes, et ceux-ci se sont appuyés sur cette logique pour justifier l'établissement de définitions du mariage de plus en plus restrictives. Pour les femmes, ils pouvaient servir à les priver de la sécurité que leur offrait leur propre système de parenté en les soumettant à une conception patriarcale du mariage.

Pour la reine et le pays : l'évolution de l'expérience des Premières Nations dans le contexte du Canada

Comme le montre le début de l'histoire de l'exploration et du commerce, les Premières Nations, les Métis et les Inuits ont en commun certaines expériences liées à la colonisation. Il est cependant important de distinguer l'expérience de chaque groupe en la situant dans son propre contexte historique. En effet, les mêmes lois, politiques et règlements n'ont pas tous été appliqués à chaque groupe, bien que l'ait été la logique globale d'assimilation et de destruction inhérente à la colonisation.

La transition de la situation de colonies à celle de pays a changé la façon dont les autorités coloniales géraient les peuples des Premières Nations, et les femmes en particulier, puisque la destruction des Nations d'alors devait être le prélude à la formation de nouvelles nations. Les femmes constituaient un élément central dans ce projet visant entre autres à réduire la présence des Premières Nations pour ultimement les éliminer.

En 1867, le Canada est devenu une nation par l'adoption d'une constitution appelée l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique*[42]. L'union des colonies de l'Amérique du Nord britannique, soit la Nouvelle-Écosse, le Nouveau-Brunswick et la Province du Canada, formera le Dominion du Canada en tant que nouveau pays. À sa création en 1867, le Dominion du Canada comprenait quatre provinces : la Nouvelle-Écosse, le Nouveau-Brunswick, le Québec et l'Ontario. De 1867 à 1999, six autres provinces et trois territoires se sont joints à la Confédération.



Des hommes des Premières Nations reçoivent leur annuité de traité en 1930. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds de la Compagnie des chemins de fer nationaux du Canada/e010861493.

Comprendre l'esprit et l'intention véritables des relations issues des traités

Les Premières Nations du Canada n'ont pas toutes conclu des traités historiques avec le gouvernement du Canada. Toutefois, celles dont c'est le cas ont longtemps insisté sur le fait que leur interprétation actuelle n'est pas conforme à l'esprit et à l'intention des accords initialement conclus. Le lien avec la tragédie des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées réside dans les dispositions des traités, qui visaient à garantir un mode de vie sain et sûr aux générations futures, mais qui ont été interprétées si étroitement qu'elles ont plutôt contribué à déposséder les Premières Nations et à compromettre encore davantage leur sentiment d'appartenance. La compréhension de l'esprit et de l'intention véritables de ces ententes historiques est donc importante pour considérer les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA des Premières Nations comme les titulaires de droits que leurs ancêtres voulaient protéger, conformément à l'esprit et à l'intention des traités.

Selon l'Aîné anishinaabe Harry Bone, il faut comprendre qui étaient les Premières Nations au moment de la négociation des traités, et quelles relations elles avaient avec les colons et avec la terre, pour bien saisir l'esprit et l'intention d'origine des ententes conclues[I]. L'Aîné Bone de la Première Nation ojibway de Keeseekoowenin, au Manitoba, soutient que les Premières Nations sont :

> « les premiers occupants et propriétaires des terres; elles protègent leurs langues, leurs croyances et leurs enseignements, et honorent le Créateur. Les traités font partie de la loi première, celle de la constitution des Premières Nations, qui englobe l'idée d'une entente pacifique avec les nouveaux arrivants sur une base égalitaire, de nation à nation[II]. »

L'idée de protéger les langues, les croyances et les enseignements n'est pas une idée statique, figée dans le temps. Au contraire, la protection de ces ressources d'une importance vitale est un projet dynamique qui concerne autant le présent que l'avenir.

L'esprit et l'intention originaux des traités ne sont pas ancrés dans un passé qui nous échappe, mais se manifestent de façon bien concrète dans de nombreux accords que les Premières Nations ont conclus entre elles, avant l'arrivée des Européens. Ainsi, dans le traité du « plat à une seule cuillère », les Anishinaabe et les Haudenosaunee convenaient de partager les ressources et de s'assurer que le « plat », c'est-à-dire la terre, servirait toujours aux deux parties, pour les générations à venir. Il s'agissait d'un accord sur le partage et le soin de la terre et en retour, grâce aux valeurs de réciprocité, de respect et d'interdépendance, la terre prendrait également soin des gens. Ces accords dynamiques n'étaient pas établis pour une ou plusieurs années, ils représentaient des principes qui seraient reformulés, réinterprétés et respectés d'une génération à l'autre.

Les traités historiques négociés entre la Couronne et les Premières Nations correspondaient au genre de relation que les Premières Nations cherchaient à établir. La conclusion d'un traité était un acte d'acceptation de ces nouveaux peuples — ou kiciwamanawak (« cousins »), comme les appelle Harold Johnson, juriste et Nihiyaw (cri) — qui sont devenus membres de la famille par traité. Les obligations des nouveaux membres et de la parenté étaient fondées sur la protection, la bienveillance et l'entraide. Johnson l'explique ainsi : « Personne n'imaginait que vous tenteriez de tout prendre pour vous-mêmes et que nous devrions mendier des restes… Les traités qui ont donné à votre famille le droit d'occuper ce territoire vous donnaient aussi l'occasion d'apprendre à vivre sur ce territoire[III]. »

Lorsque les droits issus des traités sont interprétés étroitement, cela contrevient à l'intention prévue par les signataires. Pour qu'un droit soit considéré comme éteint, il faut qu'il ait été supprimé ou cédé, mais de nombreuses Premières Nations qui ont signé des traités avec le Canada affirment qu'il n'a jamais été question de cession. Jusqu'en 1982, toutes les instances juridiques reconnaissaient le pouvoir du Parlement d'abolir les titres et les droits ancestraux et, bien que cela n'ait jamais été fait, la menace demeure réelle. La Cour suprême n'a pas écarté la possibilité d'une extinction de droits après 1982, malgré l'article 35 de la *Loi constitutionnelle*[IV]. Dans certains cas, elle a également jugé que le fait de tarder à intenter une action en justice était suffisant pour mettre en échec la revendication d'un titre ancestral[V]. Les droits ancestraux de chasse et de pêche ont également été limités par des modifications constitutionnelles, des lois fédérales et, dans certains cas, des lois provinciales[VI].

L'esprit et l'intention véritables des traités, pour les Nations qui les ont signés, n'étaient pourtant pas de prévoir des limites, mais plutôt la possibilité d'établir une nouvelle relation fondée sur l'entraide, le respect et la qualité de vie des générations futures. C'est l'obligation qui demeure envers les Premières Nations, en tant que titulaires de droits. S'ils sont interprétés correctement, les traités peuvent également fonder les obligations qu'ont les gouvernements de mettre en œuvre des mesures afin de contrer la violence à l'égard des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.



Le gouverneur général Vanier verse aux Autochtones les sommes payables en vertu du traité en 1961 à Cold Lake, en Alberta. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds de l'Office national du film du Canada/e010976122.

Johnson le précise ainsi :

« Pour aller vers l'avenir, nous avons besoin d'une vision, puis il nous faut imaginer les mesures à prendre pour concrétiser cette vision… Nous ne pouvons pas faire fi de notre vision parce qu'elle semble utopique, trop grandiose ou impossible à réaliser. Nous ne pouvons pas non plus refuser de faire les premiers pas parce qu'ils sont trop petits, trop anodins… Nous ferons l'un et l'autre partie de l'avenir que nous créerons, kiciwamanawak[VII]. »

I Treaty Relations Commission of Manitoba, Let's Talk Treaty, épisode 2: « The Spirit and Intent of Treaties with Elder Harry Bone. »

II Duhamel, « Gakina Gidagwi'igoomin Anishinaabewiyang. »

III Johnson, *Two Families,* 21.

IV Beaudoin, « Arrêt Delgamuukw »; *Delgamuukw c. Colombie-Britannique*, [1997] 3 R.C.S. 1010;

V *Ontario (Procureur général) c. Bear Island Foundation*, [1991] 2 R.C.S. 570; *Bande indienne de la rivière Blueberry c. Canada (Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien)*, [1995] 4 R.C.S. 344.

VI Voir, par exemple, *R. c. Sparrow*, [1990] 1 R.C.S. 1075.

VII Johnson, *Two Families*, 85.

La justification de ce statut de tutelle a été invoquée par les fonctionnaires sur de nombreux fronts, utilisant certains des problèmes qu'ils avaient eux-mêmes créés pour tenir les Premières Nations responsables de leurs propres difficultés. En réalité, les raisons étaient à la fois administratives et économiques. En vertu de la Proclamation royale de 1763, le gouvernement était tenu de respecter le titre ancestral lors de la conclusion des Traités, et le fait que divers groupes des Premières Nations étaient dispersés sur un vaste territoire était considéré comme un fardeau administratif et financier. À d'autres égards, toutefois, le gouvernement croyait que de nombreuses Premières Nations disparaîtraient à brève échéance si leur mode de vie changeait. Ainsi, dans les Plaines, l'élimination du bison a contribué à la pauvreté et à la dépossession en raison de la dépendance de nombreux groupes à son commerce et à ses produits. La dépendance à l'égard du bison n'était pas statique ni uniforme dans l'ensemble des groupes des Plaines. Cependant, du fait que cette ressource constituait la principale source de subsistance et qu'elle était utilisée dans presque tous les aspects de la vie, dont l'alimentation, le logement et l'habillement, sa disparition allait avoir de graves conséquences, notamment sur la santé et la durée de vie des Premières Nations dans ces régions[43]. L'abattage massif des bisons a également contribué à l'intérêt croissant envers le développement d'une économie agraire, ou agricole, qui nécessitait le retrait du bison et des personnes qui en dépendaient et le redécoupage des terres[44]. Comme une survivante, Paula P., l'a indiqué :

> Nous, les Premières Nations, vivons dans la souffrance… on nous a enlevé la terre, notre mode de vie. Nous suivions le bison, et le bison a été pris. On ne peut plus continuer de se déplacer comme des nomades à cause des clôtures qui ont été placées. On avait la liberté d'aller à notre gré sur l'Île de la Tortue, et ils nous ont enlevé cette liberté[45].

La promotion de l'immigration au moyen de politiques dirigées par le gouvernement fédéral fut l'un des moyens par lesquels les Premières Nations ont été déplacées de leurs terres. La colonisation et la construction de chemins de fer allaient donc de pair avec le projet plus vaste d'édification de la nation. Ainsi, la promesse d'un chemin de fer avait poussé la Colombie-Britannique à se joindre à la Confédération, en 1871. De 1896 à 1914, le gouvernement fédéral, sous la gouverne du ministre de l'Immigration, Clifford Sifton, a publié des pages entières de publicité aux États-Unis et dans certaines régions de l'Europe invitant les immigrants agricoles à coloniser le « dernier front pionnier de l'Ouest[46] ».

En ce qui concerne le défrichement des terres, le gouvernement était lié par la promesse de la Couronne, contenue dans la Proclamation royale de 1763, qui établissait la nécessité de conclure un traité avec les Premières Nations afin de régler la question de leur titre préexistant sur les terres. Quelques traités antérieurs à la Confédération avaient été conclus à cet égard, notamment les Traités Robinson. Ces derniers, signés par la Couronne et les Premières Nations dans la région du lac Supérieur en 1850, représentaient d'énormes étendues de terre beaucoup plus vastes que celles visées par les 27 traités signés de 1764 à 1836 dans le Haut-Canada[47]. Les Traités Robinson ont jeté les bases des traités numérotés qui ont été conclus dans le but d'ouvrir des terres à la colonisation, en particulier dans les Prairies.

Onze « traités numérotés » ont été négociés dans l'Ouest canadien de 1871 à 1921. Selon le gouvernement, ces traités ont mis fin à la propriété autochtone des terres. Cependant, à l'instar de leurs cousines du Sud ontarien, les Nations autochtones de l'Ouest canadien soutiennent qu'elles ont accepté de partager, et non de vendre, leurs terres. De plus, les droits prévus dans ces traités sont contestés, en grande partie parce que les négociateurs gouvernementaux ont fait des promesses verbales qui ne figuraient pas toujours dans les versions écrites. En général, les traités numérotés visaient les droits de chasse et de pêche, les terres de réserve, les paiements annuels en espèces, l'éducation et, dans certains cas, les soins de santé. Le gouvernement fédéral a mis fin à ce type de négociations de traités en 1921; ainsi, la majeure partie de la Colombie-Britannique, des territoires du Nord, du Québec et des Maritimes n'ont pas été couverts par ces accords historiques.



Des membres d'une communauté sont réunis pour négocier un traité à Flying Post en Ontario, en 1906.
Source : Bibliothèque et Archives Canada/Collection nationale de photographie/e003894500.

Le gouvernement les a interprétés au sens strict – par exemple, la rente de 5 $ promise initialement continue d'être versée, sans jamais avoir été indexée, chaque année. Les Premières Nations soutiennent que cela n'est pas conforme à l'esprit et à l'intention des traités, qui visaient à assurer la sécurité et l'avenir en période d'incertitude et de changement et se voulaient des promesses d'aide et de respect mutuels. Récemment, les signataires représentant les descendants du Traité Robinson-Huron, dont les rentes ont été fixées à 4 $ il y a plus de 140 ans, ont obtenu gain de cause dans un procès contre les gouvernements du Canada et des provinces en vue de rouvrir les négociations[48].

Dans le cadre de notre processus de consignation de la vérité, un témoin a expliqué que le non-respect des droits issus de traités peut contribuer à l'insécurité au sein des communautés des Premières Nations, en particulier pour les femmes. Comme l'a expliqué Cheryl M. :

> Malheureusement … dans le territoire mi'kmaq, l'omission du gouvernement du Canada de mettre en œuvre la décision de la Cour suprême du Canada dans l'affaire Marshall de 1999, soit de permettre l'accès aux ressources des pêches, surtout pour les femmes, les femmes mi'kmaw, est un bon exemple du refus historique et continu d'offrir des

> possibilités économiques. Le déni de nos ressources et de nos droits dans ce pays maintient les femmes et les peuples autochtones dans la pauvreté. Notre valeur est constamment diminuée à cause des politiques, des lois et de l'inaction des gouvernements[49].

Dans l'ensemble, le gouvernement a cherché à conclure des traités lorsque cela répondait à ses besoins, en se fondant sur un ensemble de politiques axées sur le développement industriel (p. ex, les chemins de fer) et l'agriculture (p. ex, les besoins des colons immigrants). Dans bien des cas, les négociations de traités ont été ouvertes en raison de la pression exercée par les bandes, qui avaient eu vent de ces accords conclus avec d'autres communautés. Ainsi, le gouvernement a établi des traités avec certaines Premières Nations, alors que d'autres ont été ignorées.

Dans ce contexte, les dirigeants coloniaux de sont employés à retirer les membres des Premières Nations et les Métis de leurs terres pour laisser la place aux colons et assurer la ségrégation. S'appuyant sur l'histoire de la traite des fourrures et des relations commerciales, les décideurs ont commencé à insister sur une séparation accrue entre les Européens et les Premières Nations, et de nouveaux modes de contrôle ont été mis en place pour séparer davantage les peuples autochtones en groupes raciaux ou culturels perçus. Il s'agissait à la fois de lois et de politiques ciblant les Premières Nations et les Métis, dont l'application était assurée grâce à une relation étroite entre les pouvoirs administratifs et judiciaires. Les Premières Nations et les Métis, notamment les femmes, étaient particulièrement ciblés par les premières forces coloniales de maintien de l'ordre.

« NOUS, LES PREMIÈRES NATIONS, VIVONS DANS LA SOUFFRANCE… ON NOUS A ENLEVÉ LA TERRE, NOTRE MODE DE VIE. NOUS SUIVIONS LE BISON, ET LE BISON A ÉTÉ PRIS. NOUS NE POUVONS PLUS CONTINUER DE NOUS DÉPLACER COMME DES NOMADES À CAUSE DES CLÔTURES QUI ONT ÉTÉ PLACÉES. ON AVAIT LA LIBERTÉ D'ALLER QUAND ON VOULAIT SUR L'ÎLE DE LA TORTUE, ET ON NOUS A ENLEVÉ CETTE LIBERTÉ. »

Paula P.

La *Loi sur les Indiens* : un outil d'exclusion pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA des Premières Nations

Les premières lois antérieures à la Confédération comprenaient l'*Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages* de 1857, l'*Acte pour la gestion des terres et des propriétés des sauvages* de 1860 et l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages* de 1869. La première loi, l'*Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages*, visait à étendre la citoyenneté britannique aux personnes que le gouvernement considérait comme des « Indiens ». Parmi les conditions d'obtention de la citoyenneté, il fallait être une personne de sexe masculin, âgée de plus de 21 ans, capable de lire et d'écrire en anglais ou en

français, sans dette et de bonnes mœurs. Les demandeurs retenus recevaient 20 hectares de terres de réserve en tenure franche individuelle, prélevées sur des terres communautaires de la bande, mais devaient renoncer à leur « statut d'Indien[50] ». En vertu de l'*Acte pour la gestion des terres et des propriétés des sauvages*, la responsabilité des terres indiennes était transférée du bureau colonial britannique à la province du Canada et tous les pouvoirs relatifs aux Indiens et aux terres réservées aux Indiens étaient transférés au surintendant en chef, sans tenir compte de la relation directe entre la Couronne et les peuples autochtones garantie par la Proclamation royale de 1763[51]. Enfin, l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages* de 1869, édicté en réaction à l'échec quasi complet de l'*Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages* de 1857, visait à accélérer l'assimilation. Cette loi limitait la définition des personnes devant être considérées comme des « Indiens » et établissait le système de conseil de bande électif qui visait à remplacer les systèmes de gouvernance existants des Premières Nations[52].

MALHEUREUSEMENT … DANS LE TERRITOIRE MI'KMAQ, L'OMISSION DU GOUVERNEMENT DU CANADA DE METTRE EN ŒUVRE LA DÉCISION DE LA COUR SUPRÊME DU CANADA DANS L'AFFAIRE MARSHALL DE 1999, SOIT DE PERMETTRE L'ACCÈS AUX RESSOURCES DES PÊCHES, SURTOUT POUR LES FEMMES, LES FEMMES MI'KMAW, EST UN BON EXEMPLE DU REFUS HISTORIQUE ET CONTINU D'OFFRIR DES POSSIBILITÉS ÉCONOMIQUES. LE DÉNI DE NOS RESSOURCES ET DE NOS DROITS DANS CE PAYS MAINTIENT LES FEMMES ET LES PEUPLES AUTOCHTONES DANS LA PAUVRETÉ. NOTRE VALEUR EST CONSTAMMENT DIMINUÉE À CAUSE DES POLITIQUES, DES LOIS ET DE L'INACTION DES GOUVERNEMENTS.

Cheryl M.

Au moment de la Confédération, en 1867, la *Loi constitutionnelle* comprenait le l'article 91(24), en vertu duquel le gouvernement fédéral adopterait la loi sur les Indiens la plus exhaustive qui soit en 1876. L'*Acte pour modifier et refondre les lois concernant les Sauvages* – communément appelé l'*Acte des Sauvages*[53] – aurait des effets profonds et durables sur les peuples autochtones pour les générations à venir. Comme la loi préconfédérale qui l'a précédée, l'*Acte des Sauvages* prévoyait pour les femmes un traitement différencié qui était clairement sexiste et dégradant.

L'*Acte des Sauvages* de 1876 reprenait la définition donnée en 1851 du terme « Indien » selon laquelle le statut d'Indien était lié à la lignée paternelle, même si de nombreuses Nations reconnaissaient la lignée maternelle, ou les deux. Selon sa définition du terme « Indien », le statut d'une femme indienne était déterminé par le statut de son mari. Par conséquent, si son époux était un Indien, elle conservait son statut. S'il était émancipé (ou sujet canadien), elle devenait elle aussi sujet canadien. Parallèlement, si une femme non autochtone épousait un Indien inscrit, elle obtenait le statut d'Indienne. Ces lois ont contribué à réduire considérablement le nombre de personnes dont le gouvernement assumait la responsabilité du fait de rencontres entre les femmes des Premières Nations et les « Canadiens ».

Pour les personnes ayant perdu leur « statut » dans le cadre de ce processus, les risques de se faire expulser de leur communauté venaient souvent exacerber d'autres risques existants. En conséquence de cette loi et de son application sur plus d'un siècle, il y a aujourd'hui un grand

nombre de personnes au Canada (environ un tiers des membres des Premières Nations) qui sont considérées comme « non inscrites ». Ces personnes entretiennent des liens profonds avec leur communauté historique et leur identité autochtone, ou au contraire, ont été séparées de celles-ci à cause d'actes délibérés de l'État. Dans plusieurs de ces cas, le « statut » varie au sein d'une même famille, indépendamment de l'arbre généalogique. Cette question ainsi que les développements contemporains qui l'entourent sont étudiés dans un chapitre subséquent.

Il était allégué que les premières mesures législatives visaient à « protéger les Indiens », mais la croyance sous-jacente selon laquelle les peuples autochtones avaient besoin de la protection des États mêmes qui les opprimaient est à la fois condescendante et paternaliste. De plus, le fait de légiférer sur les « terres indiennes » sous-entend que les peuples autochtones n'ont pas toujours eu accès à *la totalité* des terres des colonies. Cela a eu pour effet de normaliser un système de ségrégation qui a finalement été officialisé par la création des réserves. Enfin, ces premières lois définissaient qui était considéré comme Indien et qui ne l'était pas. La détermination de l'identité des personnes et des peuples était une manifestation flagrante d'une puissance coloniale qui faisait totalement fi des droits inhérents des Autochtones à l'autodétermination.

La *Loi sur les Indiens* visait à défavoriser les femmes et les filles et à les placer dans des situations dangereuses. Par exemple, les dispositions de la loi relatives au statut d'Indien, aussi appelées « dispositions sur la privation du droit de vote », servaient à expulser une femme et ses enfants de sa communauté, la forçant à échanger ou essentiellement à brader ses droits si elle épousait un homme qui n'était pas un Indien inscrit en vertu de la *Loi sur les Indiens*. Si une femme épousait un homme des Premières Nations inscrit dans une autre bande, elle était automatiquement transférée, avec tous ses enfants, à la liste de la bande du mari. En revanche, les femmes blanches pouvaient épouser des hommes des Premières Nations et devenir admissibles au statut.

Si une femme des Premières Nations ayant le statut décidait de quitter sa communauté pour épouser un étranger, ses rentes pouvaient être commuées en un paiement unique de 50 $. Elle perdait alors tous ses droits sur sa part des terres et des ressources de la communauté et, en vertu de la loi, était considérée non-Indienne.

On peut facilement établir un parallèle entre ces situations et celles des femmes autochtones d'aujourd'hui qui sont forcées de quitter leur communauté sans argent ni ressources. La marginalisation économique et sociale dont on a clairement fait état devant l'Enquête nationale constitue une cause profonde de la violence dans la vie des femmes et des filles autochtones aujourd'hui. Elle est la conséquence inévitable et concrète des premières politiques coloniales de contrôle, comme la *Loi sur les Indiens*, qui visait les femmes autochtones en limitant leur indépendance sociale et économique.

Comme l'a fait remarquer l'Aînée Miigam'agan, les dispositions de la *Loi sur les Indiens* relatives au statut d'Indien et les règles qui les accompagnent encore aujourd'hui équivalaient

à « bannir » les femmes – une forme traditionnelle de peine capitale qui les exposait à de nombreuses autres formes de violence :

> Quand nous renions une femme et ses enfants en vertu de la *Loi sur les Indiens*, vous bannissez, nous bannissons les membres de notre famille. Pour nous, dans notre langue et selon notre compréhension des choses, le bannissement équivaut à la peine capitale […] quand vous bannissez une personne, elle cesse d'exister. En 1985-1986, j'étais à côté de ma sœur qui, à l'âge de 17 ans, a épousé un non-Autochtone et […] nous étions devant le chef et le conseil, en présence de membres de la communauté dans le village d'Esgigeoag, et ils ont dit que ma sœur et mes tantes avaient cessé d'exister. Elles n'étaient pas reconnues dans ma communauté.
>
> Donc, quand vous ignorez une personne, un être humain, et qu'elle cesse d'exister, ça envoie au reste de la population le message qu'elle n'a pas à respecter cette personne. On revient donc à la case départ, où les femmes et leurs enfants n'ont pas droit à la même qualité de vie, à la même identité. Et ils sont … susceptibles de subir toutes les formes d'actes dont ils sont victimes depuis[54].

En plus d'expulser les femmes et leurs enfants des communautés, la *Loi sur les Indiens* de même que les traités ont établi des réserves destinées seulement aux membres des bandes. La *Loi sur les Indiens* accordait aux administrateurs du gouvernement beaucoup de pouvoirs en ce qui concerne les terres de réserve qui étaient attribuées, comme en témoigne sa définition du terme « réserve » :

> Sa Majesté détient des réserves à l'usage et au profit des bandes respectives pour lesquelles elles furent mises de côté; sous réserve des autres dispositions de la présente loi et des stipulations de tout traité ou cession, le gouverneur en conseil peut décider si tout objet, pour lequel des terres dans une réserve sont ou doivent être utilisées, se trouve à l'usage et au profit de la bande[55].

De plus, la loi et ses modifications successives, plus particulièrement la *Loi Oliver* de 1911, ont établi les modalités selon lesquelles les terres attribuées en vertu du système des réserves pouvaient être récupérées. Par exemple, la *Loi Oliver* autorisait les municipalités et les entreprises à procéder à l'expropriation de parties des réserves, sans qu'il y ait eu cession, aux fins des routes, des chemins de fer et d'autres ouvrages publics. En outre, on y a apporté des modifications supplémentaires afin de permettre qu'une réserve entière soit éloignée d'une municipalité si cela était jugé « opportun ».

Bien que les fonctionnaires aient souvent affirmé que le système avait été créé pour encourager l'établissement et l'agriculture des Premières Nations, de nombreuses réserves étaient situées

sur les terres agricoles les plus pauvres, ce qui a contribué à fragiliser l'économie de toute la communauté et, en particulier, des femmes, qui étaient en grande partie mises à l'écart dans un contexte d'agriculture paysanne. Pour les femmes, l'imposition de ce genre de politiques agraires a contribué à les dévaluer économiquement, le travail qu'elles avaient accompli jusque-là au sein de la communauté pour contribuer à la santé économique du groupe ayant été compromis par les normes fondées sur le genre et liées au système d'agriculture. En d'autres termes, les effets des hypothèses fondées sur le genre de la *Loi sur les Indiens* et du système des réserves constituaient une menace directe pour le travail que les femmes accomplissaient avant d'être confinées dans les réserves, que ce soit au chapitre des remèdes, de la terre ou du commerce[56].

De plus, certaines des réserves créées se trouvaient entièrement à l'extérieur des territoires traditionnels des Premières Nations, mettant en péril le travail que des membres de la communauté avaient accompli sur ces terres traditionnelles et selon leur mode de vie. La restructuration des terres d'origine et des modes de vie a souvent contribué à séparer les communautés les unes des autres, perturbant les clans, les foyers et les systèmes familiaux qui avaient servi à assurer la sécurité et le bien-être de la communauté pendant des générations. Les foyers situés dans les réserves sont devenus des foyers nucléaires, et les familles élargies ont été encouragées à se diviser et à vivre dans des maisons séparées.

La *Loi sur les Indiens* a été appliquée à deux niveaux à la fois par la police et par les agents des Indiens affectés à chaque réserve pour superviser l'application des politiques et des procédures du ministère des Affaires indiennes. La traite des fourrures tirant à sa fin, au début du 19e siècle, le maintien de l'ordre et le contrôle policier des femmes des Premières Nations et des Métisses au sein des colonies étaient devenus encore plus étroitement liés aux structures de l'Église et de l'État, et l'établissement des services de police dans ce qui allait devenir le Canada s'inspirait des développements survenus dans d'autres parties de l'Empire britannique au cours des 18e et 19e siècles[57]. Les agents des Indiens avaient des opinions et des pratiques variées, comme l'ont documenté plusieurs historiens[58], mais ils travaillaient à renforcer un système qui était raciste, patriarcale et contrôlant, et qui constituait un outil de première importance pour la domination, la dépossession et le génocide des communautés des Premières Nations.

Un système de contrôle total : le maintien de l'ordre auprès des Premières Nations et des Métis

Le maintien de l'ordre a été établi comme autre institution, semblable à celle du mariage, visant à exercer un contrôle colonial sur les femmes autochtones et les personnes de diverses identités de genre en transformant négativement les relations entre les genres, en intervenant dans des aspects intimes de la vie des femmes, en permettant les sévices sexuels et en appliquant et en perpétuant des croyances et des politiques qui sont à la source de la tragédie des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées. La réorganisation physique et sociale des communautés incarne la violence, à la fois historique et continue, exercée à l'endroit des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.



Les membres de la Police à cheval du Nord-Ouest posent devant leur tente en 1898. Lieu inconnu. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds Henry Joseph Woodside/a016083.

Comme l'explique l'historien Greg Marquis, les premiers administrateurs britanniques voyaient un parallèle entre le Canada et la société irlandaise. Ils considéraient cette dernière comme une société dure et rebelle ayant désespérément besoin d'une forte présence policière[59]. Ce fut ce modèle – celui de la Police royale irlandaise – qui a été introduit dans les Territoires du Nord-Ouest, après que le gouvernement fédéral eut acquis la Terre de Rupert de la Compagnie de la Baie d'Hudson en 1870[60]. Le territoire canadien posait un défi important au chapitre des méthodes d'établies application de la loi et de maintien de l'ordre étant donné les faibles concentrations de populations. La Police à cheval du Nord-Ouest (PCNO) était un corps de police pancanadien créé en 1873 par le premier ministre sir John A. Macdonald afin de maintenir l'ordre dans les terres nouvellement acquises – et pour déplacer les peuples autochtones qui vivaient toujours dans ces terres. Ce corps assumait des fonctions militaires, policières et judiciaires.

Dans les années 1880, la PCNO joue un rôle encore plus actif dans le contrôle policier des femmes des Premières Nations, les attitudes ayant commencé à se durcir à l'égard des Autochtones des Prairies en particulier. Comme l'explique Sarah Carter : « Alors qu'auparavant, ils étaient considérés comme des "irritants", relativement inoffensifs, ils furent dépeints par la suite comme une menace distincte pour les biens et la vie des colons blancs[61] ». L'arrivée massive de nouveaux colons, conjuguée au désir du gouvernement fédéral de faire des Prairies un grenier à blé profitable, a suscité des appels renouvelés en faveur d'une ségrégation des femmes métisses et des Premières Nations.

Les femmes des Premières Nations, en particulier, ont été présentées par le gouvernement et par la société comme une menace pour la communauté non autochtone émergente[62]. La situation des femmes métisses, dont l'expérience est présentée plus loin dans ce chapitre, n'était guère plus enviable – après les mouvements de résistance de la rivière Rouge et du Nord-Ouest, les Métis dans leur ensemble étaient considérés comme une force dangereuse. À l'instar des femmes des

Premières Nations, les femmes métisses ont été décrites comme une menace à la sécurité publique par l'entremise d'accusations relatives à leur état de santé et leur contagion ainsi que leur promiscuité sexuelle alléguée[63].

Les agents des Indiens et les forces de l'ordre se sont activement employés à réglementer les déplacements des femmes, des filles et des personnes de diverses identités de genre autochtones, en particulier dans la foulée de la panique qu'a provoquée en 1886 l'idée de « la traite des filles indiennes[64] ». Lorsque les journaux ont publié un article faisant état de la traite des filles autochtones, la police a reproché aux hommes des Premières Nations de se livrer à un commerce illégal faisant intervenir de jeunes femmes plutôt que d'enquêter sur les crimes commis contre elles. La police a ensuite utilisé les peurs racistes liées au « mélange des races» pour promouvoir une séparation prononcée entre les peuples autochtones et les colons européens.

De plus, la police a commencé à appliquer plus activement les dispositions de la *Loi sur les Indiens* relatives à la prostitution, criminalisant ainsi les femmes et les filles des Premières Nations. John A. McDonald a déclaré publiquement : « On doit déplorer la dépravité des femmes sauvages de cette côte. Arrivées à l'âge de la puberté, elles se réfugient dans les centres habités par les Blancs et se livrent à la prostitution[65]. » Bien qu'il y ait peu de données probantes, voire aucune, laissant supposer que les femmes autochtones pratiquaient le commerce du sexe plus souvent que les autres femmes, la *Loi sur les Indiens* a été modifiée afin de criminaliser directement les femmes autochtones et les gens qui entretenaient ou fréquentaient un wigwam[66] aux fins d'acquisition de services sexuels. De plus, l'adoption du *Code criminel* en 1892 a permis de faire plus facilement condamner les femmes des Premières Nations pour le crime de prostitution[67]. Cela s'explique par le fait qu'avant 1892, le Dominion du Canada ne disposait pas de sa propre codification du droit criminel et que les lois sur la prostitution n'étaient pas appliquées de façon uniforme. Celles-ci découlaient de la common law anglaise, mais plusieurs provinces avaient adopté leurs propres lois pour criminaliser la tenue de maisons de débauche. Dans de nombreux endroits, la prostitution était souvent traitée comme un crime de vagabondage. Plusieurs personnes croyaient que puisque la prostitution ne pouvait être éliminée, il fallait la tolérer. Toutefois, en raison de l'accent mis sur les maladies contagieuses, des campagnes de « pureté sociale » et du fait que les femmes autochtones étaient considérées comme des éléments perturbateurs, la situation a changé. Après 1892, grâce à l'introduction du Code criminel et à l'augmentation de la population dans les aires d'implantation des colon, elles-mêmes en expansion l'application de la loi a été rendue beaucoup plus claire et efficace[68].

La PCNO a également mis en application le système illégal de laissez-passer, qui exigeait que tous les membres des Premières Nations, peu importe leur genre, obtiennent un laissez-passer auprès de leur instructeur agricole ou de leur agent des Indiens avant de quitter la réserve. Comme l'a décrit Rande C. au sujet de l'application du système au cours de cette période :

> Je pense aux anciennes histoires de l'époque où ma grand-mère me disait que les chefs étaient sortis de force de leur maison, jetés par terre et forcés à pelleter, comme de la merde de porc et d'autres choses du genre, et qu'ils se faisaient frapper, et que les agents

> de la GRC restaient là chaque jour à attendre qu'ils disent juste un mot dans notre langue pour avoir une raison de les battre et de les envoyer en prison ou ailleurs. Vous savez, on n'était jamais autorisés à quitter la réserve, jamais autorisés à magasiner dans les mêmes magasins, jamais autorisés à faire quoi que ce soit. Et ma grand-mère a dit que c'était sa réalité durant son enfance[69].

Entre autres raisons, on justifiait le système de laissez-passer en disant que c'était pour empêcher les femmes autochtones de flâner dans les rues et de menacer la sécurité publique.

Si des membres des Premières Nations se trouvaient dans des villes sans laissez-passer valide, ils pouvaient être arrêtés sommairement et renvoyés dans leur réserve. Mais pour plusieurs, y compris les femmes, des répercussions encore plus graves en découlaient parfois. Des rapports font état d'un cas, en 1886, à Battleford (en Saskatchewan), où une femme avait refusé de quitter la ville. Des agents l'auraient alors emmenée dans leur caserne et lui auraient coupé une partie de ses cheveux. Le geste a apparemment eu des conséquences importantes. Deux ans plus tard, le *Saskatchewan Herald* rapportait ce qui suit : « Au début de la semaine, la Police à cheval a ordonné à des squaws, qui venaient de temps à autre et s'installaient ici, de quitter la ville. La menace de les emmener dans une caserne et de leur couper les cheveux a eu un effet formidable, accélérant leur départ[70] ». Il y avait des femmes qui travaillaient dans des villes, parfois dans le domaine de la prostitution, mais la menace de sévices et de violences physiques a eu pour effet d'en faire fuir beaucoup.

Comme l'historien et chercheur en santé James Daschuk l'a souligné, de nombreuses femmes avaient bien peu de choix lorsqu'elles tentaient de gagner leur vie pour pouvoir nourrir, vêtir et protéger leur famille, en raison de la présence croissante de l'État canadien dans les Plaines, conjuguée à diverses mesures visant à gérer les Premières Nations « de la façon la plus économique possible », comme la retenue des rations et la réduction des services de vaccination[71].

« Une entrave à l'avancement des hommes » : l'hypersexualisation des femmes autochtones

Dans l'ensemble, ces politiques et ces lois appuyaient l'idée selon laquelle les rencontres entre les colons et les femmes autochtones devaient être considérées comme suspectes, voire immorales. Elles ont intégré dans le droit canadien la chosification des femmes autochtones, jugées hypersexuelles et criminelles, par exemple dans les modifications au *Code criminel*. De plus, on retrouve dans les documents parlementaires de la Chambre des communes des références à ces stéréotypes, comme celle-ci, en 1909 :

> Les femmes, ici, comme dans presque toutes les réserves, sont une entrave à l'avancement des hommes. À peine les hommes gagnent-ils un peu d'argent que les femmes veulent rendre visite à leurs proches dans une autre réserve, ou donner un festin ou danser avec leurs amis. […] La majorité (des femmes) sont mécontentes, sales, paresseuses et négligées[72].

En appliquant ces stéréotypes, les colons de la fin du 19e siècle avaient tendance à attribuer aux membres des Premières Nations eux-mêmes la responsabilité de leurs difficultés financières, plutôt que les politiques d'assimilation inadéquates comme les programmes agricoles et le confinement des Premières Nations dans les réserves. Par exemple, les agents des Indiens et d'autres instructeurs ont attribué l'échec des réserves agricoles à la paresse des gens qui faisaient le travail, plutôt qu'à la qualité des outils, du sol ou de l'instruction. Les compétences maternelles des femmes des Premières Nations vivant dans les réserves étaient souvent remises en question, de même que leurs habitudes d'hygiène, par les instructeurs agricoles ou d'autres personnes de l'extérieur de la communauté[73].

Faire porter le blâme aux communautés ou aux membres des familles était l'un des nombreux moyens utilisés pour faire oublier l'inconduite policière dans le Nord-Ouest. Les agents assistaient fréquemment à des danses ou à des rassemblements communautaires, et bon nombre de ceux qui entretenaient des relations, consensuelles ou non, insistaient sur le fait que la PCNO devait promouvoir une forte image de masculinité et de virilité[74]. Toutefois, la question de l'inconduite policière en ce qui concerne les agents de la PCNO avait été soulevée par les fonctionnaires dès le début. En 1878, David Laird, lieutenant-gouverneur des Territoires du Nord-Ouest, avait écrit à James Macleod, commissaire de la PCNO, au sujet de certaines allégations visant des agents :

> Je crains, d'après les rapports que j'ai reçus, que certains de vos agents à Fort Walsh se comportent plutôt librement avec les femmes qui se trouvent là-bas. Il faut espérer que la bonne réputation de la police ne sera pas entachée par une indulgence trop manifeste envers de tels excès. Et j'espère sincèrement que les Indiennes ne seront pas traitées d'une manière qui pourrait causer des ennuis par la suite[75].

Au cours de l'année, d'autres accusations ont été portées contre la police de Fort Macleod pour avoir « séduit des squaws », entre autres actes[76].

Dans l'ensemble, ces stéréotypes découlent du soi-disant « état d'esclavage des squaws » et des images qui y sont associées, et qui ont servi à justifier l'invasion des terres et des Nations[77]. Comme le souligne Sarah Carter, ces stéréotypes négatifs ont également été utilisés pour expliquer le comportement de ceux qui maltraitaient les femmes et les filles autochtones, ainsi que les politiques mises en œuvre contre elles[78]. Ces images ont été délibérément véhiculées à la fin des années 1800. Par conséquent, dans de nombreuses réponses aux accusations portées contre la police ou d'autres colons non autochtones, il a été souligné que les injustices subies étaient en grande partie « attribuables au caractère des femmes autochtones, qui se comportaient de façon débauchée et dévergondée et qui, dans leur propre société, étaient habituées à être traitées avec mépris et à être achetées et vendues comme marchandises[79] ». Ces croyances et ces stéréotypes discriminatoires ont ensuite contribué à exonérer les représentants, la police et les colons non autochtones de tout blâme, ou du moins de tout crime. Dans ce système de croyances, les femmes et les filles des Premières Nations ont été ciblées parce que leur comportement ne correspondait pas aux normes qui dictaient des croyances et des attentes non autochtones à l'égard des femmes et qui provenaient de sociétés très patriarcales et oppressives en Europe.

Ces attentes ont par ailleurs servi à écarter les allégations de violence ou d'actes répréhensibles de la part de la police ou des colons. En 1886, un ancien membre de la PCNO et rédacteur en chef de la *Macleod Gazette* a fait remarquer ce qui suit : « On ne fait pas mention du fait que beaucoup de ces femmes étaient prostituées avant d'aller vivre avec l'homme blanc et que, dans la majorité des cas, cette soi-disant immoralité émane des femmes ou des Indiens eux-mêmes[80]. » Il répondait aux déclarations d'un missionnaire local accusant des hommes blancs vivant avec des femmes autochtones de les abandonner ensuite, et réclamant la sanction chrétienne officielle de ces mariages. La réponse du rédacteur en chef s'inscrivait dans un contexte où l'on présentait les hommes blancs comme des victimes ensorcelées et impuissantes des femmes et des filles autochtones, et où l'on disait des sociétés autochtones des Plaines qu'elles se rendaient coupables du délit de traite des personnes et, pire encore, en raison du mépris qu'on les accusait d'avoir pour les membres de leur propre communauté.

L'année suivante, en 1880, Joseph Royal, député du Manitoba, a affirmé que les membres de la PCNO se comportaient avec une « immoralité scandaleuse » partout dans l'Ouest, du fait de la traite des femmes autochtones. En 1886, le député libéral Malcolm Cameron a prononcé un discours dans lequel il accusait les agents des Indiens et d'autres agents gouvernementaux d'agir de façon « à humilier, à diminuer, à dégrader et à avilir les filles vierges des pupilles du pays[81] ». Il s'est également demandé pourquoi plus de 45 % des agents de la PCNO étaient traités pour des maladies vénériennes[82]. Ses commentaires faisaient écho à ceux de nombreuses autres personnes, qui accusaient la PCNO et ses agents d'abus de pouvoir. Toutefois, comme Sarah Carter l'explique, dans bon nombre de ces cas, les membres de la PCNO assurait le maintien de l'ordre dans ses propres rangs et les allégations de mauvaise conduite policière contre ses membres étaient souvent rejetées[83].

Parmi les accusations officielles d'inconduite policière, il y a eu peu de dossiers dans lesquels les femmes des Premières Nations ont tenté de porter des accusations contre des policiers pour voies de fait ou viols. Comme l'a souligné Sarah Carter, dans ces affaires, « les allégations semblent avoir été rejetées sous prétexte qu'elles visaient à porter atteinte à la réputation ou à exercer un chantage[84] ».

Les mesures d'application de la loi par la police pour décourager les crimes contre les femmes autochtones étaient d'une efficacité douteuse. Par exemple, un article du *Manitoba Free Press* de 1876 fait état d'un cas de viol dans le village de Fort Macleod par un commerçant local. Comme on peut le lire dans l'article, « bien que la Police à cheval ait répondu aux cris de la femme indienne victime de l'outrage, le sous-officier présent a hésité à enfoncer la porte de la maison pour se saisir de l'agresseur[85] ».

De la même façon, en 1888, le meurtre de Mme *Only Kill*, décrite comme une membre de la tribu des Blood, a fait l'objet d'un non-lieu. L'accusé, le gendarme Alfred Symonds, du détachement de la PCNO de Stand Off, en Alberta, a été jugé pour avoir administré à Mme Only Kill une dose mortelle d'iode. Il a été déclaré qu'elle avait aussi mangé des haricots aigres le même jour. Mme Only Kill est décédée le mercredi matin, mais son corps n'a été découvert et examiné que le vendredi. À ce moment-là, l'enquête avait été gravement compromise en raison de la chaleur, et

le corps était trop décomposé pour qu'une autopsie soit effectuée en bonne et due forme. L'enquête initiale a déterminé que la mort avait été causée soit par les haricots, soit par l'iode, mais Symonds a quand même été jugé. Son superviseur, le surintendant P. R. Neale, a informé ses supérieurs qu'il ne croyait pas que les membres d'un jury dans l'Ouest allaient prononcer un verdict de culpabilité contre Symonds[86]. Ils n'en eurent jamais l'occasion. En août 1888, il comparut devant le juge James F. Macleod, ancien commissaire de la PCNO, mais le procureur de la Couronne a demandé de ne pas intenter de poursuites, ce qui lui a été accordé. Symonds a été immédiatement libéré.

Un autre cas, en 1889, a mis en lumière l'attitude du public à l'égard des femmes autochtones dans les centres urbains. La victime crie, identifiée uniquement par son prénom, Rosalie, travaillait comme prostituée à Calgary et a été décrite comme étant « seulement une squaw[87] ». La personne accusée de son meurtre brutal, William « Jumbo » Fisk, a été dépeinte par le procureur comme un « jeune homme affable, conciliant et droit[88] » issu d'une famille exemplaire. Rosalie, une catholique baptisée, n'a pu être inhumée dans le cimetière de la mission en raison de son passé lié à la prostitution.

Fisk avait l'appui de la plupart des habitants et par la presse populaire. Il a avoué le crime et s'est rendu, mais il a été déclaré non coupable par le jury formé de personnes de race blanche. Le juge Charles Rouleau, à son honneur, a refusé le verdict et a promptement ordonné la tenue d'un nouveau procès en demandant expressément au jury de ne pas tenir compte de la race de la victime. Lors du deuxième procès, Fisk a été reconnu coupable d'homicide involontaire et condamné à une peine de 14 ans de travaux forcés. C'était mieux que prévu : le juge, qui voulait qu'il soit condamné à perpétuité, avait reçu des lettres d'élus et de gens influents l'exhortant à imposer une peine réduite.

Il est difficile de prendre la mesure de l'opinion des femmes des Premières Nations sur le maintien de l'ordre ou les services de police à cette époque, mais comme Howard Adams, universitaire et militant métis l'a expliqué :

> Les Indiens ont été brutalisés par les agents de la Police à cheval, qui défilaient souvent dans les établissements autochtones pour intimider les gens et rappeler aux Autochtones qu'ils devaient « rester à leur place ». […] Ces agents n'étaient ni des ambassadeurs de bonne volonté ni des hommes en uniforme envoyés pour protéger les Indiens; ils étaient les forces d'occupation du colonisateur et, par conséquent, les oppresseurs des Indiens et des Métis[89].

Cela rejoint ce que nous avons entendu dans nos témoignages. Comme Audrey Siegl l'a dit : « La sécurité, la justice et la paix ne sont que des mots pour nous. Depuis la création de la GRC, nous n'avons jamais été en sécurité au Canada. La GRC a été créée pour écraser les rébellions indiennes. La police a été créée pour protéger et servir l'État colonial[90]. »



Cérémonie des fraises pour les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées devant les quartiers généraux de la police de Toronto, février 2015. Mention de source : R. Jeanette Martin.

La nature et l'ampleur du contrôle policier exercé contre les femmes autochtones, y compris les mauvais traitements infligés par la police, continuent de teinter les rapports modernes d'un profond sentiment de doute et de méfiance.

Les pensionnats indiens, lieux de sévices

La participation des enfants des Premières Nations ainsi que des enfants métis et inuits au système des pensionnats indiens, de 1883 à 1996, a constitué un élément clé de l'application de la ségrégation et de la promotion de l'assimilation. Tout au long des témoignages présentés dans le cadre de l'Enquête nationale, la fréquentation du système des pensionnats ainsi que le traumatisme intergénérationnel occasionné aux membres des familles les ayant fréquentés ont été des facteurs déterminants de la tragédie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées.



Le pensionnat indien de Morley et l'orphelinat McDougall à Morley, en Alberta, vers 1890-1895. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Collection David Ewens/a182269.

Bien que le système des pensionnats indiens ne fût prescrit par l'Acte relatif aux Sauvages (la *Loi sur les Indiens*) qu'à partir des années 1880, la pratique d'« éduquer » les enfants autochtones a commencé dès les années 1600, lorsque les fonctionnaires ont menacé d'amendes ou de peines d'emprisonnement les parents qui n'envoyaient pas leurs enfants à l'école[91]. De plus, avant que la loi n'impose la fréquentation scolaire, les agents des Indiens dans les réserves, ainsi que les forces policières, s'employaient à amener les enfants dans les écoles gérées par l'Église en exerçant des pressions sous forme de retenues de rations ou de fournitures, de menaces à l'endroit des membres de la famille ou de saisies directes des enfants sans leur consentement[92]. Dans une lettre du 24 juillet 1935, on informe un employé de magasin de Saddle Lake, en Alberta, que la ration mensuelle d'un homme nommé J. B. Gambler sera « supprimée entièrement » étant donné qu'il avait retiré ses enfants du pensionnat indien. L'agent des Indiens, N. P. L'Heureux, soulignait que la ration pourrait être rétablie si M. Gambler ramenait ses enfants à Wabaseca et présentait ses excuses au juge et au directeur de l'établissement[93].

« LA SÉCURITÉ, LA JUSTICE ET LA PAIX NE SONT QUE DES MOTS POUR NOUS. LA POLICE, LA GRC ONT ÉTÉ CRÉÉES… LA GRC A ÉTÉ CRÉÉE POUR ÉCRASER LES RÉBELLIONS INDIENNES. LA POLICE A ÉTÉ CRÉÉE POUR PROTÉGER ET SERVIR L'ÉTAT COLONIAL ».

Audrey Siegl

Comprendre le système des pensionnats indiens au Québec

L'histoire des pensionnats indiens au Québec diffère considérablement de celle des pensionnats ailleurs au Canada en raison du contexte sociohistorique et politique particulier de la province. La principale différence tient au fait que les pensionnats du Québec ont été créés plus tard. En effet, tous sauf deux ont ouvert dans les années 1950, alors même qu'ils commençaient à fermer dans le reste du pays[I].

Au Québec, les réserves indiennes ont été constituées par vagues, de sorte que les Premières Nations s'y sont établies plus tard qu'ailleurs au pays. Au début du XXe siècle, la plupart des familles des Premières Nations vivaient encore de manière traditionnelle dans des campements saisonniers[II]. Peu d'enfants étaient inscrits à l'école, et ceux-ci étaient envoyés dans des écoles de mission, des externats ou des pensionnats à l'extérieur du Québec[III]. En réalité, les changements apportés à la *Loi sur les Indiens* pour rendre obligatoire la scolarisation des enfants des Premières Nations sont longtemps restés lettre morte au Québec. La scolarisation des enfants de 6 à 14 ans n'y est devenue une obligation légale qu'en 1943, tandis que nombre d'autres provinces avaient déjà légiféré en ce sens dès le début du XXe siècle.

Au Québec, outre deux établissements anglicans, les pensionnats indiens étaient dirigés en majeure partie par les Oblats de Marie Immaculée. Selon la Convention de règlement relative aux pensionnats indiens, le Québec comptait six pensionnats, deux foyers non confessionnels de compétence provinciale et quatre foyers non confessionnels pour les Inuits relevant du gouvernement fédéral. Par ailleurs, un nombre considérable d'enfants des Premières Nations du Québec ont vécu dans des pensionnats indiens dans une autre province, notamment en Ontario et en Nouvelle-Écosse[IV]. Le pensionnat de Pointe-Bleue[V] a été le dernier à fermer ses portes, en 1991[VI]. Environ 13 000 enfants ont été scolarisés dans les dix pensionnats indiens et les établissements fédéraux du Québec[VII].

La réalité des pensionnats indiens au Québec a été moins abondamment étudiée que celle du reste du pays. Certes, il s'agissait, comme ailleurs, de « civiliser » les enfants des Premières Nations au moyen d'une éducation rudimentaire. Cependant, la volonté de christianisation qui animait beaucoup de ces établissements dans le reste du pays n'était pas aussi marquée au Québec, où la plupart des enfants autochtones étaient déjà convertis au catholicisme ou à la religion anglicane au moment de la création des pensionnats. L'enseignement du français (dans les pensionnats catholiques) ou de l'anglais (dans les pensionnats anglicans), ainsi que l'apprentissage de la morale, des valeurs et des coutumes de la société québécoise restaient les principaux objectifs, envisagés toutefois dans une perspective eurocentrique[VIII]. Le projet éducatif des oblats ne visait pas forcément l'annihilation de l'identité autochtone des enfants des Premières Nations, mais ceux-ci n'en étaient pas moins victimes de stéréotypes. En effet, le mode de vie traditionnel de leurs parents était souvent dénigré et mis de côté pour promouvoir les valeurs du Québec telles que les formulaient les ordres religieux. Cela dit, au terme de leur scolarité dans les pensionnats, beaucoup d'enfants sont retournés dans leur communauté plutôt que de s'intégrer à la société québécoise non autochtone[IX].

Sous l'angle du traumatisme intergénérationnel, l'expérience des pensionnats indiens au Québec est semblable à ce qu'elle a été ailleurs au Canada, mais les générations touchées y sont plus jeunes et moins nombreuses, étant donné la plus courte durée d'existence des pensionnats dans cette province. Toutefois, comme la fermeture des pensionnats y est en général plus récente, au moins deux générations d'ex-pensionnaires sont encore en vie, et leur traumatisme reste palpable dans leurs communautés.

Par ailleurs, on ne saurait minimiser les conséquences de l'apprentissage du français par de nombreux enfants des Premières Nations au Québec. Dans une certaine mesure, celui-ci a contribué à dresser une barrière linguistique empêchant la création de liens de solidarité avec les autres Premières Nations du Canada. Même si ce n'est pas le cas de façon générale, il reste qu'à l'échelle du pays, la voix des survivants francophones des Premières Nations au Québec est ainsi moins audible que celle des survivants des autres provinces. En conséquence, il serait souhaitable d'approfondir la recherche pour mieux comprendre le contexte de ces expériences particulières.



Pointe-Bleue a ouvert en 1960. Il s'agit du dernier pensionnat indien à fermer ses portes, en 1991. La durée de vie relativement courte de l'établissement reflète la réalité d'une grande portion du Québec, où les pensionnats indiens ont été établis beaucoup plus tard que dans le reste du Canada. Aucune intention de violer le droit d'auteur.

I Bousquet, « L'histoire scolaire des Autochtones du Québec : un chantier à défricher, » 117–23.

II Bousquet, « L'histoire scolaire. »

III Ibid.

IV Ibid.

V Pointe-Bleue est connue aujourd'hui comme la communauté de Mashteuiatsh.

VI Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Sommaire du rapport*; voir aussi Bousquet, « Êtres libres ou sauvages à civiliser? »

VII Le nombre d'écoles en activité au Québec est sujet à controverse; voir Bousquet, « Le projet des pensionnats autochtones du Québec. »

VIII Bousquet, « Le projet des pensionnats.»

IX Ibid.

Diverses politiques concernant l'éducation des Autochtones figurent dans les dossiers du gouvernement, et des descriptions et récits détaillés sur l'histoire et la vie quotidienne dans les pensionnats indiens ont été consignés dans le rapport final de la Commission de vérité et réconciliation. Bien qu'une analyse comparative entre les sexes ne vise pas à écarter l'expérience des garçons et des hommes autochtones ou à laisser entendre qu'elle a eu des répercussions moindres, l'objectif est de comprendre en particulier comment le système des pensionnats indiens a participé à plus grande échelle aux structures d'imposition des rôles occidentaux attribués à chaque sexe. Le lien entre l'expérience vécue dans les pensionnats indiens et l'intériorisation de la violence sera également abordé de façon plus précise, comme il ressort de nos témoignages, dans les discussions contemporaines sur la violence fondée sur le genre.

Ce bref examen montre également comment la vie des hommes et des garçons au sein des communautés a influé sur celle des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA, léguant un triste héritage de sévices et de honte qui ont directement contribué à la violence vécue par les personnes ayant témoigné devant nous et par leurs proches.

Le système des pensionnats indiens au Canada a été un outil dévastateur et brutal qui avait pour objet d'assimiler les personnes les plus vulnérables des Nations autochtones, à savoir les enfants. Nous examinons ses effets particuliers sur les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones afin de mieux comprendre comment elles sont devenues la cible d'une violence disproportionnée aujourd'hui.

Ce sont principalement les églises chrétiennes, notamment les églises anglicanes, presbytériennes, méthodistes et catholiques, qui géraient les pensionnats indiens au départ, bien que le Canada les ait financés et ait légiféré à cet égard par la suite. Les ordres catholiques comme les Jésuites et les Missionnaires Oblats de Marie Immaculée ont travaillé pendant longtemps en étroite collaboration avec les autorités britanniques pour maintenir l'ordre social[94], et les églises protestantes étaient souvent considérées comme appuyant une hiérarchie anglo-canadienne[95]. En 1931, plus de la moitié des pensionnats indiens au Canada étaient administrés par des ordres catholiques (55 %). Le deuxième en importance était l'Église d'Angleterre, qui dirigeait un peu plus du quart de toutes les écoles (26,25 %). L'Église unie en gérait 16,25 %, et l'Église presbytérienne, 2,5 %[96].



Des enfants et une religieuse dans une classe du pensionnat indien de Cross Lake, au Manitoba, en 1940.
Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien/e011080274.

Le financement fédéral des pensionnats indiens était calculé au prorata du nombre d'élèves. Dès 1869, les pensionnats reçurent un montant pour chaque enfant inscrit; il était donc dans l'intérêt du pensionnat de compter le plus grand nombre d'élèves. À cette fin, la prise en charge des enfants aux fins de la scolarisation dans les pensionnats indiens constituait une partie importante du travail des agents des Indiens et de la police, mettant en danger d'innombrables filles et enfants de diverses identités de genre et causant un préjudice indicible à leurs mères.

Les doctrines du christianisme étaient au centre du programme scolaire, orientant non seulement ce qui était enseigné, mais aussi la manière dont l'enseignement était dispensé. À l'instar des tentatives de conversion religieuse effectuées au début de la colonisation, l'imposition du dogme chrétien a renforcé un système patriarcal qui voyait Dieu comme un homme et la femme comme une créature secondaire destinée à tenir compagnie à l'homme. L'éducation des filles était principalement axée sur les tâches domestiques : nettoyage, couture, jardinage et cuisine[97]. Contrairement aux garçons, qui pouvaient être encouragés à poursuivre leurs études jusqu'à l'âge de 16 ans ou plus, les filles étaient souvent amenées à quitter l'école tôt pour participer à des « apprentissages » domestiques[98]. Même après avoir passé de nombreuses années dans les pensionnats indiens, les élèves réalisaient qu'ils n'avaient reçu guère plus qu'une éducation élémentaire[99]. De ce fait, les élèves n'étaient pas tous outillés pour occuper des emplois autres que ceux exigeant peu de compétences; pour les femmes, cette situation faisait en sorte que leurs choix se limitaient aux tâches domestiques, ou à des possibilités restreintes et peu rémunératrices dans le monde extérieur, après leur sortie de l'école.



Des petites filles à qui l'on enseigne la couture dans le pensionnat indien de Resolution, dans les Territoires du Nord-Ouest, n.d. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère de l'Intérieur/a043181.

Qui plus est, la majorité des pensionnats indiens séparaient les élèves selon le sexe – les garçons et les filles avaient des dortoirs, des entrées, des classes, des corvées, des loisirs et des terrains de jeu différents. Cette séparation a eu de nombreux effets. Tout d'abord, les familles étaient séparées – frères et sœurs, et cousins et cousines, n'avaient pas le droit d'interagir les uns avec les autres. On a non seulement arraché les enfants à leurs parents, à leur famille élargie et à leur communauté pour les envoyer dans un pensionnat indien, mais on leur a interdit de trouver du réconfort auprès des membres de leur famille de l'autre sexe qui se trouvaient là aussi. Cette pratique était complètement différente de ce que les enfants autochtones vivaient à la maison et elle a eu pour effet de nuire au développement d'habiletés fondamentales nécessaires au maintien de relations saines entre personnes de diverses identités de genre.

De plus, elle a eu pour effet de renforcer la conception binaire du genre, chrétienne et occidentale, dans le cas des élèves de diverses identités de genre. Bien qu'il y ait peu de documentation sur l'expérience de queer ou bispirituelles dans les pensionnats indiens, l'homosexualité était considérée comme un péché par les églises et elle était punie. Les concepts de « péché » et d'« enfer » ont été utilisés pour humilier et contraindre tous les élèves, mais ils ont eu des effets particulièrement déchirants sur les élèves bispirituels.

Comme l'a expliqué le témoin expert Albert McLeod dans son témoignage :

> L'homophobie et la transphobie héritées de ces églises ont fait que les personnes bispirituelles ont été réduites au silence et se sont fait humilier et aliéner. Le fait que certains des membres du personnel ecclésiastique abusaient en secret des enfants a créé un autre niveau de silence et de honte qui dure depuis des générations. […] Au cours des 150 dernières années, dans la société canadienne, l'existence de colons et d'Autochtones queers a ultimement été effacée dans cette construction du christianisme et du et du rôle patriarcal que s'attribuait le gouvernement[100].

Les enfants ont également été privés des enseignements spirituels et culturels qui auraient traditionnellement accompagné leur passage à l'âge adulte et souligné l'importance des relations et des rencontres respectueuses. En refusant aux enfants ces rencontres communautaires essentielles, les pensionnats indiens les ont privés de leur droit de trouver une place significative dans leur communauté et dans le monde. Par exemple, au lieu de recevoir les enseignements sur le pouvoir du corps féminin de la part de mères, de tantes et de grands-mères aimantes, les filles des pensionnats ont eu peur et honte lorsqu'elles ont eu leurs premières règles : « J'ai dit à l'une des filles plus vieilles : « La sœur va vraiment me taper les fesses cette fois-ci ». J'ai dit : "Je ne sais pas comment j'ai pu me couper là parce que je saigne maintenant". Mon pyjama était plein de sang, comme mes draps, et j'avais tellement peur. Je me suis dit que cette fois-ci, elles allaient me tuer[101]. »

Dans cet exemple, la période que certaines Premières Nations appellent le « temps de la lune », c'est-à-dire un temps de purification, de grande puissance, de connectivité et de force, a été réduite à quelque chose d'impur et de honteux.

L'application du dogme chrétien a servi à étouffer la curiosité sexuelle naturelle qui se manifeste à la puberté. Dans les pensionnats indiens, les employés accusaient les élèves de sexe féminin de « ne penser qu'aux garçons[102] » et les punissaient lorsqu'elles étaient prises à parler à un garçon. Les anciennes élèves ont dit qu'elles n'avaient pas une compréhension de base de leur propre corps et ne connaissaient pas « les réalités de la vie[103] ».

En dépit de la répression intentionnelle de la sexualité des élèves, les sévices sexuels étaient endémiques dans les pensionnats indiens, témoignant d'une hypocrisie stupéfiante et d'une réalité tragique. Les élèves ont été les victimes non seulement du personnel et du clergé, mais aussi d'autres élèves. Les sévices infligés aux filles par les femmes et aux garçons par les hommes ont contribué à l'instauration d'un sentiment d'homophobie ainsi qu'à l'association des

relations homosexuelles avec la pédophilie et les mauvais traitements. Une culture du silence et de l'impuissance a renforcé davantage la haine de soi et la honte. Bon nombre des familles et des survivantes que nous avons entendues ont dit que ces premiers sentiments de honte et d'impuissance qui leur ont été inculqués avaient contribué à banaliser la violence pour le reste de leur vie. Certaines d'entre elles ont établi un lien direct entre les sévices qu'elles ont subis dans ces écoles et la violence sexuelle dont elles ont été victimes plus tard dans leur vie. Elaine D. se souvient :

> Le prêtre de l'école nous obligeait, ma sœur et moi, à aller dans cette cantine et à toucher son pénis en échange de bonbons. Alors quand je ne voulais pas le faire parce que je ne voulais pas que ça sente, ma sœur prenait la relève. C'était comme… c'était comme s'ils me donnaient le ton pour savoir quoi faire quand j'aurais dix ans, sur l'autoroute, quand je ferais de l'auto-stop et que les hommes me feraient monter, des hommes blancs, et voudraient avoir des relations sexuelles avec moi. Eh bien, j'ai fini par apprendre à demander de l'argent ou de la nourriture ou de l'hébergement ou autre chose parce que c'est ce que le prêtre nous avait appris dans ce petit magasin du pensionnat. « Tu me fais ceci, je te donne cela. » Cela a donc donné le ton à nos vies[104].

Les pensionnats indiens ont eu un autre effet dévastateur lié aux femmes disparues et assassinées. Contrairement à ce qui serait arrivé aux enfants de femmes non autochtones, il était beaucoup plus probable, après la disparition ou le meurtre de femmes autochtones, que leurs enfants soient envoyés dans des foyers d'accueil ou des foyers résidentiels, engendrant encore plus de traumatismes et de mauvais traitements. Comme l'explique Shaun L., dont la mère a été assassinée :

> En 1970, ma mère, Jane [D.], a été violemment enlevée à ses cinq enfants et les résultats ont été dévastateurs pour nous, qui avions respectivement 2, 4, 6, 8 et 10 ans. Mes grands-parents ont été forcés, sous menace d'être emprisonnés, d'envoyer mes trois frères et sœurs aînés dans un pensionnat à Lower Post. Mon frère Terry et moi, nous étions en famille d'accueil.
>
> La théorie invoquée pour perturber notre famille était que c'était dans l'intérêt supérieur de l'enfant. Est-ce que c'était mieux pour mes frères et sœurs et pour moi d'avoir à subir des années de séparation et d'isolement? Collectivement, nous a vécu ce qui suit : problèmes de santé mentale, alcoolisme, dépendance à la drogue, itinérance, faible niveau d'instruction, violence familiale, enfants atteints de séquelles de l'alcoolisation fœtale, enfants pris en charge, sentiment de dislocation, activité criminelle, espérance de vie raccourcie, idées suicidaires et tentatives de suicide, peines d'emprisonnement, maladie chronique, rapports sociaux limités, possibilités d'emploi limitées, violence sexuelle, violence physique, violence psychologique, violence émotive, perte du savoir traditionnel, perte de la langue, perte de la culture, perte de l'histoire.
>
> En quoi est-ce dans l'intérêt supérieur des cinq enfants qui subissent ça[105]?

De nombreux survivants n'ont pas fait part de leur expérience de mauvais traitements à leurs amis ou à leur famille. Les enfants devaient composer avec le retrait violent de leur foyer et avec la rupture des relations familiales qu'il provoquait, mais de surcroît, au sortir des pensionnats, ils étaient aliénés de leur communauté en raison de la douleur et de la stigmatisation liées à la violence. Pour bon nombre d'entre eux, la possibilité et la capacité de rebâtir ces relations ont été compromises.

Rande C., qui a été élevé par ses grands-parents et une tante après le meurtre de sa mère, a raconté :

> Mon grand-père buvait beaucoup. C'était au point où c'est moi qui allait lui chercher de la bière. Ça me plaisait parce que je pouvais aller m'asseoir avec luim…. Et parfois, ça se passait en soirée et il commençait à parler des pensionnats et des sévices qu'il avait subis et endurés…. Je n'avais jamais vu mon grand-père pleurer jusqu'au moment où il m'a raconté que le matin, après s'être levés, ils étaient forcés à manger leur gruau rempli de vers. Ils étaient forcés de le faire. Et ils étaient frappés et battus chaque jour.
>
> Et, durant la nuit, il pouvait entendre ses amis se faire traîner dans les couloirs puis se faire violer. Vous savez, il disait que c'était difficile de voir ses amis le matin suivant, pleins d'ecchymoses, assis là, tremblant et pleurant[106].

La difficulté d'établir des liens dans un espace marqué par le traumatisme, de même que par la honte, a été évoquée par de nombreuses personnes qui ont témoigné devant l'Enquête nationale.

La stérilisation forcée

Les colonisateurs se sont servis de la perception raxiste, à la fois erronée et persistante, selon laquelle les femmes des Premières Nations et les Métisses étaient des personnes non chrétiennes, non civilisées et aux mœurs légères pour justifier la mise en place de la politique eugéniste. En effet, la stérilisation était perçue comme un moyen d'éliminer complètement la population autochtone. Emily Murphy, une pionnière du mouvement des suffragettes qui est devenue la première femme juge de cour de magistrat au Canada, a écrit au sujet des effets escomptés de la stérilisation :

> On ne sait pas très bien s'il faut voir les Indiens comme un problème, une nuisance ou une possibilité. […] On pourrait ressentir un certain malaise à l'égard de leur avenir. Cette question se résout d'elle-même. Dans quelques années, il n'y aura plus d'Indiens. On les verra uniquement pour la postérité sous forme de personnages de cire et dans quelques rares pages d'histoire[107].

En plus de tenter d'assimiler les Premières Nations au moyen des pensionnats indiens, les gouvernements ont pris d'autres mesures actives pour les éliminer physiquement, conformément à leurs principes pseudoscientifiques intéressés de l'époque. Le terme « eugénisme » a été inventé à la fin du 19e siècle pour désigner une philosophie qui prônait la reproduction sélective pour débarrasser la population humaine des « qualités indésirables » qui étaient transmises d'une génération à l'autre[108].

Les politiques de stérilisation sont apparues au Canada dans les années 1920 dans une optique de santé publique. La *Sexual Sterilization Act* (loi sur la stérilisation sexuelle) de 1928 de l'Alberta a donné lieu à une commission d'eugénisme habilitée à recommander la stérilisation comme condition de libération d'un établissement de santé mentale. Cette condition visait les personnes considérées « mentalement déficientes ». En 1937, une modification a été apportée à la loi en vue d'autoriser la stérilisation des « personnes ayant une déficience mentale » sans leur consentement.

Comme l'explique le professeur de sociologie Dominique Clément : « De 1928 à 1972, la commission d'eugénisme de l'Alberta a approuvé 99 % des 4 785 dossiers qui lui avaient été présentés. Au fil du temps, de plus en plus de ses décisions concernaient des personnes qui n'avaient pas donné leur consentement[109]. » À son avis, la loi était manifestement défavorable aux jeunes adultes, aux femmes, aux Autochtones et aux Métis[110]. Les personnes ciblées pour la stérilisation étaient étiquetées « faibles d'esprit » ou « mentalement déficientes[111] ». Même si, à première vue, la loi et ses modifications s'appliquaient autant aux hommes qu'aux femmes et ne visaient pas explicitement les « Indiens », leurs conséquences étaient observées de façon disproportionnée chez les femmes et les Autochtones. En Alberta, la proportion de femmes membres de Premières Nations ayant subi une stérilisation est plus élevé que leur poids démographique dans cette province[112].

Seules l'Alberta et la Colombie-Britannique avaient adopté une loi officielle sur la stérilisation, mais cette pratique était tout de même en usage partout au pays. Les lois provinciales officielles sur la stérilisation ont été abrogées en 1972 (en Alberta) et en 1973 (en Colombie-Britannique). Cependant, d'un bout à l'autre du Canada, des femmes autochtones racontent des histoires de « stérilisation forcée » qui se produisent encore aujourd'hui[113]. À titre d'exemple, même si la Saskatchewan n'a jamais officiellement légiféré en matière de stérilisation, elle fait face à un recours collectif intenté au nom de femmes autochtones ayant fourni la preuve qu'elles ont subi la stérilisation sans leur consentement[114].

La stérilisation forcée des femmes est un geste de violence étatique dirigée contre les femmes autochtones qui contribue à la déshumanisation et à la chosification des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Les hôpitaux autochtones et les bouleversements sociaux

Au cours du XXe siècle, le Canada a également mis sur pied un système distinct de soins de santé en créant des « hôpitaux indiens » destinés aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA des Premières Nations ainsi qu'aux Inuits, dont bon nombre ont été retirés de leurs communautés au nom de la santé publique. Bien qu'il n'y ait pas deux situations identiques parmi celles vécues dans les hôpitaux indiens au Canada, les caractéristiques communes de certaines expériences, dont la peur, l'ennui et les sévices physiques et psychologiques, sont liées à la tragédie des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées. Dans les témoignages entendus, de nombreux témoins ont fait état des enjeux découlant de la relocalisation pour des raisons médicales et des questions laissées sans réponse lorsque des mères, des tantes, des sœurs ou des enfants étaient retirés de leur famille, sans jamais leur être rendus.

Le système des hôpitaux indiens résulte des efforts déployés par les missionnaires à la fin des années 1800 et au début des années 1900 pour fournir un minimum de soins hospitaliers de base dans certaines réserves. Ces hôpitaux s'inscrivaient dans le cadre du projet d'assimilation des missionnaires et de leur volonté d'éliminer les pratiques de guérison autochtones, surtout lorsqu'elles étaient prodiguées par des femmes.

Les hôpitaux indiens étaient axés sur la médecine conventionnelle, c'est-à-dire la médecine non autochtone. Dans les années 1930, cependant, la nécessité d'une concentration accrue des soins s'est imposée, car on craignait alors que la tuberculose ne se propage en dehors des communautés autochtones. Le Dr David Stewart, surintendant du sanatorium de Ninette au Manitoba, a affirmé que les réserves n'étaient pas des « lieux hermétiques où les maladies étaient contenues » et



Le Dr Peter Bryce a été médecin en chef pour le gouvernement fédéral à partir de 1904. En 1907, il a soulevé une série de questions liées aux conditions mortelles qui sévissaient dans les pensionnats indiens. En 1922, après avoir quitté la fonction publique, il a publié* A Story of a National Crime: An Appeal for Justice to the Indians of Canada*, qui documente le rôle du gouvernement dans la crise et son refus d'agir pour donner suite à ses recommandations. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds de l'Office national du film du Canada/e002265633.

que la tuberculose se répandait dans les collectivités non autochtones par l'entremise du commerce autochtone. De plus, il a dit des Premières Nations qu'il s'agissait de populations insouciantes et ignorantes et qu'elles étaient « farcies de tuberculose[I] ». En raison des inquiétudes du Dr Stewart et d'autres personnes, y compris des communautés situées à proximité des réserves des Premières Nations, ces hôpitaux et établissements distincts visaient à contrer la menace à la santé publique et à fournir « à une "race mourante" des soins limités[II] ».

En 1960, le Canada comptait 22 hôpitaux indiens gérés par le Service de santé des Indiens. La plupart n'étaient pas dans un état optimal, ayant été aménagés à même des établissements empruntés et des installations militaires abandonnées, comme à North Battleford (Saskatchewan), à Miller Bay près de Prince Rupert (Colombie-Britannique) et à Nanaimo, sur l'île de Vancouver (Colombie-Britannique). Le coût des soins offerts dans ces installations était environ 50 % inférieur à celui des soins dispensés dans les hôpitaux non autochtones.

Les membres du personnel hospitalier se considéraient essentiellement comme des agents du progrès. Brooke Claxton, ministre de la Santé nationale et du Bien-être social, disait ainsi, en 1946 :

> Ni la loi ni les traités n'imposent au gouvernement du Dominion l'obligation d'établir un service de santé pour les Indiens et les Esquimaux… Toutefois, pour des raisons humanitaires et à des fins de protection indispensable du reste de la population canadienne, il est essentiel de faire le maximum pour éradiquer la maladie à sa source, partout où elle se manifeste dans les limites du pays[III].

L'idée que les hôpitaux indiens, administrés par le Service de santé des Indiens au sein du nouveau ministère de la Santé nationale et du Bien-être social et non par le ministère des Affaires indiennes, étaient porteurs d'humanité et de progrès n'était, pour de nombreuses Premières Nations, que l'expression d'une promesse issue des traités conclus des décennies auparavant. Pour d'autres Premières Nations, la création des hôpitaux montrait que le gouvernement assumait enfin ses responsabilités légitimes. Quant aux communautés non autochtones, ces hôpitaux contribuaient à les rassurer, car ils leur évitaient de partager leur accès à des soins médicaux modernes avec des patients autochtones[IV].



Un enfant suit des traitements de physiothérapie en 1958 au Charles Camsell Indian Hospital à Edmonton, en Alberta. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds de l'Office national du film du Canada/a111429.

Certaines communautés autochtones réclamaient des installations médicales. Les Siksika, par exemple, ont établi l'hôpital Blackfoot dans leur réserve grâce aux fonds provenant de la vente de certaines terres afin de fournir des soins aux membres de la communauté, à condition que les guérisseurs et les sages-femmes autochtones soient autorisés à prodiguer leurs soins aux côtés des autres professionnels. Comme l'historienne Maureen Lux le fait remarquer : « De nombreuses communautés n'ont rien vu d'incompatible dans l'intégration de la médecine occidentale à leurs pratiques de guérison autochtones. En effet, la pluralité médicale est la norme dans une grande partie du monde[V]. » Dans de nombreux endroits, les employés des Premières Nations – bien que sous-payés et souvent mal traités

par le reste du personnel – procuraient un certain réconfort aux patients en leur servant d'interprètes et en parlant leur langue[VI]. L'hôpital, construit par les Siksika dans les années 1920, a par la suite fait l'objet d'une prise de contrôle par le gouvernement fédéral dans les années 1940 et 1950, en partie à cause de ses politiques, qui prévoyaient des heures de visites nombreuses et permettaient aux Aînés ou aux enfants d'accompagner leurs parents malades à l'hôpital et de rester avec eux[VII].

Pour beaucoup de membres des Premières Nations qui ont été transférés d'un pensionnat à un hôpital indien – et ils étaient nombreux en raison des mauvaises conditions qui régnaient dans la plupart des pensionnats et qui étaient propices à la propagation de maladies – les hôpitaux indiens rappelaient beaucoup les pensionnats, tant par leur structure que sur le plan des répercussions résultant de leur fréquentation. Minnie Freeman, une ancienne patiente devenue plus tard employée de l'établissement, relate l'expérience d'un enfant hospitalisé à l'hôpital de Saint-Boniface en 1957, qui avait complètement oublié sa langue maternelle et était incapable de communiquer avec sa propre famille à son retour à la maison[VIII]. L'Enquête nationale a également entendu des histoires analogues, dont la suivante, racontée par Lina G. :

> « J'ai été hospitalisée. Et ma jambe était tout enflée, et j'ai été hospitalisée parce que […] je pense qu'ils [les chirurgiens] ont dû m'opérer à la jambe, mais je ne sais même pas si j'ai… si j'ai [encore] mes deux reins. Je pense que je n'en ai [plus] qu'un seul, parce que je dois aller… je dois aller aux toilettes, et j'ai été hospitalisée à l'hôpital [Shaw Council] pour une opération quand j'étais jeune. Après avoir passé cinq ans à l'école de Fort Smith, je suis revenue ici dans les années 1970 sans rien connaître de la langue tlicho. Je l'ai oubliée à l'hôpital, j'ai oublié ma langue quand j'ai été hospitalisée à Fort Smith, mais je me suis battue pour la retrouver[IX]. »

D'autres personnes ont fait état de méthodes employées afin de garder les patients « dans le droit chemin », comme le retrait des privilèges particuliers exercé en cas de refus de coopérer, ou en cas de



Des jeunes filles se rassemblent dans leur dortoir du pensionnat indien de Shingwauk, n.d. © Gouvernement du Canada. Reproduite avec l'autorisation de Bibliothèque et Archives Canada (2019). Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère des Affaires indiennes et Développement du Nord canadien /a185528.

« résignation désespérée », qui n'était pas sans rappeler l'expérience des pensionnats, comme le décrit une ancienne infirmière qui travaillait à l'Hôpital indien Camsell dans les années 1950[X].

Ces séjours prolongés loin du foyer, et surtout loin de la communauté, ont suscité chez de nombreux patients des inquiétudes quant aux répercussions sur leurs proches. Ces inquiétudes étaient aggravées par la crainte qu'ils avaient d'être arrêtés s'ils refusaient ou abandonnaient le traitement. En effet, en 1951, l'article 72 (1) de la *Loi sur les Indiens* avait été modifié afin de permettre la délivrance de mandats pour le « traitement obligatoire des maladies vénériennes et de la tuberculose, y compris la détention dans un sanatorium et le retour obligatoire des patients qui sont partis contre l'avis du médecin[XI] ». D'autres règlements adoptés en 1953 prévoyaient également cette disposition si une province était jugée incapable ou non disposée à prendre les mesures appropriées[XII]. Quelle était l'autorité responsable de tels mandats? C'était la Gendarmerie royale du

Canada (GRC), ce qui a contribué à nourrir davantage la relation de méfiance et d'animosité qui existait déjà entre celle-ci et les Autochtones, en raison des autres activités menées par la GRC dans les communautés, et particulièrement dans le contexte des pensionnats et des interventions policières auprès des femmes.

En 1946, un patient surnommé « George Hamilton » a quitté l'hôpital autochtone Dynevor, au Manitoba, pour s'occuper de problèmes familiaux. Comme il ne revenait pas, un mandat a été lancé et la GRC locale l'a arrêté pour le ramener à l'hôpital. La famille auprès de laquelle il s'était rendu n'avait pas d'autre source de soutien. Toutefois, tel que Maureen Lux l'a signalé, ce n'est qu'après la mort de ses deux enfants que le ministère des Affaires indiennes a prévu des rations alimentaires mensuelles et un approvisionnement en bois afin de s'assurer que le reste de la famille ne périrait pas pendant le traitement d'Hamilton[XIII]. Il s'agissait d'une situation particulière, mais les dossiers de la GRC démontrent que celle-ci s'efforçait de faire respecter l'application de la loi en matière de soins médicaux obligatoires, surtout au Manitoba, dans les cas de sentences durant en général un an[XIV].

Voici un autre exemple : en février 1952, deux Inuites sont sorties de l'hôpital du Parc Savard, à Québec, vêtues uniquement de leurs peignoirs et chaussées de pantoufles. Le Service de santé savait que l'hôpital du Parc Savard était un lieu infesté par les rats et les souris, dont l'infrastructure était vétuste et les soins médicaux limités. Cependant, les femmes ont rapidement été renvoyées à l'hôpital. Ainsi, comme Maureen Lux le souligne, ces femmes étaient à l'hôpital du Parc Savard depuis quatre ans, sans aucun service d'interprète, et « on ne sait trop où elles espéraient aller… mais on pouvait leur pardonner d'avoir pensé qu'elles seraient mieux ailleurs[XV] ».

Chez les Inuits, le service annuel du navire de patrouille connu sous le nom de « Matavik », littéralement « là où on se déshabille », a également inspiré la peur et l'incertitude. Les Inuits y étaient traités comme du bétail au cours des différentes étapes de l'examen, au terme duquel on les marquait d'un numéro de série sur la main pour indiquer les tests qu'ils avaient subis. Comme ils n'avaient pas accès aux services d'un interprète, ceux qui portaient la mention « TB » sur leur main n'avaient souvent aucune idée de la raison pour laquelle ils étaient évacués vers le Sud, sans avoir la possibilité de dire au revoir à leurs proches[XVI].

Une fois rendus à l'hôpital, comme le raconte l'ancienne patiente et interprète Minnie Aodla Freeman : « C'était très triste de voir tous ces Inuits. Certains avaient des enfants dans le Nord dont ils n'avaient pas eu de nouvelles depuis leur arrivée. Ils étaient si inquiets… [XVII]. » De plus, l'absence d'interprète ou le manque de compréhension culturelle de la part du personnel médical du Sud nuisait souvent aux patients inuits. Minnie a déclaré ceci, alors qu'elle attendait depuis des semaines pour se faire soigner :

> « Ma culture me disait que je ne devais pas poser [de questions], que dans cette situation, je pouvais amener les gens qui prenaient soin de moi à changer complètement leur comportement, que je devais accepter ce qui se passait et ne pas forcer la main au destin. Je pensais qu'ils me le diraient quand ils seraient prêtsXVIII. »

Ce genre de réaction a été perçu par le personnel médical comme la manifestation d'un consentement et a donné lieu à de nombreux cas où les patients ont été traités sans savoir pourquoi, subissant des interventions auxquelles ils n'avaient pas nécessairement consenti[XIX].

I Comme discuté dans Lux, *Separate Beds*, 9.

II Ibid., 18.

III Ibid., 47.

IV Ibid., 4.

V Ibid., 5.

VI Ibid., 4.

VII Ibid., 139.

VIII Ibid., 119.

IX Lina G. (Nation Dene, Fort Rae Behchokǫ̀), Partie 1, Déclaration publique 197, Yellowknife, T.N.-O., p. 3.

X Lux, *Separate Beds*, 109.

XI Cité dans ibid., 45.

XII Ibid., 116.

XIII Ibid., 114.

XIV Ibid.

XV Ibid., 115-16.

XVI Ibid., 99-100.

XVII Cité dans ibid., 72.

XVIII Ibid., 111.

XIX Ibid., 111.

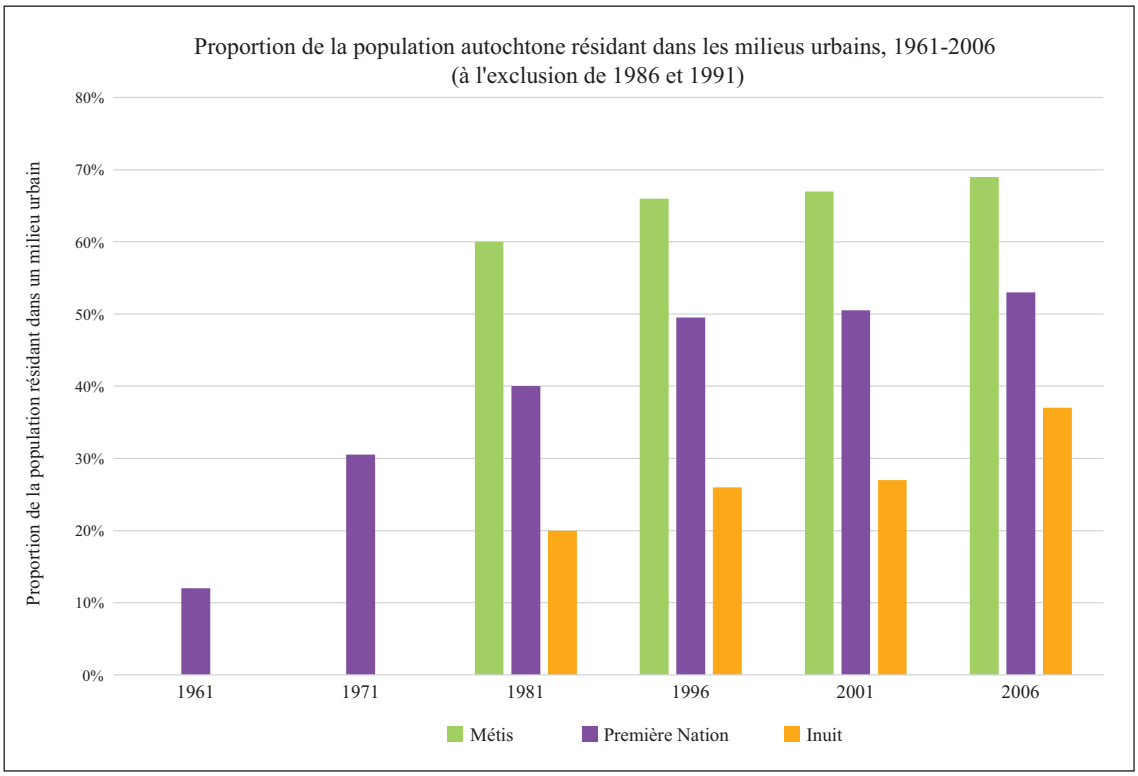
L’urbanisation et la criminalisation

La réinstallation des femmes autochtones dans les villes peut s’expliquer dans le contexte des rencontres hostiles avec l’État canadien qui ont entraîné des réalités sociales, économiques et politiques désastreuses. La création des réserves au 19e siècle et la réinstallation forcée sur des terres impropres à l’agriculture, conjuguées à l’implantation d’un système de laissez-passer qui limitait les activités de chasse et de cueillette traditionnelles, ont contribué à l’appauvrissement des conditions et à la dépendance à l’aide sociale.

Dans plusieurs milieux urbains, la population autochtone a augmenté de plus de 50 % entre 1951 et 1961. En 1971, sept régions urbaines comptaient plus de 2 000 résidents autochtones. Il s’agit des villes de Winnipeg (4 940), Edmonton (4 260), Montréal (3 215), Vancouver (3 000), Toronto (2 990), Regina (2 860) et Calgary (2 265)[115]. Dans une étude portant sur les tendances entre 1961 et 2006, Mary Jane Norris et Steward Clatworthy soulignent qu’au Canada, la population autochtone en milieu urbain a augmenté de 13 % à 51 %[116]. Toutefois, le rapport mentionne les faits suivants : « Contrairement à la croyance populaire, qui veut que les réserves se vident au profit des villes, le taux net de la migration des Indiens inscrits vers les réserves était toujours positif, ce qui signifie que le nombre de personnes qui déménageaient dans les réserves était plus élevé que celui des personnes qui les quittaient. » Même si le taux net de la migration des membres inscrits des Premières Nations vivant en milieu urbain a varié entre les années 1960 et les années 2000, l’étude affirme que « la migration ne peut expliquer à elle seule la croissance du nombre de membres des Premières Nations dans les régions urbaines[117] ». Les augmentations doivent être considérées dans le contexte de la « mobilité ethnique », c’est-à-dire la revendication ou le rétablissement des liens autochtones, ainsi que de l’augmentation naturelle de la population chez les Autochtones vivant dans les principaux centres urbains. Elles sont aussi liées au rétablissement du statut d’Indien en vertu du projet de loi C-31 en 1985, qui a fait augmenter de façon considérable la population vivant à l’extérieur des réserves. Par exemple, la population hors réserve est passée de 147 424 à 256 505 entre 1987 et 1996 uniquement[118].



Des femmes et des enfants de la Première Nation Brunswick House participent à un repas festif durant la cérémonie soulignant le paiement du Traité no 9 au poste de la Compagnie de la Baie d’Hudson appelé « New Brunswick House », en Ontario. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Collection nationale de photographie/a059589.



Toutefois, il ne s'agit pas de suggérer que l'identité et les liens de ces personnes réinstallées étaient moins « authentiques », comme le précisent les chercheurs Evelyn Peters et Chris Andersen. Ces derniers affirment plutôt :

> En mettant l'accent sur la patrie des tribus (non urbaines) comme source des identités des Autochtones en milieu urbain, on fait abstraction des manières dont plusieurs Autochtones en milieu urbain ont créé des organisations et des communautés à travers les regroupements culturels et tribaux. […] Considérer les communautés tribales non urbaines comme source principale d'influence dans la vie des Autochtones en milieu urbain occulte la question des moyens complexes par lesquels et au sein desquels les Autochtones interagissent de façon sélective avec les sociétés urbaines pour se créer une vie digne de ce nom dans les villes[119].

Indépendamment de la source de l'augmentation, et comme les témoignages l'ont démontré, la rupture des liens familiaux attribuable aux pensionnats indiens et aux politiques d'émancipation a fait que des femmes autochtones ont pu être exclues de leur communauté d'appartenance, se retrouvant parfois mères monoparentales devant subvenir seules aux besoins de leurs enfants. Dans certains cas, les villes permettaient d'avoir accès à des possibilités économiques qui n'existaient pas dans les réserves. Les femmes autochtones se sont créé une nouvelle vie dans les villes, mais elles n'ont pas toujours pu profiter des possibilités qui leur avaient été promises.

Lorsqu'elles ont commencé à chercher des emplois dans les villes canadiennes, les femmes autochtones ont dû relever de nombreux défis. Elles travaillaient souvent à des centaines de kilomètres de leur domicile et de leurs systèmes de soutien social et devaient subir une discrimination raciale qui était profondément ancrée dans les services urbains et les expériences offertes en milieu urbain. Même s'il est vrai que ces facteurs ont eu une incidence sur les hommes et les femmes autochtones qui ont déménagé dans les centres urbains, le sexisme au milieu du 20e siècle a joué un rôle particulier dans l'expérience vécue par les femmes. L'historienne Mary Jane McCallum déclare :

> Les travailleuses autochtones, comme toutes les travailleuses, étaient victimes des perceptions courantes selon lesquelles la ville – et donc le travail en ville – était « mauvaise » pour les femmes. De plus, les femmes autochtones travaillaient dans des domaines comme les services domestiques, qui, à de nombreux égards, étaient associés à des races et à un sexe en particulier. Cependant, la main-d'œuvre faisait également partie d'un appareil colonial visant, entre autres, à éliminer le titre et le statut autochtones. Pour les femmes autochtones, l'emploi était généralement associé aux notions de déclin culturel et d'intégration[120].

Il était courant que les femmes autochtones soient moins bien rémunérées pour leur travail que leurs homologues, et leurs conditions de vie ont directement contribué à les mettre en danger.



Lors des cours d'économie domestique à l'école centrale de la réserve de St. Regis, Lucy Benedict (à gauche) et Dorothy Bush apprennent à tricoter. © Gouvernement du Canada. Reproduite avec l'autorisation de Bibliothèque et Archives Canada (2019). Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien/e010788128.

Comme les historiennes Heidi Bohaker et Franca Iacovetta l'indiquent, le Canada a créé des programmes qui étaient précisément destinés à encourager la réinstallation des Autochtones dans les villes afin d'assimiler ces derniers et de les intégrer dans la société canadienne, programmes qui ont connu des succès variés[121]. Il s'agissait entre autres de programmes éducatifs pour les enfants et de programmes de formation professionnelle pour les adultes. Le Programme de placement et de réinstallation pour Indiens, par exemple, a été administré par le ministère des Affaires indiennes à compter de 1957. Il avait été mis en place pour répondre aux objectifs de l'État visant leur intégration complète. Le programme s'étendait également aux hommes, mais dans des domaines différents. En général, il favorisait l'adaptation « sociale » et « professionnelle » dans des métiers comme la coiffure, par exemple, ou le travail de bureau[122].



Des femmes autochtones travaillent dans une usine de conserverie de chair de crabe, à Masset, en Colombie-Britannique, entre 1930 et 1960. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère de l'Emploi et de l'Immigration/e011051620.

Indépendamment du taux réel de succès du programme, des « histoires de réussites » étaient souvent publiées dans les *Nouvelles indiennes*, le périodique des Affaires indiennes de l'époque. Des récits comme « Miss Hoff Proves Valuable Clerk » (Mlle Hoff fait un bon travail en tant que commis) ou « Domestic Services Proves Useful Step » (les services domestiques sont une étape utile) félicitaient les personnes qui s'étaient réinstallées[123]. Ces histoires étaient la célébration d'une anomalie perçue entre l'endroit où les femmes autochtones « devaient » être et l'endroit où elles étaient. Comme l'historienne Mary Jane McCallum l'a souligné : « À bien des égards, les travailleuses autochtones qui coiffaient dans les salons de beauté ou celles qui gravissaient les échelons de la profession d'infirmière constituaient une « main-d'œuvre inattendue », non pas en raison de leur incapacité présumée à être coiffeuse ou infirmière, mais parce que selon les hypothèses plus générales à propos de l'indianité, le fait d'être coiffeuse ou infirmière, pour une Indienne, semble tellement anormal[124] ».

Outre ce genre de programmes et les mesures incitatives favorisant la réinstallation, le manque relatif de services dans de nombreuses communautés et le désir des femmes de prendre un nouveau départ ont également motivé la réinstallation. Comme Rande C. l'a déclaré :

> Et quand je pense à tout ça, je pense à l'égarement. Pour nous, en tant qu'Autochtones, c'est une question d'égarement. Nous avons été privés de tout ce qu'on sait. Nous avons été égarés tout ce temps. Des milieux urbains comme le quartier Eastside où ma mère s'est retrouvée, c'est parce qu'elle a été égarée, privée de son identité, de tout, de l'essence même de ce qu'on est en tant qu'Autochtones[125].

En raison d'un emploi sous-payé, plusieurs femmes autochtones ont été forcées d'emménager dans des quartiers précis qui étaient la cible d'une surveillance policière excessive parce qu'ils étaient habités par des Autochtones. Ceci a naturellement mené ceux vivant en milieu urbain à être, de façon disproportionnée, victimes de harcèlement et de profilage par la police et par le système judiciaire. Les règlements en matière de nuisance et de zonage ont mené à la création de ghettos dans certains quartiers[126] et ont contribué à normaliser une perception publique des personnes et des communautés autochtones comme étant criminelles et dangereuses[127]. S'appuyant sur la criminalisation des femmes et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, sur la PCNO et sur la *Loi sur les Indiens* ainsi que sur le *Code criminel*, ces « zones » ont contribué – et contribuent encore – à la criminalisation des populations autochtones. Comme l'Instance permanente des Nations Unies sur les questions autochtones l'a souligné en avril 2018, dans plusieurs pays, la violence physique et les poursuites pénales sont utilisées contre les Autochtones pour les criminaliser, en particulier ceux qui défendent les droits relatifs aux terres et à l'eau, mais aussi la protection de la famille et des communautés[128].



Des femmes autochtones reçoivent leur diplôme du programme de formation pratique en sciences infirmières au Vocational Institute de Vancouver. Elles sont photographiées ici en compagnie de M. Ratcliffe, un employé de la Division des affaires indiennes. © Gouvernement du Canada. Reproduit avec l'autorisation de Bibliothèque et Archives Canada (2019). Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien/e007140515.

La banalisation de certains endroits comme étant violents a contribué à la dévalorisation de la vie des gens qui y demeuraient[129]. On prétendait donc à l'époque, et encore aujourd'hui, que les personnes vivant à ces endroits ne devaient pas s'étonner d'être victimes de violence ou de voir des actes de violence se produire dans leur quartier. Ce genre de rejet du blâme sur la victime ne tient pas compte de l'histoire complexe de la colonisation qui a toujours relégué les Autochtones aux marges de la société. Cependant, ce raisonnement est souvent utilisé pour justifier la surreprésentation des Autochtones dans le système de justice. Il est aussi utilisé pour minimiser les effets des crimes commis à l'égard des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, en réduisant leur identité à un stéréotype incriminant (p. ex. prostituée, fugueuse ou toxicomane). Ces étiquettes ne décrivent que l'individu et la violence à laquelle il fait face au lieu d'attirer l'attention sur les systèmes qui perpétuent le danger et entraînent des violations encore plus importantes des droits des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

ET QUAND JE PENSE À TOUT ÇA, JE PENSE À L'ÉGAREMENT. POUR NOUS, EN TANT QU'AUTOCHTONES, C'EST UNE QUESTION D'ÉGAREMENT. NOUS AVONS ÉTÉ PRIVÉS DE TOUT CE QU'ON SAIT. NOUS AVONS ÉTÉ ÉGARÉS TOUT CE TEMPS. DES MILIEUX URBAINS COMME LE QUARTIER EASTSIDE OÙ MA MÈRE S'EST RETROUVÉE, C'EST PARCE QU'ELLE A ÉTÉ ÉGARÉE, PRIVÉE DE SON IDENTITÉ, DE TOUT, DE L'ESSENCE MÊME DE CE QU'ON EST EN TANT QU'AUTOCHTONES.

Rande C.

D'une part, leurs déplacements à destination et en provenance de la ville souligne le fait qu'elles s'identifiaient à leur lieu de naissance malgré leur installation en milieu urbain, ce qui suggère que leur développement en ville n'est pas complètement étranger aux communautés en milieu rural. D'autre part, la mobilité élevée reflète un effet « d'attraction-répulsion » ou un « conflit avec la ville », selon lesquels les déplacements sont dus en partie aux nombreux défis auxquels elles font face, comme la protection de leur identité culturelle, la recherche de services adaptés à la culture, la discrimination et la violence ainsi que l'accès à un logement stable. Ces problèmes conduisent à une restructuration quotidienne constante de leur vie qui peut les amener à devenir des cibles d'actes de violence.

La relocalisation des Premières Nations : le cas d'Eskasoni

La Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA) fait état de deux catégories de relocalisations imposées aux communautés autochtones lors de la période suivant la Confédération : la relocalisation à des fins administratives et la relocalisation à des fins de développement. Tel que l'explique la CRPA dans son rapport, la première visait à faciliter l'accès du gouvernement aux communautés autochtones et le contrôle qu'il exerçait sur elles. Quant à la seconde, on y avait souvent recours pour accroître la surface des terres destinées à l'agriculture pratiquée par les colons, ce qui, par conséquent, entraînait le déplacement des personnes qui y vivaient.

En Nouvelle-Écosse, dans les années 1940, le gouvernement a entrepris un processus de centralisation, c'est-à-dire le déplacement de plusieurs communautés mi'kmaq à Eskasoni, dans le but de « réduire les coûts administratifs des services gouvernementaux aux Autochtones[I] ». Blaire Paul, une des personnes relocalisées, a déclaré : « Le racisme, c'est la discrimination. Le racisme, c'est l'assimilation. Le racisme, c'est la centralisation. Le racisme, c'est dire à une personne où aller vivre, quelle langue parler et comment mener sa vie[II] ».

Au milieu du XXe siècle, les Mi'kmaq avaient constitué 40 petites réserves en Nouvelle-Écosse. Cependant, la dépendance croissante à l'égard du travail salarié dans l'ensemble de l'économie canadienne a perturbé le mode de vie des Mi'kmaq, comme bien d'autres, et contribué à précariser leur situation financière dans plusieurs cas. La Grande Dépression a également eu des répercussions sur ces communautés et de nombreux résidents se sont tournés vers le gouvernement fédéral pour obtenir de l'aide. La CRPA explique ainsi la situation : « Parce qu'il en coûtait de plus en plus cher de soutenir les Mi'kmaq, les Affaires indiennes cherchaient des moyens de comprimer les dépenses[III] ». Le Ministère a finalement opté pour la solution formulée dans un rapport rédigé en 1941 par un agent local, qui recommandait la centralisation des Mi'kmaq dans deux grandes communautés : à Eskasoni, sur l'île du Cap-Breton et à Shubenacadie, dans la partie continentale de la Nouvelle-Écosse. L'agent était d'avis que le regroupement des Autochtones dans de grandes communautés améliorerait leur situation économique, réduirait les coûts pour le gouvernement et favoriserait une administration plus efficace des services offerts aux Mi'kmaq.

Eskasoni était déjà une réserve autochtone à l'époque. D'abord cartographiée par l'arpenteur général du Cap-Breton en 1832, elle ne comptait que peu de familles. En 1834, la superficie d'Eskasoni était d'environ 2 800 acres (1 133 hectares)[IV].

Le gouvernement a commencé à regrouper les gens à Eskasoni en 1942. De 1942 à 1949, 2 100 Mi'kmaq ont été « incités à se réinstaller à Eskasoni ou à Shubenacadie[V] ». De plus, la CRPA souligne que « de tous les évènements survenus après la Confédération, ce sont les relocalisations qui ont le plus marqué la vie des Mi'kmaq de Nouvelle-Écosse. Leurs répercussions sociales, économiques et politiques se font sentir encore aujourd'hui[VI] ». À cette époque, le gouvernement avait convaincu le grand chef de signer une lettre d'appui au plan de réinstallation. Par la suite, cette lettre a été considérée comme une preuve d'accord de la communauté, même si les entrevues menées plus tard auprès des

résidents ont clairement démontré que la communauté n'avait pas été consultée de façon appropriée et n'avait pas consenti à être relocalisée[VII].

Les personnes relocalisées à Eskasoni et à Shubenacadie étaient confrontées au problème du surpeuplement et, dans bien des cas, à des conditions dangereuses. Le ministère des Affaires indiennes avait pourtant promis des avantages tels que de nouveaux emplois, des logements et une meilleure éducation pour les enfants, ainsi que des services médicaux et d'autres possibilités, mais la réalité s'est avérée autre, en grande partie parce l'espace et les ressources n'étaient tout simplement pas suffisants[VIII]. Par exemple, « en 1944, seulement dix maisons avaient été construites dans chaque réserve en raison de plans de construction mal conçus, d'une supervision déficiente et de retards dans la livraison des matériaux[IX] ». Qui plus est, les personnes qui voulaient retourner dans leur communauté d'origine après avoir été relocalisées ne pouvaient pas toujours le faire, car selon les documents historiques de la communauté, « les agents des Affaires indiennes détruisaient souvent les maisons des Autochtones après leur réinstallation à Eskasoni[X] ».

Les conditions qui régnaient à Eskasoni étaient désastreuses. Comme Marie Battiste le décrit, de nombreuses familles, dont la sienne, vivaient dans des logements surpeuplés. Ses parents avaient emménagé avec le cousin de sa mère et les deux familles réunies comptaient huit enfants. La cohabitation de deux ou trois familles occasionnait des problèmes parce que beaucoup de maisons n'étaient que des « coquilles », sans isolation ni aménagements intérieurs[XI].

Toutefois, les économies d'échelle prévues à Eskasoni ne se sont pas concrétisées. De plus, les efforts d'expansion de l'agriculture ont été freinés par de mauvaises décisions de la part de fonctionnaires qui, par exemple, remplaçaient les vaches par des chèvres qui mangeaient les arbres fruitiers et arrosaient les pommes de terre de kérosène pour dissuader les gens de les manger[XII].



Une famille mi'kmaw est photographiée en 1891 à Elmsdale, en Nouvelle-Écosse. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds des Ressources naturelles du Canada/a039851.

Les femmes qui avaient géré avec succès une exploitation agricole de petite taille avant leur relocalisation ou qui avaient participé à la récolte saisonnière des petits fruits dans le Maine se trouvaient, quant à elles, placées dans une position de vulnérabilité. Tributaires du travail rémunéré de leur partenaire ou de l'aide gouvernementale, de nombreuses femmes étaient ainsi forcées à vivre des situations dangereuses à cause de l'intervention gouvernementale.

Aujourd'hui, la communauté d'Eskasoni continue d'être confrontée à certains problèmes. En 2017, APTN National News a publié un article racontant l'histoire de Kiara Denny Julian, qui, alors qu'elle avait 18 ans, avait été interpellée et effrayée par le conducteur d'un camion lorsqu'elle rentrait du travail. Sasha Doucette, résidente d'Eskasoni, a indiqué que ces incidents n'étaient pas rares et qu'elle espérait que la Gendarmerie royale du Canada les prendrait plus au sérieux : « Je ne sais pas quelles mesures sont prises à ce sujet. Ils font de leur mieux pour attraper les petites filles et Dieu sait ce qu'ils veulent en faire[XIII]». Une augmentation récente du trafic de drogues et de la traite de personnes à des fins

d'exploitation sexuelle dans la communauté a été citée comme l'une des raisons possibles de ce harcèlement.

Eskasoni est également aux prises avec des problèmes de logement, ce qui oblige de nombreuses femmes à vivre des situations précaires. En 2017, Suzanne Patles, Mi'kmaw, membre de la Première Nation d'Eskasoni et militante contre la fracturation hydraulique, a été expulsée de l'appartement où elle vivait depuis plus de 11 ans avec son conjoint et ses trois enfants. Le propriétaire a expliqué que l'expulsion était liée à une plainte concernant le bruit, mais selon Patles, elle n'a jamais reçu d'avertissement. En outre, elle n'a pas pu obtenir de motif officiel ou écrit de l'expulsion. Elle a expliqué que celle-ci aurait de graves conséquences pour elle et ses enfants : « Je suis une femme autochtone chassée de ma communauté parce que je n'ai nulle part où aller… Un de mes enfants est inscrit au programme d'immersion [mi'kmaq], un programme qui n'est offert nulle part ailleurs dans le monde[XIV] ». En fin de compte, Paties a dû confier ses enfants les plus âgés à ses frères et sœurs afin qu'ils ne soient pas arrachés à la communauté qu'ils connaissaient et chérissaient.

Le suicide chez les jeunes est un autre problème qui sévit à Eskasoni, comme dans de nombreuses communautés. En 2010, le quotidien *Cape Breton Post* a signalé que selon les statistiques disponibles, il y avait eu quatre suicides confirmés et cinq décès liés à la drogue et à l'alcool de 2008 au début de 2010. Toutefois, les administrateurs des conseils de bandes ont indiqué que les chiffres réels étaient probablement beaucoup plus élevés, compte tenu du nombre de décès déclarés accidentels. Maxine Stevens, alors agente des communications pour la communauté d'Eskasoni, l'a ainsi expliqué : « Lorsqu'une telle chose se produit dans la communauté, elle n'affecte pas seulement une famille, elle affecte aussi tous ceux qui entourent cette famille, parce que c'est une communauté très unie. Tout le monde connaît tout le monde[XV] ». Les décès étaient surtout fréquents chez les jeunes, de la fin de l'adolescence jusqu'au début de la trentaine, l'âge moyen étant de 21 ans à Eskasoni. Jaime Battiste a déclaré : « Je dirais que c'est plus fréquent que les accidents de voiture. C'est soit une surdose, soit un suicide. C'est malheureusement la norme dans la communauté[XVI]. »

À l'époque, le taux de chômage touchait 25 % de la population active et il n'y avait pas de refuge d'urgence à Eskasoni. La communauté avait reçu des fonds immobiliers pour construire un refuge d'urgence, mais elle n'avait pas reçu de capitaux d'exploitation; même si elle pouvait construire le refuge, elle ne pouvait donc pas verser de salaire à qui que ce soit pour y travailler. En 2018, le journal *Chronicle Herald* mentionnait deux suicides en deux semaines à Eskasoni.

Le revenu moyen des résidents demeure parmi les plus faibles de la province[XVII]. De plus, le rapport de 2016 sur la pauvreté des enfants et des familles en Nouvelle-Écosse fait état d'un taux de pauvreté s'élevant à 75,6 % chez les enfants d'Eskasoni[XVIII]. Comme l'explique Elizabeth Marshall, une résidente d'Eskasoni : « Je ne suis pas surprise. Je vois le chômage ici, je vois la pauvreté, je vois les gens qui demandent de l'aide. Je n'aime pas parler de ces choses parce qu'il est douloureux de voir des gens souffrir[XIX] ». Elle ajoute que de nombreuses personnes à Eskasoni, dont elle-même, vivent de l'aide sociale – ce qui reflète la piètre planification à l'origine de la centralisation qui, dans de nombreux cas, a exposé les gens à des conditions plus précaires. Marshall ajoute : « Vous voyez la malnutrition. Vous voyez des enfants en mauvaise santé. Pour ma culture, où nous avons toujours eu une surabondance de nourriture et où il est habituel de partager cette abondance, il est très étrange de devoir être aussi pauvres[XX]. »

Comme le montre cette étude de cas, de nombreux problèmes engendrés par la centralisation continuent aujourd'hui de hanter des communautés comme celle d'Eskasoni et contribuent directement à mettre en danger les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui en font partie. Toutefois, ces problèmes vont au-delà de la violence interpersonnelle : la colonisation, l'inaction institutionnelle et la marginalisation sociale, économique et politique continuent de renforcer ces obstacles aux droits fondamentaux de la personne, plutôt que de les surmonter.

I CRPA, *Un passé, un avenir*, 397-398.

II Ibid., 400.

III Ibid., 401.

IV Nation Eskasoni Mi'kmaw, « History. »

V CRPA, *Un passé, un avenir*, 401.

VI Ibid.

VII Ibid., 402.

VIII Nation Eskasoni Mi'kmaw, « History. »

IX CRPA, *Un passé, un avenir*, 402.

X Nation Eskasoni Mi'kmaw, « History. »

XI Marie Battiste, cite dans Richardson, *People of Terra Nullius*, 67-68. Aussi cité dans CRPA, *Un passé, un avenir*, 403.

XII CRPA, *Un passé, un avenir*, 403.

XIII Moore, « Precious Ones. »

XIV Roach, « Prominent Mi'kmaq warrior evicted. »

XV Pottie, « Eskasoni struggling. »

XVI Ibid.

XVII Profil du recensement, Recensement de 2016, Eskasoni 3, Réserve indienne [Subdivision de recensement], Nouvelle-Écosse et Nouvelle-Écosse.

XVIII Frank, « 2016 Report Card, »12-13.

XIX Palmeter et Tattrie, « Child poverty numbers. »

La rafle des années 1960 et les politiques en matière de protection de l'enfance dans le contexte des Premières Nations

Étant donné la visibilité accrue de la pauvreté chez les Autochtones vivant dans les centres urbains et la popularité croissante des sciences sociales en tant que domaine professionnel, de nouvelles politiques de protection de l'enfance ont émergé durant les années 1950 et 1960 pour cible aussi bien les femmes métisses que celles des Premières Nations. Toutefois, ces politiques étaient enracinées dans les mêmes philosophies coloniales et racistes qui visaient à démanteler les relations, les familles et les communautés autochtones. Lorsque le système des pensionnats indiens a commencé à disparaître, du moins à l'extérieur du Québec et du Nord, les mesures gouvernementales de prise en charge des enfants métis et des Premières Nations ont été réorientées vers la protection de l'enfance, les résultats demeurant généralement les mêmes.



Alice Semple, Alfred Greenland (dans le bac) ainsi que Ruth et Georgina Greenland se promènent à Aklavik, aux Territoires du Nord-Ouest, en 1956. © Bibliothèque et Archives Canada. Reproduit avec l'autorisation de Bibliothèque et Archives Canada. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds Rosemary Gilliat Eaton/e010869059.

Les modifications apportées à la *Loi sur les Indiens* en 1951 comprenaient l'ajout d'un article permettant d'appliquer aux Indiens les lois provinciales d'application générale. Conséquemment, des ententes intergouvernementales ont été conclues pour permettre aux provinces d'assurer la prestation des services d'éducation et de protection de l'enfance. Du coup, le nombre d'enfants autochtones pris en charge a été multiplié par 50, et il a fallu peu de temps pour que ces enfants représentent le tiers de tous les enfants pris en charge[130].

L'augmentation du nombre d'enfants pris en charge était motivée par plusieurs facteurs, dont la fermeture de plusieurs pensionnats indiens pendant cette période. Le système de protection de l'enfance est rapidement devenu une nouvelle façon de voler les enfants, qui s'appuyait sur l'hypothèse selon laquelle les femmes autochtones étaient des mères incompétentes, y compris celles qui demandaient de l'aide pour fuir la violence qui existait dans leur propre communauté. En outre, la pauvreté imposée par l'État et attribuable au sous-développement dans les réserves, dans les domaines de l'éducation et des services d'emplois, a fait en sorte que de nombreuses familles, en particulier les femmes, étaient stigmatisées en raison non pas de leurs propres actes, mais plutôt des facteurs structurels qui les vouaient à des situations impossibles.



Une femme autochtone non identifiée est photographiée avec son enfant à Fort Smith, aux Territoires du Nord-Ouest, en 1947. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien/e010750216.

La rafle des années 1960, comme on l'appelle aujourd'hui, renvoie à une période allant de la fin des années 1950 jusqu'en 1990 au cours de laquelle on estime que plus de 20 000 enfants ont été arrachés à leur mère, à leur famille et à leur communauté[131]. Durant celle-ci, les enfants étaient pris en charge par milliers, rapidement et sans égard, ou presque, à leur culture (tant dans l'évaluation de la situation des enfants que par le choix de les placer dans des familles non autochtones), et sans se préoccuper du bien-être des enfants, de leur famille et de leur communauté. Le processus de prise en charge variait d'une région à l'autre. Des mères se sont fait dire que leur bébé était mort-né[132]; d'autres ont été forcées de signer des documents d'adoption pendant qu'elles étaient sous l'effet des médicaments[133]. Comme nous l'avons entendu dans de nombreux témoignages, les mères autochtones ont été convaincues, ou amenées à croire, que l'État canadien gérerait mieux qu'elles le bien-être de leur nouveau-né.

En Saskatchewan, le processus a été officialisé au moyen de programmes, comme le projet d'adoption d'Indiens et de Métis qui s'est déroulé de 1967 à 1969. Il s'agissait d'un programme ciblé visant à accroître le nombre d'adoptions d'enfants des Premières Nations et d'enfants métis, lesquels étaient déjà surreprésentés dans le système de protection de l'enfance. Ce programme, initialement financé par le ministère fédéral de la Santé et du Bien-être social – qui avait exprimé dans les années 1940 ses convictions profondes concernant la nécessité d'assimiler les Autochtones – comprenait notamment des publicités d'enfants des Premières Nations et d'enfants métis diffusées « à la télévision, à la radio et dans les journaux dans le Sud-Est de la Saskatchewan qui incitaient les familles à envisager l'adoption interraciale[134] ». Le programme ne tenait pas compte des facteurs sociaux et économiques qui contribuaient au nombre exagéré d'enfants pris en charge, mais lançait plutôt le blâme sur les familles autochtones qui, affirmait-on, n'offraient pas un foyer aimant à leurs enfants[135].

De nombreux enfants adoptés se sont fait dire que leur famille ne voulait plus d'eux. Voici ce qu'avait à dire Bonnie F. à ce sujet :

> J'ai reçu récemment un dossier de la protection de l'enfance et j'ai fait une recherche moi-même en essayant de comprendre toute l'histoire. Je souffre encore de certains des problèmes que j'ai vécus pendant cette période. J'ai été triste de lire que ma mère s'est

> battue pour moi dans une lettre qu'elle a écrite pour me récupérer. D'un autre côté, j'étais tellement contente qu'elle l'ait fait parce que les lettres ont prouvé son amour pour moi après toutes ces années où l'on m'a dit qu'elle me détestait et qu'elle voulait que je sois morte. J'ai grandi en ayant peur d'un monstre et en faisant des cauchemars dans mes jeunes années. Ma maison d'accueil m'a complètement lavé le cerveau et m'a fait croire que ma mère était vraiment méchante et voulait me tuer, et j'y ai cru[136].

Dans ce cas-ci, Bonnie a aussi subi des mauvais traitements pendant bien des années dans son foyer d'accueil, ce qui a continué à avoir des répercussions sur elle plus tard dans sa vie.

Parallèlement au système des pensionnats indiens, le système de protection de l'enfance est donc devenu un processus d'assimilation et de colonisation dans le cadre duquel les enfants étaient retirés de force de leur foyer, puis placés dans des familles non autochtones. Les familles d'accueil et les familles adoptives se trouvaient presque toujours à l'extérieur de la province, et souvent à l'extérieur du pays. Les adoptions faites à l'extérieur de la province ou du pays ont considérablement compliqué le rapatriement des personnes adoptées par leur famille et leur communauté.



Une aide-soignante nourrit un bébé à l'hôpital anglican d'Aklavik, dans les Territoires du Nord-Ouest, n.d. © Bibliothèque et Archives Canada. Reproduit avec l'autorisation de Bibliothèque et Archives Canada. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds Rosemary Gilliat Eaton/e010799871.

Bon nombre de témoins mentionnent le lien direct de la rafle des années 1960 et de la prise en charge des enfants avec la violence subie comme femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Comme Cynthia C. l'a partagé, au sujet de sa propre famille : « On faisait tous partie de la rafle des années 1960, alors après avoir souffert d'abus dans des familles d'accueil, on s'est tous sauvés et on a grandi dans les rues, les mêmes rues où notre mère a grandi[137] ». Étant en soi une forme de violence et un facteur d'augmentation de la violence, ces systèmes ont entraîné la perte d'êtres chers de nombreux témoins, par le passé et encore aujourd'hui. Comme l'a expliqué Shaun L. :

> La rafle des années 1960 a fait mal à mon frère Terry et à moi. Quand ça prend presque 50 ans pour se guérir des actions de quelqu'un d'autre, c'est un prix élevé. Commencer à

> vivre et à profiter de la vie à l'âge de 50 ans, c'est un peu comme une arnaque. […] Je n'ai pas d'histoires de ma mère et moi. Je n'ai aucune notion d'elle dans ma vie. Il y a un trou à l'intérieur [de moi] que rien ne pourra remplir. Je pense qu'il était destiné à recevoir son amour[138].

Les événements entourant la rafle des années 1960 et ses effets sont beaucoup moins documentés au Québec que dans le reste du Canada en raison du contexte sociopolitique différent dans la province. Au Québec, les pensionnats indiens ont commencé à ouvrir leurs portes à peu près au moment où la rafle des années connaissait son apogée dans le reste du pays. De plus, les autorités religieuses qui étaient toujours présentes dans les communautés des Premières Nations détenaient un pouvoir considérable en matière de protection de l'enfance et, jusqu'au début des années 1970, plusieurs hôpitaux étaient également administrés par des congrégations religieuses[139]. De plus, le déploiement des services entourant le bien-être et la protection de l'enfance a été réalisé légèrement plus tard, avec l'adoption de la *Loi sur la protection de la jeunesse* en 1979[140].

En raison de la combinaison de ces facteurs, la rafle des années 1960 a été administrée différemment au Québec, et en collaboration beaucoup plus étroite avec les représentants de l'Église, dans les communautés et dans les hôpitaux. Ces derniers refusaient également aux parents la possibilité de voir leur enfant et de récupérer leur corps lorsqu'on leur disait qu'ils étaient dit décédés. Certaines familles n'ont même jamais reçu le certificat de décès[141].

Comme ailleurs au Canada, la rafle des années 1960, comme elle s'est manifestée au Québec, a mené à une surreprésentation des enfants des Premières Nations au sein du système de protection de l'enfance. En fait, lorsque la *Loi sur la protection de la jeunesse* est entrée en vigueur en 1979, 6 % des enfants placés au sein du système provincial étaient des Premières Nations, alors qu'ils ne représentaient que 0,7 % des enfants du Québec[142]. Cette surreprésentation s'est aggravée avec le temps et, en 2016, elle s'était établie à 17 % selon les données du recensement de la même année. Même si le taux est toujours plus faible que dans le reste du Canada, il n'en demeure pas moins qu'en termes de proportions, il est considéré élevé, comme ailleurs au pays.

Rapports avec les colons : les expériences différentes des Métis

Les expériences des Métis dans le contexte de la colonisation ont beaucoup en commun avec celles des Premières Nations, mis à part quelques exceptions notables. Liés à leurs ascendants des Premières Nations, les Métis ont vu le jour dans le contexte de la traite des fourrures, où les femmes et les filles métisses ont souffert de leurs propres expériences qui étaient à la fois semblables et distinctes de celles de leurs proches des Premières Nations. Le caractère distinct des expériences des Métis est principalement le fruit du manque de services et de soutien offerts à leurs populations, ainsi que des efforts concertés déployés dans l'appareil de l'État pour les séparer de leurs proches des Premières Nations. De plus, l'histoire de la colonisation a donné lieu à une hiérarchie identitaire qui a entraîné des conflits au sein de la communauté métisse et détourné l'attention de la marginalisation continue que connaissent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA métisses.

Les femmes métisses, le commerce des fourrures et la vie au début de la colonisation

Des historiennes comme Sylvia Van Kirk et Jennifer Brown ont examiné de quelle façon le processus d'évolution vers l'état de Nation distincte a été, pour les Métis, axé sur les rôles des femmes dans le commerce des fourrures. Aux 17e et 18e siècles, à mesure que ce commerce s'est répandu dans le centre et l'ouest de l'Amérique du Nord, de nombreuses unions se sont formées entre les commerçants européens et les femmes autochtones. Les enfants nés de ces rencontres ont souvent été élevés avec la connaissance culturelle de leurs parents autochtone et européen, mais ce sont les liens familiaux de leur mère qui ont conduit à l'émergence de communautés métisses distinctes et, finalement, à une Nation métisse distincte qui s'est formée à la rivière Rouge et à d'autres endroits dans le Nord-Ouest.



Des Métis photographiés avec des charrettes de la rivière Rouge dans la prairie, vers 1872-1873. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Collection nationale de photographie/e011156506.

Les femmes métisses étaient au cœur même de la traite, un système social et culturel issu du commerce des fourrures. Tout comme les femmes des Premières Nations, les Métisses fabriquaient des biens destinés au commerce, notamment des vêtements décorés de motifs perlés. Elles produisaient aussi des aliments de base, dont le pemmican, une sorte de viande séchée facile à transporter et riche en protéines. Le travail des Métisses était essentiel à la production de pemmican et, par extension, à la rentabilité du commerce des fourrures en général, ainsi qu'à la viabilité des communautés métisses distinctes, comme celle de la rivière Rouge. Les Métisses se déplaçaient entre les postes de traite des fourrures dans la colonie de la rivière Rouge et les terrains de chasse au bison dans les prairies, effectuant un travail essentiel à l'exécution de la chasse. Même si les brigades métisses de chasse au bison relevaient de capitaines masculins, le rôle des femmes, en tant qu'épouses et aussi en tant que partenaires, était reconnu et valorisé[143].

Les Métisses ont fini par remplacer les épouses des Premières Nations comme épouses de commerçants étant donné que leurs pères avaient tendance à les éduquer à la manière européenne et que la Compagnie du Nord-Ouest (CNO) avait adopté, en 1806, une politique qui interdisait à ses employés d'épouser une femme des Premières Nations. Toutefois, dans le contexte des mariages « à la façon du pays », les Métisses demeuraient vulnérables.

De plus en plus de femmes européennes commençant à arriver au Canada, les hommes pouvaient simplement rompre leur mariage « à la façon du pays », et ils ont été nombreux à le faire. C'est d'ailleurs ce qu'a fait le gouverneur George Simpson, de la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH), alors qu'il était au sommet de son pouvoir. Simpson a eu près d'une douzaine d'enfants avec au moins huit femmes différentes, dont plusieurs étaient Autochtones[144]. Betsy Sinclair, une Métisse, a été remise à un comptable de la CBH, promu par Simpson. Le gouverneur a également eu des enfants avec Margaret (Marguerite) Taylor, une Métisse, qu'il a quittée peu de temps après pour épouser Frances Ramsay Simpson, une cousine européenne arrivée à la rivière Rouge en 1830. Il a omis d'informer Margaret Taylor de son nouveau mariage et de prendre des dispositions concernant les fils issus de leur union, George Stewart et John Mackenzie. Frances, la nouvelle épouse de George Simpson, était un signe annonciateur de ce qui allait se produire. Après 1830, un nombre accru d'Européennes ont commencé à arriver dans le Nord-Ouest, et le statut social des Métisses en tant qu'épouses a décliné, rendant celles-ci vulnérables à l'abandon et à la pauvreté[145]. Cependant, les femmes européennes sont demeurées fortement minoritaires dans le Nord-Ouest jusque dans les années 1880 et elles se trouvaient principalement à la rivière Rouge.

Les communautés métisses, comme celles de la rivière Rouge, qui avaient mis au point leurs propres cultures sociales et politiques ont subi les pressions constantes des institutions européennes, comme la CBH et l'Église chrétienne, qui voulaient qu'elles se conforment aux régimes fonciers, aux systèmes économiques et aux relations sociales issus du patriarcat. Au fur et à mesure que le pouvoir de l'État canadien s'est formé et accru au 19e siècle, la rencontre de cette vision européenne paternaliste du monde et des pratiques traditionnelles des Métis enracinées dans leurs connaissances maternelles a donné lieu à des frictions. Un système eurocanadien fondé sur la race et le genre a été imposé à divers endroits et à différents moments. La population de la rivière Rouge avait depuis plus longtemps que celles de l'Ouest des liens directs avec les institutions européennes.

Les premiers ecclésiastiques sont arrivés en 1818, et la CBH s'est établie à Fort Garry en 1822. En 1820, il y avait des églises catholiques et protestantes à la rivière Rouge. Puisque les Métis s'installaient de plus en plus dans les communautés agricoles, souvent au cœur de paroisses chrétiennes, le clergé exerçait une influence accrue sur leur vie et limitait l'influence des femmes métisses. La doctrine chrétienne a joué un rôle déterminant en forçant les femmes métisses à assumer des rôles reposant sur des attentes européennes fondées sur le genre. Les représentants de l'Église voyaient le mari comme le chef de la famille et s'attendaient à ce que les femmes adhèrent à l'autorité masculine. Les prêtres catholiques, en particulier, associaient les femmes au personnage biblique d'Ève et les percevaient comme étant naturellement pécheresses[146].

Ces idées fondées sur le genre ont eu une incidence négative sur la position des femmes dans la société métisse[147]. Selon cette vision du monde, leur place était à la maison et elles devaient être mariées. Les prêtres disaient souvent aux femmes de rester soumises à leur mari, peu importe les conditions du mariage, même s'il s'agissait de relations de violence[148]. L'importance accordée à l'autorité masculine et l'attitude raciste adoptée à l'égard des mères des Premières Nations et

des mères métisses ont poussé de nombreuses familles métisses à faire valoir le patrimoine « masculin » de leurs ancêtres européens et à cacher les origines de leurs grands-mères autochtones[149].

En partie, les perspectives coloniales concernant le danger que présentaient les femmes métisses étaient souvent associées dans l'ensemble à la crainte du métissage, ou au « mélange de races », et liées à l'idée de cacher son patrimoine. Les autorités coloniales, surtout après 1840, se sont servies des craintes entourant le métissage et les mariages mixtes pour accroître le degré de ségrégation, ou de séparation, entre les Premières Nations et les communautés non autochtones environnantes, ainsi qu'entre les établissements métis et les communautés non autochtones[150].

Comme l'explique Sarah Carter, le métissage dans ce contexte, et dans d'autres contextes coloniaux, était considéré comme une source importante de comportement dégénératif et de déchéance morale, et comme une menace pour un modèle de mode de vie axé sur les normes européennes. Concrètement, en ce qui concerne les Métis, « le mélange des races compromettait possiblement aussi les efforts eurocanadiens visant à acquérir des terres autochtones », comme en témoignent la *Loi de 1870 sur le Manitoba* et les travaux des commissions de certificats, qui sont examinés plus en détail plus loin dans le présent chapitre[151]. Pour certaines personnes, il a aussi contribué aux sentiments de honte et de culpabilité identitaires ressentis par plusieurs générations au sujet de leur identité comme Métis.

Déplacement et danger : la résistance métisse et l'attaque du gouvernement

À deux occasions au cours du 19e siècle, le gouvernement canadien a violemment affronté les sociétés métisses dans les Prairies afin d'imposer sa propre vision du monde, raciste et fondée sur le genre, et de les chasser de leur territoire.

À mesure que l'État canadien établissait et élargissait son autorité dans la foulée de la Confédération de 1867, il cherchait à acquérir de nouvelles terres pour les peupler d'immigrants européens. En 1869, le Canada a acquis de la CBH la Terre de Rupert, une transaction effectuée sans consulter les peuples autochtones qui occupaient le territoire. Préoccupés par la reconnaissance de leurs droits fonciers, les Métis, sous la direction de Louis Riel, ont créé un gouvernement provisoire et ont exigé que le Canada réponde à leurs préoccupations. Dans les faits, la résistance des Métis en 1869 a donné lieu à peu de conflits directs, mais l'arrivée des soldats canadiens à la rivière Rouge, en 1870, a marqué l'avènement d'une nouvelle ère en ce qui a trait aux relations entre les Métis et le Canada, une ère caractérisée par les mensonges et la violence. Les soldats canadiens envoyés à la rivière Rouge pour superviser l'entrée dans la Confédération de la nouvelle province du Manitoba étaient déterminés à maltraiter et à harceler la population métisse; des soldats ivres ciblaient les femmes métisses et leur faisaient subir insultes et mauvais traitements[152].

En 1870, en réaction à cette violence, les familles métisses se sont simplement déplacées vers l'ouest pour joindre d'autres communautés dans ce qui allait devenir la Saskatchewan et l'Alberta. Le répit que ces familles espéraient obtenir à la suite de l'intervention canadienne a été bref puisque le gouvernement a continué d'empiéter sur les territoires des Métis.



Une famille métisse devant une maison en rondins à Buffalo Narrows, en Saskatchewan, vers 1900. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère de l'Intérieur/a044552.

En 1885, Louis Riel est revenu d'exil pour diriger un autre mouvement de résistance contre la domination croissante du Canada. Comme l'ont démontré certains historiens, dont Jesse Thistle, les femmes métisses ne restaient pas silencieuses à cette époque, elles étaient plutôt au cœur de la résistance[153]. L'ancêtre de Thistle, Marianne Morrissette, était présente durant la bataille de Batoche et est même venue en aide aux forces métisses. Si Riel n'était pas intervenu, elle aurait péri sous les tirs de l'artillerie canadienne[154]. D'autres, comme Marguerite Caron et Josephte Tourond, ont participé activement à la planification et à la coordination militaires de la résistance[155]. La violence perpétrée contre les Métis durant la bataille et pendant la période qui a suivi a marqué les femmes comme Marianne Morrissette jusqu'à la fin de leurs jours[156].

Pour de nombreuses familles métisses, la violence de l'intervention militaire canadienne a engendré de la méfiance envers les institutions canadiennes et contribué à accroître les préjugés contre les Métis[157]. La défaite, ainsi que la destitution ultérieure, ont eu pour effet de légitimer les perceptions sexistes de la population canadienne à l'égard des femmes métisses et de déshumaniser davantage ces dernières[158]. Les souvenirs liés à cette violence et les perceptions au sein de la société canadienne ont entraîné des traumatismes intergénérationnels qui ont eu des répercussions négatives sur de nombreuses Métisses et leur famille.



Un groupe de prisonniers métis et des Premières Nations photographiés durant la Rébellion du Nord-Ouest, en 1885. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Collection Gilbert Bagnani/a118760k.

Les dimensions fondées sur le genre des certificats des Métis

Ces violentes dispersions ont été codifiées dans le processus d'établissement des commissions des certificats de Métis, qui ont eu des répercussions sur l'ensemble des Métis, et surtout sur les femmes. Ces certificats, qui ont été délivrés de 1870 à 1924, ont été créés par le gouvernement fédéral comme façon de mettre fin au titre ancestral des communautés métisses établies dans le Nord-Ouest[159]. Le certificat consistait en un document délivré par le gouvernement fédéral, qui permettait à son détenteur de l'échanger contre une parcelle de terre ou de l'argent comptant, ce qui représentait habituellement de 80 à 240 acres de terre ou de 20 à 240 dollars[160]. Les commissions des certificats devaient traiter uniquement avec les Métis du Manitoba. Cependant, à mesure que le Canada avançait dans les Prairies, il devenait évident qu'il devait s'occuper des Métis de toute la région.

Même si les femmes pouvaient demander un certificat, celui-ci était souvent délivré au nom de leur père ou d'un frère si elles n'étaient pas mariées. Les femmes mariées n'étaient pas considérées par le Canada comme des chefs de famille et étaient, par conséquent, dépendantes de leur mari dans ce système patriarcal. Le certificat est donc devenu un moyen de regrouper les Métisses dans des catégories bureaucratiques facilement contrôlées (comme des femmes sans droit de propriété complet), assorties d'attentes liées à l'identité et au genre[161].

Les historiens ont démontré à quel point le processus de délivrance des certificats avait été intentionnellement prolongé et était inutilement complexe[162]. De plus, le gouvernement fédéral a modifié souvent et unilatéralement les règles entourant les certificats[163]. En fin de compte, ces modifications et les retards du gouvernement dans la mise en œuvre des procédures relatives aux certificats ont fait en sorte que la majorité des terres promises aux Métis ont fini entre les mains de spéculateurs qui les ont ensuite vendues aux nouveaux immigrants[164]. Au lieu de fournir une base économique solide aux Métis, les commissions des certificats ont réduit davantage leurs droits, déstabilisé les communautés et enfoncé encore plus les familles métisses dans la pauvreté et la marginalisation[165].

Malgré ces difficultés, certaines femmes métis ont su faire bon usage des certificats dans des moments éprouvants, comme en témoigne la vie de Marry Norris[166]. Figure de premier plan de la traite des fourrures, Norris avait épousé un important commerçant européenne, qui a fini par la rejeter lorsque le commerce de la fourrure a amorcé son déclin, la laissant sans grands moyens. Marry s'est alors servi du certificat comme levier pour survivre, quoique modestement.

De nombreuses femmes métisses ont également se sont appuyées sur les distinctions établies par la *Loi sur les Indiens* et les certificats des Métis pour survivre dans un monde en transformation, en jouant sur les deux identités permises.

Les Métisses voyaient le certificat comme une solution utile, mais l'État canadien s'inquiétait que les femmes profitent du système[167]. Le Canada était particulièrement préoccupé par les personnes qui, à cheval sur la ligne parfois perméable entre les Métis et les Premières Nations, demandaient un certificat alors qu'elles étaient visées par un traité. Bon nombre des personnes ciblées par le gouvernement pour la dépossession de certificat parce qu'elles étaient suspectées d'être des fraudeuses ou des profiteuses, étaient des femmes qui avaient perdu leur statut d'Indienne par suite de leur mariage avec un homme non inscrit (métis ou blanc). L'un des principaux objectifs du colonialisme de peuplement canadien était de mettre les communautés métisses et Premières nations complètement à l'écart[168]. Des universitaires ont démontré que les catégorisations administratives visaient surtout les groupes comme les « Edmonton Stragglers », c'est-à-dire les femmes qui ont reçu des annuités découlant de traités, mais qui ont abandonné les traités pour obtenir des certificats[169]. Le fait de cibler ces femmes d'ascendance mixte permettait de surveiller les délimitations de la classification raciale au Canada[170]. Le certificat est ainsi devenu un mécanisme pour imposer des limites raciales et fondées sur le genre aux Métisses, tout en séparant les familles métisses de leurs terres.

Les filles métisses et les pensionnats indiens

Comme des milliers d'enfants des Premières Nations, de nombreux Métis ont fréquenté les pensionnats ou les externats indiens. Dans certains cas, le défaut des parents de payer l'impôt foncier (ce pour quoi ils étaient communément appelés « squatters », relativement aux établissements métis adjacents ou aux réserves à proximité) empêchait leurs enfants Métis de fréquenter l'école régulière. Dans d'autres cas, puisque les établissements métis se trouvaient près des communautés des réserves, les élèves métis devaient également aller dans des pensionnats indiens. L'historienne métisse Tricia Logan explique que comme les écoles étaient financées en fonction du nombre d'élèves :

> On utilisait les enfants métis pour manipuler les chiffres de l'effectif scolaire et assurer le financement des écoles ayant un faible taux d'inscription. Cela dit, les enfants métis étaient les premiers à être supprimés des listes de fréquentation scolaire, ou ajoutés à ces listes, par les Églises pour accroître le taux de fréquentation de leurs écoles et obtenir ainsi plus de fonds du gouvernement fédéral[171].

Tricia Logan souligne qu'en réclamant l'admission d'un nombre accru d'élèves métis, les responsables des pensionnats indiens ont rappelé au gouvernement fédéral que « ces écoles

avaient été créées non pas pour honorer les obligations découlant des traités envers les Indiens, mais plutôt comme un moyen d'empêcher, dans l'intérêt public, la croissance d'une race d'hommes sauvages qui seraient contre tous les hommes, et qui auraient tous les hommes contre eux[172]. »

Dans le but d'économiser de l'argent, le ministère des Affaires indiennes a créé une hiérarchie sociale à trois niveaux pour les « sang-mêlé » afin de déterminer lesquels d'entre eux devaient avoir la priorité pour fréquenter un pensionnat indien. En général, plus les enfants avaient l'apparence d'un « Indien » et plus leur famille vivait selon un « mode de vie indien », plus il était probable qu'ils soient acceptés dans les pensionnats indiens[173].

De plus, le personnel des pensionnats indiens a contribué à accentuer les divisions entre les enfants métis eux-mêmes, ainsi qu'entre les enfants métis et ceux des Premières Nations. Des religieuses favorisaient ouvertement les « meilleurs » Métis (provenant de familles aisées) par rapport aux Métis « pauvres » (qui vivaient de la terre). Dans un autre exemple, Elaine D. a expliqué que son ascendance mixte européenne et autochtone faisait d'elle une cible pour les enseignants de son pensionnat indien :

> Parce que j'étais Métisse, dans leur école, j'aurais dû savoir un peu plus de choses parce que j'ai du sang blanc dans les veines. Donc, quand je m'attirais des ennuis, ils m'utilisaient… comme exemple et je devais m'agenouiller devant la classe, à genoux à 6-7 ans, et tenir des livres en équilibre. L'enseignant mettait trois livres sur mes mains, et frappait sa – sa règle sur le bureau. Je tremblais et mes oreilles me faisaient mal et puis je pleurais et je lui disais que je devais aller faire pipi et tout ce qu'il faisait c'était de mettre son mètre sous ma main en me disant que mes mains n'étaient pas égales. J'avais besoin d'aller faire pipi et d'aller faire caca, et il ne me laissait pas le faire, alors je restais agenouillée dans mes excréments et mon urine toute la journée, devant la classe. Toute la journée, je servais d'exemple[174].

Les enfants métis ont aussi subi beaucoup d'humiliation et de sévices. Certains étaient appelés des « chiens ». Ils se souviennent qu'on leur parlait et qu'on les nourrissait comme des chiens, et qu'on les disciplinait comme on discipline un chien[175]. Elaine D. se rappelle son expérience :

> Pour commencer, on allait à l'école [externat] et on était battu chaque jour. À la récréation, nous quatre, petits enfants métis, on se sauvait et on se cachait dans n'importe quel trou qu'on pouvait trouver. Si je me faisais prendre… comme, je ne sais pas pour ma sœur, mais quand je me faisais prendre, les garçons m'agressaient. Ils pinçaient mes mamelons, me donnaient des coups de genou dans l'entrejambe, baissaient mon pantalon. Tout ce que je sais, c'est que souvent, mes petites culottes étaient mouillées, et que ce n'était pas parce que j'avais fait pipi dans mes culottes. Les garçons faisaient ce qu'ils voulaient[176].

Une fois que les enfants avaient quitté le pensionnat indien, les agents des Indiens devaient rédiger des rapports de suivi. Comme le raconte Tricia Logan, ils déclaraient que « les élèves de sexe féminin se portaient bien si elles étaient mariées à un Blanc et qu'elles se portaient mal si elles étaient mariées à un Métis[177] ». Selon ce que de nombreux Aînés métis et membres des

communautés ayant survécu aux pensionnats indiens ont raconté à Mme Logan, les élèves métis avaient le sentiment d'être des étrangers. Ils ont appris à se juger les uns les autres et à intérioriser l'oppression exercée sur eux[178].

La marginalisation économique et politique des Métis

Même avant la crise financière, communément appelée la « Grande Crise », beaucoup de Métisses et leur famille vivaient dans la pauvreté, en marge de la société canadienne. Malgré tous les problèmes qui y sont associés, les certificats ont tout de même été une source d'argent bien nécessaire pour les Métisses et leur famille dans les périodes difficiles.

Après 1924, estimant qu'il avait bien géré les titres ancestraux des Métis, le gouvernement fédéral a mis fin aux activités des commissions des certificats. Étant donné que les Métis n'étaient pas visés par la *Loi sur les Indiens*, le gouvernement fédéral croyait qu'il n'avait plus aucune obligation à l'égard des droits des Métis. Cette croyance s'est enracinée encore plus profondément lorsque le Canada a entamé un processus visant à transférer la compétence sur les terres et les ressources des trois provinces des Prairies à leur gouvernement respectif. Le gouvernement fédéral pensait que toute responsabilité restante envers les Métis serait transférée aux provinces détenant des droits sur les terres visées. Cependant, l'Alberta, la Saskatchewan et le Manitoba ont refusé d'hériter de quelconque responsabilité envers les Métis, surtout si cela imposait un fardeau financier supplémentaire[179].

Pendant les années de vaches maigres de la Grande Crise, les deux ordres de gouvernement saisissaient toutes les occasions de réduire leur budget[180]. Dans les négociations politiques sur ce qui allait devenir les lois concernant le transfert des ressources naturelles[181], qui ont transféré les responsabilités à cet égard aux provinces, les Métis sont devenus un groupe qu'il était commode d'ignorer. C'est à cette époque que les Métis se sont retrouvés pris dans le fossé entre le gouvernement fédéral et les gouvernements provinciaux. Les deux ordres de gouvernement étaient toujours conscients du sort des Métis, mais aucun ne voulait assumer d'obligations financières. Cette négligence a façonné la relation entre les gouvernements canadiens et les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA métisses. Comme les Métis étaient davantage marginalisés, leurs communautés étaient de plus en plus ciblées par les vendeurs d'alcool qui exploitaient la pauvreté et la misère[182], des conditions qui ont aggravé la violence faite aux femmes et aux filles[183].

« POUR COMMENCER, NOUS ALLIONS À L'EXTERNAT ET NOUS ÉTIONS BATTUS CHAQUE JOUR. À LA RÉCRÉATION, NOUS, QUATRE PETITS ENFANTS MÉTIS, NOUS NOUS SAUVIONS ET NOUS NOUS CACHIONS DANS N'IMPORTE QUELLE CREVASSE QUE NOUS POUVIONS TROUVER. JE ME FAISAIS PRENDRE. JE NE SAIS PAS POUR MA SŒUR, MAIS QUAND JE ME FAISAIS REPÉRER, LES GARÇONS M'AGRESSAIENT. ILS PINÇAIENT MES MAMELONS, ME DONNAIENT DES COUPS DE GENOUX DANS L'ENTREJAMBE, BAISSAIENT MON PANTALON. TOUT CE QUE JE SAIS, C'EST QUE SOUVENT, MES PETITES CULOTTES ÉTAIENT MOUILLÉES, ET QUE CE N'ÉTAIT PAS PARCE QUE J'AVAIS FAIT PIPI DANS MES CULOTTES. LES GARÇONS FAISAIENT CE QU'ILS VOULAIENT. »

Elaine D.

Dans les années 1950 et 1960, nombre de Métis vivaient soit en périphérie des villes, dans des secteurs condamnés et considérés comme des bidonvilles (on peut penser à Rooster Town à Winnipeg)[184], soit dans des communautés rurales longeant les terres publiques destinées à la construction de routes, connues sous le nom de « réserves routières ». Ces personnes qui vivaient en marge de la société canadienne ont été surnommées le « peuple des réserves routières ».
Les communautés des réserves routières ont été créées par les Métis après que de nombreuses familles n'eurent pas reçu les terres que leur garantissait la *Loi sur le Manitoba*, et dans le contexte de la persécution des Métis après 1885. Elles étaient installées dans les « réserves routières », des terres revendiquées par le Canada pour la réalisation ultérieure de travaux publics (routes) et sur lesquelles les Métis étaient considérés comme des « squatters ». Bon nombre de communautés ont été détruites par la GRC. En fait, certains Aînés métis se souviennent très bien du jour où leur communauté a été rasée par les flammes et où les gens se sont sauvés en emportant à peine plus que les vêtements qu'ils avaient sur le dos.



Ronnie et Frank Cardinal de Rooster Town, au Manitoba, s'apprêtent à marcher un mille au complet pour un bidon d'eau, en 1951.
Source : University of Manitoba Archives & Special Collections, Fonds du Winnipeg Tribune, PC 18 (A1981-012), boîte 59, dossier 5784, item 3.

Pour les communautés qui n'ont pas été détruites de cette façon, la vie était encore difficile, particulièrement lorsque le gouvernement est intervenu avec des plans conçus par des non-Métis pour agir sur les réalités métisses. Cette vie, l'auteure, dramaturge, communicatrice, cinéaste et Aînée Maria Campbell la décrit très clairement dans son autobiographie intitulée *Halfbreed*, publiée en 1976. Elle y raconte comment sa famille et sa communauté se sont enlisées dans la pauvreté lorsque la Fédération du Commonwealth coopératif (FCC) et le gouvernement de la Saskatchewan ont tenté de régler le « problème métis » par une réforme sociale. La pauvreté dans laquelle vivaient de nombreux Métis, surtout ceux du Sud de la Saskatchewan, plus visibles que ceux des communautés éloignées du Nord, était perçue par le premier gouvernement socialiste de l'Amérique du Nord comme un problème public pouvant être résolu grâce à la planification sociale. En s'inspirant d'une expérience menée par une administration libérale précédente à Green Lake, la FCC, dirigée par Tommy Douglas, élu en 1944, a créé plusieurs colonies métisses aménagées comme des fermes modèles dans lesquelles les chefs de famille métis acquéraient les compétences nécessaires à l'exploitation modernisée de ces

fermes, sous la supervision d'instructeurs blancs. Ces colonies étaient considérées comme une stratégie de réhabilitation inspirée de la vision humanitaire chrétienne. Elles étaient donc rigoureusement gérées de concert avec l'Église catholique. Chaque colonie comptait une école qui servait à intégrer les Métis aux travailleurs modernes.

Cependant, dans les années 1960, le plan de colonisation avait échoué, en partie parce que beaucoup de Métis trouvaient les colonies « aliénantes et inadéquates », mais aussi parce que de nombreuses personnes au sein du gouvernement continuaient d'accuser les Métis d'être la cause de leur propre situation de pauvreté. Malgré les intentions déclarées de la FCC, nombre de fonctionnaires continuaient d'entretenir des stéréotypes raciaux envers les Métis, ce qui influençait leurs attentes à l'égard du projet. Ces fonctionnaires estimaient que l'incapacité des Métis de s'intégrer à la société canadienne était attribuable à un défaut de caractère chez les Métis et non aux échecs de planification sociale du gouvernement. Les solutions proposées par le gouvernement de Tommy Douglas ne tenaient pas compte d'une perspective métisse et n'étaient guère plus qu'une tentative autoritaire de restructurer la vie des Métis en fonction des attentes de la population canadienne du point de vue de la race et du genre[185].

La marginalisation sociale, politique et économique des femmes et des filles métisses a provoqué des situations qui ont suscité de la méfiance envers les forces policières et ont parfois même donné lieu à des cas de mauvais traitement par les policiers. Dans la version originale de son autobiographie *Halfbreed*, Maria Campbell décrit un incident majeur de sa vie. Elle explique que lorsqu'elle avait 14 ans, des agents de la GRC sont venus chez elle pour interroger sa famille au sujet du braconnage. Pendant cette visite, un des agents a traîné Campbell dans la chambre de sa grand-mère et l'a violée. Elle raconte que celle-ci l'a trouvée et l'a aidée à camoufler les faits en insistant pour qu'elle n'en dise rien à son père :

> Elle m'a dit de ne pas dire à papa ce qui s'était passé, que s'il l'apprenait, il tuerait certainement ces agents de la GRC et serait pendu, et qu'on serait tous placés dans un orphelinat. Elle a dit que personne n'avait jamais cru un Sang-Mêlé devant les tribunaux, qu'ils diraient que j'avais plutôt eu des relations avec des garçons et que j'essayais de faire porter le blâme aux agents de la GRC[186].

Bon nombre de femmes métisses qui vivaient dans de petites communautés, à l'instar des femmes des Premières Nations, sont allées s'installer dans d'autres centres canadiens à la recherche d'un avenir meilleur. Voici comment Maria Campbell décrit son arrivée à Vancouver :

> La ville était au-delà de tout ce que j'avais pu m'imaginer! On aurait dit qu'elle n'avait pas de fin. Pendant le trajet en taxi, j'ai collé mon visage contre la fenêtre et j'ai absorbé tout ce qui m'entourait… Les gens semblaient tous riches et bien nourris. Les vitrines des magasins étaient remplies de beaux présentoirs. Il y avait beaucoup de nourriture, de vêtements et tout ce dont une personne pouvait avoir besoin pour être heureuse[187].

Cependant, Maria connut un sort très différent. Les espoirs qu'elle caressait ont vite été anéantis par la nécessité de travailler dans le commerce du sexe pour survivre et subvenir à ses besoins et à ceux de ses enfants.

Comme cet exemple le démontre, la vie que faisaient miroiter les villes ne correspondait pas forcément à la réalité que vivaient de nombreuses Métisses. L'anonymat et la taille des centres urbains pouvaient souvent mener à l'exploitation des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA métisses. L'isolement (à la fois de la famille et de la communauté) qui en résultait pouvait entraîner un risque accru d'exposition à la violence. De plus, les Métisses n'avaient pas accès à certains services et mécanismes de soutien qui étaient pourtant offerts dans le cadre de programmes destinés aux femmes des Premières Nations.

Les Métis, la rafle des années 1960 et la protection de l'enfance aujourd'hui

Comme il a été expliqué dans le contexte des expériences des Premières Nations, la rafle des années 1960 fait référence au retrait massif des enfants de leur famille. Elle a commencé dans les années 1960 et s'est poursuivie jusqu'en 1990. La prise en charge des enfants métis par le système de protection de l'enfance qui se poursuit à ce jour contribue aussi à la violence faite aux Métisses.

Dans le rapport de Tricia Logan, « Une perspective métisse sur la réconciliation », Rita Flamand, une Aînée mitchif, fait la déclaration ci-dessous à propos du retrait des enfants métis de leur communauté pendant la rafle des années 1960 :

> C'est à ce moment-là qu'ils ont commencé à prendre les enfants, quand le lac a commencé à s'assécher et qu'il n'y avait plus de poissons dans le lac, les gens ont commencé à avoir la vie vraiment dure dans la communauté, et c'est à ce moment-là qu'ils ont pris les enfants. Ils auraient dû aider les parents à garder les enfants… ils ont simplement pris les enfants et n'ont pas aidé les gens[188].

Les enfants métis n'ont pas été identifiés comme Métis de façon fiable, ce qui signifie que nous ne pouvons qu'émettre des hypothèses sur le nombre d'enfants métis visés par la rafle des années 1960. Plus important encore, de nombreux enfants métis ne connaissent peut-être même pas leur origine. C'est un problème qui perdure encore aujourd'hui, puisque les enfants métis adoptés peuvent ne pas être correctement identifiés en tant que Métis, et que les agences d'adoption privées sans plan de sécurité culturelle sont susceptibles de permettre aux familles adoptives de « masquer » l'origine métisse des enfants[189].

Le Manitoba, la « terre natale des Métis », a été la dernière province à mettre un terme aux adoptions à l'étranger durant la rafle des années 1960[190]. Cependant, en 1982, en raison des pressions intenses exercées par la Fédération des Métis du Manitoba (FMM), le gouvernement du Manitoba a imposé un moratoire sur les placements à l'extérieur de la province[191]. Dans les décennies qui ont suivi, la FMM a intensifié ses efforts de promotion en faveur de l'autonomie des Métis en matière de systèmes de protection de l'enfance. À l'heure actuelle, le Manitoba est la seule province à avoir sa Régie des services à l'enfant et à la famille des Métis[192].

Malgré ces progrès, les chiffres ne mentent pas. La perte d'enfants au sein d'un système qui est censé les protéger constitue une source de violence constante à l'égard des femmes et des filles autochtones, y compris des Métisses. Elaine D. raconte que cette expérience a eu des conséquences à long terme sur elle et sur ses enfants :

> Je fais partie des enfants pris en charge pendant la rafle des années 1960 et des élèves des pensionnats indiens. Je fais partie du processus de guérison.… [Mes enfants] ne comprenaient pas. Ils ne connaissaient pas mon histoire. Je raconte mon histoire pour que mes petits-enfants comprennent, oui. Je veux que les gens comprennent que les blessures… les blessures ouvertes, elles… elles ne guérissent pas, elles se transforment simplement en cicatrices. Et croyez-moi, j'en ai assez de mes cicatrices, pas seulement celles qui sont sur moi, mais celles dans mon esprit, dans mon cœur, dans mon âme[193].

En 1989, le Ralliement national des Métis a publié un document d'information national qui exposait ce que tant de familles métisses avaient toujours su : les employés des services de protection de l'enfance de la province étaient « peu sensibles à la culture et aux valeurs des Métis[194] ». Selon les historiens Lawrence Barkwell, Lyle Longclaws et David Chartrand :

> Il en résulte qu'un nombre disproportionné d'enfants métis sont pris en charge, dans bien des cas pour nulle autre raison que la réalité des Métis qui vivent dans des conditions de pauvreté et de surpeuplement. […] La pauvreté n'a jamais été une raison acceptable de priver les enfants de leurs parents naturels et de leur place dans la famille élargie. Le fait que la pratique soit si répandue dans les communautés métisses témoigne de la mesure dans laquelle la société métisse est dévalorisée et coupée des organismes provinciaux de protection de l'enfance et de la famille[195].

Étant donné que les gouvernements du Canada et des provinces ont longtemps nié l'existence des droits des Métis et marginalisé les familles métisses, il est plus difficile pour les gouvernements métis d'obtenir le contrôle de la protection de l'enfance. Les services de protection de l'enfance des Métis sont généralement financés par la province ou le territoire, plutôt que par le gouvernement fédéral. Par conséquent, comme l'expliquent les chercheuses Jeannine Carrière et Catherine Richardson, « les niveaux de financement accordés aux Métis pour les services à l'enfance et à la famille demeurent particulièrement bas[196] ».

La plupart des lois provinciales et territoriales sur la protection de l'enfance comportent une directive visant à inclure les peuples autochtones advenant des cas visant des enfants autochtones. Toutefois, la grande majorité d'entre elles ne désignent pas précisément les Métis, utilisant plutôt le terme général « Autochtone » ou « Indien », et ne proposent aucune façon de travailler avec eux. À titre d'exemple, la disposition la plus courante concernant les Autochtones dans les lois sur la protection de l'enfance est l'obligation d'aviser une bande autochtone en cas d'audiences d'un tribunal concernant un enfant autochtone. Cependant, il n'existe aucune disposition équivalente à l'égard des Métis[197].

« JE FAIS PARTIE DES ENFANTS PRIS EN CHARGE PENDANT LA RAFLE DES ANNÉES 1960 ET DES ÉLÈVES DES PENSIONNATS INDIENS. JE FAIS PARTIE DU PROCESSUS DE GUÉRISON. … [MES ENFANTS] NE COMPRENAIENT PAS. ILS NE CONNAISSAIENT PAS MON HISTOIRE. JE RACONTE MON HISTOIRE POUR QUE MES PETITS-ENFANTS COMPRENNENT, OUI. JE VEUX QUE LES GENS COMPRENNENT QUE LES BLESSURES… LES BLESSURES OUVERTES, ELLES… ELLES NE GUÉRISSENT PAS, ELLES SE TRANSFORMENT SIMPLEMENT EN CICATRICES. ET CROYEZ-MOI, J'EN AI ASSEZ DE MES CICATRICES, PAS SEULEMENT CELLES QUI SONT SUR MOI, MAIS CELLES DANS MON ESPRIT, DANS MON CŒUR, DANS MON ÂME ».

Elaine D.

Rapports avec les colons : les expériences distinctes des Inuits

Les premiers rapports avec les *Qallunaat*

Bien que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA inuites partagent des expériences similaires de colonisation avec d'autres peuples autochtones, il existe également de nombreuses différences. Pour les Inuits, ces importantes distinctions dans le temps et dans l'espace sont un élément clé de leurs expériences distinctives de la violence.

Comme le relate Hagar Idlout-Sudlovenick, directrice du Développement social, l'arrivée des Qallunaat (Européens blancs) a constitué une forme d'imposition importante et irréparable dans le Nord.

> Quand les premiers Qallunaat sont arrivés dans le Nord, ils étaient très effrayants, comme la GRC. Et ils… Quand ils disaient aux gens, aux Inuits, de faire ceci ou cela, nous devions le faire, nous n'avions pas d'autre choix que de dire oui, et ce, en raison de la crainte, de la peur…. Ils sont arrivés dans les communautés comme s'ils étaient supérieurs aux Inuits, et les Inuits craignaient ces Qallunaat[198].

Les Inuits ont d'abord eu de nombreux échanges avec les chasseurs de baleines et pêcheurs européens, qu'ils appelaient « Qallunaat ». Les Inuits du Labrador ont rencontré les chasseurs de baleines et les pêcheurs tôt dans le processus de colonisation (dès le 16e siècle). Cependant, dans d'autres régions de l'Inuit Nunangat, les Inuits n'ont pas établi de relations avec les chasseurs de baleines avant la deuxième moitié du 19e siècle[199].

Au fil du temps, les chasseurs de baleines ont commencé à embaucher des Inuits pour accomplir diverses tâches, y compris pour travailler comme membres des équipages de baleiniers et pour fournir aux chasseurs de baleines de la viande et des vêtements. À la fin du 19e siècle, les populations de baleines boréales avaient considérablement diminué; les Inuits étaient ainsi privés d'une ressource qui avait été essentielle à certaines communautés. Par conséquent, au début du 20e siècle, les chasseurs de baleines commerciaux ont cessé de visiter la plupart des secteurs de l'Inuit Nunangat[200].

Le déclin de la chasse à la baleine commerciale a coïncidé avec l'expansion de la traite des fourrures dans l'Inuit Nunangat. Profitant de la hausse de valeur des fourrures du renard arctique sur le marché, la Compagnie de la Baie d'Hudson a procédé à l'expansion de son réseau de postes de traite dans l'Arctique au début du 20e siècle. Dans les années 1920 et 1930, des entreprises rivales et des commerçants indépendants ont eux aussi mené des activités dans la région. Ces postes ont également accueilli du personnel militaire américain, des missionnaires et divers commerçants. Au fil du temps, les Inuits sont devenus dépendants des marchandises fournies par les commerçants de fourrures. Cette dépendance a constitué un facteur important du pouvoir que les Qallunaat allaient exercer plus tard sur les Inuits[201].



Cette inscription murale est affichée dans une école des Territoires du Nord-Ouest en 1959, et évoque la vision de « ceux qui vinrent les premiers dans le Nord », y compris les prospecteurs, les mineurs, les missionnaires et les autres, sans mentionner ceux qui étaient déjà là ou la manière dont ils ont été déplacés. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds de l'Office national du film du Canada/e011177356.

Les rapports et l'exploitation de nature sexuelle avec les Qallunaat

Les déclarations de souveraineté du Canada dans l'Arctique ont servi d'assise pour la mise en place du système de justice canadien, et jeté les fondements du rôle que la Royale Gendarmerie à cheval du Nord-Ouest et plus tard la GRC allaient jouer dans l'Inuit Nunangat au début du 20e siècle, en appliquant les lois canadiennes dans l'Arctique. Leurs responsabilités étaient plus vastes que celles des autres corps policiers. En plus de l'application de la loi, elles devaient recueillir les données du recensement et aider les Inuits durant les urgences. La GRC a joué un rôle important dans l'établissement de l'autorité de l'État canadien au sein de la société inuite, et de ses revendications de souveraineté dans la région arctique de l'Inuit Nunangat[202].

Ces premiers rapports avec les colons dans l'Inuit Nunangat ont donné lieu à de nombreuses relations sexuelles entre les hommes qallunaat et les femmes inuites. L'historien W. Gillies Ross a recensé de nombreuses « liaisons sexuelles » entre les femmes inuites et les chasseurs de baleines et policiers qallunaat. Par exemple, de 1897 à 1911, plus de 60 % des naissances enregistrées chez les Inuits près du port du cap Fullerton étaient attribuées à des pères qallunaat[203].

Un grand nombre de ces relations étaient sans aucun doute consensuelles. Certaines étaient probablement attribuables aux désirs sexuels des femmes inuites. L'historienne Dorothy Eber a fait état de la relation entre le capitaine de baleinier américain George Comer et Nivisinaaq (une femme inuite et dirigeante communautaire que les chasseurs de baleines connaissaient sous le nom de « Shoofly »). Selon Dorothy Eber, la relation entre ces deux personnes a été à la fois chaleureuse et durable[204]. Tant l'histoire orale inuite que les journaux du capitaine Comer indiquent qu'il se souciait grandement du bien-être de cette femme et, après la fin de l'époque de chasse à la baleine, qu'il lui a régulièrement envoyé des cadeaux jusqu'à ce qu'elle décède.

Dans d'autres cas, la dynamique était très différente. Certaines femmes inuites ont peut-être consenti aux liaisons avec les hommes qallunaat, et les ont peut-être même amorcées, mais ça ne signifie pas que l'on n'a pas profité d'elles ou qu'elles n'ont pas souffert de conséquences négatives en ce qui a trait à leur santé sociale, émotionnelle et physique. Par exemple, la Commission de vérité de Qikiqtani[205] a déterminé que les relations entre les femmes inuites et les agents de la GRC entraînaient fréquemment « de l'angoisse pour les femmes et des souffrances persistantes pour les enfants qui n'avaient jamais rencontré leur père et étaient physiquement différents des autres dans leur communauté[206] ».



Un groupe de femmes inuites photographiées devant le détachement de la GRC à Frobisher Bay, aux Territoires du Nord-Ouest, vers 1950. © Gouvernement du Canada. Reproduite avec l'autorisation de Bibliothèque et Archives Canada (2019). Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du Ministère de la Santé/e004665194.

Dans de nombreux cas, les liaisons entre les hommes qallunaat et les femmes inuites étaient clairement caractérisées par la coercition et les mauvais traitements. La Commission de vérité de Qikiqtani a déterminé que « certains membres de la GRC utilisaient leur position d'autorité pour forcer les femmes inuites à participer à des actes sexuels[207] ». Rhoda Akpaliapik Karetak, une Aînée de la région d'Arviat, a raconté les sévices sexuels passés subis par des femmes inuites de la part des agents de la GRC dans un film documentaire.

> Certains agents de la GRC nous battaient et nous violaient, nous les femmes. Ils nous emmenaient dans une autre salle et verrouillaient la porte. J'ai été battue et violée, mais je n'avais personne vers qui me tourner. Nous ne savions pas qu'ils n'étaient pas censés agir comme cela. Même si nous avions été informées de nos droits, nous ne pouvions pas parler ouvertement en tant qu'Inuits. Des années plus tard, quand j'y repensais, je devenais très en colère[208].

July Papatsie a déclaré à la Commission de vérité de Qikiqtani qu'une dynamique semblable existait dans la région de Qikiqtani :

> Avec tant de pouvoir, ils pouvaient faire tout ce qu'ils voulaient.… Les membres de la GRC pouvaient faire tout ce qu'ils voulaient avec n'importe quelle femme qui vivait dans le Nord. N'importe quoi. Maintenant cette femme qui a été sexuellement agressée par cet agent ne peut rien dire, elle n'a aucun endroit où aller pour se plaindre. Son mari sait ce qui se passe, mais il ne peut rien faire, il est impuissant[209].

« CERTAINS AGENTS DE LA GRC NOUS BATTAIENT ET NOUS VIOLAIENT, NOUS LES FEMMES. ILS NOUS EMMENAIENT DANS UNE AUTRE SALLE ET VERROUILLAIENT LA PORTE. J'AI ÉTÉ BATTUE ET VIOLÉE, MAIS JE N'AVAIS PERSONNE VERS QUI ME TOURNER. NOUS NE SAVIONS PAS QU'ILS N'ÉTAIENT PAS CENSÉS AGIR COMME CELA. MÊME SI NOUS AVIONS ÉTÉ INFORMÉES DE NOS DROITS, NOUS NE POUVIONS PAS PARLER OUVERTEMENT EN TANT QU'INUITS. DES ANNÉES PLUS TARD, QUAND J'Y REPENSAIS, JE DEVENAIS TRÈS EN COLÈRE ».

Rhoda Akpaliapik Karetak

L'imposition du christianisme aux Inuits

Les missionnaires chrétiens ont également établi une présence permanente dans l'Inuit Nunangat au début du 20e siècle. Dans les années 1930, la plupart des Inuits étaient devenus membres de diverses églises chrétiennes[210]. Les missions ont perturbé la relation entre les femmes et hommes inuits. La spécialiste inuite Lisa Koperqualuk a expliqué que la transition au christianisme a entraîné le déclin des dirigeantes inuites au Nunavik, parce que les missionnaires anglicans ne reconnaissaient pas le leadership des femmes. Voici son explication : « Au début, il n'était pas rare, chez les Inuits, d'avoir des dirigeantes et des *angakkuit* de sexe féminin, mais leur nombre était limité. Quand une nouvelle ère de christianisme s'est amorcée au début du 20e siècle, elle a malheureusement fermé la porte aux femmes[211]. » Par conséquent, l'Église a contribué à l'imposition de relations patriarcales au sein de la société inuite, tout comme elle l'avait fait auparavant dans de nombreuses Premières Nations.

Les soins médicaux étaient souvent associés au concept de conversion. Sarah Stringer, une infirmière à l'île Herschel en 1897, a écrit qu'elle espérait que le succès de la médecine occidentale convaincrait les Inuits d'abandonner leurs pratiques traditionnelles[212]. Les

missionnaires croyaient que les personnes qui devenaient des chrétiens étaient souvent plus disposées à abandonner les pratiques médicales traditionnelles et à adopter la médecine occidentale.

Le révérend David Marsh a évoqué un tel processus en décrivant comment son épouse Winifred a convaincu une Inuite convertie, Caroline Gibbons, de donner naissance selon les pratiques occidentales. Il a raconté comment la première tâche de Winifred fut de repousser les guérisseuses Padlimiut traditionnelles et de leur interdire d'avoir des contacts avec cette femme enceinte, afin d'éliminer leur influence. Cette rencontre a été encadrée par un langage qui mettait l'accent sur les dangers des pratiques traditionnelles et l'autorité des praticiens de la médecine occidentale[213].



Un Inuit discute avec deux missionnaires en 1953. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien/e010674338.

Les interventions du gouvernement et l'assimilation des Inuits

Avant 1940, l'État canadien avait maintenu une approche de laissez-faire concernant les Inuits. Le gouvernement fédéral avait décidé initialement de ne pas appliquer aux Inuits les pratiques d'assimilation qui étaient fondamentales à la colonisation des Premières Nations, comme la *Loi sur les Indiens*. Même si le gouvernement a apporté de l'« aide » aux groupes inuits démunis qui étaient devenus dépendants de la traite des fourrures dans les années 1920 et 1930, il avait pour politique qu'il était préférable que les Inuits demeurent des chasseurs et piégeurs qui « vivent de la terre[214] ».

Cette approche a commencé à changer durant la Seconde Guerre mondiale dans l'intérêt de la défense[215], lorsque l'État est intervenu de façon de plus en plus intensive au sein de la société inuite. Les motivations et les buts de ces interventions ont changé au fil du temps. Cependant, elles ont de nombreuses caractéristiques en commun, comme l'a écrit la politicienne inuite Mary Simon :

> Dans la période qui a mené aux années 1960 et 1970, la relation entre les Européens et les Inuits était manifestement unilatérale. Nous, les Inuits, avons subi une perte graduelle de contrôle sur notre capacité de prendre des décisions pour nous-mêmes et pour les terres et les eaux qui assurent notre subsistance depuis des milliers d'années. Nous sommes devenus un peuple colonisé. Nous avons été poussés en marge du pouvoir politique, économique et social dans l'Inuit Nunangat.
>
> Les points faibles de cette relation unilatérale ont eu lieu durant la période où des camps familiaux entiers ont été décimés par la rougeole, quand on a forcé des foyers inuits à se réinstaller à des milliers de milles plus loin pour répondre aux objectifs de programmes élaborés ailleurs, et quand des enfants inuits ont été forcés d'aller dans des pensionnats[216].

En général, les Inuits estimaient qu'ils n'avaient pas d'autre choix que de suivre les plans élaborés par les représentants du gouvernement. Par exemple, dans un rapport de la Commission de vérité de Qikiqtani, on a expliqué que les Inuits estimaient qu'ils ne pouvaient pas dire « non » quand des représentants qallunaat leur disaient d'envoyer leurs enfants dans des pensionnats indiens à l'extérieur de la communauté.

> De nombreuses années après avoir fait face au traumatisme d'avoir été envoyée à l'école à l'extérieur de sa communauté à l'âge de 7 ans, Jeannie Mike a raconté pour la [Commission de vérité de Qikiqtani] une confrontation qu'elle a eue avec sa mère. Alors qu'elle regardait ses propres enfants de 7 ans, Jeannie a déclaré qu'elle se sentait obligée de lui demander « Comment as-tu pu me laisser partir ? » Sa mère a répondu : « Quand les Qallunaat demandaient quelque chose, refuser ne faisait pas partie des choix[217]. »

En raison du déséquilibre du pouvoir qui s'était installé, il était difficile, voire impossible, pour la plupart des Inuits de refuser les instructions des représentants du gouvernement. L'auteure et politicienne inuite Sheila Watt-Cloutier explique que cette relation de pouvoir a fait que les Inuits percevaient les Qallunaat avec un type de crainte et d'inquiétude qu'ils appellent *ilira*[218]. Cette relation de pouvoir qui faisait qu'il était difficile pour les Inuits de refuser des ordres des Qallunaat caractérisait toutes les activités gouvernementales dans l'Inuit Nunangat dans les années 1940, 1950 et 1960.

Travailler avec les Qallunat :

le programme de gendarmes spéciaux de la GRC dans l'Arctique

Pendant les 70 premières années de ses activités dans l'Arctique, la Gendarmerie royale du Canada (GRC) était entièrement dépendante des gendarmes spéciaux inuits. Un rapport réalisé dans le cadre de la Commission de vérité Qikiqtani explique comment les agents de la GRC venus du Sud comptaient sur les gendarmes spéciaux inuits.

Afin d'être en mesure de communiquer avec les Inuits et de survivre aux conditions de l'Arctique, la GRC nécessitait l'aide et le soutien des Inuits, tant comme employés que simplement comme voisins. Tous les détachements policiers ordinaires comptaient au moins un employé inuit. Généralement, la femme et les enfants de cet employé inuit contribuaient également aux tâches du détachement. À partir de 1936, et au moins jusqu'en 1970, les rapports de patrouilles envoyés à Ottawa faisaient officiellement référence aux employés inuits en tant que « gendarmes spéciaux », ce qui correspondait à un rang et à des états de service officiels au sein de la GRC. Bien souvent, les agents de la GRC envoyés dans les régions du Nord ne recevaient aucune formation particulière sur la survie, l'orientation ou les modes de déplacement en territoire nordique. Ils étaient donc totalement dépendants des gendarmes spéciaux inuits qui chassaient pour nourrir les qimmiit [chiens de traîneaux], construisaient les igloos, guidaient les agents et leur servaient d'interprètes[i].

La Commission de vérité Qikiqtani a en outre établi que la GRC profitait également du travail non rémunéré effectué par les familles des gendarmes spéciaux.



Le gendarme spécial inuit Minkyoo, du détachement de Twin Glacier de la GRC, construit un bâtiment pour le comptoir du fjord Alexandra au Nunavut, en 1953. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds de l'Office national du film du Canada/a137757.

> Les familles des gendarmes spéciaux inuits apportaient aussi une aide considérable et précieuse à la GRC, la plupart du temps sans contrepartie. Les femmes fabriquaient et réparaient les vêtements destinés aux patrouilles, effectuaient les tâches ménagères et préparaient les repas. On s'attendait également à ce que les enfants contribuent aux tâches du détachement[II].

Cependant, même s'ils jouaient un rôle fondamental dans les activités de la GRC en Arctique, les gendarmes spéciaux n'ont pas eu la possibilité de faire carrière dans les services de maintien de l'ordre.

> Peu de preuves indiquent que la GRC avait prévu la possibilité que les gendarmes spéciaux choisissent de devenir des agents de la GRC à part entière. En effet, les employés inuits n'ont eu accès à aucune formation et n'ont été chargés d'aucune tâche qui auraient pu entraîner une rémunération supérieure ou l'obtention d'un nouveau poste. En 1969, la GRC avait essentiellement mis fin à son utilisation des qimmiit; à partir du moment où la GRC a cessé de requérir les services des Inuits pour les aider à se déplacer en traîneaux à chiens, le rôle des gendarmes spéciaux inuits s'est principalement limité à celui d'interprète[III].

Selon l'historienne inuite Deborah Kigjugalik Webster, la GRC n'a pas non plus reconnu les fonctions occupées par les gendarmes spéciaux inuits. Dans bon nombre de livres sur l'Arctique écrits par d'anciens agents de la GRC, « on peut trouver des références aux guides esquimaux ou aux interprètes esquimaux, alors qu'il s'agissait en fait de gendarmes spéciaux, et personne n'est nommé »[IV] .



Deux gendarmes spéciaux inuits de la GRC, Simone (à gauche) et Mosesee (à droite), attachent l'étendard au traîneau à chiens du gouverneur général Massey à Iqaluit, dans les Territoires du Nord-Ouest, en 1956. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds de l'Office national du film du Canada/e002265633.

I Commission de vérité Qikiqtani *Paliisikkut*, 22.

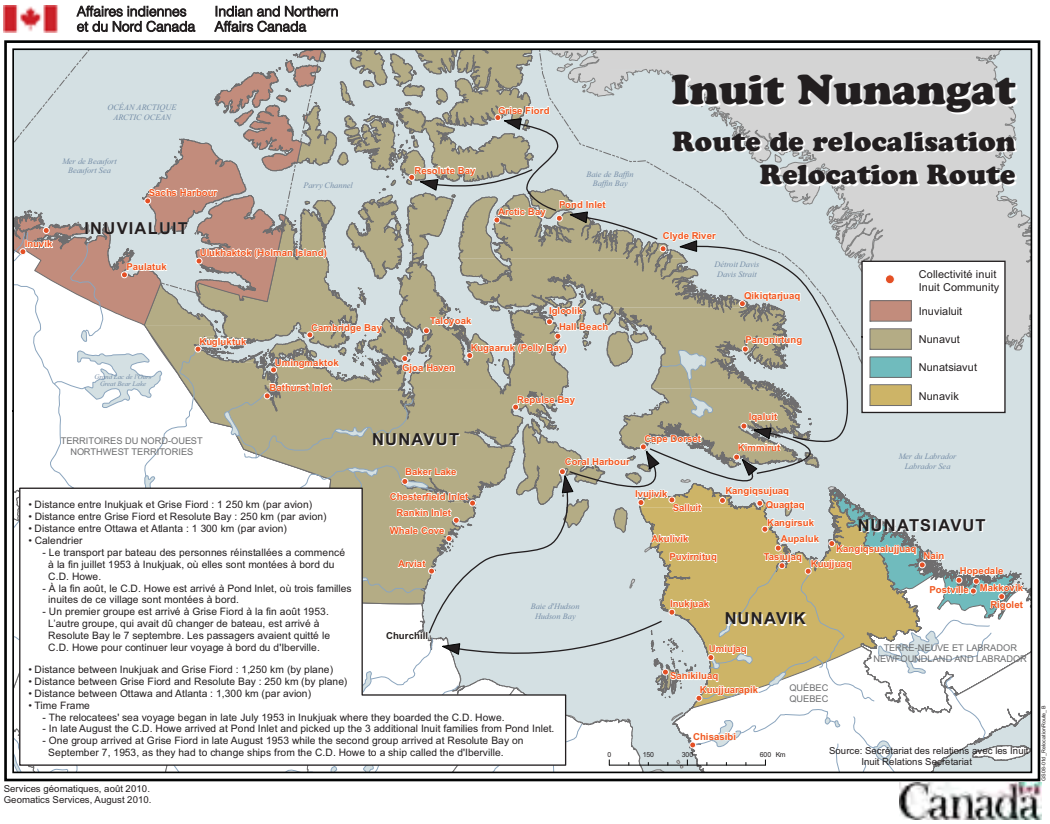
II Ibid.

III Ibid., 23.

IV CBC News North, « Northern researcher digs. »

Les relations forcées et le massacre des chiens de traîneau

Les réinstallations sont une des interventions gouvernementales les plus connues pour cette période, et elles ont eu d'importantes répercussions sociales et économiques pour les communautés. Des années 1940 aux années 1970, le gouvernement du Canada a réinstallé de nombreux groupes d'Inuits, ainsi que certaines Premières Nations. Quelques groupes inuits ont été réinstallés à maintes reprises. Les premières réinstallations des Inuits du lac Ennadai (1949, 1957, 1958) et du Nunavik (1953, 1958) visaient à réduire la dépendance des Inuits à l'aide gouvernementale après l'effondrement de la traite des fourrures. Les réinstallations ultérieures visaient à centraliser les Inuits en peuplements permanents pour accroître l'efficacité de la prestation des services sociaux[219]. Le gouvernement de Terre-Neuve-et-Labrador a également réinstallé plusieurs groupes d'Inuits du Labrador pour réduire le coût de la prestation des services[220].



Ces réinstallations sont maintenant reconnues pour les coûts sociaux et les perturbations qui en ont découlé. Il est maintenant bien établi qu'un grand nombre de ces réinstallations ont été mal planifiées et ont entraîné des difficultés considérables pour les Inuits touchés et, dans certains cas, la famine. Parfois, les familles ont été séparées, ce qui a causé de grandes souffrances émotionnelles. De plus, comme nous l'expliquons ci-après, le passage aux communautés centralisées et permanentes a été grandement traumatisant pour certains Inuits[221].

D'autres perturbations ont aussi eu une incidence durable. En plus de la réinstallation, l'abattage des chiens de traîneau inuits est peut-être l'intervention la plus controversée parmi les mesures prises durant cette période. Dans les années 1950 et 1960, la GRC et des représentants gouvernementaux ont abattu de grands nombres de chiens de traîneau inuits dans les régions de Qikiqtani (île de Baffin) et du Nunavik[222]. Par conséquent, de nombreux Inuits ont perdu leurs équipes de chiens et ont été obligés de déménager dans les communautés permanentes qui avaient été établies par les Qallunaat. Au Québec, la Société Makivik et le gouvernement du Québec ont demandé à un juge à la retraite de la Cour supérieure de diriger une enquête sur l'abattage des chiens de traîneau au Nunavik. Dans son rapport définitif en 2009, ce dernier a conclu que la société au Nunavik avait « subi des conséquences néfastes découlant des mesures, des attitudes et des erreurs des bureaucrates, des mandataires et des représentants des deux gouvernements, qui ont abattu au moins 1 000 chiens au Nunavik durant les années 1950 et 1960 ». Les Inuits ne possédaient pas les chiens de traîneau que pour les loisirs. Ces chiens étaient essentiels pour préserver un certain mode de vie. Leur massacre a grandement influé sur la capacité des Inuits de vivre sur les terres et de maintenir leurs styles de vie traditionnels, et a contribué à une perturbation sociale et à une dépendance qui étaient encore plus grandes à l'égard du travail salarié, entraînant ainsi des changements dans les relations sociales et le bien-être économique des familles inuites et des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA inuites.



Des enfants inuits avec leurs chiens, qui sont pour eux d'une importance vitale et nécessaires à leur subsistance, à Clyde River, dans les Territoires du Nord-Ouest, en 1943. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien/a102208.

Les pensionnats indiens et les foyers scolaires chez les Inuits

À partir de la fin des années 1950, le gouvernement du Canada a rendu obligatoire la scolarité formelle pour les enfants inuits. Certains Inuits ont été envoyés aux pensionnats indiens dirigés par l'Église alors que d'autres ont fréquenté des externats relevant du le gouvernement fédéral. Même si les enfants inuits qui fréquentaient les externats pouvaient techniquement être à la maison avec leurs parents pendant la soirée et les fins de semaine, dans bien des cas ces derniers demeuraient sur les terres. Par conséquent, les externats nécessitaient tout de même que la plupart des enfants inuits résident dans des pensions, ce qui entraînait une séparation pénible et traumatisante des enfants et de leurs parents[223]. Dans *Saqiyuq: Stories from the lives of three Inuit Women*, Rhoda Kaujak Katsak raconte à quel point il était pénible d'être séparée de ses parents pendant qu'elle fréquentait un externat fédéral.

> Je me souviens du premier Noël où mes parents sont venus pour le temps des Fêtes, je me souviens d'avoir vécu un moment très difficile. Je m'amusais parce que mes parents étaient là, parce que j'étais avec eux. Mais quand ils ont été prêts à retourner au camp, ça m'a brisé le cœur. Je n'arrêtais pas de pleurer. Je me souviens que mon père était assis bien droit sur une chaise et que j'étais agenouillée devant lui, et que je ne n'arrêtais pas de pleurer sur ses genoux. Je suis restée comme ça pendant des heures et des heures. Je pleurais et je le suppliais de m'emmener avec lui, mais il ne pouvait rien faire. Même s'il avait voulu, il ne pouvait rien faire. À ce moment-là, j'étais très en colère contre lui parce qu'il ne me ramenait pas à la maison avec lui. Plus tard, je me suis rendu compte que nous devions aller à l'école. Il n'avait pas le choix. C'était les instructions des autorités qallunaat dans l'établissement, et il ne pouvait rien faire[224].

Par ailleurs, les pensionnats indiens et les externats ont exposé de nombreux élèves à des mauvais traitements, et contribué à l'érosion du savoir traditionnel des Inuits[225]. Comme l'a déclaré la survivante inuite des pensionnats Annie B. : « Ma mère, elle ne pouvait pas me parler parce que je parlais anglais. On devait communiquer avec nos doigts seulement. Communiquer avec mes doigts, avec ma mère naturelle[226]. »



Des enfants inuits devant l'école de la Mission catholique romaine à Aklavik, dans les Territoires du Nord-Ouest, en 1928. © Gouvernement du Canada. Reproduit avec l'autorisation de Bibliothèque et Archives Canada (2019). Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien/e006609805.

Les pensionnats indiens et les foyers scolaires représentaient également un mécanisme pour la prise en charge des enfants. Avant l'intervention du gouvernement, de nombreux Inuits pratiquaient l'adoption selon les coutumes comme moyen de faire face à l'évolution des circonstances, mais dans les années 1960, le gouvernement est intervenu aussi dans ces systèmes. Dans les communautés inuites, la pratique de l'adoption selon les coutumes, une situation dans laquelle l'enfant était adopté par de la parenté (et qui a aussi eu lieu dans beaucoup de communautés des Premières Nations), aidait à prendre soin des enfants inuits et à veiller à ce qu'ils soient élevés dans des environnements sécuritaires sur le plan culturel. Les adoptions entre Inuits pouvaient avoir lieu dans des moments difficiles comme la maladie, l'insuffisance alimentaire ou le décès des parents biologiques, et permettait de veiller à ce que la population soit répartie de façon fonctionnelle entre les divers camps et d'assurer le maintien des liens de parenté.



Des enfants photographiés sur le navire* SS Distributor, *en direction de l'école Mission à Fort Providence, dans les Territoires du Nord-Ouest, en 1928. Source : Bibliothèque et Archives Canada/ Fonds du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien/a101061.

En 1961, l'Ordonnance sur la protection de l'enfance a imposé une nouvelle règle selon laquelle les Inuits devaient faire l'objet d'évaluations de leur domicile avant l'adoption et envoyer la documentation à Ottawa dans les 30 jours de l'adoption. Cela signifiait qu'une absence de domiciles « qualifiés » pouvait accroître le nombre d'élèves inuits inscrits à des établissements exploités par le gouvernement.

Même s'ils ne représentaient pas la majorité, certains fonctionnaires ont rejeté l'Ordonnance en soutenant que les systèmes d'adoption selon les coutumes avaient été utilisés dans l'Inuit Nunangat depuis des générations et fonctionnaient bien. Le juge John Howard Sissons, qui a présidé l'affaire de la première adoption selon les coutumes inuites enregistrée légalement en 1961, a affirmé que les nouvelles règles imposées par l'ordonnance faisaient obstacle aux droits inuits et aux systèmes de parenté. De plus, il a souligné qu'elles imposaient des limites aux Inuits qui souhaitaient adopter un enfant, en raison de la géographie et de l'accès aux services postaux étant donné que les documents devaient être postés. Les obstacles linguistiques nuisaient eux



Des élèves suivent un cours au foyer fédéral d'Arviat au Nunavut, n.d. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds Donald Benjamin Marsh/e007914491.

aussi au respect de ces nouvelles règles officielles. Dans la requête du juge Sissons pour l'adoption d'un enfant nommé « Kitty » par un couple respecté, Qiatsuk et Nuna Noah, il a fait valoir que l'adoption selon les coutumes « est positive et a fait ses preuves au fil de nombreux siècles, [que] ces personnes ne devraient pas être obligées de l'abandonner, et [que] les tribunaux devraient la reconnaître[227] ». Les efforts de M. Sissons ont été une réussite, et il a continué d'enregistrer des centaines d'adoptions selon les coutumes dans ce qui s'appelle maintenant le Nunavut et la région des Inuvialuit.



Un représentant du ministère des Affaires indiennes s'adresse à deux femmes inuites au sujet de la bouillie pour bébé, en 1948. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien/a167631.

Tout comme dans d'autres parties du Canada, cependant, le nombre d'enfants dans le système d'État s'est accru. Selon le directeur de la protection de la jeunesse du Nunavik, depuis 2017, un jeune Inuit sur trois au Nunavik a eu affaire aux services de protection de la jeunesse. Les travailleurs gèrent en moyenne 45 dossiers, comparativement à 18 par travailleur de services d'intervention, ce qui signifie que les ressources et les capacités sont peut-être exploitées au maximum[228].

« JE ME SOUVIENS DU PREMIER NOËL OÙ MES PARENTS SONT VENUS POUR LE TEMPS DES FÊTES, JE ME SOUVIENS D'AVOIR VÉCU UN MOMENT TRÈS DIFFICILE. JE M'AMUSAIS PARCE QUE MES PARENTS ÉTAIENT LÀ, QUE J'ÉTAIS AVEC EUX ET QUE JE RÉSIDAIS AVEC EUX. MAIS QUAND ILS ÉTAIENT PRÊTS À RETOURNER AU CAMPEMENT, CELA ME BRISAIT LE CŒUR. JE PLEURAIS CONSTAMMENT. JE ME SOUVIENS QUE MON PÈRE ÉTAIT ASSIS BIEN DROIT SUR UNE CHAISE ET QUE J'ÉTAIS AGENOUILLÉE DEVANT LUI, ET QUE JE NE N'ARRÊTAIS PAS DE PLEURER SUR SES GENOUX. JE SUIS RESTÉE COMME ÇA PENDANT DES HEURES. JE PLEURAIS ET JE LE SUPPLIAIS DE M'EMMENER AVEC LUI, MAIS IL NE POUVAIT RIEN FAIRE. MÊME S'IL AVAIT VOULU, IL NE POUVAIT RIEN FAIRE. J'ÉTAIS ALORS TRÈS EN COLÈRE CONTRE LUI PARCE QU'IL NE ME RAMENAIT PAS À LA MAISON AVEC LUI. PLUS TARD, JE ME SUIS RENDU COMPTE QUE NOUS DEVIONS ALLER À L'ÉCOLE. IL N'AVAIT PAS LE CHOIX. IL S'AGISSAIT DES INSTRUCTIONS DES AUTORITÉS QALLUNAAT ET IL NE POUVAIT RIEN FAIRE. »

Rhoda Akpaliapik Karetak

La réinstallation pour des raisons médicales chez les Inuits

Le gouvernement a commencé à assumer une responsabilité accrue pour la prestation des soins de santé aux Inuits après 1940. Comme d'autres interventions, la prestation des soins de santé du gouvernement était un aspect de la colonisation. La réaction du gouvernement aux épidémies de tuberculose constitue un exemple tristement célèbre de l'expérience par les Inuits de la prestation des soins de santé dans le cadre d'un système externe imposé qui leur a causé des souffrances sociales incroyables. À partir de 1950, un navire de patrouille appelé *C.D. Howe* (le navire que les Inuits connaissaient comme « Matavik, » ou « la place ou on se déshabille ») visitait les camps inuits côtiers chaque été pour fournir des soins de santé. Les Inuits atteints de tuberculose étaient envoyés dans un sanatorium dans le Sud, où ils étaient séparés des membres de leur famille pendant de longues périodes (parfois des années)[229]. La cinéaste inuite et ancienne commissaire du Nunavut Ann Meekitjuk Hanson a expliqué que le navire de patrouille est rapidement devenu célèbre chez les Inuits.

> Le *C.D. Howe* suscitait la peur. Une peur épouvantable. Si vous aviez la tuberculose ou toute autre maladie, on vous gardait à bord et on vous emmenait. Vous aviez à peine le temps de dire au revoir à votre famille, si toutefois elle était à bord avec vous, et vous ne saviez pas où on vous emmenait. De plus, il fallait faire le tour de l'Arctique pendant environ trois mois, jusqu'à ce que le navire termine sa tournée des communautés et se dirige vers le Sud. Les Aînés parlent encore de ce navire aujourd'hui[230].

Ces réinstallations pour des raisons médicales ont entraîné la disparition de nombreuses femmes inuites de leur famille. Par exemple, dans son témoignage dans le cadre de l'Enquête, Micah A. a expliqué que l'on avait emmené sa grand-mère pour un traitement contre la tuberculose et qu'elle n'est jamais revenue : « La mère de ma mère, avant ma naissance, a été envoyée dans le Sud à cause de la tuberculose, dans un sanatorium. Elle est décédée là-bas et elle a été enterrée à Winnipeg. Nous n'avons pas pu la trouver pendant longtemps et elle n'est jamais revenue à la maison[231]. »



Qaqqaqtunaaq, une Inuite, observe le navire* C.D. Howe *ancré dans le fjord de Pangnirtung, dans les Territoires du Nord-Ouest, n.d. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds de l'Office national du film du Canada/a166461.



Colatah, âgé de 2 ans, est examiné à bord du navire* C.D. Howe *par un médecin membre de la patrouille chargée de l'enquête de santé dans l'Arctique de l'Est, n.d. Source : Bibliothèque et Archives Canada/Fonds de l'Office national du film du Canada/e005477090.

L'introduction des soins de santé occidentaux constitue un exemple de la façon dont la colonisation était fondée sur le genre, car ces soins intervenaient dans des aspects de la vie qui sont de nature très intime pour les femmes inuites, comme l'accouchement. En retirant des femmes inuites enceintes de leur communauté et en les envoyant dans des hôpitaux pour donner naissance à leurs enfants, le gouvernement a perturbé la transmission du savoir des femmes inuites concernant le travail de sage-femme[232]. Ce processus a également causé des souffrances émotionnelles considérables aux femmes inuites. Dans *Saqiyuk*, l'Aînée Apphia Agalakti Awa a décrit les difficultés émotionnelles causées par le fait d'être envoyée à un hôpital pour donner naissance à son bébé.

> J'étais enceinte et j'ai dû aller à l'extérieur de la communauté pour accoucher; c'était l'été et je suis allée à Iqaluit pour donner naissance à mon bébé. Je n'avais jamais accouché à Iqaluit auparavant. J'ai accouché de tous mes autres enfants sur les terres, dans notre hutte de terre ou dans un igluviak ou une tente.
>
> J'avais des problèmes avec ma grossesse cette fois-là, et les Qallunaat ont déclaré que je devais aller à l'extérieur de la communauté. J'étais enceinte de Ida. Elle a été le dernier bébé dont j'ai accouché et j'ai dû partir dans son cas. Ma fille Joanna n'avait que 5 ans quand je suis partie, et Phillip et Salomie n'étaient que des bébés, de petits bébés. On s'est rendu en bateau jusqu'à l'avion et je me souviens d'avoir regardé par la fenêtre de l'avion. Je me souviens d'avoir regardé mes enfants par la fenêtre, de voir Martha qui portait Phillip dans son amautik et Oopah qui portait Salomie dans son amautik. Je me sentais si mal d'abandonner mes jeunes enfants, de les laisser tout seuls. On était en août et la glace était toute partie. J'avais les larmes aux yeux quand j'ai quitté notre camp et mes enfants, mes petits enfants. J'étais tellement triste. On était au début d'août quand je suis partie. Je ne suis revenue à notre camp avec Ida qu'en janvier.

> Quand je suis arrivée à Iqaluit, ça m'a pris quatre jours à l'hôpital pour accoucher. Les infirmières m'ont étendue sur le dos, et je ne pouvais donc pas accoucher. J'ai eu tellement de difficulté avec cet accouchement! Avant, quand j'accouchais, je le faisais assise, et mon mari était habituellement avec moi. Ça m'a pris quatre jours pour mettre au monde mon dernier bébé. Quand j'accouchais sur les terres, mon mari était avec moi, me tenait la main et m'aidait. J'y étais habituée, et je ne pouvais donc pas accoucher à l'hôpital. Lorsque vous avez accouché par vous-même ou avec une amie ou votre mari, c'est seulement ainsi que vous pouvez accoucher. J'étais en travail à l'hôpital, mais je ne réussissais pas à accoucher, parce que mon mari n'était pas avec moi[233].

L'introduction des soins de santé du gouvernement a par ailleurs entraîné la stérilisation de certaines Inuites. Selon un rapport de la Commission de vérité de Qikiqtani, il existe une importante controverse lorsqu'il s'agit de savoir si les Inuits avaient consenti à cette pratique. Comme l'a indiqué la Commission de vérité de Qikiqtani, les prêtres catholiques ont attiré l'attention sur cet enjeu, qui a fait l'objet d'une couverture nationale. Le père Lechat a estimé que 23 % des femmes à Igloolik avaient été stérilisées, et des procédures semblables ont été exécutées à l'hôpital d'Iqaluit. Comme l'a indiqué la Commission : « Barry Gunn, un ancien administrateur régional à Iqaluit, a soutenu que les femmes avaient accepté les procédures de stérilisation et signé des formulaires à cet effet. Cependant, en raison des problèmes linguistiques, elles ne se sont peut-être pas rendu compte de ce qu'elles acceptaient[234]. »

« LE *CD HOWE* SUSCITAIT LA PEUR. UNE PEUR ÉPOUVANTABLE. SI VOUS AVIEZ LA TUBERCULOSE OU TOUTE AUTRE MALADIE, ON VOUS GARDAIT À BORD ET ON VOUS EMMENAIT. VOUS AVIEZ À PEINE LE TEMPS DE DIRE AU REVOIR À VOTRE FAMILLE, SI ELLE ÉTAIT À BORD AVEC VOUS, ET VOUS NE SAVIEZ PAS OÙ ON VOUS EMMENAIT. DE PLUS, VOUS DEVIEZ FAIRE LE TOUR DE L'ARCTIQUE PENDANT ENVIRON TROIS MOIS, JUSQU'À CE QUE LE NAVIRE TERMINE SA TOURNÉE DES COMMUNAUTÉS ET SE DIRIGE VERS LE SUD. LES AÎNÉS PARLENT ENCORE DE CE NAVIRE AUJOURD'HUI. »

Ann Meekitjuk Hanson

La centralisation et le traumatisme social

En raison de ces interventions, au début des années 1970, la plupart des Inuits étaient déjà réinstallés dans les établissements permanents créés par les Qallunaat; certains par choix, certains par coercition[235]. Dans tous les cas, la réinstallation des camps inuits aux villages contrôlés par les Qallunaat a apporté d'énormes changements à la vie économique, politique et sociale des Inuits. Elle a causé une réduction considérable de leur autonomie et de leur faculté d'autodétermination parce que le pouvoir gouvernemental était établi plus fermement dans les établissements que dans les camps[236].

La réinstallation a également causé le déclin des systèmes inuits de leadership et d'autorité, car les méthodes traditionnelles de contrôle social ont perdu leur efficacité et les dynamiques politiques et religieuses ont changé[237]. Ann Meekitjuk Hanson a expliqué que la réinstallation est une cause fondamentale d'un grand nombre des problèmes sociaux auxquels les communautés inuites font face aujourd'hui.

> Quand les Inuits vivaient sur les terres, nous vivions en petits groupes composés d'environ trois à cinq familles. Il est facile de s'occuper d'un groupe de cette taille. Il est plus facile de maintenir l'ordre social, et il y a donc moins de problèmes sociaux. Mais quand nous nous sommes réinstallés dans des communautés plus grandes et que nous avons commencé à vivre avec tellement d'autres personnes, il y a eu beaucoup de confusion. J'ai vu des chasseurs et des dirigeants puissants devenir pauvres. Ils faisaient maintenant partie d'une économie basée sur les salaires, dans le cadre de laquelle on travaille pour un employeur et on reçoit un salaire pour son travail; la chasse et la cueillette sur les terres n'avaient plus de valeur comme travail à temps plein.
>
> Quand nous vivions sur les terres, nous avions toujours un dirigeant qui s'occupait essentiellement de tout le monde. Quand nous nous sommes réinstallés à Frobisher Bay et dans d'autres communautés, nous ne savions plus qui étaient nos dirigeants. Il y avait les gestionnaires de la Compagnie de la Baie d'Hudson, les agents de la GRC, les ecclésiastiques et les agents du gouvernement. Nous n'avions pas l'habitude d'avoir un si grand nombre de dirigeants à un seul endroit. De plus, ils étaient tous des Qallunaat. L'absence d'un leadership inuit a causé bien des problèmes sociaux. Soudainement, il y avait plus de commérages, de tricherie, de vols, de cas d'adultère, d'alcool et de choses de ce genre[238].

Les interventions du gouvernement dans la société inuite ont causé bien des souffrances émotionnelles à de nombreux Inuits. Comme l'a expliqué Sheila Watt Cloutier, ces interventions ont été extrêmement traumatisantes et ont modifié comment un grand nombre d'hommes traitaient les femmes de leur entourage quand « la honte, la culpabilité ainsi que la perte d'intégrité et de fierté étaient tournées vers l'intérieur, s'envenimaient et devenaient de la colère et de la rancœur[239] ».

Ce traumatisme a ensuite été transmis d'une génération à l'autre. Alors qu'une génération luttait pour faire face à ses expériences traumatisantes, les jeunes générations étaient exposées à leurs propres expériences traumatisantes (par l'entremise des « expériences négatives vécues durant l'enfance »)[240]. Un rapport de l'organisme Pauktuutit Inuit Women of Canada a expliqué comment ce traumatisme intergénérationnel est transmis par les cycles de violence.

> Deux causes principales peuvent expliquer les niveaux élevés actuels de violence et de sévices dans le contexte inuit : 1) la perte de la culture et des traditions; et 2) la perte de contrôle sur le destin individuel et collectif. Cette histoire provoque un traumatisme psychologique, l'éclatement des familles, la dépendance à l'alcool et aux drogues et des sentiments accrus d'impuissance. La peur, la méfiance, les mauvais traitements et le déni en sont le résultat, créant ainsi un cycle de violence dans lequel les personnes peuvent être à la fois une victime et un agresseur, un cycle qui se répète avec chaque nouvelle génération[241].

Le traumatisme causé par les interventions gouvernementales dans les années 1940, 1950 et 1960 est donc la cause profonde d'un grand nombre d'actes violents commis envers les femmes inuites aujourd'hui. Comme nous l'expliquons dans la deuxième section du présent rapport, la majorité des femmes inuites assassinées l'ont été par leur conjoint. Par conséquent, la violence familiale et le traumatisme non résolu qui l'alimente sont des causes fondamentales du meurtre des femmes inuites[242]. Comme l'a expliqué Sandra N., un membre de famille :

> Si une femme a été blessée, elle ne mènera pas la vie qu'elle veut. Tant qu'elle ne cherchera pas de méthodes ou de moyens de guérison pour aller mieux, sa vie n'aura pas de sens. Ça commence dès le début. Le commencement remonte à aussi loin que l'époque des pensionnats. Il y a cette influence. Et ces comportements sont répétés par la génération suivante. Même s'ils ne veulent pas faire ça, c'est ce qu'ils ont appris. La douleur et les dommages causés au bon sens, c'est perdu. Et ce comportement continue. Et voici le résultat. La douleur ressentie nous amène à ce résultat[243].

En 1996, la Commission royale sur les peuples autochtones a déterminé que la guérison des traumatismes doit être une priorité pour régler ces problèmes sociaux[244]. L'Aînée Rhoda Akpaliapik Karetak souligne ce qui suit :

> Les Inuits n'ont pas eu beaucoup de temps pour réfléchir à ce qui leur est arrivé ces 100 dernières années et à la souffrance qu'ils ont connue quand leur mode de vie a changé soudainement. Leur estime d'eux-mêmes et leur santé mentale ont été gravement touchées, et ils n'ont pas encore essayé d'y réfléchir ou de réellement le comprendre. Si les Aînés et les parents inuits n'ont pas l'occasion de parler de leurs problèmes non réglés à quelqu'un en mesure de leur apporter de l'aide, il est difficile de trouver des solutions à ces problèmes non résolus qui résultent de la colonisation. Dans le passé, les Inuits pouvaient consulter leurs Aînés ou leur shaman pour les aider à affronter les problèmes, mais depuis la colonisation des Inuits, on n'a plus recours à la façon inuite de gérer les problèmes non résolus[245].

Par conséquent, en plus d'être une cause profonde de la violence contre les femmes inuites, la colonisation a également nui à la capacité des Inuits de régler le problème.



Eelee Higgins allume le qulliq à Ottawa, en Ontario, avec l'aide de la commissaire Robinson.

Conclusion : une tragédie qui résulte de plusieurs siècles de colonialisme

Dans ce chapitre, nous avons examiné en bref l'histoire de la colonisation au Canada au moyen d'une perspective intersectionnelle et fondée sur le genre, et nous avons soutenu que les politiques, les pratiques et les stéréotypes auxquels font face les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones aujourd'hui sont nés il y a longtemps. En comprenant la colonisation comme une structure de rencontres, plutôt qu'une série d'événements isolés, nous avons démontré comment les systèmes et les modes de connaissance autochtones relatifs à la terre, à la gouvernance et à l'identité étaient ciblés par les colonisateurs, qui souhaitaient posséder la terre et se débarrasser des personnes qui y vivaient. De plus, nous avons axé notre analyse sur les principaux « objets de rencontre » – politiques et règles, stéréotypes et idées fausses – au contact desquels les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA des Premières Nations, métisses et inuites ont vécu des expériences de discrimination et d'autres répercussions négatives. En parallèle, le présent chapitre a révélé la force et la résilience de ces femmes , ces filles et ces personnes 2ELGBTQQIA, dont les traditions et les valeurs continuent de se manifester aux niveaux individuel, familial et communautaire.

Un point clé de ce dossier est de reconnaître qu'il n'appartient pas seulement à notre passé. Elles ont une apparence différente aujourd'hui, mais ces politiques et les structures et idées qui les alimentent sont toujours bien présentes aujourd'hui et demeurent des formes de violence. Nous ne pouvons pas balayer du revers de la main des choses comme les défaillances des services de police, des soins de santé ou de la protection de l'enfance en disant que c'était simplement la façon de faire d'une époque révolue. Dans les faits, bien des personnes qui ont témoigné dans le cadre de l'Enquête nationale ont fait l'expérience de ces politiques et ne se sont pas encore remises de leurs conséquences. Bien d'autres en font présentement l'expérience. Un grand nombre des politiques et idées en place aujourd'hui, ainsi que les structures auxquelles elles sont associées, sont des versions modernes des mêmes atrocités du passé.

Notre analyse de ces expériences nous permet de tirer trois conclusions importantes.

D'abord, le processus de colonisation variait selon le genre, parce que les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont vécu ces rencontres différemment des hommes autochtones. Le processus de colonisation comprend de multiples moments de rencontre et de transformation où les droits fondamentaux à la culture, à la santé, à la sécurité et à la justice sont en jeu, surtout pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Les colonisateurs européens ont apporté dans les territoires autochtones leurs propres idées sur les rôles des femmes et des hommes et ils les ont appliquées à diverses communautés ayant leurs propres traditions, rôles et valeurs en ce qui a trait aux femmes, aux filles et aux personnes de diverses identités de genre. En Europe, les régimes fonciers et les systèmes juridiques et sociaux reposaient sur le patriarcat, soit la dominance des hommes. Les premiers Européens n'ont tout simplement pas réussi à voir comment les rôles des femmes autochtones soutenaient des communautés entières, en plus de leurs propres familles, et aidaient à assurer la continuité de la culture, du savoir, de la langue et des valeurs d'une génération à l'autre. Quand ils ont finalement compris certains de ces rôles, ils ont constamment minimisé le rôle des femmes dans la production économique et dans la gouvernance en vue de cibler les communautés aux fins d'assimilation et, finalement, d'extermination.

Deuxièmement, le fait de cibler les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones n'est pas nouveau, et a en fait été courant tout au long du processus de colonisation. Les pensionnats indiens et les divers types de réinstallations ont entraîné la disparition des mères, des filles et des tantes de leurs familles, parfois de façon permanente, et généré des conditions qui alimentent la violence au lieu de la prévenir. De plus, la violence à l'endroit des femmes autochtones, y compris les sévices sexuels dans les pensionnats indiens et par divers représentants coloniaux, est un sujet courant tout au long de l'histoire de la colonisation qui contribue directement à la méfiance des peuples autochtones envers un grand nombre de ces institutions aujourd'hui. Cette méfiance, à son tour, fait qu'il est moins probable que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones fassent confiance à ces systèmes dans leur état actuel.

Troisièmement, le processus de colonisation a créé les conditions économiques, sociales et politiques de la tragédie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées à laquelle nous faisons face aujourd'hui. Les peuples autochtones ont été marginalisés économiquement par la dépossession de leurs terres et ressources et par la destruction de leurs économies. Les femmes autochtones ont fait l'objet d'une marginalisation politique et sociale découlant de l'imposition du patriarcat par les Églises chrétiennes et le gouvernement du Canada. La colonisation a par ailleurs donné lieu à des idées racistes et ethnocentriques qui continuent de déshumaniser les femmes autochtones et d'en faire des cibles de la violence. Les cycles de traumatisme intergénérationnel, déclenchés par la colonisation, sont une cause profonde de la violence familiale dans les communautés autochtones aujourd'hui.

La tragédie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées résulte de centaines d'année de colonialisme. C'est ce que nous ont dit les familles et les survivantes. Compte tenu de ces témoignages, et comme l'affirment Sarah Hunt, membre de la nation Kwakwaka'wakw, et Cindy Holmes, nous ne devrions pas être surpris que « le rythme d'aujourd'hui … soit rendu possible par des processus et idéologies du colonialisme qui persistent à ce jour[246] ».

De nombreux témoins durant l'Enquête nationale ont parlé du besoin d'en apprendre davantage sur l'histoire de la colonisation, et ce, même en tant que cibles de ses politiques.

Comme Mike Metatawabin, président du conseil d'administration du Service de police Nishnawbe-Aski l'a expliqué :

> Ce que nous ne devons pas oublier, c'est que les politiques d'assimilation, les politiques relatives aux pensionnats indiens, et leurs répercussions, ont laissé des séquelles permanentes : de la violence, de la colère et des problèmes non résolus. Et, je pense que la plupart du temps, moi-même, en tant que survivant d'un pensionnat, je n'ai pas compris ce qui s'est passé, ou ce qui nous est arrivé ou ce qui se passe même au sein de nos propres familles. J'ai essayé de comprendre la colère ou la raison pour laquelle les gens sont tellement en colère les uns contre les autres. Ça m'a pris jusqu'à ce que j'aie… que j'atteigne l'âge de 30 ans avant de pouvoir commencer à comprendre ce qui s'était passé. Et, en gros, la plupart de nos gens n'ont jamais eu cette chance ou n'ont pas encore eu ce nouveau départ. Nous avons encore beaucoup de chemin à faire. Nous avons beaucoup de chemin à parcourir avant de comprendre ce qui nous est vraiment arrivé avec toutes ces politiques[247].

Membre de la famille d'une victime et survivant, Shaun L. a expliqué pourquoi cette histoire est importante aujourd'hui :

> Après 500 ans, ces idées [coloniales] n'ont pas tellement changé. Les femmes et les filles des Premières Nations sont traitées comme si elles étaient remplaçables. Elles ne le sont pas. Elles donnent la vie, racontent des histoires, sont les gardiennes de l'histoire, les prophètes et les matriarches. […] Les conséquences du colonialisme sont comme une retombée de guerre nucléaire, un hiver sans lumière[248].

Partant des thèmes couverts dans le présent chapitre, nous établissons le contexte des chapitres suivants, qui mettent l'accent sur les rapports plus contemporains avec la culture, la santé, la sécurité et la justice – ou leur absence – comme prolongements de ces moments historiques, et comme manifestations partielles d'un éventail complexe de limitations, d'obstacles et de défis, passés et présents, qui affectent les droits fondamentaux collectifs et individuels et qui continuent de cibler les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA de façon néfaste.

Notes

1 Chef Judy Wilson (Nation Secwépemc), Partie 1, Volume public 86, Vancouver, C.-B., p. 4. Dans ce chapitre, commes dans tous nos chapitres, la citation est tirée de la transcription officielle de la langue dans laquelle la personne a témoigné, même si la citation a été traduite.

2 Hunt, « More than a Poster Campaign. »

3 Alfred, « Colonialism and State Dependency, » 45.

4 Pour en savoir plus, voir Chartrand, « Métis Treaties in Canada. » Voir aussi Gouvernment d'Ontario, « Nous représentons la Terre. »

5 Voir McDonald-Dupuis, « The little-known history. »

6 Wolfe, « Settler Colonialism, » 387.

7 Ibid., 388.

8 Françoise R. (Pikogan), Partie 1, Volume public 61, Montréal, Qc., p. 48.

9 Wolfe, « Settler Colonialism, » 388.

10 Robert C. (Première Nation Musgamagw Dzawada'enuxw), Partie 1, Volume public 114, Vancouver, C.-B., p. 53.

11 Fossett, *In Order to Live Untroubled*.

12 Voir Harrington, « Canada Was Never Terra Nullius » et *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique*, 2014 CSC 44, [2014] 2 R.C.S. 256 at para. 69.

13 Wolfe, « Settler Colonialism, » 391.

14 Pope Alexander VI, « Inter caetera. » Pour en savoir plus, voir Assemblée des Premières Nations, *Dismantling the Doctrine of Discovery*; John, « Study on the impacts of the Doctrine of Discovery »; et Conseil oecuménique des Eglises, « Statement on the Doctrine of Discovery. »

15 Heidenreich et Ritch, *Samuel de Champlain*, 281.

16 Wolfe, « Settler Colonialism, » 391.

17 Thwaites, *Les relations jésuites*, vol. 5, 237.

18 Ibid., vol. 8, 173.

19 Ibid., 174-175.

20 Ibid., vol. 29, 152-153.

21 Sprenger et Kramer, « Malleus Maleficarum. »

22 Davenport-Hines, *Sex, Death, and Punishment*.

23 Ethienne et Leacock, *Women and Colonization*, 30.

24 Simpson, « Anger, Resentment and Love. »

25 Dua et Robertson, *Scratching the Surface*, 63.

26 Pickles et Rutherdale, *Contact Zones*, 233.

27 Maracle, « A Journey in Gender, » 39.

28 Ibid.

29 Pour plus d'informations sur la nature contestée et les malentendus concernant l'utilisation du terme «berdache», voir Cannon, « The Regulation of First Nations Sexuality. »

30 Traduction libre. Cité dans Martin Cannon, « The Regulation of First Nations Sexuality, » 3.

31 Thwaites, *Les relations jésuites*, V. 59, 127.

32 Bureau du Premier Ministre, « Discours du premier ministre Justin Trudeau pour présenter des excuses aux Canadiens LGBTQ2. »

33 Rieger, « Activist says recognition. »

34 Alfred, « Colonialism and State Dependency, » 44.

35 White, *The Middle Ground*.

36 Good, « A Tradition of Violence, » 94.

37 Pour un traitement historique de l'évolution des modèles de mariage dans le Canada colonial, voir Van Kirk, « From 'Marrying-In'. »

38 Carter, *The Importance of Being Monogamous*, 142.

39 Ibid.

40 Ibid., 79–80.

41 Harmon, *A Journal of Voyages*.

42 *Acte de l'Amérique du Nord britannique*, 1867, SS 1867, c 3.

43 Feir, Gillezeau, et Jones, « The Slaughter of the Bison, » 1.

44 Ibid., 11.

45 Paula P. (Crie/Lakota/Écossaise), Partie 1, Déclaration publique 374, Vancouver, C.-B., pp 41-42.

46 Bruce, « The Last Best West. »

47 Surtees, « The Robinson Treaties (1850). »

48 CC.-B., « Northern Ontario First Nations win battle. »

49 Cheryl M. (Mi'kmaq), Partie 1, Volume public 18, Membertou, N.-É., p. 28.

50 Robinson, « Gradual Civilization Act. »

51 *Loi concernant les Indiens et les terres indiennes*, C.S.L.C. 1860, c. 14.

52 Robinson, « Gradual Civilization Act. »

53 *Loi modifiant et codifiant les lois concernant les Indiens*, S.C. 1876, c. 18.

54 Ainée Miigam'agan (Mi'kmaq), Partie 1, Volume public 44(a), Moncton, N.-B., pp 65-66, 67.

55 *Loi sur les Indiens*, R.S., c. I-6, s. 18.

56 Cannon, « The Regulation of First Nations Sexuality, » 11–12.

57 Pour un résumé utile de l'émergence du modèle de la « nouvelle police », voir Marquis, *The Vigilant Eye*, 7-15.

58 Pour une histoire plus détaillée du travail de divers agents des Indiens, voir, Brownlie, *A Fatherly Eye*; Satzewich, « Indian Agents »; Dyck, *What Is the Indian « Problem »*; et Steckley, *Indian Agents*. Pour en savoir plus sur la politique générale et les opérations, voir Irwin, « Indian Agents in Canada. » Pour en savoir plus au sujet de Duncan Campbell Scott, chef du ministère pendant plus de 20 ans et architecte de nombreuses politiques parmi les plus répressives, voir Titley, *A Narrow Vision*.

59 Marquis, *The Vigilant Eye*, xix.

60 Bien que le territoire du Nord-Ouest et la Terre de Rupert soient deux territoires distincts, ils sont souvent confondus. À l'origine, et lors du transfert de 1869, la Terre de Rupert comprenait ce qui est aujourd'hui le nord du Québec et de l'Ontario, toute la province du Manitoba, la plus grande partie de la Saskatchewan et une partie du sud de l'Alberta. Le territoire du nord-ouest était constitué de zones situées au nord et à l'ouest de la Terre de Rupert. Mais, en 1870, lorsque le Canada a acheté ces territoires à la Compagnie de la Baie d'Hudson, ils ont été renommés Territoires du Nord-Ouest et combinés.

61 Carter, *Capturing Women*, 21.

62 Ibid., 53.

63 Ibid.

64 « Traffic in Indian Girls » était le titre d'un article de presse paru dans le *Morning Press* (Toronto) le 30 janvier 1886, dans lequel l'auteur affirmait que des agents et des contrats indiens près de Fort McLeod introduisaient le whisky et la traite des personnes dans lesterritoires et envoyaient les femmes dans des « villes frontalières à des fins immorales ». Une copie de l'article est disponible à https://cdnc.ucr.edu/?a=d&d=MP18860130.2.5&e=-------en--20--1--txt-txIN--------1.

65 Dominion du Canada, *Rapport annuel du département des affaires indiennes*, 1884, lix.

66 *Le code criminel de la dominion du Canada, tel qu'amendé en 1893*, s. 191 (a), (b), et (c).

67 Backhouse, « Nineteenth-Century Canadian Prostitution Law »; Bourgeois, « Race, Space, and Prostitution. »

68 Pour en savoir plus, voir Shaver, « Prostitution »; Backhouse, « Nineteenth-Century Canadian Prostitution Law. »

69 Rande C. (Kwakwaka'wakw), Partie 1, Volume public 94, Vancouver, C.-B., p. 37.

70 *Saskatchewan Herald*, 15 mars 1886, cité dans Carter, *Capturing Women*, 188.

71 Daschuk, *Clearing the Plains*, 122, 134.

72 Dans CHC, Documents de la session 14 33, no 15 (1909): 110, cité dans Carter, *Capturing Women*, 162.

73 Carter, *Capturing Women*.

74 Ibid., 172–174.

75 Cité dans Morgan, « The North-West Mounted Police, » 56.

76 Ibid.

77 Pour plus de détails, voir Anderson, *A Recognition of Being*, 82–85.

78 Carter, *Capturing Women*, 165.

79 Ibid., 183.

80 *Macleod Gazette*, 16 mars 1886, cité dans Carter, *Capturing Women*, 183.

81 Ibid.

82 Carter, *Capturing Women*, 167–68.

83 Ibid., 169.

84 Ibid., 181.

85 Ibid.

86 Macleod, *The North-West Mounted Police*, 145. Voir aussi Archives Nationales, RG 18, vol. 24, file 667-1888, cité dans Carter, *Capturing Women*, 189.

87 Smith, « Bloody Murder, » 13, cité dans Carter, *Capturing Women*, 189.

88 Gray, *Talk to My Lawyer!*, 7.

89 Adams, *Prison of Grass*, 78.

90 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, le 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, pp. 44–45.

91 Voir Miller, *Shingwauk's Vision*.

92 Voir aussi LeBeuf, *The Role of the Royal Canadian Mounted Police*.

93 APTN Investigates, www.aptn.ca/news/wpcontent/uploads/sites/4/2014/10/SchoolLetter1.jpg.

94 Comité de vérité et réconciliation du Canada, Volume 1, 28.

95 Ibid., 681-685.

96 Ibid., 682.

97 McCallum, *Indigenous Women*, 32–33.

98 Ibid.

99 Ibid., 31.

100 Albert McLeod, (Nation Crie Nisichawayasihk/communauté métisse de Norway House), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., pp. 60-61. Pour plus d'informations sur les séquelles des pensionnats indiens sur les personnes bispirituelles, voir la vidéo suivante: Daily Xtra, « Residential schools' impact on two-spirit people. » Le 5 novembre 2014. https://youtu.be/SzT2ed8xRlU.

101 Commission de vérité et de réconciliation du Canada, *Les survivants s'expriment*, 98.

102 Ibid., 95.

103 Ibid., 98.

104 Elaine D. (Métisse), Partie 1, Déclaration publique 13, Smithers, C.-B., p. 12.

105 Shaun L. (Kaska Dena, Clan du corbeau), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, YT, p. 7.

106 Rande C. (Kwakwaka'wakw), Partie 1, Volume public 94, Vancouver, C.-B., pp. 28-29.

107 Tel que cité dans Henderson, *Settler Feminism*, 179.

108 Pour plus de détails, voir Crews, « Biological Theory. »

109 Clément, « Eugenics. »

110 Ibid.

111 Eugenics Archive, « Feeble-mindedness. »

112 Pour en savoir plus sur l'histoire de la stérilisation forcée, voir Stote, « The Coercive Sterilization. »

113 Kirkup, « Indigenous women coerced. »

114 *M.R.L.P. and S.A.T. v. The Attorney General of Canada, The Government of Saskatchewan, Saskatchewan Health Authority et. al*. (16 Feb. 2018), Q.B. No. 1485 of 2017 (Déclaration), https://www.mauricelaw.com/upload/Class-Action-Docs/Notice-to-Defendants-Q.B.-No-1485-of-2017.pdf.

115 Voir Norris et Clatworthy, « Urbanization and Migration Patterns. »

116 Voir Norris et Clatworthy, « Aboriginal Migration, » 3-5.

117 Ibid.

118 Price, Travato et Abada, « Urban Migration. »

119 Peters et Andersen, *Indigenous in the City*, 8-9.

120 McCallum, *Indigenous Women, Work, and History*, 7.

121 Bohaker et Iacovetta, « Making Aboriginal People 'Immigrants Too', » 443.

122 Pour en savoir plus, voir McCallum, *Indigenous Women, Work, and History*, 66-119.

123 Bohaker et Iacovetta, « Making Aboriginal People 'Immigrants Too', » 443.

124 Pour en savoir plus, voir McCallum, *Indigenous Women, Work, and History*, 66-119.

125 Rande C. (Kwakwaka'wakw), Partie 1, Volume public 94, Vancouver, C.-B., p. 44.

126 Razack, « Gendered Racial Violence, » 97.

127 Pour en connaître plus au sujet de la façon dont certaines réglementations aggravent l'inégalité en général, voir White, « How Zoning Laws Exacerbate Inequality » et Driedger, « Residential Segregation ». Les politiques et les lois associées à la ségrégation forcée sont distinctes du concept de «regroupement» qui voit parfois les gens se grouper en communautés au sein de centres urbains. Les pratiques auxquelles nous faisons référence ici traitent spécifiquement de la criminalisation de populations et de quartiers, particuliers en ce qui concerne la planification urbaine et les lois de zonage et de nuisance.

128 Ramachandran, « Indigenous peoples in the grip of 'criminalization'. »

129 Razack, « Gendered Racial Violence, » 117.

130 Tara Williamson, « Just what was the Sixties Scoop? »

131 Johnston, *Native Children and the Child Welfare System*; Commission de vérité et de réconciliation du Canada, Rapport provisoire, 14–15.

132 Comité sénatorial permanent des affaire sociales, des sciences et de la technologie, « Honte à nous : L'adoption forcée des enfants nés d'une mère célibataire pendant la période d'après-guerre au Canada. »

133 Clancy, « Survivors recall the Sixties Scoop. »

134 Stevenson, « Selling the Sixties Scoop. »

135 Ibid.

136 Bonnie F. (Première Nation), Partie 1, Volume public 81, Vancouver, C.-B., pp. 15-16.

137 Cynthia C. (Nation Crie Ermineskin/Maskwacis), Partie 1, Volume public 81, Vancouver, C.-B., p. 5.

138 Shaun L. (Kaska Dena, Clan du corbeau), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, YT, pp. 8-9.

139 Desrosiers, « Le système de santé au Québec, » 16.

140 D'Amours, « Survol historique de la protection, » 411.

141 Pour plus de détails au sujet de cet aspect, voir Volume 2, le rapport Québec de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées.

142 Sigouin, « Les mécanismes de protection de la jeunesse. »

143 Macdougall et St. Onge, « Rooted in Mobility. »

144 Ross, « Canadian Hero? »

145 Pour une analyse plus détaillée au sujet des « femmes du pays » métisses, voir Van Kirk, *Many Tender Ties*.

146 Payment, « *'La Vie en Rose'?* » 20-22.

147 Ibid., 21.

148 Poelzer et Poelzer, *In Our Own Words*, 33-34.

149 Payment, « *'La Vie en Rose'?* » 20.

150 Voir Carter, *The Importance of Being Monogamous*.

151 Ibid., 152.

152 Sealey et Lussier, *The Métis*, 92.

153 Thistle, « The Puzzle of the Morrissette-Arcand Clan. »

154 Thistle, « 'Poster #8: Batoche, 1885' ».

155 Payment, « *'La Vie en Rose'?* », 26.

156 Thistle, « The Puzzle of the Morrissette-Arcand Clan. »

157 Sealey et Lussier, *The Métis*, 133. Voir aussi Payment, *« 'La Vie en Rose'? »* 28.

158 Payment, *« 'La Vie en Rose'? »* 26.

159 Augustus, « The Scrip Solution, » iii.

160 Ens et Sawchuk, *From New Peoples*, 159. Voir aussi Robinson, « Métis Scrip in Canada. »

161 Sealey et Lussier, *The Métis*, 135.

162 Ibid., 96–97.

163 St-Onge, « The Dissolution of a Métis Community. »

164 Voir aussi Milne, « The Historiography of Métis Land Dispersal. »

165 Ens et Sawchuk, *From New Peoples*, 239.

166 Niemi-Bohun, « Colonial Categories, » 96.

167 Augustus, « The Scrip Solution, » 77.

168 Ibid.

169 Niemi-Bohun, « Colonial Categories, » 96.

170 Adese, « 'R' is for Métis, » 209.

171 Logan, « A Métis Perspective on Truth and Reconciliation, » 76.

172 Ibid., 77–78.

173 Ibid.

174 Elaine D. (Métisse), Partie 1, Déclaration publique 13, Smithers, C.-B., p. 7.

175 Logan, « A Métis Perspective on Truth and Reconciliation, » 82–83.

176 Elaine D. (Métisse), Partie 1, Déclaration publique 13, Smithers, C.-B., p. 6.

177 Logan, « A Métis Perspective on Truth and Reconciliation, » 82.

178 Ibid.

179 Ens et Sawchuk, *New Peoples*, 256–57.

180 Ibid.

181 Ibid.

182 Ibid., 207.

183 Campbell, *Halfbreed*, 36–37.

184 Burley, « Roostertown. »

185 Ens et Sawchuk, *New Peoples*, 305-7. Voir aussi Payment, *The Free People*, 276-77.

186 Tel que cité dans Reder et Shield, « 'I write this for all of you'. »

187 Campbell, *Halfbreed*, 114.

188 Logan, « A Métis Perspective on Truth and Reconciliation, » 80.

189 Carrière, « Adoption of Métis Children. »

190 Manitoba Metis Federation, *They Are Taking Our Children From Us*.

191 Barkwell, Longclaws et Chartrand, « Status of Métis Children. »

192 Carrière et Richardson, « The Invisible Children. »

193 Elaine D. (Métisse), Partie 1, Déclaration publique 13, Smithers, C.-B., p. 46.

194 Cité dans Barkwell, Longclaws et Chartrand, « Status of Métis Children, » 34.

195 Ibid.

196 Carrière et Richardson, « The Invisible Children, » 51–52.

197 Carrière et Richardson, « The Invisible Children. »

198 Hagar Idlout-Sudlovenick (Inuite), Parties II et III mixtes , Volume public 1, Iqaluit, Nun., pp. 38-39.

199 René Fossett, *In Order to Live Untroubled*.

200 Ray, *The Canadian Fur Trade*; Stevensen, *Inuit, Whalers, and Cultural Persistence*; Nunavut Wildlife Management Board, *Final Report of the Inuit Bowhead Knowledge Study.*

201 Ray, *The Canadian Fur Trade*; Tester et Kulchyski, Tamarniit (Mistakes).

202 Commission de vérité Qikiqtani, *Paliisikkut: Policing in Qikiqtaaluk*.

203 Ross, *Whaling and Eskimos*.

204 Eber, *When the Whalers*, 114.

205 La Commission de vérité Qikiqtani était une commission d'enquête créée par la Qikiqtani Inuit Association en 2006 pour examiner la relation entre les Inuits et le gouvernement fédéral entre 1950 et 1975. Voir www.qtcommission.ca.

206 Commission de vérité Qikiqtani, *Paliisikkut: Policing in Qikiqtaaluk*, 38.

207 Ibid., 43.

208 Tel que cité dans le filme E1-472 KIKKIK, (1:16:00–1:18:30).

209 Commission de vérité Qikiqtani, *Paliisikkut: Policing in Qikiqtaaluk*, 43-44.

210 Trott, « Mission and Opposition »; Oosten, Laugrand et Remie, « Perceptions of Decline. »

211 Koperqualuk, « Puvirniturmiut Religious and Political Dynamics, » 114.

212 Rutherdale, « 'She Was a Ragged Little Thing,' » 232.

213 Ibid., 233.

214 Tester et Kulchyski, *Tammarniit (Mistakes)*.

215 En décembre 1954, la construction de la ligne d'alerte avancée à distance (LAAD), une chaîne intégrée de 63 centres de radars et de communications s'étendant sur 3 000 milles de l'ouest de l'Alaska à travers l'Arctique canadien jusqu'au Groenland.

216 Simon, « Canadian Inuit, » 880.

217 Commission de vérité Qikiqtani, *Illiniarniq: Schooling in Qikiqtaaluk*, 37.

218 Watt-Cloutier, *The Right to Be Cold*, 72.

219 Tester et Kulchyski, *Tamarniit (Mistakes)*; Oosten, Laudgrand, et Serkoak, « The Saddest Time of My Life »; Commission de vérité Qikiqtani, *Nuutauniq: Moves in Inuit Life*.



220 Commission royale sur les peuples autochtones, *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones, Volume 1 – Un passé, un avenir*.

221 Commission royale sur les peuples autochtones, *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones, Volume 2 – Une relation à redéfinir*; Commission de vérité Qikiqtani, *Nuutauniq: Moves in Inuit Life*.

222 De nombreux Inuits déclarent depuis longtemps que des agents de la GRC ont systématiquement tué des milliers de chiens de traîneau dans le cadre d'un plan gouvernemental visant à les forcer à abandonner leurs camps traditionnels. Dans son propre rapport de 2006, la GRC a conclu que ce n'était pas le cas. En 2003, le rapport de la Commission de vérité Qikiqtani a expliqué que même si les agissements des agents de la GRC étaient habituellement conformes aux lois sur le contrôle des animaux lorsqu'ils abattaient les chiens, ces lois n'étaient pas expliquées correctement aux Inuits, et ceux-ci ne comprenaient souvent pas pourquoi les chiens étaient abattus. L'abattage des chiens de traîneau a entraîné d'importants changements dans les moyens de subsistance traditionnels basés sur la chasse et, comme l'a rapporté la Commission de vérité Qikiqtani, n'a pas été appliqué de manière uniforme.

223 Commission de vérité Qikiqtani, *Illiniarniq: Schooling in Qikiqtaaluk*; Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Pensionnats du Canada : L'expérience inuite et nordique*.

224 Wachowich et al, *Saqiyuq*, 166.

225 Commission de vérité Qikiqtani, *Illiniarniq: Schooling in Qikiqtaaluk*; Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Pensionnats du Canada : L'expérience inuite et nordique*.

226 Annie B. (Inuite, Pangnirtung), Partie 1, Volume public 16, Winnipeg, Man., p. 9.

227 Adoptive Families Association of C.-B., « Perspectives. » Voir aussi Bucknall, « John Howard Sissons. »

228 Fennario, « One in three Inuit youth. »

229 Commission de vérité Qikiqtani, *Aaniajurliriniq: Health Care in Qikiqtaaluk*; Lux, Separate Beds.

230 Hanson, « Women Are Natural Leaders, » 61.

231 Micah A. (Inuite, Talurjuaq), Partie 1, Volume public 46(b), Rankin Inlet, Nun., p. 2.

232 Commission de vérité Qikiqtani, *Aaniajurliriniq: Health Care in Qikiqtaaluk*.

233 Wachowich et al, *Saqiyuq*, 103-104.

234 Commission de vérité Qikiqtani, *Aaniajurliriniq: Health Care in Qikiqtaaluk*, 50-51.

235 Redfern, « Supporting Civil Development, » 105.

236 Brody, *The People's Land*.

237 Koperqualuk, « Puvirniturmiut Religious and Political Dynamics »; Rasing, « Too Many People. »

238 Hanson, « Women Are Natural Leaders, » 67.

239 Watt-Cloutier, *The Right To Be Cold*, 73-74.

240 Crawford et Hicks, « Early Childhood Adversity. »

241 Pauktuutit, « National Strategy to Prevent Abuse, » 3.

242 Les traumatismes intergénérationnels ont également été identifiés comme une cause fondamentale de plusieurs autres problèmes auxquels les Inuits sont aujourd'hui confrontés, notamment la toxicomanie, le suicide chez les jeunes et les conflits avec le système de justice pénale. Voir Government du Nunavut, Nunavut Tunngavik Incorporated, le Embrace Life Council et la Gendarmie royale du Canada, « 2010 Nunavut Suicide Prevention Strategy »; Nunavut Tunngavik Incorporated, *Annual Report: Examining the Justice System in Nunavut*; Inuit Tapiriit Kanatami, « National Inuit Suicide Prevention Strategy »; et Government of Nunavut, « Nunavut Crime Prevention Strategy. »

243 Sarah N. (Inuite, Inukjuak), Partie 1, Volume public 64, Montréal, Qc., p. 16.

244 Commission royale sur les peuples autochtones, *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones, Volume 4 – Perspectives et Réalités*.

245 Karetak, « Healing Unresolved Issues, » 200-201.

246 Hunt et Holmes, « Everyday Decolonization, » 54.

247 Mike Metatawabin (Première Nation Fort Albany), Parties II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc., p. 155.

248 Shaun L. (Kaska Dena, Clan du corbeau), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, YT, p. 5.



Combattre l'oppression

Cette section du rapport final s'appuie sur le cadre établi dans la section 1 et sur l'exploration des nombreuses formes de violence relatées par les témoins aux parties 1, 2 et 3 du processus de consignation de la vérité. Nous accordons ici la place centrale à la voix des familles et des amis dont une personne proche a perdu la vie en raison de la violence, ainsi qu'à la voix des survivantes et des personnes qui ont offert du soutien aux personnes dans le besoin. Nous le faisons afin d'honorer la résilience, la capacité d'agir et l'expertise dont font preuve les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones pour traiter les problèmes qui les affligent plus que tout autre individu. En outre, nous mettons au cœur de ce chapitre la voix des survivantes et des membres de famille, qui surmontent leur souffrance afin de rendre hommage aux personnes qui ne sont plus parmi nous.

Comme indiqué dans la section 1, notre approche intersectionnelle s'appuie sur ces voix, constituant l'autorité, pour comprendre en quoi les expériences vécues représentent le mieux la complexité des problèmes rencontrés. Les exemples présentés dans cette partie du rapport final ne visent pas à mettre l'ensemble des organismes, des ministères et des institutions dans le même panier. Cependant, si l'on revient à notre approche pour comprendre les rencontres ci-partagées, ces expériences nous aident à analyser des situations de préjudice et de traumatisme, à trouver les meilleures solutions possible et à tracer une nouvelle voie.

Dans notre rapport provisoire, nous avons adopté la définition de la « violence » de l'Organisation mondiale de la santé (OMS) : « La violence est l'utilisation intentionnelle de la force physique, de menaces à l'encontre des autres ou de soi-même, contre un groupe ou une collectivité, qui entraîne ou risque fortement d'entraîner un traumatisme, des dommages psychologiques, des problèmes de développement ou un décès[1]. » Cette définition englobe la violence entre personnes, la violence auto-infligée (suicide ou automutilation) et les conflits armés. L'Enquête nationale élargit toutefois la définition de la violence pour inclure la violence coloniale, culturelle et institutionnalisée, ce qui est conforme à son cadre de référence, au décret administratif ainsi qu'aux décrets connexes.

Comme l'affirme l'initiative de prévention de la violence du gouvernement de Terre-Neuve-et-Labrador, « la violence est ancrée dans l'inégalité et peut survenir une seule fois ou encore de façon répétée sur toute la durée d'une vie ». Parfois, elle touche plusieurs générations, comme l'ont indiqué plusieurs témoins que nous avons entendus. La violence et les mauvais traitements sont « utilisés pour établir et maintenir en place un pouvoir et un contrôle sur une personne. Elles reflètent souvent un déséquilibre de pouvoir entre la victime et son agresseur[2]. »

L'initiative mentionnée ci-dessus définit neuf formes de violence :

Violence physique	**Violence sexuelle**	**Violence émotionnelle**
Il y a violence physique lorsqu'une personne utilise une partie de son corps ou un objet pour contrôler les gestes d'une autre personne.	Il y a violence sexuelle lorsqu'une personne est forcée de participer à des activités sexuelles contre son gré.	Il y a violence émotionnelle lorsqu'une personne dit ou fait quelque chose pour qu'une autre personne se sente stupide ou bonne à rien.
Violence psychologique	**Violence spirituelle**	**Violence culturelle**
Il y a violence psychologique lorsqu'une personne fait des menaces ou sème la peur chez une autre personne pour avoir une emprise sur elle.	Il y a violence spirituelle (ou religieuse) lorsqu'une personne utilise les croyances spirituelles d'une autre personne pour la manipuler, la dominer ou la contrôler.	Il y a violence culturelle lorsqu'une personne subit un préjudice en raison de pratiques qui font partie de sa culture, de sa religion ou de ses traditions.
Violence verbale	**Violence économique**	**Négligence**
Il y a violence verbale lorsqu'une personne utilise des mots, à l'écrit ou à l'oral, pour causer un préjudice à une autre personne.	Il y a violence économique lorsqu'une personne contrôle les ressources financières d'une autre personne sans son consentement ou utilise ces ressources à mauvais escient.	Il y a négligence lorsqu'une personne a la responsabilité de prendre soin d'une autre personne ou de l'aider, mais qu'elle ne le fait pas.

Dans la présente section, nous nous appuyons donc sur une définition plus large de la violence, fondée sur le principe voulant que la violence soit structurelle, systémique et institutionnelle, et qu'elle fasse partie intégrante du quotidien des peuples autochtones. Nous considérons la violence sous toutes ses formes, non seulement en tant qu'acte, mais également comme un modèle et une structure qui doivent être déconstruits pour être bien compris.

Ce rapport s'appuie sur des travaux de spécialistes tels que la regrettée Patricia Monture Angus, citée par la chercheuse Cindy Holmes, qui appelait, en 1995, à une nouvelle définition élargie de la violence qui « reflétait la complexité des relations de pouvoir coloniales et des formes de violence intersectionnelles et interreliées subie par les peuples autochtones ». L'Enquête nationale reconnaît la violence étatique – le colonialisme, le patriarcat, la misogynie et le racisme – comme faisant partie intégrante de la violence que subissent quotidiennement les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Nous employons ce type de définition pour expliquer qu'il n'existe pas une forme unique de violence contre les femmes autochtones ni une cause unique expliquant les disparitions et les meurtres de femmes et de filles autochtones. Réduire la violence à laquelle les femmes sont confrontées à sa seule forme interpersonnelle est une interprétation beaucoup trop limitée pour en comprendre la source. Se baser simplement sur le concept de la « violence des hommes à l'endroit des femmes autochtones », comme l'explique Cindy Holmes, contribue à la recolonisation et efface les mécanismes plus vastes favorisant la perpétuation de toutes les formes de violence que subissent les femmes, les filles ainsi que les personnes 2ELGBTQQIA autochtones[3].

Nous maintenons que la violence coloniale est complice de toutes ces formes de violence. La partie 2 de notre rapport final examine l'ensemble de ces formes de violence vécues par les personnes qui en sont la cible, ainsi que les rencontres qui, selon leur nature, ont été la source de préjudice ou de guérison. Enfin, nous adoptons une approche de décolonisation afin de mieux comprendre comment ces formes de violence sont reliées pour les peuples autochtones et comment les relations qui les sous-tendent peuvent être transformées.

Les quatre facteurs qui entretiennent la violence coloniale

Dans les quatre prochains chapitres, nous abordons des thèmes tirés des témoignages que nous avons entendus. Plutôt que d'axer chaque chapitre sur un événement ou sur un moment de l'histoire, nous avons choisi des thèmes qui illustrent comment les structures qui maintiennent la violence coloniale sont à l'œuvre dans certains secteurs clés avec lesquels les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones interagissent au quotidien. En choisissant des thèmes qui tiennent compte de ces expériences dans les domaines de la culture, de la santé, de la sécurité et de la justice, nous établissons délibérément des liens avec les instruments internationaux relatifs aux droits de la personne que le Canada s'est engagé à soutenir, car il s'agit d'un angle important sous lequel percevoir ces obligations. Les droits des femmes autochtones en matière de culture, de santé, de sécurité et de justice ne sont pas accessoires. Il s'agit de droits fondamentaux de la personne qui sont nécessaires et obligatoires.

De plus, chacun des quatre chapitres souligne le caractère identique des facteurs qui entretiennent la violence coloniale dans chaque domaine thématique. Bien que la nature des expériences varie d'un groupe à l'autre et que nous n'utilisions pas cette approche pour attribuer ces expériences à l'ensemble des peuples autochtones, nous mettons en évidence leurs points communs pour déterminer les causes sous-jacentes de la violence, comme le prévoit notre mandat.

En décrivant les rencontres qui ont mené leur proche à vivre des situations de préjudice, les familles et les survivantes qui ont témoigné devant l'Enquête nationale se sont constamment rapportées à quatre facteurs généraux traduisant comment leurs expériences étaient enracinées dans le colonialisme historique et contemporain. Ces quatre facteurs continuent de permettre des manifestations historiques et contemporaines du colonialisme, ce qui donne lieu à une violence accrue au fils des générations.

Sarah Clark, témoin expert et directrice générale de l'Arctic Children and Youth Foundation, a expliqué ce qui suit :

> Le traumatisme historique a des répercussions cumulatives et intergénérationnelles, ce qui signifie que ses effets se transmettent d'une génération à l'autre. Les diverses sources de traumatisme qui se situent à l'extérieur des communautés autochtones, dont je viens de parler, ont entraîné un éventail de comportements dysfonctionnels et néfastes, comme des actes de violence physique et sexuelle, qui se répètent génération après génération au sein de la communauté. Par conséquent, on assiste à des comportements négatifs, comme une consommation abusive d'alcool, des actes de violence sexuelle, physique et émotionnelle, une négligence à l'égard des enfants, et des crimes violents. Les liens entre les effets d'événements antérieurs comme ceux-là et les résultats néfastes d'aujourd'hui ont été confirmés par de nombreuses études[4].

Nos quatre facteurs sont expliqués au chapitre 1, mais nous les représentons ici aux fins de rappel :

- **Le traumatisme historique, multigénérationnel et intergénérationnel** se rapporte au contexte entourant les luttes contemporaines contre les traumatismes et les préjudices collectifs qui découlent des politiques antérieures et actuelles. Ce contexte illustre que le fonctionnement des systèmes actuels perpétue souvent le traumatisme au lieu de guérir la génération touchée. Nous soutenons que le traumatisme intergénérationnel et multigénérationnel est directement lié à la violence interpersonnelle et à l'automutilation, et qu'il place ultimement les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans des situations dangereuses.
- **La marginalisation des conditions sociales et économiques** qui garantissent que les structures émanant du passé continuent d'exister dans les systèmes contemporains responsables de la marginalisation. En particulier, la dépossession continuelle des peuples

autochtones, par le truchement de politiques qui empirent ou maintiennent les piètres conditions de vie, démontre de quelle manière la situation socioéconomique, également liée à la marginalisation politique, contribue directement à la violence dans plusieurs domaines visés par les droits. De plus, les répercussions de cette marginalisation sur les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont particulièrement importantes en raison de la violence qui en découle.

- **Le maintien du statu quo et le manque de volonté de la part des institutions** sont des moyens par lesquels les gouvernements, les institutions et d'autres parties ont essayé de se soustraire à leurs responsabilités, juridiques et autres envers les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Leurs politiques, ou l'insuffisance de politiques, contribuent directement à cibler ces dernières, car le manque de volonté, le financement inadéquat et le maintien du statu quo les marginalisent.
- **Le refus de reconnaître la capacité d'agir et l'expertise des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones** est un thème récurrent, sur le plan historique et contemporain, surtout compte tenu de l'internalisation du patriarcat et de la misogynie qui, comme bien des femmes l'ont mentionné, les maintient à l'écart des structures politiques officielles. Pour remettre en cause le statu quo, nous avançons que les organismes, les institutions et les gouvernements doivent vouloir travailler avec les personnes qui possèdent la plus grande expertise – les personnes touchées par la violence – et reconnaître leur capacité d'agir, leur résilience ainsi que leurs solutions[5].

Dans la conclusion de chaque chapitre, nous établissons des liens entre de nombreux problèmes évoqués et les instruments internationaux relatifs aux droits de la personne afin de mettre en évidence les engagements du Canada à cet égard. Comme Ellen Gabriel, témoin expert et défenseure des droits des Autochtones, l'a souligné dans son témoignage :

> Lorsque nous parlons de droits de la personne, ce que je tiens à souligner, c'est qu'il faut nous concentrer sur leur mise en œuvre. Tout comme le stipule l'ONU, les droits de la personne sont universels, inaliénables, indivisibles, interdépendants et interreliés. Ils soutiennent l'égalité et la non-discrimination, la participation et l'inclusion ainsi que la responsabilisation au regard de la primauté du droit, et rien de tout cela n'a été offert aux Autochtones. On nous dit constamment que nous ne savons pas ce qui est mieux pour nous, que les politiques du gouvernement sont les meilleures. On nous dit constamment que les intérêts des tiers pour exploiter nos terres et nos territoires, pour extraire nos ressources, sont plus importants que nos droits, que l'argent va apaiser la douleur causée par la perte de notre terre, ce qui n'est pas le cas[6].

Ces normes établies par les instruments relatifs aux droits de la personne sont inutiles si elles ne sont pas appliquées intégralement pour soutenir les droits fondamentaux de la personne, ce qui n'a pas eu lieu dans plusieurs histoires présentées dans ce rapport. Ces normes doivent devenir une réalité, non seulement à l'échelle des institutions et des systèmes, mais également dans chacune des relations, des rencontres et des interactions que peuvent avoir les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Nous vous invitons à lire les prochains chapitres sans perdre de vue la situation d'ensemble et en tenant compte de vos propres croyances et relations – que vous soyez une survivante, un membre de famille, un allié ou un non-Autochone. Ces expériences montrent que nous avons tous un rôle à jouer pour assurer le respect de l'ensemble des droits des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Les rencontres négatives décrites dans les sections suivantes ne visent pas à suggérer que toutes les personnes et toutes les institutions adoptent les mêmes attitudes discriminatoires; elles visent plutôt à souligner le fait que le changement commence à la base. Toutefois, on retrouve ces attitudes de façon remarquablement constante dans les nombreuses expériences rapportées par les Autochtones et, par conséquent, ces relations et ces rencontres sont précisément les éléments sur lesquels nous devons nous pencher pour rétablir la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.



Combattre l'oppression : le droit à la culture

Introduction : identité et culture

Comme démontré au chapitre 4, l'histoire de la colonisation a altéré les relations des gens avec leur culture et leur identité au moyen d'efforts concertés visant leur assimilation et de politiques conçues pour rompre leurs liens culturels et familiaux. Les effets de la colonisation sur les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones se sont transmis d'une génération à l'autre et ont modifié la façon dont celles-ci accèdent à leurs droits culturels.

En partageant leurs vérités propres au sujet de leurs proches disparues ou assassinées, les témoins ont souvent évoqué les liens entre la violence, les circonstances entourant la violence et la perte de la culture traditionnelle – une forme de violence en soi. Au sein de nombreuses communautés autochtones, le droit à la culture comprend la capacité de pratiquer et de transmettre les traditions culturelles et la langue ainsi que les manières d'entrer en relation avec les autres et avec le territoire. Cependant, en décrivant le rôle que joue la culture dans leur vie, plusieurs témoins ont parlé des nombreuses façons dont ce droit à la culture a été enfreint. Au sujet de ces violations, des témoins ont décrit les obstacles auxquels ils se heurtent pour accéder à des services adaptés à leur culture dans des domaines comme la santé, la sécurité et la justice. Ils ont également décrit la façon dont la prise en charge actuelle et tragique des enfants autochtones par le système de protection de l'enfance bafoue les droits culturels des peuples autochtones. Pour bien des gens, les séquelles permanentes du colonialisme et les efforts soutenus pour détruire les fondements culturels, linguistiques et spirituels des Autochtones, de leurs familles et de leurs communautés se font toujours sentir, comme en témoignent la séparation des familles, la discrimination institutionnelle et le déni sociétal de ces réalités. Dans tous ces cas, la violation des droits culturels contribue à d'autres formes de violence qui ont des conséquences disproportionnées sur la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.



Au cours de l'Enquête nationale, un des éléments clés de notre processus a été d'investir dans les relations et de les placer au centre de notre analyse. À Iqaluit, les commissaires s'entretiennent avec Hagar Idlout-Sudlovenick et Inukshuk Aksalnik de la Qikiqtani Inuit Association.

Le racisme se trouve au cœur de cette discussion, car il s'agit d'une forme particulière de violence coloniale qui vise à miner, à minimiser et à négliger les droits culturels des Autochtones ainsi qu'à rabaisser ces derniers. Nous devons notamment nous attarder sur les rencontres dont ont fait mention de nombreux témoins, qu'elles soient humaines ou systémiques, dont l'issue aurait pu être tout autre si elles s'étaient fondées sur une approche non discriminatoire qui laisse de côté les préjugés et les partis pris pour s'appuyer sur le respect en tant que valeur fondamentale.

Dans ce chapitre, nous nous penchons d'abord sur la façon dont les traumatismes intergénérationnels et multigénérationnels perpétuent la violence coloniale dans le présent, comme expliqué dans les récits liés à la perte de la culture. Nous abordons ensuite comment l'accès insuffisant aux droits sociaux, économiques et politiques compromet l'obtention de services adaptés à la culture et mine le droit à la culture. Puis, nous décrivons des cas où le manque de volonté politique et les interventions institutionnelles déficientes ont porté atteinte au respect envers les cultures autochtones. Ensuite, nous examinons les témoignages des personnes qui ont partagé leurs vérités propres, car ils comportent des histoires révélant comment restaurer les droits culturels au moyen de la capacité d'agir, de la résilience et de l'expertise. Enfin, nous cernons les expériences communes qui se rattachent aux facteurs perpétuant la violence coloniale, mentionnés dans les témoignages de membres des Premières Nations, de Métis et d'Inuits, et nous soulignons les manifestations caractéristiques des violations des droits culturels telles qu'elles ont été présentées à l'Enquête nationale.

Si les exemples de rencontre mis en évidence dans ce chapitre ne représentent pas la totalité des expériences des Autochtones au sein des divers systèmes et institutions, nous soutenons qu'ils sont importants et qu'ils représentent les formes d'oppression culturelle subies par les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Ils suscitent également une réflexion sur le lien entre la protection des droits culturels et l'établissement préalable de relations respectueuses, et sur la façon dont ces rencontres peuvent être la source de préjudice ou de guérison pour les personnes qui ont servi de cible principale à la violence et au racisme systémiques, institutionnalisés et interpersonnels.

Définir la « culture »

Les vérités propres partagées par les familles, les survivantes, les Gardiens du savoir et d'autres personnes avec l'Enquête nationale indiquent clairement que la culture doit être intégrée à toute initiative visant à rétablir et à protéger les droits des Autochtones et les droits de la personne en général. De la même manière, les témoins ont souvent souligné que le racisme et la discrimination sont des obstacles majeurs à l'accès à ces droits, notamment le droit fondamental à la sécurité personnelle. Ainsi, plusieurs d'entre eux ont soutenu que les droits culturels sont nécessaires à la pleine jouissance de tous les droits. De nombreux témoignages ont fait valoir qu'il est essentiel de reconnaître, de respecter et de préserver la culture autochtone, telle qu'elle est perçue par les différents groupes autochtones, au sein des institutions et des systèmes, par exemple la protection de l'enfance, les soins de santé, l'administration de la justice et bien d'autres. La protection des droits culturels dans ces domaines repose essentiellement sur le respect de l'importance de l'unité familiale et sur la volonté d'aborder les façons dont les violations contemporaines subies par les familles autochtones, en particulier quant à la prise en charge des enfants, mettent ces droits en péril. Les témoignages ont également relevé comment la violation des droits culturels, dans bien des cas, contribue à mettre en danger des personnes et à créer des situations dans lesquelles les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA sont la cible d'actes de violence.

Les organisations internationales ont noté la primauté des droits culturels et, en parallèle, de l'autodétermination. Comme l'explique Alexandra Xanthaki, professeure de droit, le concept de « culture » a évolué au cours des dernières décennies, ainsi que la portée de ce qui constitue aujourd'hui les droits culturels. Pendant des décennies, les organisations internationales ont eu tendance à considérer que la culture était étroitement liée à la protection d'objets culturels appartenant à l'État ou à des particuliers[7]. Toutefois, cette définition était loin de correspondre à ce que de nombreuses communautés, notamment autochtones, entendaient par « culture ». Ainsi, depuis la fin des années 1980, la définition a été élargie.

Au sens le plus large, le mot « culture » est défini comme suit par Xanthaki :

> la somme des activités et des produits matériels et spirituels d'un groupe social donné qui le distingue des autres groupes semblables, […] un système cohérent et autonome de valeurs et de symboles ainsi qu'un ensemble de pratiques qu'un groupe culturel particulier reproduit au fil du temps et qui fournit aux personnes les repères et les significations nécessaires pour orienter le comportement et les relations sociales au quotidien[8].

Comme elle l'explique, « selon cette définition élargie, le droit à la culture couvre tous les aspects de la vie[9] ». Outre les biens culturels, la « culture » comprend des éléments comme le mode de vie, la langue, l'histoire ou la littérature (orale et écrite), les systèmes de croyances, les cérémonies, les environnements et les traditions « au moyen desquels les personnes, les groupes et les communautés expriment leur humanité et le sens qu'ils donnent à leur existence, et construisent leur vision représentant leurs rencontres avec les forces extérieures qui ont une incidence sur leur vie[10] ».

Selon son interprétation actuelle dans le domaine du droit international, le droit à la culture des peuples autochtones comprend plusieurs aspects clés. Par exemple, il inclut la participation non discriminatoire à la vie culturelle de l'État dans son ensemble, mais il englobe également le droit à l'autonomie culturelle et à la protection des biens, des coutumes, des pratiques, des traditions et des manifestations à caractère culturel. Dans le contexte des droits internationaux, le Mécanisme d'experts sur les droits des peuples autochtones des Nations Unies précise que les femmes et les enfants autochtones sont souvent détenteurs d'un savoir culturel important, mais qu'ils peuvent également être touchés de façon disproportionnée par les violations du droit à la culture[11].

Dans le cadre international, les approches en matière de droits culturels, économiques et sociaux soulignent le caractère essentiel et central de l'unité familiale. Le Plan d'action mondial de la population affirme que la famille est l'unité la plus fondamentale de la société, et le Réseau d'information en matière de population des Nations Unies (POPIN) indique que « malgré les nombreux changements qui ont modifié leurs rôles et leurs fonctions, la famille continue de fournir le cadre naturel du soutien affectif, financier et matériel essentiel à la croissance et au développement de ses membres. […] La famille, sous toutes ses formes, est la pierre angulaire du monde ». Ses obligations en tant que principal agent de socialisation englobent des domaines clés qui sont menacés lorsqu'elle est mise en danger, notamment l'établissement de liens affectifs, économiques et sociaux, la protection de ses membres, en particulier les enfants, tout comme la prestation de soins, la socialisation et l'éducation des jeunes[12].

Cette explication témoigne du nouveau poids et de la nouvelle valeur que la communauté internationale accorde aux droits culturels, ainsi que de l'ampleur de la désorganisation et de la perturbation que de nombreux témoins ont déclaré ressentir dans les politiques et les pratiques qui menacent l'unité familiale et la culture qu'elle protège. Comme l'a expliqué un témoin de Vancouver, Patrick S. : « Un Aîné m'a dit un jour que notre culture est aussi profonde que les coquillages qui s'amoncellent depuis la nuit des temps au fond de l'océan. Si vous travaillez vraiment, vraiment dur, vous pourrez peut-être réussir à passer à travers la première couche le temps d'une vie. Notre culture est profonde à ce point-là[13]. »

En 2016, le Conseil des droits de l'homme des Nations Unies a adopté à l'unanimité une résolution demandant à tous les États de « respecter, promouvoir et protéger le droit de chacun de participer à la vie culturelle, dont la possibilité d'avoir accès au patrimoine culturel et d'en jouir, et de prendre les mesures pertinentes pour atteindre cet objectif[14]. » Le Comité des droits de la personne a également fait remarquer que, pour les peuples autochtones, le droit à la culture peut exiger que divers autres droits soient également respectés, notamment le droit de participer à des activités traditionnelles; le droit d'accès aux terres, aux territoires et aux ressources; le droit à la famille; et le droit de participer aux processus décisionnels qui touchent leurs droits culturels[15]. Les États ont également l'obligation de mettre en place des mécanismes de prévention et de réparation visant tout acte qui prive les peuples autochtones de leur intégrité en tant que peuples distincts et de leurs valeurs culturelles ou de leur identité ethnique, et qui contient toute forme d'assimilation ou d'intégration forcée[16].

Comme le soulignent les Nations Unies, « les violations flagrantes des droits économiques, sociaux et culturels ont compté parmi les causes fondamentales de conflits, et l'absence de mesures en cas de discrimination systématique et d'inégalité dans la jouissance de ces droits peut nuire au relèvement après un conflit ». Plus encore :

> Le déni des droits économiques, sociaux et culturels peut entraîner la violation d'autres droits fondamentaux. Par exemple, il est souvent plus difficile pour des personnes qui ne savent ni lire ni écrire de trouver du travail, de participer à des activités politiques ou d'exercer leur liberté d'expression. L'incapacité de protéger le droit d'une femme à un logement adéquat (par exemple l'insécurité en matière d'occupation résidentielle) peut l'exposer davantage à la violence familiale, car elle peut avoir à choisir entre rester dans une relation violente ou se retrouver sans abri[17].

« UN AÎNÉ M'A DIT UN JOUR QUE NOTRE CULTURE EST AUSSI PROFONDE QUE LES COQUILLAGES QUI S'AMONCELLENT DEPUIS LA NUIT DES TEMPS AU FOND DE L'OCÉAN. SI VOUS TRAVAILLEZ VRAIMENT, VRAIMENT DUR, VOUS POURREZ PEUT-ÊTRE RÉUSSIR À PASSER À TRAVERS LA PREMIÈRE COUCHE LE TEMPS D'UNE VIE. NOTRE CULTURE EST PROFONDE À CE POINT-LÀ. »

Patrick S.

À première vue, le droit à la culture ne semble pas être étroitement lié au problème des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées. Toutefois, il est essentiel de comprendre le rôle que joue la culture dans le contexte de la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones pour mettre un terme à la souffrance et entamer la guérison.

Source de souffrance, la violation des droits culturels enlève tout pouvoir aux peuples autochtones, particulièrement aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA, au moyen du racisme, du rejet et de mesures sévères mises en œuvre par l'État, qui cherche à leur imposer des systèmes. Comme il existe un lien entre les droits culturels, la capacité de la culture à promouvoir la sécurité et la capacité des femmes à la transmettre, la violation de ces droits est importante pour comprendre la discrimination dont ces personnes font l'objet auprès de tous les ordres de gouvernement.

Par ailleurs, le rôle de la culture dans la guérison – la promotion des droits culturels et la continuité culturelle, c'est-à-dire la transmission de la culture d'une génération à l'autre[18] – est essentiel. De nombreux témoins ont défini la culture comme un espace où leurs proches pouvaient trouver confort, sécurité, santé et protection contre la violence. De plus, la promotion des droits culturels après une tragédie, par exemple pendant le traitement, les enquêtes et les poursuites, signifie, pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, la protection des droits et des valeurs fondamentales qu'elles ont définis.

Les facteurs favorisant la violence : le traumatisme intergénérationnel et multigénérationnel

Les témoins qui ont raconté leurs histoires à propos de leur famille, leurs terres, leur foyer et leurs biens ont souvent parlé du rôle important que joue la culture pour assurer la santé, la sécurité et le bien-être au sein de leur famille, de leur communauté et de leur milieu. Comme de nombreux témoins l'ont déclaré, la pratique de cérémonies et l'utilisation des remèdes traditionnels ont été, et sont toujours, des outils précieux qui se trouvent au cœur de leur culture et qui donnent lieu à des relations axées sur le respect et la réciprocité. Comme nous en avons discuté au chapitre 2, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones occupaient traditionnellement une place d'honneur et étaient respectées dans ces systèmes culturels.



L'équipe de l'Enquête nationale et les membres du Cercle des Grands-mères et des Aînés dirigent le chant* Strong Woman *à Québec, au Québec.

En décrivant leurs expériences contemporaines, les témoins ont également exposé la façon dont la violence envers leur communauté, violence qui a contribué à la perte de la culture et des pratiques culturelles et donc à la destruction simultanée de ces systèmes de valeurs et de ces visions du monde, a fondamentalement changé la nature de la famille et de la communauté et, plus précisément, la place des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA au sein de la famille et de la communauté. Patrick S. a expliqué comment, dans la société d'aujourd'hui, les systèmes de croyances sexistes et racistes qui font la promotion de l'individualisme, de la hiérarchie et de l'exercice de l'autorité sur les autres vont à l'encontre des systèmes culturels traditionnels des Autochtones en matière d'établissement des relations et d'organisation.

> Un Aîné m'a raconté une histoire la semaine dernière. Et il a dit : « Il y a les Blancs… il y a les hommes blancs et il y a les Blancs. » […] Il a dit : « Les Blancs, ce sont les gens avec qui, tu sais, la Nation blanche est celle avec qui on a des interactions : nos enseignants, nos amis […] [ils] n'essaient pas de nous impressionner, n'essaient pas de

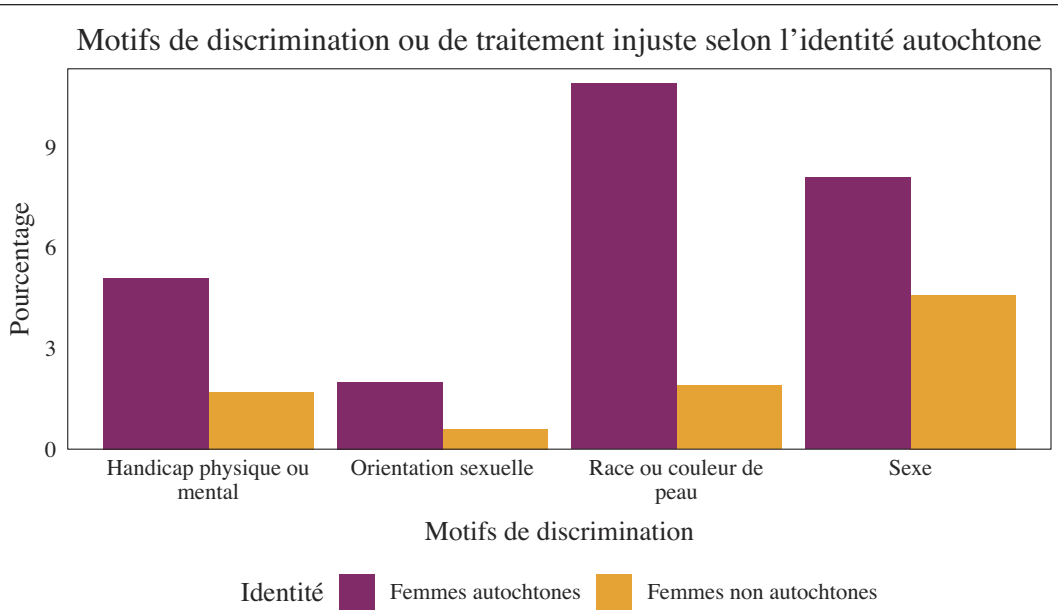
> nous changer, acceptent simplement qui nous sommes et, tu sais, on est... on est de bons voisins avec eux, essentiellement. […] Les hommes blancs sont ces gens, quel que soit leur sexe, qui nous soumettent, qui nous oppriment, qui encore, vous voyez, s'accrochent aveuglément à cette dominante, à ce paradigme de pouvoir, de hiérarchie. Ce sont eux, les hommes blancs[19]. »

Pour de nombreuses personnes, la perte de la culture contribue à créer un traumatisme ou est vécue comme une forme de traumatisme qui se transmet d'une génération à l'autre et qui est aujourd'hui renforcée par divers moyens. Dans le contexte des Premières Nations et des Métis, les histoires partagées par les témoins concernant la perte de la culture et la violation des droits culturels, ainsi que les répercussions permanentes de cette perte sur leur famille et leur communauté, commencent souvent par l'évocation des systèmes de pensionnats et d'externats indiens, la rafle des années 1960 ou à la prise en charge des enfants par le système actuel de protection de l'enfance, qui se sont tous traduits par une rupture avec les traditions et par une coupure des relations avec la communauté. Dans le cas des Inuits, la violation des droits culturels est semblable. Toutefois, la centralisation et la réinstallation massives d'Inuits ainsi que le changement récent imposé à leur mode de vie ont entraîné de surcroît des répercussions importantes. Pour les personnes 2ELGBTQQIA, les histoires sur la perte de la culture et sur la violation des droits culturels, dont les effets se font encore ressentir aujourd'hui, décrivent le changement fondamental qui s'est produit au sein des cultures traditionnelles par rapport à la valeur et au respect accordés aux personnes bispirituelles. Ce changement a parfois mené à leur exclusion et à leur effacement de leurs communautés.

Ces « modèles de violence culturelle », comme les décrit l'anthropologue juridique Rosemary J. Coombe, comprennent également les éléments suivants :

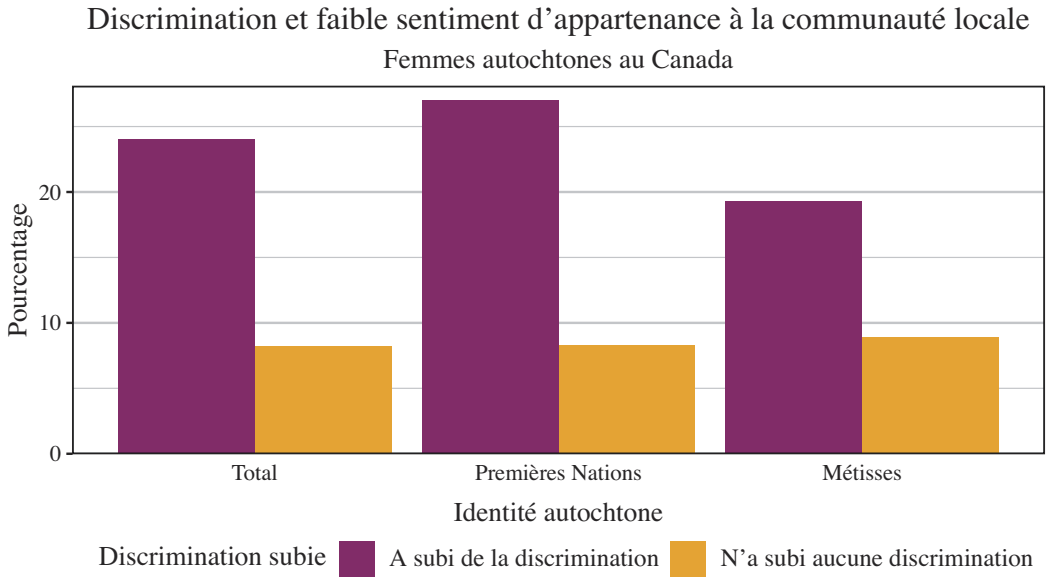
> la saisie des terres traditionnelles, l'expropriation et l'utilisation d'objets culturels autochtones à des fins commerciales sans la permission des communautés autochtones, l'interprétation erronée des récits, des mythologies et des cultures des Autochtones, la suppression de leurs langues et de leurs religions, et même le retrait forcé d'Autochtones de leur famille et le déni de leur identité autochtone[20].

Ces processus comprennent également les tentatives visant à convaincre les Autochtones qu'ils sont, en quelque sorte, de moindre valeur que les non-Autochones, au moyen de l'éducation et de la socialisation comme leviers de déshumanisation.



Source : Enquête sociale générale de 2014 – Victimisation

Les femmes autochtones sont plus susceptibles d'avoir subi de la discrimination que les femmes non autochtones, et ce, pour des raisons autres que la race : il est 3 fois plus probable qu'elles soient victimes de discrimination en raison d'une incapacité physique ou mentale; 1,76 fois en raison de leur sexe; 3,3 fois en raison de leur orientation sexuelle; et 5,7 fois en raison de leur race ou de la couleur de leur peau.



Source : Enquête sociale générale de 2013

Les femmes autochtones qui ont subi de la discrimination sont nettement plus susceptibles de déclarer avoir un sentiment d'appartenance à la communauté locale plutôt faible ou très faible. Cet effet est plus prononcé chez les femmes des Premières Nations que chez les femmes métisses.

Notamment, ces pratiques sont encore à l'œuvre aujourd'hui et elles empêchent les peuples autochtones de jouir pleinement de leurs droits parce qu'ils sont Autochtones. En tant que membre de famille et chef de la communauté des Kaska Dena, Ann M. R. explique ce qui suit :

> En tant qu'Autochtones, on est très distincts, avec un héritage, une langue, une pratique culturelle et des croyances spirituelles uniques. Alors, j'aimerais que tout le monde comprenne ce que signifie être « distinct ». Le dictionnaire dit unique, qui peut être facilement discernable, reconnaissable, visible, évident, prononcé, notable, frappant. C'est nous en tant que peuple autochtone. On a prouvé que vous ne pourrez jamais nous assimiler et vous ne pourrez jamais nous changer. Le Livre blanc de 1969 a essayé de faire ça. Ça n'a pas fonctionné. Les politiques et les structures coloniales d'aujourd'hui continuent de privilégier la voie de l'assimilation[21].

Le stress post-traumatique collectif et individuel

Comme nous l'avons examiné au chapitre 4, l'histoire de la colonisation a eu des effets dévastateurs sur tous les peuples autochtones et a touché de façon distincte les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA. Les effets cumulatifs de l'assimilation et de la privation des droits découlant de la *Loi sur les Indiens* pour les Premières Nations, ainsi que de la séparation de tous les peuples autochtones du Canada de leurs terres, ont contribué à la perte de leur culture, de leur langue et de leur famille. Comme le décrit Moses M., cette perte relative à la culture, la langue et la famille s'accompagne de la disparition des modes de connaissance des Autochtones et de leur façon de tisser des liens avec les autres qui, dans le passé, favorisait les bonnes relations interpersonnelles.

> Mon père nous asseyait et disait [s'exprime en nuu-chah-nulth]. Très peu de mots, mais des mots très puissants qui disent que le respect est la première loi de notre peuple. Vous devez toujours la respecter, et peu importe ce que vous allez faire, il n'y a pas grand-chose qui ira de travers. Il savait aussi que nous, notre peuple, n'étions que des humains, et que si on faisait un faux pas, on allait apprendre de cette expérience pour ne pas répéter de nouveau la même erreur.
>
> Ma mère nous a aussi appris le respect d'une façon différente [s'exprime en nuu-chah-nulth]. Je comprends de cela qu'en tant que personne, je ne peux pas exiger le respect, mais je dois le mériter. Et ça, c'est une autre partie de notre vie aujourd'hui. Je viens d'une tribu d'environ 1 250 personnes, et il y a juste 20 ou 25 de nos membres qui savent parler la langue. Alors, on ne comprend plus ce que nos Aînés peuvent nous enseigner à propos de diverses choses, comme le respect [s'exprime en nuu-chah-nulth][22].

Les témoins qui ont fréquenté un pensionnat indien ou dont les parents ou grands-parents y sont allés et en sont sortis vivants, de même que ceux qui ont été touchés par la rafle des années 1960,

ont fait observer la façon dont ces régimes particuliers, dont nous avons beaucoup entendu parler, les ont mis en danger. Michele G. explique ce qui suit :

> Peut-être que le gouvernement était en train d'amorcer le processus de fermeture des pensionnats indiens, mais la rafle des années 1960 a en quelque sorte remplacé ceux-ci. Autrement dit, ils ont continué à venir dans notre réserve, à nous prendre alors que nous étions enfants. La seule chose qui avait changé, c'était qu'ils nous envoyaient dans des familles de classe moyenne partout au pays. Certaines étaient de bonnes familles, d'autres étaient mauvaises, et d'autres encore étaient horribles[23].

Les effets concrets de ces expériences ont été variables, mais pour bien des gens, les conséquences les plus graves et les plus durables ont été celles qui ont fondamentalement bouleversé leur estime de soi, leurs liens familiaux et leur sentiment d'appartenance, jusque-là forgés et protégés par leur culture et leur famille. Carol B. a fait l'observation suivante :

> Je pense vraiment que le traumatisme intergénérationnel causé par les pensionnats indiens a assurément eu une incidence négative sur nos familles. Comment pouvez-vous possiblement apprendre à vous aimer et à vous valoriser quand on vous dit tout le temps, au quotidien, que vous n'avez aucune valeur? Et qu'on doit sortir l'Indien de vous. Comment pourriez-vous vous valoriser ou vous aimer? Et comment pourriez-vous vous attendre à aimer et à valoriser vos enfants? Et pour moi, c'était très important que je parle au nom de ma mère, parce que si elle était en vie aujourd'hui, on aurait une relation affectueuse. Ou elle m'aimerait de la meilleure […] façon qu'elle sait le faire, compte tenu des circonstances dans lesquelles elle a dû grandir[24].

À l'instar de Carol, d'autres témoins ont décrit leurs expériences dans les pensionnats indiens. Les difficultés continues qu'eux-mêmes et leurs proches ont dû affronter après avoir fréquenté ces établissements ont perturbé leur famille et leur culture, provoquant un traumatisme. Les effets cumulatifs, comme le déclare Gail C., constituent une forme de trouble de stress post-traumatique (TSPT).

> Donc, entre la famine, lois et les politiques, les attitudes, ce que Sandra appelait hier les [les pensionnats indiens] et les familles d'accueil, on a des populations entières qui souffrent de stress traumatique… le TSPT. […] Vous savez, les gens ont été piégés et ils souffrent. Et ils traversent une période difficile. Et c'est le genre de choses qui… c'est aussi le genre de choses qui entraînent la violence contre les femmes autochtones. […] Quand on a ce genre de renseignements concernant la façon dont nos femmes sont perçues, elles deviennent des cibles[25].

Des expériences comme celles décrites par Gail relativement au traumatisme engendré par le système des pensionnats indiens, le système de familles d'accueil ainsi que les répercussions continues de ce traumatisme sur le bien-être des familles autochtones font l'objet de recherches menées par Amy Bombay et d'autres spécialistes. Ceux-ci s'intéressent à l'influence des pensionnats indiens sur la vie non seulement des survivants, mais également sur celle de leurs enfants et de leurs petits-enfants. Dans les travaux de recherche qu'elle a transmis à l'Enquête nationale, Amy Bombay explique que les conditions largement reconnues comme étant présentes dans les pensionnats indiens constituent ce qu'on appelle des « expériences négatives vécues durant l'enfance ». Il s'agit notamment de piètres conditions de vie, d'une alimentation ou de vêtements inadéquats ainsi que de violence physique, sexuelle et psychologique. Parmi les élèves des pensionnats indiens, ces expériences négatives vécues durant l'enfance sont courantes et ont des conséquences importantes[26].

Ces expériences continuent d'avoir des effets néfastes et comprennent des facteurs, pointés du doigt par les survivants, qui sont liés à la destruction de la famille et à la perte de la culture. Par exemple, les recherches d'Amy Bombay et d'autres spécialistes démontrent que la séparation de la famille, attribuable aux pensionnats indiens, a été l'aspect le plus souvent mentionné (77,8 %) parmi les expériences qui continuent d'avoir une incidence négative. Autre élément important : une proportion presque équivalente de survivants des pensionnats indiens considèrent que la perte d'identité culturelle (69,9 %) a eu un effet néfaste, tout comme la violence verbale ou psychologique (70,7 %)[27]. Les survivants ont nommé d'autres éléments étroitement liés à l'identité culturelle qui ont eu une incidence négative, notamment la perte de la langue (68,2 %), la séparation de la communauté (67,4 %) et la perte de la religion ou de la spiritualité traditionnelle (66 %). Le fait que les survivants des pensionnats indiens ayant participé à l'étude aient attribué plus souvent l'incidence négative de ces établissements aux pertes au niveau de la famille et de la culture qu'à des facteurs comme le manque de nourriture (48,8 %), les conditions de vie très difficiles se traduisant notamment par l'absence de chauffage (48,2 %), et même la violence sexuelle (42,6 %), démontre l'importance exceptionnelle que revêtent ces aspects[28].

« EN TANT QU'AUTOCHTONES, ON EST TRÈS DISTINCTS, AVEC UN HÉRITAGE, UNE LANGUE, UNE PRATIQUE CULTURELLE ET DES CROYANCES SPIRITUELLES UNIQUES. ALORS, J'AIMERAIS QUE TOUT LE MONDE COMPRENNE CE QUE SIGNIFIE ÊTRE "DISTINCT". LE DICTIONNAIRE DIT UNIQUE, QUI PEUT ÊTRE FACILEMENT DISCERNABLE, RECONNAISSABLE, VISIBLE, ÉVIDENT, PRONONCÉ, NOTABLE, FRAPPANT. C'EST NOUS EN TANT QUE PEUPLE AUTOCHTONE. ON A PROUVÉ QUE VOUS NE POURREZ JAMAIS NOUS ASSIMILER ET VOUS NE POURREZ JAMAIS NOUS CHANGER. LE LIVRE BLANC DE 1969 A ESSAYÉ DE FAIRE ÇA. ÇA N'A PAS FONCTIONNÉ. LES POLITIQUES ET LES STRUCTURES COLONIALES CONTINUENT DE PRIVILÉGIER LA VOIE DE L'ASSIMILATION. »

Ann M. R.

Les effets cumulatifs de cette rupture de continuité culturelle et familiale sont concrets – et dévastateurs. Outre les séquelles pour les survivants des pensionnats, Amy Bombay explique ce qui suit : « Une convergence de preuves démontre que les enfants et les petits-enfants des personnes ayant fréquenté des pensionnats indiens sont susceptibles de souffrir de divers problèmes mentaux, physiques et sociaux[29]. »

Dans son témoignage, Robin R. a expliqué de façon percutante ces cycles de traumatisme qui sont intégrés à la vie de nombreuses personnes et qui se manifestent sur plusieurs générations. La violence est alors bien ancrée et acceptée dans la vie de nombreux survivants des pensionnats indiens et dans celle de leurs enfants et petits-enfants. Elle semble « prédéterminée ».

> Mon avenir était prédéterminé de bien des façons. Tous mes grands-parents ont fréquenté le pensionnat indien. Ils souffraient d'alcoolisme grave. Lorsque j'étais enfant et que je vivais en Alberta, je ne me souviens pas avoir vu un seul membre de ma famille à jeun. Ma mère a été élevée dans la violence; elle a subi des abus physiques et sexuels tout au long de son enfance. Je ne sais pas grand-chose de mon père parce qu'il a quitté ma mère lorsque j'étais très jeune. Je me souviens vaguement du père de mon père, je ne l'ai jamais vraiment bien connu. Les seules figures paternelles que j'ai eues, ce sont les hommes qui sont entrés dans la vie de ma mère et qui ont continué de lui infliger les mauvais traitements qu'elle avait connus toute sa vie. Heureusement, je n'ai pas subi de violence de la part des compagnons de ma mère, mais la toxicomanie était aussi un problème pour elle et pour les hommes qui sont entrés dans notre vie. Malgré cela, quand j'étais adolescente, j'étais une étudiante boursière et je me préparais à l'université et au collège. J'étais très studieuse, je ne buvais pas et je ne consommais pas de drogues.
>
> Ce sont quelques-unes des choses de mon passé qui m'ont menée dans cette situation, où j'ai partagé ma vie avec un homme capable d'assassiner mon enfant. Je voulais échapper à la douleur de mon enfance. Je voulais une maison à moi où je pourrais me sentir en sécurité, où je me sentirais en lieu sûr. J'avais 15 ans quand j'ai eu Isabella. Son père était un toxicomane de 19 ans qui essayait de cesser de consommer des drogues. Comme j'ai grandi en regardant ma mère se faire maltraiter physiquement, j'ai permis que ça fasse aussi partie de mes relations, croyant que c'était plutôt normal que je l'accepte[30].

Naturellement, les effets cumulatifs des traumatismes ont aussi fait naître, chez les personnes qui ont raconté leurs expériences, un sentiment de colère et de déracinement qui ne guérit pas toujours avec le temps. Comme l'a expliqué Verna W. :

> La vie n'a pas été facile pour nous. Mais, vous savez, je ne sais pas si [les pensionnats indiens m'ont] rendue plus forte ou plus en colère contre le monde aujourd'hui parce qu'ils ne font toujours rien… ne font rien pour nous rendre justice, à qui que ce soit parmi nous, et ça c'est partout au Canada. Je suis toujours en colère parce qu'il n'y a rien avec quoi me réconcilier[31].

D’autres témoins ont décrit la perte d’un sentiment d’appartenance. Chrystal S. s’est exprimée ainsi :

> Vous savez, on n’a vraiment pas […] eu de foyer pendant si longtemps, durant des générations; on a été déplacés durant de nombreuses générations. Certaines générations ont grandi dans des pensionnats indiens, donc séparées encore davantage de leurs foyers. Des membres de certaines générations, des grands-parents aux arrière-grands-parents, n’avaient déjà pas de foyer, mais ont ensuite été envoyés dans des pensionnats indiens, où ils n’ont connu que des horreurs inimaginables pour des enfants. Et aujourd’hui, au Canada, aujourd’hui à Vancouver, dans le Downtown Eastside, ils n’ont même pas leur propre foyer dans cette communauté.
>
> Le problème le plus important pour les peuples autochtones du Canada aujourd’hui est d’avoir un foyer. On n’a pas de foyer depuis si longtemps. Pas de chez-soi où vivre. Comment peut-on élever nos enfants si on ne sent pas qu’on appartient à un foyer? Si on n’a pas de lieu sûr où vivre? Si l’on n’est pas entouré de notre famille? Si on ne nous permet même pas d’avoir cela, pas même de nous sentir à notre place, comment peut-on élever nos enfants dans ce contexte[32]?

Amy Bombay croit que pour briser ce cycle, il faut essentiellement renouer les liens familiaux et culturels qui ont été rompus par les systèmes de pensionnats indiens et de familles d’accueil. À la lumière de ses recherches, elle explique que « les facteurs liés à la culture et à l’identité culturelle jouent un rôle particulièrement protecteur en atténuant les effets négatifs des pensionnats indiens et d’autres aspects de la colonisation[33] ». Malheureusement, comme plusieurs témoins l’ont mentionné à l’Enquête nationale, les systèmes institutionnels avec lesquels les peuples autochtones interagissent ignorent souvent l’importance de la culture et de la famille. Ce faisant, au lieu de détruire les relations et les systèmes nocifs qui créent des conditions traumatisantes, ils les renforcent.

La nécessité d'une approche systémique pour transformer la protection de l'enfance

Le rapport final comprend des témoignages qui illustrent dans quelle mesure le système de protection de l'enfance a réussi à créer les conditions propices à entretenir la violence au sein des familles, des communautés et des groupes autochtones au Canada. L'histoire du système de protection de l'enfance, tout comme bon nombre de ses versions contemporaines, démontre qu'il est essentiel d'adopter une approche systémique globale afin de fondamentalement transformer son fonctionnement au Canada, c'est-à-dire de mettre fin au manque de respect envers les familles autochtones et les droits des enfants autochtones. Comme l'ont souligné plusieurs témoins, la prise en charge généralisée des enfants, à une telle ampleur, représente la forme de violence la plus brutale à l'égard d'une mère, en plus de la violence qu'elle représente pour l'enfant[A]. Un système aussi défaillant qui expose les enfants autochtones à un risque accru de violence, à l'heure actuelle et à l'avenir, n'exige rien de moins qu'un changement total de paradigme.

Quelque 66 millions de nuits et 187 000 années d'enfance : mise en contexte du système de protection de l'enfance au Canada

Au cours des audiences, plusieurs survivantes du système de protection de l'enfance et membres de familles dont les proches n'ont pas survécu se sont confiés à l'Enquête nationale. Le nombre élevé d'enfants autochtones pris en charge est directement lié à l'histoire et à l'héritage contemporain des politiques coloniales. Selon Cindy Blackstock, membre de la Première Nation des Gitxsan, directrice générale de la Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations du Canada et professeure à l'École de travail social de l'Université McGill :

> Il s'agit réellement des racines du colonialisme, où l'on a créé cette dichotomie entre les « sauvages », c'est-à-dire les Autochtones, et les « civilisés », soit les forces coloniales. Si vous êtes un sauvage, vous n'êtes pas capable de vous occuper du territoire. Par conséquent, un civilisé s'en chargera. De plus, si vous êtes un sauvage, vous n'avez pas la capacité de prendre soin de vos enfants. Un civilisé le fera à votre place[B].

Enlever des enfants autochtones à leur famille représente une forme de violence coloniale qui a pour effet de violer les droits fondamentaux des Autochtones et de compromettre leur culture, leur santé et leur sécurité. Il s'agit d'une attaque directe contre la survie culturelle, biologique, physique et générale du groupe. Pour ces enfants laissés pour compte, les enfants de femmes disparues ou assassinées, la prise en charge a des répercussions considérables, qui sont permanentes et revêtent une importance capitale. Il est essentiel de tenir compte de ces répercussions dans la conception des programmes et des initiatives de guérison ainsi que dans la réforme complète du système actuel.

Cindy Blackstock a témoigné avec beaucoup de passion sur le sujet. Elle a fait remarquer que, à tous égards, les enfants autochtones sont encore ceux qui sont les plus susceptibles d'être pris en charge. Comme elle l'indique : « Je vais vous donner une idée de l'ampleur du phénomène dans les réserves seulement : entre 1989 et 2012, les enfants des Premières Nations étaient 12 fois plus à risque d'être pris en charge, principalement en raison de négligence, de pauvreté, de toxicomanie et de logement inadéquat[C]. » Son témoignage a montré dans quelle mesure les motifs de la prise en charge des enfants sont liés à la violation de leurs droits

fondamentaux. En outre, ils démontrent le besoin de guérison en matière de culture, de santé et de sécurité, comprenant à la fois la sécurité sociale et physique.

Certains témoignages entendus par l'Enquête nationale ont révélé que les enfants pouvaient être exposés à des dangers plus graves et plus élevés lorsqu'ils étaient pris en charge par le système. Dans plusieurs cas, ils sont mis dans des situations où la probabilité de préjudice et de violence est encore plus grande qu'avant. Par exemple, le sondage national sur l'itinérance chez les jeunes, mené en 2015 par l'Observatoire canadien sur l'itinérance dans neuf provinces et au Nunavut, a déterminé que près de 60 % des 1 103 jeunes sans-abri (âgés de 13 à 24 ans) sondés avaient déjà été pris en charge par le système de protection de l'enfance ou l'étaient encore[D]. Une étude de la Colombie-Britannique publiée en 2009 par l'organisme Representative for Children and Youth et par le bureau du directeur de la santé publique de la province a dévoilé qu'un peu plus du tiers des enfants pris en charge avaient également eu des démêlés avec le système de justice pour les jeunes[E]. Selon ce même rapport, les enfants pris en charge étaient plus susceptibles d'avoir affaire à la loi que de terminer leurs études secondaires.

Le bouleversement continu de la culture, de l'identité et de la famille provoqué par le système de protection de l'enfance est en contradiction directe avec les études qui démontrent comment favoriser la résilience et améliorer la vie des Autochtones. Comme le soutient Amy Bombay, la fierté culturelle et la pratique de la culture favorisent souvent une meilleure santé générale[F].

Dans plusieurs cas, les familles, ainsi que le sentiment d'appartenance, l'identité et la culture pouvant être procurés par elles, sont encore plus réprimés par les obstacles structurels. En 2018, Bernadette Smith, membre de l'Assemblée législative du Manitoba à Winnipeg, a travaillé pour modifier les lois de la province régissant la prise en charge des enfants afin de s'assurer que la pauvreté ne constitue pas à elle seule un motif pour les enlever à leur famille[G], une situation qu'ont vécue et rapportée plusieurs témoins. Toutefois, la formule en place prévoit encore l'octroi d'un financement aux enfants pris en charge plutôt qu'aux familles de ceux-ci. Si les familles recevaient des fonds, elles bénéficieraient ainsi d'un soutien adéquat ou éviteraient la prise en charge de leurs enfants en premier lieu.

Natalie G. a noté que les fonds allaient au mauvais endroit, c'est-à-dire aux services de protection de l'enfance au lieu des familles qui en ont besoin. Elle a fait les observations suivantes :

> Ils [les services à l'enfance et à la famille des Mi'kmaq] dépensent des milliers et des milliers de dollars dans la prise en charge de ces enfants. Il est difficile de concevoir qu'ils sortent un enfant de son milieu familial et le confient à un autre foyer et qu'ils vont dépenser environ 5 000 $ pour l'achat de nouveaux lits, de nouvelles commodes, de nouveaux vêtements, de nourriture, etc. Pourquoi n'utilisent-ils pas ces 5 000 $ pour acheter de nouveaux lits et de la nourriture afin d'aider les parents, afin qu'ils obtiennent un soutien *L'nu* [Mi'kmaq], vous comprenez[H]?

Selon Cindy Blackstock, le refus continuel de s'attaquer aux racines structurelles des difficultés rencontrées par les familles autochtones en lien avec la pauvreté, le logement et d'autres besoins essentiels favorise le maintien d'un système où la prise en charge des enfants devient un moyen pour les gouvernements de s'enrichir par l'augmentation des transferts fédéraux, tout en préservant ce système qui sape la culture et les systèmes familiaux autochtones. Comme l'a affirmé le sénateur Murray Sinclair, « le monstre qui a été créé au sein des pensionnats indiens a déménagé dans une nouvelle maison. Ce monstre habite maintenant le système de protection de l'enfance[I] ».

Au sujet de cette crise, Cindy Blackstock maintient qu'il importe de comprendre les répercussions de ce système sur les enfants. Elle s'explique :

> Les enfants ne pensent pas au concept de surreprésentation. Lorsqu'ils ont hâte à quelque chose ou à ce que quelque chose soit terminé, ils se demandent : « Combien de dodos reste-t-il avant que je voie ma maman? » Cette feuille d'analyse indique le décompte de ces nuits. Combien de nuits les enfants des Premières Nations ont-ils passées loin de leur famille, en foyer d'accueil, entre 1989 et 2012? Quelque 66 millions de nuits ou 187 000 années d'enfance[J].

Les droits des enfants et les obligations du Canada

Pour Cindy Blackstock et les autres, ces 66 millions de nuits représentent des violations des droits fondamentaux contre ces enfants. Comme le font remarquer plusieurs personnes, les droits des enfants pris en charge ont également un lien direct avec les obligations du Canada en matière de droits de la personne.

En 1978, devant les Nations Unies, la Pologne a été le premier pays à proposer l'idée d'une convention consacrée aux droits des enfants. Cependant, il a fallu attendre 10 ans pour que la proposition obtienne l'appui unanime de la communauté internationale.

Un groupe de travail a entamé la rédaction de la convention en 1979. Il était composé de membres du Fonds des Nations Unies pour l'enfance (UNICEF), de différentes organisations non gouvernementales (ONG) et des 48 États membres de la Commission des droits de l'homme[K]. Le 20 novembre 1989, l'Assemblée générale des Nations Unies (ONU) a finalement adopté la *Convention relative aux droits de l'enfant* (CDE) dans le cadre de la résolution 44/25.

Les 54 articles de la CDE et ses deux protocoles facultatifs reposent sur quatre principes fondamentaux : la non-discrimination, l'intérêt supérieur de l'enfant, le droit à la vie, à la survie et au développement, ainsi que le respect des opinions de l'enfant.

Par exemple, l'article 3 de la CDE indique ce qui suit : « Dans toutes les décisions qui concernent les enfants, qu'elles soient le fait des institutions publiques ou privées de protection sociale, des tribunaux, des autorités administratives ou des organes législatifs, l'intérêt supérieur de l'enfant doit être une considération primordiale. » La CDE mentionne expressément que la protection de l'enfance constitue un secteur où les droits des enfants peuvent être menacés. L'article 9(1) affirme que : « Les États parties veillent à ce que l'enfant ne soit pas séparé de ses parents contre leur gré, à moins que les autorités compétentes ne décident, sous réserve de révision judiciaire et conformément aux lois et procédures applicables, que cette séparation est nécessaire dans l'intérêt supérieur de l'enfant. »

En théorie, l'article 9(1) signifie que toute décision touchant les enfants, notamment dans le contexte de la protection de l'enfance, doit être prise en gardant à l'esprit ce principe. Par exemple, lorsque ce principe est mis en œuvre, les enfants ne doivent pas être séparés de leur famille sauf si cette séparation est nécessaire dans leur intérêt supérieur. Toutefois, les témoignages ont signalé le degré d'interprétation de la notion « intérêt supérieur de l'enfant » par les travailleurs sociaux et du motif pour expliquer la séparation des enfants de leur famille en premier lieu. En effet, cette disposition relative à l'intérêt supérieur de l'enfant est empreinte de subjectivité et de préjugés culturels qui ont eu des effets dévastateurs, particulièrement lorsque la disposition est appliquée sous l'angle colonial ou raciste. À titre d'avocate, de juge et de défenseure des droits des enfants, Mary Ellen Turpel-Lafond a déclaré ce qui suit :

> La définition de l'intérêt supérieur de l'enfant se trouve parmi les aspects les plus importants qui doivent changer de façon globale et immédiate. Ainsi, la nouvelle définition doit indiquer qu'il est dans l'intérêt supérieur de l'enfant de rester avec sa famille et de respecter son droit de maintenir un lien avec sa communauté, sa famille, sa Nation et son identité. De plus, on ne devrait plus invoquer le principe de l'intérêt supérieur de l'enfant pour retirer ce dernier de son milieu en raison de la pauvreté ou des effets continus des pensionnats indiens[L].

L'article 24 de la CDE reconnaît également le droit de tous les enfants à la santé et au bien-être, qu'ils vivent avec leur famille biologique ou dans un foyer d'accueil. Comme l'ont établi plusieurs chercheurs, les conditions de vie des enfants autochtones continuent d'être, en moyenne, bien en deçà de la norme s'appliquant aux autres enfants au Canada. Par exemple, les enfants des Premières Nations qui résident dans un centre urbain risquent deux fois plus de vivre dans la pauvreté, au sein d'une famille monoparentale ou dans un logement inadéquat, ou encore de souffrir de la faim, que les enfants qui ne sont pas des membres des Premières Nations et qui habitent le même milieu[M]. Ce rapport fait état des difficultés en matière d'infrastructure, de logement, de pauvreté et de manque de services rencontrées par les communautés des Premières Nations vivant dans des réserves et par les communautés inuites. Dans les communautés plus éloignées ou du Nord, les enfants handicapés des Premières Nations

doivent lutter pour obtenir des services et pour assurer leur sécurité alimentaire. Cette situation représente encore aujourd'hui une crise aux proportions considérables[N].

Conformément à la CDE, les obligations du Canada sont également associées à d'autres instruments du droit national et international protégeant les droits des enfants, notamment la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (DNUDPA) et la *Loi canadienne sur les droits de la personne* (LCDP). La discrimination envers les enfants autochtones viole aussi le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* (PIRDCP) et la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (DUDH). Selon la Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations, les obligations du Canada sont également liées au principe appelé l'honneur de la Couronne et à l'obligation fiduciaire.

En 2018, la Coalition canadienne pour les droits des enfants (CCDE) a publié un document de consultation examinant l'incidence de la protection de l'enfance sur les droits des enfants au Canada. De manière plus précise et en lien avec la *Convention relative aux droits de l'enfant*, la CCDE a déterminé trois secteurs clés à examiner et à réformer rapidement. En premier lieu, les données et la reddition de comptes doivent être en mesure de témoigner de l'ampleur réelle des pratiques en matière de protection de l'enfance au sein des communautés autochtones. Cette réforme fait partie des appels à l'action n°s 2 et 55 de la Commission de vérité et de réconciliation (CVR). En deuxième lieu, une réforme législative doit être effectuée pour que « tous les acteurs accordent la priorité absolue à l'intérêt supérieur de l'enfant ». Pour ce faire, il est notamment nécessaire de demander l'avis de l'enfant et d'en tenir compte. Enfin, des mesures doivent être mises en œuvre pour soutenir les familles, y compris « le devoir de l'État de fournir un soutien aux parents d'enfants vulnérables, de lutter contre la discrimination pratiquée par la fonction publique et d'assurer un accès équitable aux services pour toutes les familles[O] ».

Il est important d'inclure les appels à l'action de la CVR. De plus, ceux-ci se rapportent à la réalité de plusieurs personnes qui sont venues témoigner devant les commissaires de l'Enquête nationale. Ces appels à l'action, élaborés parallèlement à son rapport final axé sur les expériences des survivants des pensionnats indiens, indiquent que les services de protection de l'enfance sont un héritage important du système lui-même. Les cinq premiers appels à l'action de la CVR portent sur la protection de l'enfance. Ils demandent à tous les ordres de gouvernement de collaborer pour réduire le nombre d'enfants pris en charge, de rendre compte de ce nombre avec précision, de pleinement mettre en œuvre le principe de Jordan en se fondant sur l'équité réelle, de soutenir le droit des gouvernements

Appels à l'action de la CVR – Protection de l'enfance

1. Nous demandons au gouvernement fédéral, aux gouvernements provinciaux et territoriaux de même qu'aux gouvernements autochtones de s'engager à réduire le nombre d'enfants autochtones pris en charge en ayant recours aux moyens suivants :
   i. Le contrôle et l'évaluation des enquêtes sur la négligence.
   ii. L'affectation de ressources suffisantes pour permettre aux communautés autochtones et aux organismes de protection de l'enfance de garder les familles autochtones ensemble, dans les cas où il est sécuritaire de le faire, et de garder les enfants dans des environnements adaptés à leur culture, quel que soit l'endroit où ils habitent.
   iii. La prise de mesures pour voir à ce que les travailleurs sociaux et les autres intervenants qui mènent des enquêtes liées à la protection de l'enfance soient bien renseignés et formés en ce qui touche l'histoire et les répercussions des pensionnats.
   iv. La prise de mesures pour voir à ce que les travailleurs sociaux et les autres intervenants qui mènent des enquêtes liées à la protection de l'enfance soient bien renseignés et formés au sujet de la possibilité que les familles et les communautés autochtones représentent de meilleures solutions en vue de la guérison des familles.
   v. L'établissement d'une exigence selon laquelle tous les décideurs du milieu de la protection de l'enfance doivent tenir compte des répercussions de l'expérience des pensionnats sur les enfants et sur ceux qui leur fournissent des soins[Q].

autochtones d'établir et de maintenir en place leurs propres organismes et, enfin, d'épauler les familles autochtones à l'aide de programmes de formation au rôle de parent qui sont adaptés à leur culture[P]. En outre, les recommandations appellent expressément le gouvernement à s'assurer que les services de protection de l'enfance sont adaptés à la culture et qu'ils tiennent compte des séquelles laissées par les pensionnats indiens sur les générations suivantes, en termes de placement et de soutien continu.

Malgré son obligation de rendre des comptes au Comité des droits de l'enfant des Nations Unies, le Canada n'était pas en mesure, en 2012, de l'informer du nombre exact d'enfants pris en charge, notamment les enfants âgés de 14 à 18 ans qui pourraient avoir été placés dans des « établissements de soins alternatifs ». En 2012, le gouvernement du Canada a comparu devant le Comité des droits de l'enfant des Nations Unies pour qu'il examine sa conformité à la CDE. Dans son évaluation du Canada, qui s'intitule « Observations finales », le comité fait part de préoccupations précises au sujet des enfants autochtones dans les domaines de la protection de l'enfance, de la santé, de la pauvreté, de l'éducation et de la justice pour les jeunes[R]. En ce qui concerne spécifiquement la protection de l'enfance, le comité a recommandé de toujours faire évaluer les décisions de retirer les enfants de leur milieu familial par « des équipes de professionnels multidisciplinaires et compétentes » et il a appelé le gouvernement à « élaborer des critères pour la sélection, la formation et le soutien des personnes s'occupant d'enfants […] et [à] veiller à ce qu'ils soient régulièrement évalués[S] ». Il a recommandé que la prise en considération de l'opinion de l'enfant « soit une condition nécessaire dans tous les processus décisionnels officiels qui concernent les enfants », y compris les décisions en matière de protection de l'enfance[T]. Cette mesure est particulièrement essentielle pour les jeunes qui ne sont plus pris en charge. Le comité a recommandé qu'ils soient soutenus et qu'ils participent à la planification de leur transition[U]. De plus, et surtout, le comité a constaté que le Canada ne peut se soustraire à ses obligations en raison de sa structure fédéraliste, à savoir la façon dont les services sont financés par Ottawa et fournis par les provinces ou par d'autres gouvernements[V].

Marlyn Bennett, une chercheuse sur la protection de l'enfance qui est également membre de la Nation Ojibway de Sandy Bay au Manitoba, fait remarquer ce qui suit :

> Pays riche et prospère reconnu internationalement pour son acharnement envers les persécuteurs des classes défavorisées, le Canada fait toutefois pâle figure si l'on commence à observer d'un peu plus près la façon dont ses enfants autochtones sont traités. Les facteurs sociaux qui influent sur la santé en général pour les communautés des Premières Nations ont une forte incidence sur celle de leurs enfants et sur leur bien-être, et représentent souvent une entrave à leurs succès futurs[W].

Dans le cadre de sa participation à l'émission *Power and Politics* de la SRC à la fin 2017, l'ancienne ministre des Services aux Autochtones, Jane Philpott, a révélé que la surreprésentation des enfants autochtones pris en charge au Canada représentait une « crise humanitaire[X] ». Cependant, pour plusieurs personnes qui ont travaillé dans le milieu et qui ont observé le système pendant des années, il y a lieu de se méfier. Cindy Blackstock a évoqué l'histoire oubliée du Dr Peter Henderson Bryce, le médecin hygiéniste en chef des Affaires indiennes, qui a enquêté sur la santé des enfants dans les pensionnats indiens en 1904 et dont les conclusions ont été ignorées. « Voilà une tendance qui se maintient tout au long de l'histoire de la protection de l'enfance : le gouvernement canadien est mieux avisé et il fait le choix délibéré de ne pas faire mieux[Y]. »

La diversité du secteur de la prestation de services

L'observation du Comité des droits de l'enfant des Nations Unies énonçant que le Canada ne doit pas manquer à ses obligations en raison de sa structure fédérale est capitale. Comme plusieurs études consacrées aux systèmes de protection de l'enfance l'ont souligné, les types et les niveaux d'intervention en cette matière au Canada sont extrêmement divers. Cette diversité existe, en partie, car différents ordres de gouvernement participent au financement et aux opérations des services de protection de l'enfance. De plus, elle découle de la nature très variée de la qualité des soins et des pratiques qui s'y rattachent.

Comme Mme Bennett l'affirme, elles changent « d'un organisme à l'autre et d'une région à l'autre, selon le fonctionnement des organismes de services à l'enfance et à la famille des Premières Nations[Z] » ainsi que celui des organismes et des fournisseurs de services aux Métis et aux Inuits. La diversité des types de soins dépend également de la structure, de l'entente de financement et du niveau de soins confié aux services de protection de l'enfance. Le système non autochtone intervient, tel qu'il est administré dans chaque province et territoire, dans les communautés autochtones qui ne sont pas desservies par les organismes autochtones.

Les organismes provinciaux

Aux termes de la Constitution canadienne, les services de protection de l'enfance sont du ressort provincial lorsqu'il est question d'enfants non autochtones. Cependant, en vertu des modifications à la *Loi sur les Indiens* apportées en 1951, la protection des enfants des Premières Nations relève officiellement de la compétence provinciale plutôt que fédérale, comme c'était le cas auparavant. À cette époque, les sociétés d'aide à l'enfance, comme on les appelait alors, existaient déjà depuis un certain temps. La première société d'aide à l'enfance a été créée en 1891 à Toronto. De plus, l'Ontario a été la première province à adopter en 1893 une loi portant sur le bien-être de l'enfance, qui a considéré comme un acte criminel les mauvais traitements infligés aux enfants. Comme le soutiennent les chercheurs Jim Albert et Margot Herbert, la loi, dont le nom complet est *Act for the Prevention of Cruelty to and Better Protection of Children*, « a encouragé le placement en famille d'accueil, a conféré aux sociétés d'aide à l'enfance un pouvoir de tutelle et a créé le bureau du surintendant des enfants négligés[AA] ». Au sein de ce système, la plupart des fournisseurs de services ont eu tendance à blâmer les familles pour leur inaptitude à prendre soin de leurs enfants, plutôt qu'à comprendre les enjeux sociaux plus vastes, notamment la pauvreté de la classe ouvrière, qui ont créé les conditions propices aux mauvais traitements et à la « négligence » alléguée.

Jusqu'aux années 1950, le gouvernement du Canada a effectué des interventions en matière de protection de l'enfance dans les réserves en y déployant ses agents des Indiens, qui pouvaient intervenir dans les cas d'abandon ou d'abus présumés[BB]. Comme l'explique Marlyn Bennett, ces interventions ne reposaient sur « aucune base juridique » et, dans la plupart des cas, la solution consistait à envoyer l'enfant au pensionnat indien. Toutefois, en raison des modifications apportées à la *Loi sur les Indiens* en 1951, les gouvernements provinciaux se sont investis davantage dans la protection de l'enfance en vertu de l'article 88, selon lequel les lois provinciales d'application générale devaient s'appliquer aux Premières Nations de toute province. Auparavant, la responsabilité constitutionnelle de ces « Indiens inscrits » incombait au gouvernement fédéral seulement. Étant donné que la protection de l'enfance relevait de la responsabilité des provinces en vertu de la *Loi constitutionnelle*, elles ont commencé à s'engager davantage en raison de l'article 88, qui leur permettait d'intervenir dans les domaines ne relevant pas de leur compétence constitutionnelle. Comme il n'existait pas d'article traitant précisément de la protection de l'enfance dans la *Loi constitutionnelle* ou dans la *Loi sur les Indiens*, le gouvernement fédéral a affirmé que ces services pouvaient être fournis par les provinces, ce qu'a confirmé la Cour suprême du Canada en 1976 dans le cadre de l'arrêt *Natural Parents v. Superintendent of Child Welfare (Parents naturels c. le surintendant de la protection de l'enfance)*[CC].

Le secteur de la protection de l'enfance s'est transformé de façon considérable depuis ses débuts. En effet, on s'efforce maintenant de mieux comprendre la situation des familles avant de porter une accusation de négligence. De plus, la professionnalisation du personnel (auparavant, ce métier reposait en grande partie sur le bénévolat ou était axé sur la religion) a modifié la façon dont travaillent les organismes fédéraux et provinciaux de protection de l'enfance. Entre autres, la publication des appels à l'action de la Commission de vérité et de réconciliation du Canada a également pressé le gouvernement fédéral d'intervenir de façon plus active pour clarifier les domaines de compétence et ses propres responsabilités envers les enfants autochtones pris en charge. L'une des six mesures du gouvernement fédéral à cet égard consiste à examiner la possibilité d'élaborer conjointement une loi fédérale sur les services à l'enfance et à la famille.

Cependant, comme une grande partie de nos témoignages le démontrent, les critiques adressées à ces organismes dénoncent les expériences des enfants

autochtones dans les systèmes provinciaux et territoriaux où la violence systémique porte atteinte à leurs principaux droits, y compris leurs droits en tant qu'enfants. De plus, en raison de ces expériences, ces derniers risquent d'être exposés plus tard à la violence.

Au sein du système de protection de l'enfance provincial et territorial, comme le soulignent les chercheuses Vandna Sinha et Anna Kozlowski, « la province ou le territoire est responsable d'offrir le service, de faire les lois qui s'y rattachent, de l'administrer et de le financer pour les familles vivant hors des réserves[DD] ». Dans les provinces et les territoires, les enfants sont envoyés à des organismes, principalement en fonction de leur emplacement, ce qui a des conséquences évidentes sur les familles autochtones vivant en milieu urbain et qui ne sont pas liées à une réserve en particulier ou à un établissement métis.

Les organismes de services aux Premières Nations

En général, l'application des lois et des normes provinciales signifie que la compétence des gouvernements des Premières Nations pour la gestion de leurs propres services leur est déléguée et qu'ils doivent respecter les normes établies par la législation provinciale et territoriale en la matière. La Directive 20-1, une formule de financement nationale administrée par le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, comme on l'appelait à l'époque, est entrée en vigueur en 1991. Elle exige que « les organismes de services à l'enfance et à la famille des Premières Nations concluent des ententes avec les provinces de manière à ce que la gamme de services offerts dans les réserves soit comparable à celle fournie hors des réserves[EE] ». En pratique, il y a deux ententes séparées. La première établit la délégation des pouvoirs avec le gouvernement provincial ou territorial, alors que la deuxième est conclue avec le gouvernement fédéral et établit le financement octroyé aux organismes. Ce dernier est fondé sur un seuil démographique d'enfants âgés de 0 à 18 ans vivant dans les réserves. Dans certaines provinces, par exemple l'Ontario, il existe d'autres ententes : celle-ci finance les services et obtient ensuite un remboursement du gouvernement fédéral.

Selon une étude effectuée sur les services aux Premières Nations au Canada, on compte plus de 125 organismes de services à l'enfance et à la famille des Premières Nations en activité[FF].

La Directive 20-1 comprend cinq modèles courants mis en œuvre par les organismes de services aux Premières Nations, notamment les suivants :

1. Le modèle de délégation : Ce modèle prévoit l'attribution de pouvoirs aux organismes de services à l'enfance et à la famille, délégués pour offrir des services aux Premières Nations dans les réserves et hors de celles-ci conformément aux lois et aux normes provinciales ou territoriales. Ces organismes peuvent détenir le plein pouvoir, ce qui leur permet d'avoir une autorité totale en matière de protection et de prévention. Ils peuvent également détenir un pouvoir partiel, ce qui les autorise à fournir des services de soutien et de prévention aux familles alors que l'autorité provinciale ou territoriale offre les services de protection de l'enfance.

2. Le modèle des organismes prémandatés : Ces organismes offrent un soutien en matière de prévention et épaulent les familles en vertu des ententes conclues avec les provinces ou les territoires. On les retrouve surtout en Ontario et, selon Cindy Blackstock, « ils fournissent un service essentiel en s'assurant que les clients ont accès à des ressources adaptées à leur culture pour les questions de prévention et de foyer d'accueil. Par conséquent, ils apportent un soutien important aux communautés autochtones et des Premières Nations en les aidant à prendre soin de leurs enfants, de leurs jeunes et de leurs familles[GG] ».

3. Le modèle des règlements de bande : Ce modèle est assujetti aux dispositions de la *Loi sur les Indiens* qui permettent aux conseils de bande d'adopter des règlements dans leurs réserves. En Colombie-Britannique, la Première Nation de Spallumcheen gère son propre organisme. Elle représente le seul cas où, comme le mentionne Marlyn Bennett, ces règlements peuvent « contourner l'application des lois ou des normes provinciales en matière de protection de l'enfance ». Pour y parvenir, elle a utilisé ce modèle[HH]. Toutefois, les règlements de la Première Nation de Spallumcheen ont été

contestés plusieurs fois devant les tribunaux canadiens, qui n'ont pas réussi jusqu'à maintenant à les annuler. Il est à noter que l'adoption de systèmes semblables dans d'autres réserves n'a pas porté fruit.

4. Le modèle tripartite : Selon ce modèle, les gouvernements provinciaux ou territoriaux et le gouvernement fédéral délèguent leur pouvoir législatif aux Premières Nations à condition qu'elles respectent les normes provinciales. Il s'agit du cas de la Première Nation Sechelt en Colombie-Britannique. Celle-ci détient le plein pouvoir sur les services à l'enfance et aux familles, qu'elle a elle-même élaborés et mis en œuvre selon le modèle de l'accord tripartite. Conformément à cette disposition, les règlements de l'accord Sechelt n'ont pas de limite géographique et ils s'appliquent aux membres vivant dans la réserve et hors de celle-ci. De plus, comme le rapportent les chercheuses Ardith Walkem et Halie Bruce, l'accord Sechelt « reconnaît la capacité des Sechelt d'adopter des lois en matière de protection de l'enfance[II] ». Aux termes de l'article 14(1) :

   > Le conseil a, dans la mesure où l'y autorise la constitution de la bande, le pouvoir d'édicter des textes législatifs en toute matière comprise dans les domaines suivants : […] (h) la prestation de services sociaux et d'aide sociale aux membres de la bande, y compris, notamment, la garde et le placement de leurs enfants[JJ].

5. Le modèle de l'autonomie gouvernementale : En vertu du traité conclu avec les Nisga'a, « ces derniers ont réussi à offrir des services complets à l'enfance et à la famille dans les quatre communautés suivantes : Gitlaxt'aamiks, Gitwinksihlkw, Laxgalts'ap et Gingolx[KK] ». Les services sont conformes à la *Child, Family and Community Service Act* sont fondés sur le *Ayuuk* (l'héritage de la culture et des lois orales des Nisga'a). Les intervenants des services de protection de l'enfance s'efforcent d'assurer la sécurité et la santé des enfants. Ils offrent des services obligatoires (un élargissement de la loi en matière de protection de l'enfance) et non obligatoires (des services bénévoles et communautaires), y compris des services de soutien à la famille axés sur la prévention.

   > Comme Mme Bennett l'explique, le modèle basé sur la culture peut offrir « l'avantage de se fonder sur la vision du monde, les cultures et les histoires des Autochtones, en plus de soutenir les processus de soins traditionnels aux enfants et à la famille, au lieu de leur faire concurrence[LL] ».

Il y a également plusieurs communautés qui n'administrent pas leur propre organisme pour plusieurs raisons, comme le précise Marlyn Bennett :

> Soit les petites économies d'échelle ne permettent pas de dégager le financement adéquat et les ressources humaines suffisantes pour gérer un organisme, soit il y a un manque de volonté de la part des gouvernements provinciaux et territoriaux pour soutenir le développement des organismes autochtones, soit diverses communautés sont satisfaites des services qui sont fournis par la province ou par le territoire, souvent en les consultant[MM].

Dans ces cas, la province ou le territoire de résidence fournit les services par l'entremise des organismes non autochtones existants, notamment à plusieurs membres des Premières Nations hors réserve.

En 2000, l'Assemblée des Premières Nations et le ministère des Affaires autochtones et du Nord Canada ont réexaminé la Directive 20-1 et émis des recommandations pour l'améliorer. Leur rapport mettait l'accent sur des sujets comme la gouvernance, la législation et les normes, les communications et le financement d'organismes existants de services aux enfants et aux familles des Premières Nations. Leurs recommandations étaient axées sur la précision des responsabilités, des compétences et des ressources, sur l'importance de mieux tenir compte des facteurs qui ont une incidence négative sur les soins, sur le financement pour le développement des capacités et, principalement, sur le soutien à apporter aux objectifs des Premières Nations « afin [que ces dernières puissent] exercer une compétence absolue sur la protection de l'enfance. Les principes et les objectifs de la nouvelle politique doivent mener à l'autonomie gouvernementale et soutenir le leadership des Premières Nations à cet égard[NN] ».

Les organismes de services aux Métis

La protection de l'enfance chez les Métis diffère à certains égards de celle assurée par les organismes des Premières Nations. Cette différence est principalement due au fait que pendant un siècle, les Métis formaient, de toute évidence, « le peuple oublié ». Exclus des champs de compétence des gouvernements provinciaux et fédéral, qui refusaient de revendiquer leur responsabilité envers les Métis en tant que Nation, les enfants métis ont néanmoins été mis sur le « marché de l'adoption » et placés dans des familles non autochtones. Les Premières Nations ont vécu une expérience semblable dans le cadre de la rafle des années 1960. Le marketing de masse dont ont fait l'objet ces enfants à cette époque et le refus du gouvernement fédéral de reconnaître sa responsabilité à leur égard ont amené les Métis à se retrouver sans ressource ni assistance.

Cependant, au début des années 1980, « les dirigeants métis et des Premières Nations ont mené activement une campagne contre la pratique de l'adoption d'enfants métis et des Premières Nations par des familles ne vivant pas dans la communauté locale, particulièrement contre le placement des enfants à l'extérieur de la province et du pays[OO] ». Au Manitoba, cette action a permis l'interdiction des adoptions hors province et la constitution d'un comité spécial présidé par le juge Edwin Kimelman, afin d'examiner le placement et l'adoption d'enfants métis et des Premières Nations.

Publié en 1985, le rapport final du comité, intitulé *No Quiet Place,* recommandait d'apporter des changements à la loi du Manitoba sur la protection des enfants afin de favoriser la préservation de l'héritage culturel et linguistique tout au long du développement de l'enfant. Le juge Kimelman a affirmé que l'ensemble des pratiques antérieures visaient la séparation des enfants de leur famille et que cette situation témoignait des « efforts concertés pour commettre un génocide culturel[PP] ». Par la suite, *No Quiet Place* a contribué à l'établissement de relations entre le gouvernement du Manitoba et la Fédération des Métis du Manitoba pour traiter des problèmes liés à la protection de l'enfance.

Quelques années plus tard, en 1991, l'Enquête publique sur l'administration de la justice et les peuples autochtones a produit son propre rapport, dont l'analyse donnait un aperçu du traitement historique des Autochtones au sein des services sociaux. Plus précisément, il a révélé « que les pratiques en matière de protection de l'enfance au Manitoba ont entraîné des conséquences majeures et destructrices sur les familles, sur les communautés et sur la culture autochtones[QQ] ». Comme l'ont résumé les chercheurs Shannon Allard-Chartrand et collab., l'Enquête publique sur l'administration de la justice et les peuples autochtones a recommandé que plusieurs changements soient apportés au système de protection de l'enfance, notamment l'adoption de lois pour que les services soient adaptés à leur culture et la mise sur pied d'un organisme métis de services à l'enfance et à la famille[RR].

En 1999, la création de la Commission de mise en œuvre des recommandations sur la justice autochtone est venue redonner vie aux recommandations de l'Enquête publique sur l'administration de la justice et les peuples autochtones et de l'Initiative de protection de l'enfance. Selon Allard-Chartrand et collab. :

> Le gouvernement provincial et les dirigeants métis et des Premières Nations ont conjointement mis sur pied l'Enquête publique sur l'administration de la justice et les peuples autochtones et l'Initiative de protection de l'enfance. Cette enquête devait mettre en œuvre une stratégie pour restructurer le système de protection de l'enfance au Manitoba. L'objectif le plus important de cette initiative était de créer un mandat panprovincial pour les Métis et d'étendre le pouvoir des Premières Nations à l'extérieur des réserves[SS].

Parmi les autres mesures, les travaux ont donné lieu à une modification de la *Loi sur les services à l'enfant et à la famille* du Manitoba stipulant que « les Autochtones ont le droit de recevoir des services à l'enfant et à la famille, d'une manière qui tient compte de leur statut unique ainsi que de leur patrimoine culturel et linguistique[TT] ». De plus, quatre nouvelles autorités de services à l'enfance et à la famille ont été créées parallèlement au processus, dont la First Nations of Northern Manitoba Child and Family Services Authority, la First Nations of Southern Manitoba Child and Family Services Authority, la Metis Child and Family Services Authority et la General Child and Family Services Authority. En vertu de trois protocoles d'entente distincts, la Fédération

des Métis du Manitoba, l'Assemblée des chefs du Manitoba et Manitoba Keewatinowi Okimakanak se sont engagés à administrer et à fournir les services à l'enfance et à la famille grâce à un modèle de délégation selon lequel le système continue d'être assujetti aux règlements provinciaux ou territoriaux. Ils y sont parvenus au moyen d'une nouvelle loi proclamée en 2003. En vertu de celle-ci, la province conserve le pouvoir d'établir les normes en matière de protection de l'enfance, d'évaluer le respect des exigences de la loi par les autorités déléguées ainsi que d'allouer à ces dernières les fonds et les services de soutien. En retour, les autorités sont autorisées à établir des normes de service complétant celles qui existent déjà.

Pour l'agence de protection de l'enfance des Métis du Manitoba, qui est indépendante de la Fédération des Métis du Manitoba, et comme confirmé par Allard-Chartrand et collab. « la nouvelle structure gouvernementale représente un énorme progrès vers le rapatriement des enfants métis. L'agence est mieux outillée que le système antérieur pour offrir aux familles métisses des services adaptés à leur culture. Par conséquent, les familles et les communautés métisses exercent une auto-détermination accrue[UU] ». Par contre, les lacunes généralisées au sein de l'ancien système se retrouvent dans le nouveau, particulièrement celles qui sont liées à la formation des superviseurs sur la sensibilisation aux cultures autochtones et sur la lutte contre le racisme. On note également un manque de financement et de systèmes de soutien familial en matière de prévention et des ressources insuffisantes pour assumer la charge de travail, une situation qui entraîne un roulement élevé de personnel et qui en affecte négativement la santé[VV]. En 2006, le rapport *Strengthen the Commitment: An External Review of the Child Welfare System* a également « mis l'accent sur la nécessité d'établir un mécanisme doté des ressources appropriées afin de fixer et de mettre en œuvre les objectifs de l'Enquête publique sur l'administration de la justice et les peuples autochtones et de l'Initiative de protection de l'enfance[WW] ».

De nos jours, il existe un certain nombre d'organismes de protection des enfants métis, notamment en Colombie-Britannique, en Alberta et, comme mentionné précédemment, au Manitoba, à qui on a délégué la prestation des services de protection de l'enfance dédiés aux Métis. Le gouvernement fédéral n'a jamais accordé de financement à ces organismes jusqu'à maintenant. La province du Manitoba finance ses organismes, alors que, comme l'indique le rapport de la CVR, « en Alberta, la province finance des municipalités et des établissements métis pour les services de protection de l'enfance métis […] en Colombie-Britannique, cinq agences de services à l'enfance et à la famille métisses offrent des services, tandis qu'un organisme à but non lucratif, la Commission métisse pour l'enfance et la famille, mène des consultations auprès du gouvernement provincial[XX] ».

En Alberta, l'organisme de services aux enfants et aux familles métisses « veille à ce que les enfants et les familles soient servis avec dignité, respect et compréhension tout au long de la prestation des services à la famille et des programmes de soutien communautaires destinés aux familles métisses, afin que [le] personnel puisse contribuer à renforcer l'enfant, la famille et la communauté métis ». Son objectif est de réduire le nombre d'enfants pris en charge par les services de la province de l'Alberta en « améliorant la qualité et l'efficacité des services sociaux, en élaborant des programmes visant à renforcer les familles autochtones et en sensibilisant davantage les communautés à la responsabilité du bien-être des enfants autochtones[YY] ».

Les services à l'enfance et à la famille destinés aux Inuits

Dans l'ensemble de l'Inuit Nunangat, les enfants inuits sont aux prises avec des difficultés différentes de celles vécues dans d'autres régions, par exemple l'accès difficile à des services de protection pertinents et adaptés à la culture ainsi que les expériences de prise en charge. Comme le souligne la chercheuse Lisa Rae de l'Organisation nationale de la santé autochtone, « plusieurs difficultés rencontrées par les communautés inuites de nos jours tirent leurs origines d'événements historiques[ZZ] ». Parmi celles-ci, on retrouve « l'imposition de valeurs non inuites aux communautés inuites et l'imposition du système de justice canadien, l'introduction relativement récente de l'économie basée sur les salaires, les séquelles des pensionnats indiens et des foyers scolaires ainsi que la perte de l'autonomie, de la culture et du mode de vie des Inuits[AAA] ». Ces expériences, combinées à l'imposition de « l'administration bureaucratique du Sud sur le mode de vie inuit », entraînent les taux élevés de prise en charge d'enfants dans le Nord, où

plusieurs habitants ont de la difficulté à atteindre un niveau de vie de base. De plus, comme Lisa Rae l'explique :

> Ces changements majeurs, et particulièrement le traumatisme vécu par plusieurs Inuits à l'époque des pensionnats indiens, ont engendré une augmentation des taux de suicide et la normalisation du suicide dans les communautés inuites, des taux élevés d'alcoolisme, de toxicomanie et de violence familiale, des problèmes de santé mentale et une capacité insuffisante d'adaptation[BBB].

Certaines différences dans les structures et les mécanismes qui gèrent les services à l'enfance et à la famille dans l'Inuit Nunangat s'expliquent par les ententes en matière de revendications territoriales et d'autonomie gouvernementale en vigueur dans cette région.

Le territoire du Nunavut a été créé en 1999, conformément à la *Loi sur le Nunavut* et dans le cadre de la conclusion de l'Accord sur les revendications territoriales du Nunavut, qui a reçu la sanction royale en 1993. Tous les services à l'enfance et à la famille y sont fournis par le ministère de la Santé et des Services sociaux du gouvernement du Nunavut et par l'entremise de la Division des services à l'enfance et à la famille. En vertu de la loi, il existe des dispositions prévoyant des accords avec les communautés inuites qui permettent à celles-ci d'avoir un contrôle accru sur la protection de l'enfance et sur l'adoption selon les coutumes. Le Nunavut n'a pas encore créé sa propre loi en matière de protection de l'enfance. Comme la population desservie est majoritairement inuite, plusieurs personnes insistent pour que cette loi, lorsqu'elle aura été créée, reflète les lois, les valeurs et les pratiques inuites.

Dans la région désignée des Inuvialuit, située dans la portion ouest de l'Arctique des Territoires du Nord-Ouest, les services de protection de l'enfance et de la famille sont fournis par les autorités régionales de la santé en vertu de la Convention définitive des Inuvialuit de 1984. Bien que l'autorité en matière de services soit locale, elle demeure une forme de délégation assujettie aux lois territoriales, à défaut de témoigner de l'autonomie gouvernementale inuite et de la compétence inuite exercée sur la protection de l'enfance. En 2015, une entente de principe sur l'autonomie gouvernementale des Inuvialuit a été signée. Elle comprend l'article 8.1, qui stipule ce qui suit :

> Le gouvernement inuvialuit peut faire des lois relativement à la prestation de services à l'enfance et à la famille pour les Inuvialuit vivant dans la région ouest de l'Arctique, à condition que ces lois comportent des normes : visant à assurer la protection des enfants; et appliquant le principe de la primauté de l'intérêt supérieur de l'enfant[CCC].

En outre, l'entente de principe a établi que les lois inuvialuit doivent être compatibles avec les principes et les objectifs fondamentaux des Territoires du Nord-Ouest concernant les services à l'enfance et à la famille. Selon le cadre actuel, des dispositions sont en place pour que les communautés inuites, métisses et des Premières Nations concluent des ententes communautaires afin d'exercer un contrôle accru sur la protection de l'enfance, par l'entremise d'ententes particulières et de dispositions pour l'adoption coutumière, en tenant compte de leurs perspectives distinctes.

En vertu de la Convention de la Baie James et du Nord québécois, signée en 1975, qui portait sur la revendication territoriale du Nunavik, la région qui couvre le Nord du Québec, les services de protection de l'enfance sont fournis par la Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik, l'un des 17 services régionaux au Québec. De la même façon que pour les Inuvialuit, il s'agit d'un modèle de délégation doté d'un pouvoir local et régional accru, mais régi par les lois de la province du Québec, dans ce cas-ci. Les services de protection de l'enfance sont offerts par l'entremise de deux centres de santé : le centre de santé Tulattavik (baie d'Ungava) à Kuujjuaq et le centre de santé Inuulitsivik (baie d'Hudson) à Puvirnituq. L'Administration régionale Kativik est représentée au sein du conseil d'administration de la Régie régionale de la santé et des services sociaux.

Conformément à l'accord du Nunatsiavut, signé à Terre-Neuve-et-Labrador en 2005, le Nunatsiavut peut édicter ses lois en matière de services à l'enfance et à la famille en vertu de l'article 17.15 :

> Le gouvernement du Nunatsiavut peut faire des lois dans les terres des Inuits au Labrador et les communautés inuites relativement aux aspects



suivants concernant les installations et les programmes et services sociaux à l'égard de la famille, des jeunes et des enfants pour les Inuits :

(a) les programmes et les services pour la protection, l'aide, le bien-être et le développement des enfants, des jeunes et des familles, y compris les programmes et les services centrés sur la prévention et l'intervention précoce relatifs aux enfants, aux jeunes et aux familles;

(b) le recrutement, l'approbation, le soutien et la surveillance des services résidentiels pour les enfants et les jeunes, y compris le personnel soignant, l'hébergement d'urgence et les foyers collectifs;

(c) le placement d'enfants dans des services résidentiels approuvés;

(d) les services de soins aux enfants, y compris l'accréditation et la surveillance des installations de soins aux enfants et des personnes qui fournissent des services de soins aux enfants dans des résidences privées[DDD].

Même si le Nunatsiavut détient ce pouvoir, il ne l'a pas encore exercé, car il se concentre pour le moment au renforcement de ses capacités afin d'assurer une transition saine et harmonieuse du système actuel à une prestation de services fournie par une autorité régionale de la santé.

Les services de protection de l'enfance et de soutien à la famille peuvent être organisés différemment d'une administration à l'autre. De plus, les services offerts aux Inuits peuvent être accessibles aux personnes qui ne sont pas inuites, mais qui vivent sur ce territoire.

Comme l'affirme Lisa Rae, « bien que ces accords constituent un tournant majeur pour les Inuits, le transfert des pouvoirs sur les services et le renforcement des capacités des communautés inuites de les assumer sont des processus lents qui comportent de nombreuses difficultés[EEE] ». En outre, la prestation des services de protection de l'enfance par ces divers organismes n'a pas nécessairement permis de résoudre tous les problèmes liés aux enfants pris en charge. Par exemple, le Nunavut a entrepris l'examen de sa *Loi sur les services à l'enfance et à la famille*. Dans le cadre de celui-ci, un juge a déterminé ce qui suit :

> Cette loi contrevient à la Charte canadienne des droits et libertés, car elle n'offre pas de mécanisme qui permet d'examiner au bon moment les motifs du retrait après la prise en charge. Actuellement, quand un travailleur social enlève l'enfant à sa famille, il n'existe aucun moyen pour les parents d'interjeter appel de la décision devant les tribunaux en temps opportun[FFF].

Un rapport de 2011 du vérificateur général du Canada a également souligné les graves problèmes au sein du ministère de la Santé et des Services sociaux du Nunavut, notamment l'incapacité du ministère à respecter ses propres normes et procédures, le manque de contrôles de sécurité dans les foyers d'accueil, la mauvaise tenue de dossiers, le manque de coordination entre les services, le nombre insuffisant de travailleurs sociaux et les charges de travail impossibles à gérer[GGG].

Au Nunavik, la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse a mené une enquête dans la région de la baie d'Ungava et de la baie d'Hudson en 2007 après avoir reçu des plaintes au sujet de la prestation de services visant notamment le manque de ressources pour les personnes dans le besoin, la formation insuffisante du personnel et le manque de connaissances relatives à la *Loi sur la protection de la jeunesse* du Québec[HHH].

L'enquête a mis en lumière la nécessité :

> d'améliorer la structure de gouvernance des organismes de service et la prestation des services, d'améliorer les ressources spécialisées, comme les services aux toxicomanes, d'évaluer les familles d'accueil, d'offrir une formation et du soutien aux familles d'accueil et de mettre sur pied un programme d'assistance pour les employés afin de soutenir et de former les travailleurs. L'enquête a également émis des recommandations en matière de logement, d'adoption et de mise en application de la *Loi sur le système de justice pour les jeunes*[III].

En 2010, un rapport de suivi a conclu que certains progrès avaient été accomplis dans des domaines en particulier. Toutefois, il soulignait que 30 % des enfants vivant au Nunavik étaient signalés auprès des services de protection de l'enfance, que le crime était en hausse, que le taux de suicide demeurait élevé et que l'abus d'alcool et de drogue comptait parmi les principaux domaines d'enquête ainsi que parmi les motifs courants de placement d'enfant[JJJ]. Le recrutement et la formation du personnel posaient toujours problème, tout comme l'évaluation des familles d'accueil potentielles, les besoins en matière de logement et la mobilisation des organisations régionales[KKK]. En 2018, le réseau Aboriginal Peoples Television Network a présenté un reportage qui relatait qu'un jeune inuit sur trois au Nunavik recevait des services en matière de protection de l'enfance et que les intervenants devaient prendre en charge environ 45 cas, alors que la moyenne provinciale était de 18[LLL].

Même si ces régions sont différentes, elles possèdent beaucoup de points communs. En 2010 et en 2011, un groupe de référence en matière d'enfance et de services sociaux inuits a défini un certain nombre d'enjeux importants pour les Inuits relativement aux services de soutien aux familles et de protection de l'enfance. Ces enjeux exigeaient notamment les mesures suivantes :

1. Se pencher sur la pauvreté des enfants et des familles causée, en partie, par le coût de la vie élevé et les problèmes de toxicomanie de plusieurs familles inuites;
2. Favoriser la participation des communautés pour trouver des solutions à divers problèmes;
3. Adopter une approche spécifique aux Inuits et fondée sur les distinctions en ce qui a trait à la protection de l'enfance et au soutien aux familles;
4. Développer des ressources et des services adaptés à leur culture et former les fournisseurs de services au sujet de la culture et des valeurs inuites, car plusieurs d'entre eux ne sont pas Inuits ou ne sont pas originaires de cette région;
5. Mettre l'accent sur la prévention et sur le soutien à apporter aux familles pour prévenir la prise en charge en premier lieu;
6. Améliorer les mécanismes de soutien aux personnes qui ont des difficultés financières ou qui vivent une situation sociale précaire, en prenant comme modèle le service de soins à domicile du Nunatsiavut;
7. Soutenir les pratiques traditionnelles, y compris l'adoption selon les coutumes;
8. Garantir l'accès aux services juridiques afin d'assurer une représentation adéquate dans les affaires liées à la protection de l'enfance;
9. Chercher à obtenir plus de conseils auprès des Inuits pour définir la meilleure façon de répondre aux besoins de ces derniers et de respecter les priorités;
10. Maintenir les liens culturels et communautaires des enfants adoptés par des familles non inuites qui sont envoyés hors de leur communauté;
11. Renforcer la participation de la communauté dans la prise de décision qui touche les enfants et les jeunes;
12. Renforcer les capacités des communautés inuites pour que les gens puissent gérer leurs services et pour améliorer la vitalité économique.

Ces thèmes et expériences communs témoignent de la nécessité de conclure des accords pour tenir compte des circonstances et des besoins locaux. Ils mettent également en relief les thèmes plus vastes que sont les ressources adaptées à la culture et les approches qui sont spécifiques aux Inuits, car ces points sont importants pour les enfants, pour les jeunes et pour les familles.

« Ce n'est pas qu'une question de paperasserie » : les conflits de compétence et la non-conformité

La complexité des accords et les difficultés associées à la grande diversité des services de protection de l'enfance sont des exemples frappants et importants de l'incidence de la coopération intergouvernementale sur le fonctionnement et la prestation de ces services.

Selon Cindy Blackstock, le fait que le gouvernement ne respecte pas l'application du principe de Jordan[MMM], comme expliqué précédemment dans ce rapport, ne représente pas simplement son inaction dans ce dossier, qui est traité partiellement seulement, mais engendre également de graves conséquences : « Je tiens à souligner que cette non-conformité n'est pas neutre. Ce n'est pas qu'une question de paperasserie. Cette situation a de véritables répercussions sur les enfants[NNN]. »

Huit rapports publiés de 1994 à 2015 et contenant environ 28 recommandations évoquent la nécessité d'améliorer les services à l'enfance et à la famille pour les Autochtones. Les rapports indiquent que les lacunes des systèmes de protection de l'enfance contribuent de plusieurs façons à la violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Premièrement, la dislocation des familles et des communautés autochtones découlant de la prise en charge des enfants par les gouvernements du Canada, dont ont systématiquement souffert plusieurs générations, a causé un traumatisme et a entraîné l'abus d'alcool et d'autres drogues, la faible estime de soi, la rupture culturelle, la défaillance des compétences parentales et, ultimement, la violence. Deuxièmement, les enfants pris en charge sont plus vulnérables à l'exploitation et aux agressions sexuelles pendant la période où ils sont pris en charge. De plus, les jeunes risquent davantage de se retrouver dans la rue plus tôt s'ils ont été pris en charge. Troisièmement, le fait de sortir du système ou d'atteindre l'âge maximal de prise en charge peut accroître considérablement la vulnérabilité à la violence des jeunes femmes autochtones, particulièrement si le soutien qu'elles reçoivent de leur communauté ou les relations qu'elles y entretiennent prennent fin abruptement.

La plupart des recommandations rattachées à ce sous-thème s'adressent aux gouvernements provinciaux ou témoignent de la nécessité de mieux coordonner les services et le financement entre plusieurs ordres de gouvernement. Pratiquement tout le monde a mentionné le besoin d'améliorer la coordination intergouvernementale en matière de financement.

En 2016, le Tribunal canadien des droits de la personne (TCDP) a conclu que le gouvernement fédéral faisait preuve de discrimination à l'égard des enfants autochtones pris en charge en leur accordant un financement inférieur à celui octroyé aux enfants non



Cindy Blackstock témoigne devant l'Enquête nationale à Winnipeg, au Manitoba.

autochtones dans la même situation[OOO]. Le TCDP a jugé que cette discrimination perpétuait les désavantages historiques, en particulier les séquelles causées par les pensionnats indiens. De plus, le TCDP a déterminé que le gouvernement fédéral n'avait pas mis en œuvre le principe de Jordan et que la structure de la Directive 20-1 favorisait essentiellement le retrait des enfants autochtones de leur famille en finançant davantage les bénéficiaires non autochtones, en leur accordant une plus grande souplesse et en leur imposant moins d'exigences en matière de rapport, ce qui a donné lieu à des services non adaptés à la culture[PPP]. Bien que le TCDP ait établi que le gouvernement fédéral a fait des efforts pour corriger les lacunes de la directive au cours des dernières années, ces mesures n'ont pas permis d'éliminer adéquatement les inégalités des formules de financement de la protection de l'enfance pour les enfants des Premières Nations.

Le gouvernement fédéral a tardé à mettre en œuvre les ordonnances du TCDP. En mars 2019, celui-ci a rendu une septième ordonnance de non-conformité contre le gouvernement fédéral, car il n'avait pas pleinement mis en application le principe de Jordan[QQQ]. Alors que le gouvernement fédéral a

promis d'accroître le financement pour régler les problèmes relatifs à la protection de l'enfance et pour veiller à ce que les services soient équitables pour les enfants autochtones, l'objet de sa promesse demeure bien en deçà de ce dont les familles ont besoin[RRR]. La majorité des provinces canadiennes ont entamé au moins un examen systémique des services de protection de l'enfance au sein de leur propre territoire[SSS]. À ce jour, il n'existe pas de normes nationales en matière de protection de l'enfance qui sont imposées par voie législative.

« Le coût de l'inaction » : encourager de nouvelles initiatives en matière de changement

Pour de nombreux témoins, les changements doivent être effectués dès maintenant afin de commencer à éliminer les véritables répercussions de la protection de l'enfance sur la sécurité humaine et sur celle des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Comme l'a expliqué Cindy Blackstock :

> La perte de l'enfance représente le coût de l'inaction. Voilà le prix que nous payons en endurant, ne serait-ce qu'un jour de plus, ce sous-financement et cette semi-égalité. C'est pourquoi nous devons faire tout notre possible comme personnes, ou à l'aide de mécanismes ou d'enquêtes, pour assurer que la génération actuelle d'enfants inuits, métis et des Premières Nations est celle qui n'aura plus à se remettre des séquelles de son enfance, car nous sommes mieux avisés et nous devons parvenir à cette fin[TTT].

Comme l'a entendu l'Enquête nationale, le coût de l'inaction est trop élevé. Les conséquences de ces moments de transition peuvent être graves, particulièrement en raison du grand nombre d'enfants autochtones qui ne sont plus pris en charge à cause de leur âge ou qui sont retirés de leur famille quotidiennement. De plus, le niveau invraisemblable d'indifférence démontré, jusqu'à récemment à tout le moins, envers une tragédie qui s'aggrave depuis des décennies met en évidence à quel point les gouvernements sont conscients de ce coût et de la nécessité de changer les choses.

L'Enquête nationale a entendu des témoignages précis liés au coût de l'inaction, en particulier au cours des moments de transition. Par exemple, plusieurs jeunes qui ne sont plus pris en charge en raison de leur âge sont abandonnés lorsqu'ils atteignent l'âge de la majorité, soit 18 ans dans la plupart des cas, par le système de protection de l'enfance et de la famille financé pour les soutenir jusqu'à cette étape. Bon nombre de ces jeunes atteignent simplement l'âge maximal de prise en charge du système de protection de l'enfance sans avoir noué de relation familiale stable et sans avoir acquis les compétences nécessaires pour survivre seul et encore moins pour s'épanouir.

Comme le démontre la recherche de la Coalition canadienne pour les droits des enfants, « les systèmes de protection de l'enfance ne préparent pas adéquatement les jeunes à la vie qui les attend au terme de leur prise en charge et accentuent la chute du taux de diplomation d'études secondaires, l'exacerbation des problèmes de santé mentale, et le risque de démêlés avec le système de justice pénale pour les adolescents[UUU] ».

Stephen Gaetz, professeur et directeur de l'Observatoire canadien sur l'itinérance à l'Université York, fait remarquer ce qui suit :

> La fin de la prise en charge, lorsqu'elle survient dans un contexte difficile, s'accompagne souvent de manifestations négatives, tels l'itinérance, le chômage, la perte de motivation et le manque de réussite sur le plan scolaire, l'inaptitude et les ennuis avec la justice, lesquels peuvent, en définitive, confiner les jeunes dans le cercle vicieux de la pauvreté. Bon nombre de ceux qui cessent d'être pris en charge par le système de protection de l'enfance n'arrivent pas à réussir la transition vers une vie d'adulte autonome, car les compétences psychosociales dont ils disposent sont sous-développées, leur formation scolaire est inadéquate, le soutien et les ressources mis à leur disposition sont insuffisants, et leur capacité émotionnelle et physique est déficiente en comparaison aux autres jeunes adultes qui en sont à la même étape de leur cheminement[VVV].

Par ailleurs, au sein de plusieurs administrations, les règlements régissant la protection de l'enfance font abstraction des plus récents changements sociaux et économiques. Ainsi, il est plus difficile pour les jeunes d'être autonomes à un âge précoce. Par exemple, plus de 40 % des Canadiens âgés de 20 à 29 ans vivent avec leurs parents en raison du coût élevé du logement, de leur fréquentation d'un collège puis d'une université ou des mauvaises perspectives d'emploi[WWW]. Par conséquent, les services de protection de l'enfance qui cessent de fournir un soutien aux jeunes à un âge relativement précoce les mettent en danger. Bien qu'il existe des programmes visant à corriger ces lacunes, ils ne sont pas offerts partout et ne donnent pas tous de bons résultats. Plusieurs témoignages à l'Enquête nationale ont illustré comment les jeunes ayant atteint l'âge maximal de prise en charge ont sombré dans l'itinérance ou, parfois même, sont décédés.

Comme le soutient Cora Morgan, défenseure des familles des Premières Nations pour l'Assemblée des chefs du Manitoba, l'issue des jeunes qui atteignent l'âge maximal de prise en charge au Manitoba, par exemple, est insatisfaisante.

> En ce qui concerne la réussite scolaire au Manitoba, seulement 25 % des jeunes pris en charge terminent leurs études secondaires. Vous savez, beaucoup de personnes se retrouvent en situation d'itinérance, car ils ont atteint l'âge maximal de prise en charge. Voilà ce qui se passe quand on retire les jeunes de leur communauté. Ils perdent leur langue, leurs relations, leur famille; ils arrivent à Winnipeg en cherchant à s'intégrer, mais ils ne tombent pas toujours sur les compagnons les plus convenables[XXX].

Mary Ellen Turpel-Lafond a présenté *Paige's Story*, un rapport relatant l'histoire d'une jeune fille qui n'était plus prise en charge par le système en raison de son âge et qu'on a retrouvée morte dans le quartier Downtown Eastside de Vancouver. Dans le cadre de son témoignage, elle a déclaré ce qui suit :

> Essentiellement, Paige a passé sa vie à Vancouver, particulièrement dans le quartier Downtown Eastside, à changer constamment de domicile. Puis, elle a atteint l'âge maximal de prise en charge par le système, comme plusieurs autres jeunes. J'ai entendu de nombreuses histoires semblables et j'ai assez travaillé auprès des ces derniers pour savoir que lorsqu'ils atteignent l'âge de 19 ans, en Colombie-Britannique, ils sont mis à la rue, avec en main un sac à ordures contenant leurs effets personnels. Ainsi, Paige, ayant atteint l'âge maximal de prise en charge, n'avait nulle part où aller, sauf dans le Downtown Eastside. Elle est morte, tragiquement, d'une surdose à l'âge de 19 ans dans ce quartier[YYY].

Il est essentiel de résoudre les problèmes de prise en charge continue et de soutien inadéquat pour les jeunes qui atteignent l'âge maximal établi. Certaines organisations autochtones ont milité pour que le gouvernement fédéral élabore un plus grand nombre de dispositions législatives en matière de système de protection de l'enfance, considérant qu'il s'agit d'un moyen susceptible de faciliter l'autodétermination des Autochtones[ZZZ]. Il est également important d'améliorer la reddition de comptes relative aux pratiques passées et actuelles du système de protection de l'enfance. Le contrôle de ce système, principalement assuré par les gouvernements provinciaux, engendre des conséquences problématiques. Parmi celles-ci, on note des disparités importantes entre les provinces concernant la mesure dans laquelle chaque gouvernement provincial reconnaît la compétence autochtone visant les enfants autochtones pris en charge par le système de protection de l'enfance, notamment la portée de l'autorité conférée aux organisations des Premières Nations pour administrer ce système (ainsi que le soutien financier et technique qui est offert pour y parvenir)[AAAA]. De plus, les lois provinciales sur la protection de l'enfance et les cadres fédéraux en matière de financement peuvent être conflictuels et incohérents. Même si la loi constitutionnelle canadienne ne définit pas assez clairement les responsabilités financières intergouvernementales, particulièrement lorsqu'il y a chevauchement possible entre les compétences provinciales et fédérales, la législation fédérale (en coordination avec les provinces et les territoires) peut fournir plus de précisions[BBBB].

Dans son témoignage, Valérie Gideon, directrice régionale de la santé des Premières Nations et des Inuits dans la région de l'Ontario pour Santé Canada, a mentionné un groupe de travail nommé récemment par le ministre de la Justice pour réviser « l'ensemble des lois, des politiques et des procédures opérationnelles dans le contexte de la Déclaration des Nations Unies et des droits des Autochtones à l'article 35 ».

Comme elle l'a fait remarquer :

> Il s'agit d'une question de priorités. Il est évident que maintenant, comme la ministre Bennett consulte activement les Premières Nations, les Inuits et les Métis au sujet de la reconnaissance et de la mise en œuvre d'un cadre des droits autochtones, et comme il y a des discussions sur les services à l'enfance et à la famille et sur leur législation potentielle, il y a beaucoup de travaux en cours[CCCC].

Ces initiatives comprennent une participation plus active de ceux qui ne sont habituellement pas desservis par le gouvernement fédéral, dont les Métis et les Inuits. Au cours de la révision effectuée par le groupe de travail, « plus de 65 séances de mobilisation ont été tenues dans tout le pays et près de 2 000 personnes y ont participé[DDDD] ».

À la fin de 2018, la ministre des Services aux Autochtones de l'époque, Jane Philpott, a annoncé que le gouvernement du Canada allait présenter, au début de l'année 2019, un projet de loi fédéral élaboré conjointement portant sur les services aux enfants et aux familles autochtones. Accompagnée du chef de l'Assemblée des Premières Nations, Perry Bellegarde, du président national de l'Inuit Tapiriit Kanatami, Natan Obed, et du président du Ralliement national des Métis, Clément Chartier, Mme Philpott a signalé que les enfants autochtones représentent 52,2 % des enfants en famille d'accueil dans des résidences privées au Canada. Elle a également mentionné que ces derniers sont exposés à des risques plus élevés sur les plans de la santé, de la violence et de l'incarcération[EEEE]. Comme en fait état le résumé de la rencontre produit par le gouvernement, les mesures prises témoignent de la nécessité d'apporter d'importantes modifications législatives.

> Actuellement, les familles autochtones sont assujetties à des règles et à des systèmes qui ne reflètent pas leur culture ni leur identité. L'objectif du projet de loi est de changer cela, lui qui vise à appuyer les familles autochtones pour qu'elles puissent élever leurs enfants au sein de leurs territoires et de leurs Nations, et à augmenter les efforts pour prévenir la prise en charge des enfants par l'État lorsqu'il est possible et sécuritaire de le faire[FFFF].

Le projet de loi vise à confirmer les droits aux termes de l'article 35 de la Constitution canadienne, de soutenir les appels à l'action de la CVR et de respecter les engagements du Canada envers la DNUDPA et la CDE. Selon le gouvernement, le projet de loi est fondé sur le principe d'autodétermination et sur le droit des Autochtones de déterminer leurs propres lois, politiques et pratiques visant les services à l'enfance et à la famille.

La ministre Philpott a soutenu que l'objet du projet de loi était nécessaire et que celui-ci constituerait « un outil indispensable pour soutenir ces efforts ». La ministre des Relations Couronne-Autochtones, Carolyn Bennett, a affirmé : « Il s'agit d'une étape essentielle dans le soutien aux droits et au mieux-être des enfants autochtones. Le statu quo est inacceptable[GGGG]. »

De même, les dirigeants autochtones ont souligné l'importance de réformer les services à l'enfance et à la famille de façon à respecter, comme l'a expliqué le chef de l'Assemblée des Premières Nations Perry Bellegarde, « [leurs] droits, [leurs] cultures et [leurs] structures familiales. […] Les Premières Nations sont prêtes à mettre l'accent sur la prévention plutôt que sur la prise en charge par l'État, et à appliquer leurs lois, leurs politiques et leurs valeurs culturelles, qui placent les enfants au centre de [leurs] nations ». Natan Obed, le président de l'Inuit Tapiriit Kanatami, a réitéré l'engagement des Inuits à « travailler de manière constructive et axée sur les distinctions pour élaborer conjointement une loi fédérale sur la protection de l'enfant et de la famille afin de contribuer à réduire de manière significative les inégalités sociales dans l'Inuit Nunangat et à l'échelle du Canada, et ultimement à réduire la surreprésentation des enfants inuits placés dans des foyers d'accueil ». Clément Chartier, le président du Ralliement national des Métis, a déclaré :

> Ce projet de loi ouvrira un nouveau chapitre sur la voie d'une reconnaissance accrue à l'effet que nous, au sein de la Nation métisse, sommes les mieux placés pour soutenir nos enfants et en prendre soin. C'est une initiative sans précédent qui veillera à la survie, à la dignité et au mieux-être de nos familles, de nos communautés et de notre nation pour les générations à venir[HHHH].

Le 28 février 2019, le ministre des Services aux Autochtones, Seamus O'Regan, a déposé le projet de

loi C-92, une loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis. Élaboré en collaboration avec les partenaires autochtones, y compris l'Assemblée des Premières Nations, l'Inuit Tapiriit Kanatami et le Ralliement national des Métis, le projet de loi vise à affirmer le droit inhérent des Autochtones d'exercer leur compétence en matière de services à l'enfance et à la famille ainsi qu'à « établir des principes nationaux tels que l'intérêt supérieur de l'enfant, la continuité culturelle et l'égalité réelle pour guider l'interprétation et l'administration du projet de loi[IIII] ». Le projet de loi expose de façon tangible de nouveaux facteurs à considérer pour déterminer ce qu'est « l'intérêt supérieur » d'un enfant autochtone pris en charge, y compris les valeurs culturelles, linguistiques et spirituelles ainsi que la relation, importante et continue, avec sa propre famille biologique, la communauté et le groupe autochtone. Le projet de loi met aussi l'accent sur le besoin d'axer les efforts sur la prévention afin de réduire le nombre d'enfants pris en charge et d'offrir un soutien aux familles, en tant qu'unité essentielle.

Conclusion : « Pouvoir rêver librement »

Pour trouver des solutions, Cindy Blackstock ajoute :

> Il est important de renouer avec ces moyens culturels permettant d'assurer la sécurité des enfants et d'être prêts à les mettre en œuvre. Selon nous, l'une des choses que la colonisation a enlevées à de nombreux peuples autochtones, sans doute la chose la plus importante à mon avis, est leur capacité d'avoir leurs propres rêves. À quoi ressemblent une famille et un enfant Gitxsan épanouis? Certains d'entre nous ont une partie de la réponse. Mais on a fait éclater la vision commune, partiellement dans certains cas, totalement dans d'autres. Par conséquent, il nous faut rêver de nouveau pour redéfinir cette vision, puis travailler avec la communauté pour rétablir ce rêve[JJJJ].

Le projet Pierres de touche d'un avenir meilleur de la Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations, lancé en 2005, est un exemple de promotion de la réconciliation dans le domaine de la protection de l'enfance. Le projet repose sur cinq principes, à savoir :

- l'autodétermination : respecter le fait que les Autochtones sont les mieux placés pour prendre des décisions à propos de leurs propres enfants;
- l'holisme : respecter le fait que l'enfant fait partie d'une réalité où les éléments qui la composent sont tous interreliés et où la famille, la communauté, la Nation et le monde sont respectés;
- la culture et la langue : honorer la culture et la langue d'un enfant autochtone et soutenir cette approche en offrant des services de protection de l'enfance et de soutien à la famille adaptés à la culture;
- les interventions structurelles : lutter contre la pauvreté, les logements inadéquats et la toxicomanie pour offrir des services efficaces de protection de l'enfance et de soutien à la famille pour les enfants autochtones;
- la non-discrimination : fournir aux enfants autochtones des services de protection de l'enfance et des services connexes comparables à ceux que reçoivent les enfants non autochtones et privilégier le savoir autochtone pour mieux répondre aux besoins des enfants autochtones[KKKK].

L'Enquête nationale a entendu parler d'autres programmes qui renforcent le lien à la communauté et qui visent à dénouer cette tragédie. Dans son témoignage, Cora Morgan a discuté d'un programme du First Nations Children's Advocate Office, qui vient en aide aux mères dont les nouveau-nés sont susceptibles d'être pris en charge. Cette initiative met l'accent sur l'établissement d'un lien culturel et sur la création d'un milieu sûr, dès la naissance. Comme elle l'a expliqué :

> En ce qui concerne les nouveau-nés, nous recevions des appels de mamans dont l'enfant allait être pris en charge au moment de quitter l'hôpital. Ainsi, nous avons commencé à intervenir à au centre hospitalier pour tenter d'éviter que les bébés soient retirés de leurs mères. Puis, nous nous sommes efforcés d'en

> offrir davantage. Nous avons rapidement été en mesure de donner des mocassins [à ces tout-petits][LLLL].

Elle a également évoqué l'atelier Sacred Babies (bébés sacrés), où les participants préparent des paquets pour leur famille[MMMM].

Les personnes qui ont témoigné devant l'Enquête nationale au sujet des enfants déjà pris en charge ont également déterminé certaines pratiques, axées sur la sécurité culturelle, qui pourraient ultimement contribuer à créer un sentiment d'appartenance pour l'enfant et améliorer sa future qualité de vie. Comme l'a indiqué Mary Ellen Turpel-Lafond, les plans culturels consacrés aux enfants en foyer d'accueil sont nécessaires pour leur permettre de maintenir un lien solide avec leur communauté et avec leur identité culturelle et, par conséquent, pour assurer leur sécurité personnelle. Elle a affirmé :

> Je crois qu'il devrait être nécessaire d'adopter ce que j'ai appelé précédemment des plans culturels, ce qui signifie qu'un plan culturel doit être mis en œuvre. Cela éviterait [aux enfants] de découvrir plus tard qui est leur famille […]. Ainsi, il n'y aurait pas cette discontinuité entre [leur] identité, [leur] culture et [leur] temps passé au sein d'un foyer d'accueil[NNNN].

Comme le démontrent les programmes et les efforts mentionnés dans cette réflexion approfondie, il existe des solutions. Comme le soutient Cindy Blackstock :

> Un grand nombre de personnes pensent que nous devons trouver de nouvelles solutions pour résoudre certains des problèmes les plus urgents relatifs aux enfants des Premières Nations pris en charge et à leur famille. Je ne suis pas de cet avis. En fait, je crois que nous connaissons depuis au moins 111 ans les inégalités auxquelles sont confrontées ces communautés et la façon dont elles sapent les espoirs et les rêves des enfants et favorisent d'ailleurs leur retrait de leur famille. D'abord, dans les pensionnats indiens, puis pendant la rafle des années 1960 et aujourd'hui, à notre époque actuelle[OOOO].

Le système de protection de l'enfance actuel exerce une forme de violence sur les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones et contribue de façon importante à leur insécurité.

Conclusions :

- L'État canadien s'est servi des lois et des organismes de protection de l'enfance pour oppresser, déplacer, perturber et détruire les familles, les communautés et les Nations autochtones. Il s'agit d'outils utilisés pour perpétrer un génocide contre les Autochtones.
- Le cadre législatif, les politiques et les services de protection de l'enfance de l'État sont fondés sur des lois, des valeurs et des visions du monde qui ne sont pas autochtones et, de ce fait, ils sont inefficaces. En outre, ils enfreignent les droits autochtones inhérents de gérer les services à l'enfance et à la famille et d'avoir pleine compétence sur ces domaines.
- Enlever un enfant à sa mère représente une forme de violence à l'égard de l'enfant. Il s'agit également de la pire forme de violence envers la mère. La prise en charge perturbe les liens familiaux et culturels au sein de la communauté autochtone et prive ainsi l'enfant de la sécurité que ces relations assurent.
- Il existe un lien direct entre les systèmes actuels de protection de l'enfance et les disparitions et les meurtres des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones ainsi que l'incidence de violence contre elles.
- L'État a une obligation fiduciaire envers les enfants et les jeunes qu'il prend en charge. Le Canada ne soutient pas les enfants autochtones pris en charge par l'État de façon à ce qu'ils soient en sécurité jusqu'à l'âge adulte.
- Les enfants autochtones sont retirés de leur foyer à cause de la pauvreté ou en raison d'un préjugé racial et culturel. L'État voit dans ces circonstances de la « négligence ». Il s'agit d'une forme de discrimination et de violence.
- Un signalement effectué au moment de la naissance contre les mères autochtones, y compris celles qui ont été prises en charge elles-mêmes, peut être le seul fondement de l'appréhension de leur nouveau-né. De tels signalements sont racistes et discriminatoires. Ils constituent une grave violation des droits de l'enfant, de la mère et de la communauté.
- Le système de protection de l'enfance ne répond pas aux besoins des enfants ni des jeunes autochtones et il ne les protège pas des mauvais traitements ni de l'exploitation. L'incapacité de l'État à les protéger permet aux trafiquants de personnes de les cibler pour ensuite les exploiter sexuellement.
- Le financement par l'État des services de protection de l'enfance incite à la prise en charge des enfants et des jeunes autochtones. Soulignons par exemple que l'État préfère financer les foyers d'accueil plutôt que d'offrir une aide économique et des services de soutien aux familles, que les politiques de l'État limitent l'accès à des services de soutien spécialisés sauf si l'enfant est pris en charge, et que les modèles de financement des organismes sont fondés sur le nombre d'enfants dont les organismes ont la garde.
- Un nombre disproportionnellement élevé d'enfants inuits, métis et des Premières Nations doivent quitter leur communauté et leur région afin d'obtenir des services et des soins. En effet, la prestation de services à l'enfance et à la famille ainsi que les infrastructures sont insuffisantes dans les communautés éloignées et du Nord. Cette situation peut donner lieu à de la négligence, en raison des conflits de compétence, et à des services qui ne sont pas adaptés à leur culture. Par ailleurs, elle peut entraîner le non-respect des droits des enfants et de leur famille, en tant que personnes et en tant qu'Autochtones.



A Janet Smylie (Crie/Métisse), Parties II et III mixtes, Volume public 2, Iqualuit, Nun.; Cora Morgan (Première Nation Sagkeeng), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man.; Jackie Anderson (Métisse), Partie 2, Volume public 3, Calgary, Alb.

B Cindy Blackstock (Gitxsan), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., pp. 256-257.

C Cindy Blackstock (Gitxsan), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 259.

D Gaetz et al., tel que cité dans Hyslop, « How poverty and underfunding. »

E Représentant des enfants et des adolescents et l'administrateur en chef de la santé publique de la Colombie-Britannique, « Kids, Crime and Care. »

F Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., pp. 182-183.

G Malone, « Change to Manitoba's child apprehension. »

H Natalie G. (Mi'kmaq), Partie 1, Volume public 18, Membertou, NS, p. 87.

I Krugel, « Child welfare system. »

J Cindy Blackstock (Gitxsan), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 260.

K « The Beginnings of the Convention on the Rights of the Child. »

L Mary Ellen Turpel-Lafond (Crie), Parties II et III mixtes, Volume 13, Winnipeg, Man., p. 202.

M Conseil canadien des défenseurs des enfants et des jeunes, « Enfants autochtones. »

N McIntyre, Walsh et Connor, « A Follow-Up Study of Child Hunger, » tel que cité dans Bennett et Auger, « Les droits des enfants des Premières Nations », 3.

O Canadian Coalition for the Rights of Children (CCRC), « The System Needs Fixing, » 2.

P Commission de vérité et de réconciliation du Canada, *Appels à l'action*, p. 1.

Q Ibid.

R Bennett et Auger, « Les droits des enfants des Premières Nations », 4.

S Comité sur les droits de l'enfant, « Concluding Observations, » in CCRC, « The System Needs Fixing, » 5.

T Ibid.

U Ibid.

V Ibid.

W Bennett et Auger, « Les droits des enfants des Premières Nations », 8.

X Rapporté par Barrera, « Indigenous child welfare rates. »

Y Cindy Blackstock (Gitxsan), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 187.

Z Bennett, « First Nations Fact Sheet, » 1.

AA Albert et Herbert, « Child Welfare. »

BB Bennett, « First Nations Fact Sheet, » 1.

CC Cité dans Bennett, « First Nations Fact Sheet, » 2.

DD Sinha et Kozlowski, « The Structure of Aboriginal Child Welfare, » 7.

EE Bennett, « First Nations Fact Sheet, » 2.

FF Pour une liste d'agences, voir Société de soutien à l'enfance et à la famille des Première Nations du Canada, « First Nations Child and Family Service Agencies in Canada. »

GG Blackstock, « Aboriginal Child Welfare, » cited in Bennett, « First Nations Fact Sheet, »4.

HH Bennett, « First Nations Fact Sheet, » 2, 4.

II Walkem et Bruce, « Calling Forth Our Future, » 62.

JJ Ibid, 61.

KK Gouvernement Nisga'a Lisims, « About NCFS. »

LL Bennett, « First Nations Fact Sheet,» 5.

MM Ibid, 5-6.

NN McDonald, Ladd, et al., « First Nations Child and Family Services, » 119.

OO Bostrom, Rogan et Asselin, « The Aboriginal Justice Inquiry » cité dans Allard-Chartrand et al., « Métis Children and Families, » 10.

PP Ibid.

QQ Bourassa, « Summary review,» cité dans « Métis Children and Families, » 10.

RR Ibid, 10.

SS Ibid, 11.

TT Ibid.

UU Ibid, 12.

VV Ibid, 12.

WW Ibid.

XX Commission de vérité et de réconciliation du Canada, *Pensionnats du Canada, l'histoire,* 52.

YY « Métis Child & Family Services Society. »

ZZ Rae, « Inuit Child Welfare, » 4.

AAA Ibid.

BBB Ibid.

CCC Canada, Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada, « Négociations sur l'autonomie. »

DDD Labrador Inuit Land Claims Agreement, « Land Claims Agreement, » p. 264.

EEE Rae, « Inuit Child Welfare, » 10.

FFF Nunatsiaq News, « Judge: Nunavut child protection, » tel que cité dans in Rae, « Inuit Child Welfare, » p. 11.36

GGG Bureau du vérificateur général du Canada, *Rapport du vérificateur general du Canada- mars 2011*.

HHH Commission des droits de la personne et de droits de la jeunesse Québec, « Enquête portant sur les services ».

III Rae, « Inuit Child Welfare, » 11-12.

JJJ Commission des droits de la personne et de droits de la jeunesse Québec, « Enquête portant sur les services ».

KKK Rae, « Inuit Child Welfare, » 11-12.

LLL Fennario, « One in three Inuit youth. »

MMM Selon le principe de Jordan, si un enfant des Premières nations a besoin de services, il doit les recevoir immédiatement du gouvernement du premier contact. Le principe est né en réponse à des conflits de compétence qui pourraient surgir entre les gouvernements fédéral et provinciaux sur la juridiction qui devrait payer pour ces services médicaux.

NNN Cindy Blackstock (Gitxsan), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 246.

OOO *Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations du Canada et autres c. Procureur général du Canada (représentant le ministre des Affaires autochtones et du Nord canadien)* 2016 TCDP.

PPP Société de soutien à l'enfance et à la famille des Première Nations du Canada, « Memorandum of Fact, » 8.

QQQ *Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations du Canada et autres c. Procureur général du Canada (représentant le ministre des Affaires autochtones et du Nord canadien)* 2016 TCDP 2.

RRR Ostroff, « Trudeau budget continues illegal discrimination. »

SSS Les gouvernements de l'Alberta, de la Colombie-Britannique et du Manitoba ont commandé plusieurs examens de leurs systèmes de protection de l'enfance respectifs. La Saskatchewan, le Québec et le Nouveau-Brunswick ont tous entrepris des examens de leurs systèmes de protection de l'enfance respectifs. L'Ontario, la Nouvelle-Écosse, Terre-Neuve-et-Labrador et le Yukon ne semblent pas avoir commandé de tels examens d'études réalisées dans leurs juridictions respectives.

TTT Cindy Blackstock (Gitxsan), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 260.

UUU CCRC, « The System Needs Fixing. »

VVV Gaetz et al., « Without a Home, » 49-50.

WWW Gaetz, « Coming of Age, » 2.

XXX Cora Morgan (Première Nation Sagkeeng), Parties II et III mixtes, Volume public 11, Winnipeg, Man., pp. 153-154.

YYY Mary Ellen Turpel-Lafond (Crie), Parties II et III mixtes, Volume public 13, Winnipeg, Man., p. 77.

ZZZ Grammond, « Federal Legislation, » 136.

AAAA Ibid.

BBBB Ibid.

CCCC D^re^ Valérie Gideon (Nation Mik'maq de Gesgapegiag), Partie 2, Volume public 4, Calgary, AB, p. 50.

DDDD Canada, Service aux Autochtones Canada, « Réduire le nombre. »

EEEE Ibid.

FFFF Ibid.

GGGG Ibid.

HHHH Ibid.

IIII Canada, Services aux Autochtones Canada, « Une Loi. »

JJJJ Cindy Blackstock (Gitxsan), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., pp. 257-258.

KKKK Blackstock et al, « Reconciliation in Child Welfare. »

LLLL Cora Morgan (Première Nation Sagkeeng), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., pp. 45-46.

MMMM Cora Morgan (Première Nation Sagkeeng), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 46.

NNNN Mary Ellen Turpel-Lafond (Crie), Parties II et III mixtes, Volume public 13, Winnipeg, Man., p. 289.

OOOO Cindy Blackstock (Gitxsan), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 182.



Des Aînés métis et des Premières Nations sont reconnus et remerciés à l'issue des audiences sur le racisme à Toronto, en Ontario.

Les répercussions des systèmes coloniaux sur l'identité, la famille et la culture

Parmi les systèmes les plus souvent mentionnés et ceux qui sont à l'origine d'expériences communes chez tous les groupes autochtones, à savoir les Premières Nations, les Métis et les Inuits, les pensionnats et les externats indiens ainsi que les interventions liées à la rafle des années 1960 ou à la protection de l'enfance constituent un catalyseur important de la violence faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Plus précisément, les souffrances constantes que ces expériences ont causées en perturbant les rapports familiaux continuent de mettre en péril la sécurité de ces dernières. On le constate tout particulièrement chez les personnes qui doivent encore aujourd'hui composer avec les séquelles de ces systèmes dont souffre leur famille, comme en témoignent la violence physique et émotionnelle, les blessures qui ne guérissent pas, la pauvreté et la consommation de drogues.

Certains des mauvais traitements subis dans le contexte des écoles d'assimilation et des foyers d'accueil parrainés par l'État sont décrits plus en détail au chapitre 4. La présente section porte surtout sur l'effet affaiblissant de ces expériences sur les liens familiaux et communautaires, des liens qui pourraient à terme rétablir la sécurité des femmes autochtones et assurer leur protection. Ces répercussions ne se font pas sentir seulement à court terme. En effet, selon de nombreux témoins, elles peuvent durer des années.

Entre autres, Shara L. a raconté à quel point il était difficile d'avoir huit frères et sœurs et de grandir séparée d'eux en raison des pensionnats indiens. En définitive, cette séparation a transformé sa famille pour toujours. Shara a décrit sa rencontre avec l'un des membres de sa famille lors d'un rassemblement avec des Aînés.

> En m'approchant, [j'ai vu] que c'était [un membre de ma famille]. J'ai dit, comme, « Ô, mon Dieu. […] » Et j'allais le prendre dans mes bras, il s'est levé et il m'a fait une accolade par-dessus le comptoir. Une barrière se trouvait entre nous, et malgré cela, je voulais faire le tour pour le serrer tout contre moi. Non, il a dit… « Hé, […] comment ça va? » Comme, même pas… même pas une minute. Vous savez. Et tout de suite mes mécanismes de défense se sont enclenchés, un mur s'est dressé, et tout de suite, j'ai…

> « Retiens tes émotions. Ne montre pas ce que tu ressens. Ne… ne t'exprime pas. » Et ça défilait dans ma tête, parce qu'il faisait la même chose. Il m'a juste donné un petit câlin, sans véritablement me serrer. Tout de suite, j'ai su. Ouais, ça le touche encore même s'il a plus de soixante ans. Il a encore cette mentalité, cette, ce qu'on lui a enseigné au pensionnat indien[34].

Une autre témoin, Ann M. R., a expliqué que les pensionnats indiens avaient eu des répercussions sur de nombreuses générations des communautés de Pelly Banks et du lac Frances. La sœur d'Ann a été retrouvée morte à l'âge de 26 ans dans une décharge, après avoir été emprisonnée pendant deux semaines pour avoir consommé de l'alcool, car à l'époque, au Yukon, il était illégal pour les Autochtones de consommer de l'alcool. Ann était au pensionnat indien et elle n'a pas été informée de la mort de sa sœur. Elle se souvient très nettement de la peine de sa mère, affirmant que « son cœur est mort le jour où elle a perdu Tootsie[35] ». Elle a fait valoir qu'en raison de la ségrégation des familles dans les pensionnats indiens, elle ne connaissait pas vraiment sa sœur.

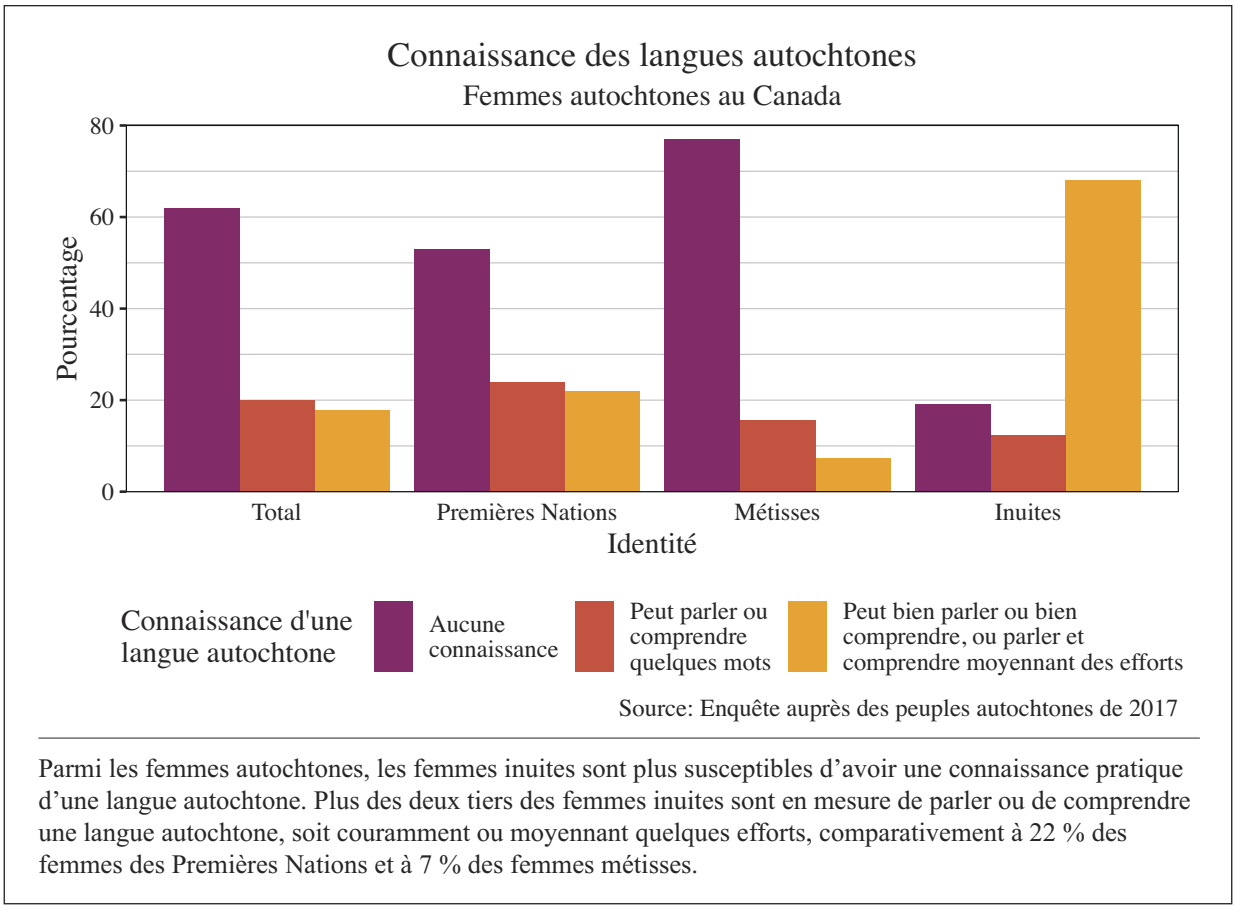
Comme Ann, de nombreux autres témoins ont un frère ou une sœur qui sont morts dans les pensionnats indiens. Bon nombre d'entre eux n'ont pas été informés de ces décès, et ont été mis au courant seulement à leur retour à la maison. Comme l'a déclaré l'Aîné Jal T. :

> Après sept ans au pensionnat indien, je n'avais pas vu mes sœurs depuis quatre ans. Quand je suis rentré à la maison, on m'a dit que mes sœurs étaient décédées et [j'ai demandé] pourquoi personne ne m'avait avisé. Il semblerait qu'on ne voulait pas perturber mon éducation et mon cheminement scolaire. Vous pouvez donc imaginer le choc, parce que les femmes sont les plus importantes dans notre vie[36].

En plus de cette perturbation de la famille, de la communauté et de la culture, ou peut-être en raison de celle-ci, bien des gens ont parlé des leçons qu'on leur avait enseignées au pensionnat indien et de l'effet qu'ont eu les stéréotypes négatifs au sujet de leur culture et de leur système familial sur la façon dont ils ont élevé leurs propres enfants par rapport à la culture et à la langue autochtones. Ainsi, pour plusieurs personnes, les effets négatifs du système des pensionnats indiens se sont poursuivis hors du cadre de ces établissements et se sont faits ressentir jusque dans les familles.

Pour protéger ses enfants, Moses M. a choisi de ne pas leur enseigner sa langue, le nuu-chah-nulth. Il a fait la remarque suivante pour décrire l'influence de son expérience dans un pensionnat indien sur sa relation avec sa langue et, conséquemment, le rôle de la culture et de la langue dans sa relation avec ses enfants.

> Je suis un survivant d'un pensionnat indien. Je parlais la langue de mon peuple jusqu'à ce que j'aille à l'école à sept ans. Et aujourd'hui, j'ai neuf enfants… ou enfin, j'en avais neuf [la fille de Moses a été assassinée], et plus de 60 petits-enfants, et je ne leur ai jamais appris notre langue. Je me suis toujours demandé pourquoi. C'était ma façon à moi de protéger mes enfants, parce qu'on m'avait battu quand je parlais ma langue. Mais je suis toujours ici. Je la parle encore[37].



Parmi les femmes autochtones, les femmes inuites sont plus susceptibles d'avoir une connaissance pratique d'une langue autochtone. Plus des deux tiers des femmes inuites sont en mesure de parler ou de comprendre une langue autochtone, soit couramment ou moyennant quelques efforts, comparativement à 22 % des femmes des Premières Nations et à 7 % des femmes métisses.

Dans sa déclaration, Muriel D. a décrit l'effet de l'expérience de sa mère au pensionnat indien sur son rôle parental.

> Je voulais juste parler de tous les effets du pensionnat indien. Ils nous ont pris, comme, enlevés à ma mère et nous, moi et mes sœurs et mes frères, tout ce qu'on a dû traverser et ils ne nous ont jamais rien appris, ou on n'a jamais eu d'affection physique ou émotionnelle, je crois. Ma mère était tellement… était tellement fermée. Et donc en tant que […] nous tous, mes sœurs et mes frères, on est totalement meurtris parce que… parce que ma mère a été à l'école Blue Quills[38].

Au sujet des répercussions des pensionnats indiens sur les familles autochtones et des difficultés qu'elle a vécues parce que sa mère avait fréquenté un pensionnat indien, Carol B. a dit tout simplement :

> Je ne peux pas honnêtement m'imaginer comment c'est d'être brutalisée quotidiennement. Qu'on vous donne le sentiment d'être absolument rien. Je… et ça me fait mal au cœur. Et c'est pour ça que j'ai pu pardonner à ma mère. Vous savez, elle a fait du mieux qu'elle pouvait avec ce qu'elle avait. Et comme je l'ai dit plus tôt, je pense que c'est impossible d'aimer si vous n'avez jamais ressenti d'amour vous-même[39].

Carol B. a pu pardonner à sa mère et comprendre qu'il était difficile pour elle d'élever des enfants en raison de la violence et de la marginalisation structurelle qu'elle avait subies. Toutefois, la perspective des fonctionnaires fédéraux et des intervenants du système de protection de l'enfance à cet égard a toujours différé, et diffère toujours, de celle des membres de famille comme Carol, ce qui se reflète dans les politiques en vigueur.

Pour plusieurs témoins, les pensionnats indiens ont contribué à la mise en place de conditions utilisées par l'État canadien pour justifier le retrait des enfants autochtones de leur foyer. Il s'agit selon eux de l'un des effets continus les plus graves de ces établissements sur la culture et sur les familles autochtones. Comme certains l'ont observé, la rafle des années 1960 et l'actuelle tragédie qui entoure la prise en charge des enfants sont considérées par bien des gens comme la continuation des écoles d'assimilation dans lesquelles de nombreux Autochtones ont été projetés. Comme l'a expliqué Corey O'Soup dans le cadre de l'Enquête nationale :

> Vous savez, au plus fort des pensionnats indiens, des milliers d'enfants étaient retirés de leur foyer. […] Aujourd'hui, on retrouve plus d'enfants dans le système de placement en famille d'accueil qu'il n'y en a jamais eu dans celui des pensionnats indiens. Et ce n'est pas une question historique, c'est une question contemporaine. On continue d'enlever les enfants[40].

Carol B. s'est exprimée en ces termes :

> Nous avons un autre système de pensionnat indien, à commencer par la protection de l'enfance. Combien d'enfants sont pris en charge par le système en ce moment? Nos enfants ne sont peut-être pas emmenés et placés dans des pensionnats indiens, mais ils sont placés… sont placés dans des foyers d'accueil. […] Est-ce que ce n'est pas la même chose? Je veux dire, on vient de ravoir nos enfants. Et maintenant, ils sont de nouveau emmenés pour être élevés par… et je suis désolée de le dire, des familles non autochtones. Il faut les placer dans des familles autochtones. Des foyers d'accueil autochtones. Encore une fois, on nous enlève notre culture, notre langue, notre famille, nos racines. Ils nous le font encore une fois, mais d'une manière différente. Il faut que ça change[41].

Les liens que des témoins ont établis entre la fréquentation d'un pensionnat indien et la protection de l'enfance sont confirmés dans une recherche présentée par Amy Bombay.

> Et nous avons constaté, encore une fois, que le fait d'avoir un parent qui a fréquenté un pensionnat indien était lié à un nombre plus élevé de cas rapportés d'expositions cumulatives à diverses difficultés pendant l'enfance, et nous avons réalisé que ces expositions cumulatives avaient pour conséquence d'ouvrir la voie, en quelque sorte, à une plus grande probabilité que les gens passent du temps en foyer d'accueil. Nous

avons donc observé que les personnes dont l'un des parents avait fréquenté un pensionnat indien étaient plus susceptibles de passer du temps en foyer d'accueil, et que ces expériences difficiles pendant l'enfance étaient un facteur clé dans ce cycle intergénérationnel[42].

Ces prises en charge ont des répercussions importantes, car, comme la fréquentation d'un pensionnat indien, elles brisent la famille et isolent ses membres. D'autres témoins ont mentionné les conséquences qu'ont eues ces expériences sur leurs relations familiales, des expériences qui les ont marqués à jamais. Juanita D. a évoqué ce souvenir :

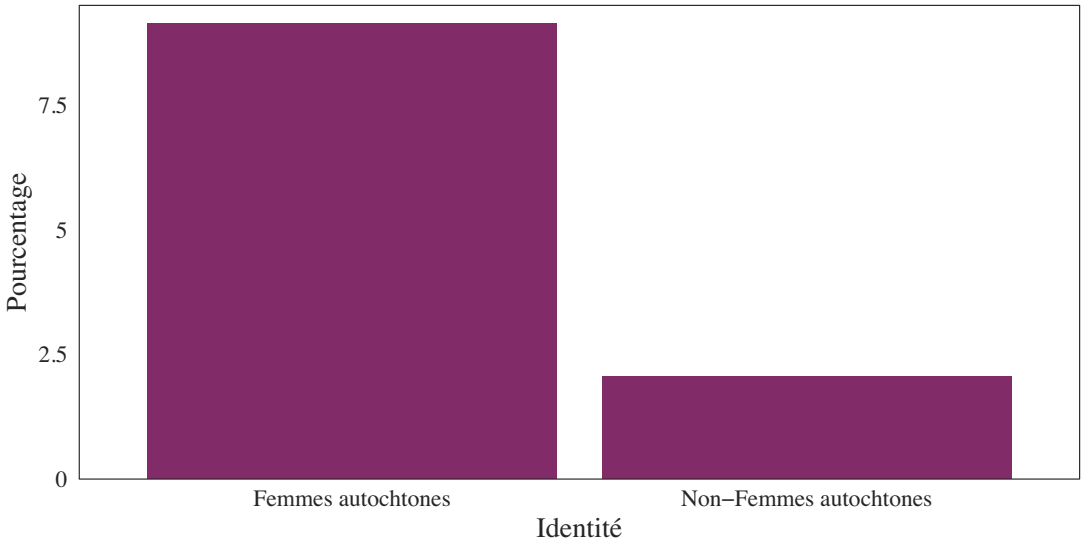
> Je pense que ma toute première famille d'accueil je n'ai pas beaucoup de souvenirs, comme, les souvenirs que j'ai sont des traumatismes. Donc, je sais que j'ai souffert de certaines formes de torture. Et donc, ça veut dire que j'étais enfermée pendant que je vivais là; la porte était fermée à clé.
>
> Je n'avais pas de contact humain. On me donnait à manger sous la porte. Je me souviens que j'étais au troisième étage ou quelque chose comme ça. Il y avait des fenêtres sous moi et puis le sol. Et j'ai sauté par la fenêtre, je me suis enfuie et je voulais voir ma mère. Je n'avais pas, comme, de visites de ma mère, jamais. Je n'avais pas de visites de ma famille[43].

Elle a raconté s'être sentie isolée en foyer d'accueil : « Et je ne me souviens pas d'avoir eu de liens affectifs. Je n'ai jamais ressenti ces liens ou cet amour qu'on devrait donner aux enfants. Je n'avais pas non plus accès à des services de counselling ou à des liens avec ma culture. Et je n'ai jamais pu voir un membre de ma famille non plus pendant cette période.[44] »

« JE NE PEUX PAS HONNÊTEMENT M'IMAGINER COMMENT C'EST D'ÊTRE BRUTALISÉE QUOTIDIENNEMENT. QU'ON VOUS DONNE LE SENTIMENT D'ÊTRE ABSOLUMENT RIEN. JE… ET ÇA ME FAIT MAL AU CŒUR. ET C'EST POUR ÇA QUE J'AI PU PARDONNER À MA MÈRE. VOUS SAVEZ, ELLE A FAIT DU MIEUX QU'ELLE POUVAIT AVEC CE QU'ELLE AVAIT. ET COMME JE L'AI DIT PLUS TÔT, JE PENSE QUE C'EST IMPOSSIBLE D'AIMER SI VOUS N'AVEZ JAMAIS RESSENTI D'AMOUR VOUS-MÊME. »

Carol B.

Relevait auparavant de la responsabilité légale du gouvernement, selon l'identité autochtone



Source : Enquête sociale générale de 2014 – Victimisation

Les femmes autochtones sont 4,4 fois plus susceptibles d'avoir été sous la responsabilité légale du gouvernement (9,1 %) que les femmes non autochtones (2,1 %), notamment dans les domaines du placement en famille d'accueil, des foyers de groupe, des pensionnats indiens ou des centres de détention pour les adolescentes.

Darlene S. a raconté une expérience semblable. Au sujet du temps passé en foyer d'accueil et de la travailleuse sociale responsable de son dossier, elle a dit :

> Elle était […] une vraie agente des services sociaux. Elle était une femme méchante qui allait bien faire son travail, et à ce moment-là, je ne savais même pas qui elle était, jusqu'à ce qu'elle me le dise […] et tout ce qu'elle a dit, c'est : « Tu ne devras pas avoir de contacts avec les membres de ta famille indienne. » Ce sont les mots qu'elle a utilisés[45].

Carol B. a décrit l'incidence de cette aliénation sur son sentiment d'identité et sur ses liens avec la culture.

> J'ai grandi dans le système. Et à ce moment-là, comme chaque fois que je demandais à mes parents d'accueil de l'information sur ma famille, ils disaient juste : « Tu sais bien, ils font partie du passé; tu devrais être reconnaissante d'avoir un toit au-dessus de ta tête. Et il faut laisser le passé derrière. » Donc, ne pas avoir cette information… ne pas avoir… ne pas savoir où sont vos racines. Vous vous sentez simplement comme si vous n'avez aucun sentiment d'appartenance. Est-ce que je fais partie du milieu autochtone? Est-ce que je fais partie du milieu non autochtone? Donc on grandit dans la confusion[46].

Dans bien des cas, les frères et sœurs étaient séparés et ne se revoyaient plus jamais. Dans d'autres cas, ils se retrouvaient, mais leur expérience en foyer d'accueil avait déjà marqué leur relation pour toujours. Voici ce qu'a raconté Danielle E. :

> Lorsque j'avais environ 9 ans et Laney [Eleanor, sa sœur] en avait 10, ils nous ont enlevées de notre maison. […] Dans la cour arrière de ce foyer d'accueil, on avait un sofa et on l'utilisait comme maisonnette. Eleanor et moi, on était sur le sofa et on s'est promis que, peu importe les circonstances, quand on serait grandes, on se trouverait… on se retrouverait. Et on s'est retrouvées[47].

Carol M. a fait remarquer :

> Ça reflète en grande partie ce que notre peuple a vécu, le fait d'être un enfant qui grandit dans un foyer d'accueil, dans un foyer de Blancs, qui essaie de rétablir les liens avec sa famille, sa culture. Il est perdu. Je crois qu'ils disent que beaucoup de nos enfants ne sont pas revenus des pensionnats indiens. Vous savez, c'est vrai. Beaucoup d'entre eux sont morts et beaucoup d'entre eux se sont perdus à l'intérieur d'eux-mêmes. On s'est perdus. On a été perdus. On est perdus. Je pense qu'aucun d'entre nous n'est revenu à la maison[48].

Dans son témoignage, Carla M. a établi un lien entre la perte de la culture et des valeurs transmises par l'enseignement traditionnel et les attitudes contemporaines à l'égard de la violence faite aux femmes autochtones.

> [C'est] à cause de l'humiliation subie dans les pensionnats indiens… du moins, c'est de là que je crois que ça vient… il existe cette croyance que toute personne assassinée le méritait, qu'elle s'est mise en danger. Cette humiliation dure depuis si longtemps. Puis, les familles acceptent ça et se disent qu'elles faisaient ceci, qu'elles étaient cela. Ça n'arrive pas seulement aux femmes des Premières Nations, mais ça arrive seulement aux femmes. Oh, elles portaient ce genre de vêtement, donc elles méritaient d'être assassinées[49].

Des femmes confiées aux institutions depuis la naissance :

le rôle des organismes de protection de l'enfance et des systèmes de signalement de naissance

Tel que nous l'avons entendu de la bouche même des familles et des survivantes, mais aussi des Gardiens du savoir et des témoins experts, le fait d'arracher un enfant à ses parents à la naissance représente l'une des pires formes de violence qui soit. Par ailleurs, lorsqu'un nouveau-né a été enlevé à ses parents, il peut s'avérer excessivement difficile pour ces derniers de réobtenir sa garde. Le fonctionnement des systèmes de signalement des naissances ou de prise en charge des nouveau-nés constitue l'exemple le plus frappant de cette violence qui perdure envers les mères et les enfants. Dans plusieurs provinces et territoires, les services de protection de l'enfance ont mis en place de tels systèmes : c'est le cas notamment au Manitoba, où les pratiques des autorités responsables ont récemment été rendues publiques dans les médias sociaux[I]. Fait à noter, dans cette province, tout médecin qui traite une femme enceinte âgée de moins de 18 ans doit obligatoirement déclarer la naissance. Bien qu'à l'occasion, des raisons légitimes puissent justifier de retirer un enfant à ses parents dès la naissance pour sa propre sécurité, tout porte à croire que le système de signalement des naissances touche les femmes autochtones et leurs nourrissons de manière disproportionnée.

La nature des signalements de naissance

Le signalement de naissance est l'un des facteurs contribuant aux taux disproportionnés de prise en charge des nourrissons et des enfants autochtones par les services de protection de l'enfance. Le Guide de normalisation des services à l'enfant et à la famille du Manitoba, par exemple, offre quelques indications : « Les signalements de naissance s'appliquent aux femmes enceintes que les autorités considèrent comme étant à risque élevé en ce qui a trait aux soins qu'elles fourniront à leur nouveau-né. Au Manitoba, on lance ce type de signalements en vue de suivre les déplacements des femmes enceintes qui ont un risque élevé, et de les localiser[II]. » En milieu hospitalier, les signalements servent à désigner certaines femmes – en majeure partie autochtones – au moyen d'un code et permettent au besoin à l'organisme de prendre en charge l'enfant à sa naissance.

Ainsi, les travailleurs sociaux de l'hôpital se voient remettre une liste de femmes enceintes précisant pour chacune la date d'accouchement prévue et, dès que l'une de ces femmes est admise à l'hôpital, le signalement est effectué.

Souvent, les mères autochtones sur le point de donner naissance ignorent qu'elles font l'objet d'un signalement. Comme l'a observé la D[re] Janet Smylie,

médecin de famille, chercheuse en santé publique et santé des Autochtones, et Gardienne du savoir :

> Je suis étonnée de constater qu'il y a des gens qui croient encore aujourd'hui qu'il est acceptable de transmettre un signalement de naissance à l'hôpital sans en informer une femme. Je suis au courant que d'autres fournisseurs de soins prénataux ont en fait été réprimandés par des organismes de services sociaux ou de protection de l'enfance, tant autochtones que non autochtones, pour avoir fait savoir à une femme qu'il existait un signalement de naissance dont ils avaient eu vent. Pour ma part, je n'arrive pas à comprendre. Comment en sommes-nous arrivés là? En effet, il me semble qu'il est très important d'en informer les gens, si ce genre d'intervention autorisée par la loi a lieu. En fait, je ne crois pas qu'il soit acceptable, au sein du système de soins de santé canadien, de dissimuler des renseignements de cette importance et de ne pas les communiquer aux personnes intéressées[III].

Dans son témoignage, Cora Morgan, qui œuvre à la défense des droits des familles des Premières Nations au First Nations Family Advocate Office de l'Assemblée des chefs du Manitoba, abonde dans le même sens. Lors des audiences, elle a expliqué que les signalements de naissance avaient souvent lieu sans que la future mère en ait connaissance, et qu'une approche beaucoup plus efficace consisterait à informer cette dernière et à collaborer avec elle, au besoin, pour qu'il ne soit pas nécessaire de lui retirer le nouveau-né :

> Ce qui se produit, bien souvent, c'est qu'un organisme à Winnipeg […] ouvre le dossier de la personne visée et signale la naissance à venir, et ce, parfois à l'insu de la future maman, qui mènera sa grossesse à terme et donnera naissance à son bébé à l'hôpital, pour ensuite recevoir une lettre de l'organisme l'avisant que son enfant lui sera retiré.
>
> Toutefois, il pourrait en être autrement. Dès qu'un […] signalement de naissance est fait, le dossier pourrait être transféré à l'organisme compétent, qui se pencherait alors sur la situation de la mère afin de déterminer s'il n'y aurait pas lieu d'envisager d'autres solutions avant que le bébé ne vienne au monde, plutôt que d'attendre qu'il voie le jour[IV].

Ciblées pour la vie

Les défenseurs des droits des Autochtones en matière de protection de l'enfance et de soins de santé sont particulièrement troublés par cette pratique, qui continue de cibler et de punir les femmes autochtones tout au long de leur expérience de maternité. Il arrive même que des femmes enceintes soient l'objet d'un signalement parce qu'un autre de leur enfant a été pris en charge par les services de protection de l'enfance, même si les faits remontent à plus d'une décennie.

De plus, dans son témoignage, Mme Morgan a partagé un exemple qui révèle que l'effet de stigmatisation de ce système sur les femmes autochtones elles-mêmes peut les poursuivre longtemps après qu'elles ont cessé d'être prises en charge : « Je me souviens du cas de cette femme qui a eu son premier bébé à l'âge de 38 ans. Comme elle n'était plus prise en charge depuis 18 ans en raison de son âge, son bébé a tout de même fait l'objet d'un signalement. Par conséquent, le fait est que nos familles sont bel et bien à risque[V]. » Selon Mme Sandie Stoker, directrice administrative de l'organisme Child and Family All Nations Coordinated Response Network, le fait qu'un parent ait vécu quelque difficulté ayant provoqué l'intervention des services de protection de l'enfance par le passé constitue un facteur, plus particulièrement si rien n'a changé dans la vie de cette famille[VI]. En d'autres termes, si le futur parent ou un de ses enfants a déjà été pris en charge, il est probable qu'un signalement de naissance sera établi à son endroit, indépendamment de ses compétences parentales et du temps qui s'est écoulé depuis la prise en charge. Mme Morgan a d'ailleurs cité un autre exemple qui illustre bien que, même lorsque des parents autochtones déploient des efforts surhumains en vue de se préparer à leur nouveau rôle, le système de

signalement de naissance peut tout de même les priver de la garde de leur nouveau-né :

> Donc, le tout premier signalement de naissance qui m'a été confié est survenu quelques mois seulement après le début de mon emploi. Il s'agissait d'une jeune femme qui n'avait néanmoins plus l'âge d'être prise en charge. Durant sa jeunesse, elle avait été exploitée et avait eu des problèmes de toxicomanie. Elle était maintenant âgée de 23 ans, était sur le point d'accoucher de son premier enfant et ne ratait jamais un seul programme de formation au rôle de parent, et ce, de sa propre initiative. Elle et son conjoint s'étaient préparés à la venue de l'enfant et son bébé risquait de lui être retiré. Par conséquent, lorsque je me suis présentée à l'hôpital une heure avant que les représentants de l'organisme n'arrivent sur place pour leur retirer leur bébé, les parents avaient en leur possession six sacs de linge d'enfant et leur siège de voiture. Ils étaient fin prêts. La grand-mère paternelle était là. À mon arrivée, la mère allaitait son bébé et, vous savez, j'avais peine à croire à ce qui était en train d'arriver. J'ai aussitôt téléphoné à notre grand chef en me disant : « Est-ce bien réel? C'est à vous crever le cœur. »
>
> Le père, vous savez, n'était plus vraiment lui-même. Je lui ai dit : « Bien, le problème tient au fait que la mère a grandi en famille d'accueil et ils ont émis un signalement de naissance. Ils n'ont aucune préoccupation ni aucune interrogation à votre égard, et il s'agit de votre bébé. Vous devriez pouvoir prendre votre bébé. » Il a alors répondu : « D'accord, je vais prendre mon bébé. » Il s'apprêtait justement à le faire puis l'intervenante adjointe lui a dit : « Vous savez, ils vont appeler la police et vous serez probablement accusé si vous prenez votre bébé. » Il a alors renoncé.
>
> La travailleuse sociale est arrivée avec le siège d'auto de l'organisme et ils ont pris le bébé. J'ai appris par la suite que le signalement de naissance avait été émis lorsque la mère était enceinte de trois mois seulement. Ils le lui ont caché pendant toute sa grossesse. Et l'organisme est tout de suite intervenu après avoir reçu un appel de l'hôpital. Autrement dit, pendant cette période qui a duré au moins six mois, ils auraient pu se rendre au domicile de la maman pour apprendre à la connaître et prendre le temps… vous savez, à tout le moins lui donner sa chance[VII].

De plus, le signalement d'une naissance et la prise en charge d'un enfant peuvent être imputables à l'autre parent, qui ne vit peut-être pas avec le parent ayant la garde. Un reportage diffusé en janvier 2018 dans le cadre de l'émission *The Current* présente le cas d'une jeune fille de 16 ans qui fréquentait l'école et vivait avec sa mère et dont le fils lui a été retiré en raison des démêlés que le père de l'enfant avait avec la justice à l'époque et des préoccupations que suscitaient ses propres aptitudes parentales qui, selon ses dires, étaient appropriées. Comme elle l'explique en entrevue : « La travailleuse sociale à qui mon dossier avait été confié à l'époque […] a tout simplement dit que je taquinais mon fils. Comme si je pouvais taquiner un nourrisson de quatre mois. Je ne sais pas trop comment on pourrait taquiner un enfant de cet âge. Je suppose que ma façon de faire ne lui plaisait pas, tout bonnement, que je n'étais pas à ses yeux un bon parent[VIII]. »

Janet Smylie a expliqué que le fait de cibler les mères autochtones et les nouveau-nés de cette manière privait ces femmes de la possibilité de créer des liens affectifs avec leur enfant et de leur prodiguer les soins nécessaires, surtout si elles en ont été empêchées par le passé du fait d'une séparation forcée :

> Par conséquent, je suis d'accord pour dire, si je me fie à mon expérience en prestation de soins, que lorsqu'il se produit ne serait-ce qu'un seul retrait d'enfant, il semblerait que cela entache le dossier des gens, qui porteront alors l'étiquette de mauvais parents leur vie durant. Certes, je ne connais pas toujours la teneur des discussions qui ont cours au sein de l'organisme de protection de l'enfance, mais c'est tout de même très intéressant, car même dans notre système de justice pénale, nous partons du principe que les gens peuvent changer, pas vrai? Et qu'ils peuvent être rééduqués, quoique j'hésite à employer cette expression pour faire référence à la situation des parents[IX].

La D[re] Smylie reconnaît qu'au bout du compte, un tel traitement constitue une forme de racisme.

> Je suis également d'avis que le racisme joue un rôle considérable, qu'il s'agisse de racisme systémique ou d'attitudes racistes, sans oublier la violence attribuable au régime colonial. Donc, à la lumière de mon expérience, c'est-à-dire après 25 années passées à fournir des soins primaires, y compris des soins de maternité, à diverses familles inuites, métisses et des Premières Nations dans différents milieux urbains et ruraux et en régions éloignées, je constate que l'on porte constamment des jugements erronés à l'égard des parents inuits, métis et des Premières Nations[X].

Les incidences sur la santé et sur le bien-être

En s'appuyant sur ses nombreuses années d'expérience comme médecin de famille et en tant que Gardienne du savoir, la D[re] Smylie a aussi témoigné au sujet des graves répercussions, pour la mère comme pour l'enfant, des signalements de naissance et de la séparation qui s'ensuit lorsque le nouveau-né est retiré à ses parents. Elle a rappelé que l'importance de ces tout premiers liens était bien reconnue, tant par les systèmes de savoir autochtones que par les courants dominants en matière de recherche en santé.

> Par conséquent, nous aurions beau nous en remettre uniquement à la littérature médicale générale et ne pas tenir compte, par exemple, de l'importance que les Gardiens du savoir et les Aînés autochtones m'ayant soutenue dans mon témoignage accordent aux sentiments de sécurité, d'appartenance et d'identité autochtone; autrement dit, nous aurions beau faire abstraction de ces principes et nous pencher uniquement sur les résultats en matière de santé générale et de santé mentale s'échelonnant sur toute une vie, il ne fait aucun doute que ces pratiques nuisent gravement au développement de l'enfant, sans parler de la santé générale et de la santé mentale de la mère. Donc, selon moi, le fait qu'un enfant soit ainsi retiré à ses parents est comparable au décès de l'enfant, tant aux yeux de la mère que de la famille[XI].

Cora Morgan, qui a livré un témoignage lors des audiences de Gardiens du savoir, d'experts et de représentants des institutions qui se sont tenues à Winnipeg, au Manitoba, sur le thème de la protection de l'enfance a fait don de mocassins pour bébé. Elle a prêté serment sur ceux-ci et tenait à les laisser, après avoir livré son témoignage, parmi les pièces déposées dans le cadre de l'Enquête. Elle a raconté pourquoi elle a choisi de prêter serment sur ceux-ci. Elle avait participé à une cérémonie au sein de la Première Nation de Serpent River au moment où le First Nations Family Advocate Office débutait ses activités. Lorsqu'elle a expliqué aux femmes présentes à la cérémonie en quoi consistait la mission de ce bureau et son travail auprès des familles, elle a aussitôt reçu leur soutien. Or, à Serpent River, on trouve des pétroglyphes, dont l'un représente un bébé arborant des plumes dans ses cheveux : en effet, un bébé qui porte des plumes dans les cheveux reviendra toujours au bercail. Avant de partir, Mme Morgan s'est entretenue avec Nancy Rowe, de la Première Nation des Mississaugas de New Credit, en Ontario, à propos du travail que devait accomplir le bureau, et elle a eu ces mots : « Si la seule chose que nous puissions faire est d'offrir des plumes aux bébés, alors nous ferons au moins cela. » Par la suite, Nancy s'est rendue à Winnipeg en voiture pour y apporter des plumes, et elle a commencé à confectionner, avec l'aide d'autres enseignantes, des centaines de mocassins pour bébé pour en faire don au bureau. Les employés du First Nations Family Advocate Office offrent ces mocassins aux femmes enceintes qui viennent les rencontrer au moment où elles commencent à rassembler leur trousseau de naissance; ils en offrent aussi en milieu hospitalier aux femmes qui se verront retirer leur enfant à la naissance.

Dans son témoignage, Mme Morgan a expliqué comment l'équipe de soutien de l'organisme s'y prend pour s'orienter dans le système de signalement de naissance.

> Puisque notre effectif s'est élargi en octobre dernier, nous disposons maintenant d'une équipe de soutien prénatal. Ainsi donc, cette équipe, qui œuvre auprès des futures mamans et des mamans ayant des bébés, participe à la défense de leurs intérêts en cas de signalement de naissance. Son rôle consiste à travailler avec les mères, ainsi qu'avec les pères, et à leur offrir des programmes traditionnels de préparation au rôle de parent. Elle offre aussi un atelier intitulé « Bébés sacrés » et aide les familles à constituer leurs trousseaux de naissance[XII].

Toutes ces pratiques sont conformes à ce que Janet Smylie décrit comme étant le maintien d'une « continuité des rapports[XIII] », qui vise à soutenir et à reconnaître l'importance des premiers liens.

> Donc, pour jouir d'une santé et d'un bien-être optimaux, du moins à mon sens en tant que femme métisse, nous avons besoin de ces relations de grande qualité durant la prime enfance, car elles nourrissent un sentiment d'amour, de sécurité et d'appartenance. Le tout mène ensuite au développement de l'estime de soi, de l'acceptation de soi, de la compassion et de solides aptitudes à s'engager dans des relations. Et si les relations sont le ciment qui nous unit, il est alors essentiel d'investir dans ces approches[XIV].

Bien que les pratiques comme le signalement de naissances et l'évacuation médicale des femmes enceintes qui vivent dans des communautés éloignées pour leur permettre d'accoucher ailleurs sont souvent des mesures justifiées pour atténuer le risque, la D^re^ Smylie fait valoir que cette définition particulière du risque est réductrice et qu'elle traduit un point de vue biomédical et colonial. Selon elle :

> Cette façon de poser la question du risque par rapport à la naissance et à la parentalité sous-estime […] l'importance de la naissance en tant que moyen de renforcer la *wahkohtowin*, cette période sacrée au cours de laquelle un nourrisson est perçu – du moins, selon ma vision du monde en tant que Métisse, laquelle évolue sans cesse – comme étant un présent spirituel qui relève du monde des esprits, ainsi que le besoin pour cet esprit d'être accompagné au cours de cette transition vers la vie matérielle. Par ailleurs, la personne qui assiste à la naissance devient un membre de la parenté qui comprendra cet enfant, sera renseigné sur cette famille et favorisera le bien-être de l'enfant tout en veillant à ce qu'il puisse cultiver ses talents. Il ne faut pas négliger non plus l'importance de naître sur cette terre, n'est-ce pas? C'est pourquoi il existe des protocoles entourant la naissance, de façon à tisser avec cette terre ce lien auquel renvoie la *wahkohtowin*. En réalité, vous comprendrez que tous ces éléments tournent autour de nos cultures. Par conséquent, le risque de perdre sa culture est un aspect auquel on doit prêter attention, tout comme la sécurité physique si précieuse de la mère et de son enfant. En fait, grâce aux modèles modernes de prise en charge par les sages-femmes autochtones, vous avez le meilleur des deux mondes[XV].

La D^re^ Smylie a également traité des autres risques du système de signalement de naissance et de retrait des bébés, qui poussent les femmes autochtones à éviter de se rendre à l'hôpital ou de chercher à obtenir une aide médicale lorsqu'elles attendent un enfant, de crainte que celui-ci ne leur soit enlevé. Dans le cadre des audiences d'experts et de Gardiens du savoir sur le racisme institutionnel, le Dr Barry Lavallee, médecin de famille et, à l'époque, directeur du soutien aux étudiants pour le Centre d'éducation en santé des Autochtones de l'Université du Manitoba, a reconnu que les femmes autochtones entretiennent sans doute une « crainte raisonnable » de faire l'objet d'un signalement de la part des services de protection de l'enfance si elles cherchent à obtenir des soins médicaux pour leur enfant ou en vue de leur accouchement[XVI]. Pareillement, Mme Morgan a été témoin, dans le cadre de son travail de défense des droits des familles au First Nations Family Advocate Office de l'Assemblée des chefs du Manitoba, de situations qui l'amènent à conclure que le simple fait pour une femme d'être Autochtone l'expose à un éventuel signalement de naissance.

> Je constate en effet que les femmes sont stigmatisées [par un système qui cherche à leur enlever leur enfant à sa naissance]. L'une de mes collègues était sur le point d'avoir son deuxième enfant. Parce qu'elle était Autochtone en apparence, le médecin en a tout de suite déduit qu'elle… qu'il y avait là matière à signalement pour son bébé[XVII].

Pour certaines femmes autochtones, le problème lié à l'obtention de soins de santé génésiques dans des établissements ordinaires de soins de santé est parfois exacerbé par une incompréhension des facteurs culturels de la part des professionnels de la santé. Par exemple, comme l'a expliqué Jennisha Wilson, gestionnaire au centre Tungasuvvingat Inuit des programmes liés à l'industrie du sexe, à l'abandon du commerce du sexe et à la lutte contre la traite de personnes, la méconnaissance de la culture et de l'histoire inuites provoque souvent des tensions entre les femmes inuites et le personnel de soutien.

> J'entends aussi souvent parler des défis que représente le fait d'être Inuit et de l'incompréhension que cela engendre. Souvent confondus avec les Premières Nations, les Inuits sont ainsi privés de leur identité et de leur capacité de se mobiliser autour de leurs besoins précis et de faire comprendre les différences qui existent entre les cultures. Ce ne sont là que quelques-unes des vulnérabilités. Cependant, mettez-vous à la place de quelqu'un qui met le cap sur le sud en quête de soutien et qui se heurte au racisme, à la discrimination et à l'absence de… les gens souhaitent vous voir à tel ou tel endroit, puis tout à coup, ils ne sont plus trop certains de la place qui vous sera réservée en tant que personne. Bien entendu, cela vous rend méfiant… vous pousse à entretenir une méfiance envers les gens, les fournisseurs de services, les autorités chargées de l'application des lois, mais cela vous amène aussi à ne pas vous sentir à votre place[XVIII].

Conclusion

Pour recréer le tissu familial et social des communautés autochtones d'une manière qui réduise aussi les risques de violence et de préjudices futurs, il est important d'assurer la santé et le bien-être des mères autochtones et de leur nouveau-né. Selon Cora Morgan, cela passe par « l'examen de la légalité des signalements et des pratiques de signalement des naissances et du retrait des nouveau-nés à leurs parents[XIX] ». De l'avis de Janet Smylie, il faut commencer par mettre en valeur et protéger les premiers liens formés avec l'enfant. Comme elle le fait remarquer : « [C]omment restaurer […] un sentiment d'amour, de paix, de joie, de justice, de sécurité et d'appartenance si nos nouveau-nés continuent de nous être retirés[XX]? » Cela suppose notamment, comme nous l'avons entendu, l'adoption de pratiques pouvant engendrer santé, bien-être et force. Cela suppose aussi, tel que les faits le démontrent, que nous devons favoriser des pratiques comme le recours aux sages-femmes de la communauté et le droit de donner naissance chez soi, afin de s'assurer que les liens sécurisants qui seront tissés à cet instant précis demeureront cimentés pour la vie et finiront un jour par contribuer à la sécurité.

I *Chronicle Herald*, « 'Blindsided.' »

II Manitoba, « Services de protection de l'enfance, » s. 1.3.1.

III Dre Janet Smylie (Métisse), Parties II et III mixtes, Volume public 2, Iqaluit, Nun., pp. 246–247.

IV Cora Morgan (Première Nation Sagkeeng), Parties II et III mixtes, Volume public 11, Winnipeg, Man., p. 203-204.

V Cora Morgan, (Première Nation Sagkeeng), Parties II et III mixtes, Volume public 11, Winnipeg, Man., p. 26.

VI CBC Radio, *The Current*, « 'I felt like my heart was ripped out.' »

VII Cora Morgan (Première Nation Sagkeeng), Parties II et III mixtes, Volume public 11, Winnipeg, Man., pp. 25–26.

VIII CBC Radio, *The Current,* « 'I felt like my heart was ripped out.' »

IX Dre Janet Smylie (Métisse), Parties II et III mixtes, Volume public 2, Iqaluit, Nun., pp. 236-237.

X Dre Janet Smylie (Métisse), Parties II et III mixtes, Volume public 2, Iqaluit, Nun., p. 235.

XI Dre Janet Smylie (Métisse), Parties II et III mixtes, Volume public 2, Iqaluit, Nun., p. 240.

XII Cora Morgan (Première Nation Sagkeeng), Parties II et III mixtes, Volume public 11, Winnipeg, Man., p. 46.

XIII Dre Janet Smylie (Métisse), Parties II et III mixtes, Volume public 2, Iqaluit, Nun., p. 160.

XIV Dre Janet Smylie (Métisse), Parties II et III mixtes, Volume public 2, pp. 122–123.

XV Dre Janet Smylie (Métisse), Parties II et III mixtes, Volume public 3, p. 36.

XVI Dr Barry Lavallee (Première Nation/Métis) Partie 3, Volume public 9, Toronto, Ont., p. 228.

XVII Cora Morgan (Première Nation Sagkeeng), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 199.

XVIII Jennisha Wilson, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., p. 41.

XIX Cora Morgan (Première Nation Sagkeeng), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 81.

XX Dre Janet Smylie (Métisse), Parties II et III mixtes, Volume public 2, Iqaluit, Nun., p. 135.

La *Loi sur les Indiens* et la pratique du « bannissement »

En parlant des façons dont les femmes et les filles autochtones servaient de cibles au sein des systèmes coloniaux, plusieurs témoins ont aussi pointé du doigt la *Loi sur les Indiens* et ont décrit comment cette loi et son déni du statut d'Indien illustraient non seulement un déni de patrie, mais également un déni de liens avec la culture, la famille, la communauté et avec leurs soutiens respectifs. Pour les personnes recherchant la sécurité qu'assure un foyer – sur le plan culturel et physique – et pour plusieurs communautés des Premières Nations, les effets intergénérationnels et multigénérationnels de la *Loi sur les Indiens* sont importants et ont érigé des obstacles pour empêcher l'accès aux droits culturels et à la sécurité culturelle.

Nombre de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA des Premières Nations subissent encore aujourd'hui les conséquences de la *Loi sur les Indiens*, qui a accordé le statut d'Indien à certaines personnes tout en le retirant à d'autres. Ce sujet est discuté en détail dans le chapitre 4. La présente section aborde les conséquences de la *Loi* dans un contexte contemporain. Malgré le rétablissement du statut pour des milliers de femmes et de filles, la stigmatisation persistante qui accompagne l'exclusion antérieure en raison de la *Loi* peut entraîner des situations dangereuses.

Wendy L., par exemple, a expliqué comment sa mère a été arrachée à sa communauté et n'a pas été autorisée à y retourner, même après avoir retrouvé son statut d'Indien.

> À cause de ce qui est arrivé à ma mère, j'ai l'impression d'une certaine façon qu'elle était perdue parce qu'on lui a enlevé son identité culturelle et son statut; elle a vraiment été arrachée à sa communauté à cause des dispositions discriminatoires de la *Loi sur les Indiens*, […] où on lui a retiré son statut. Ça, comme bien des gens le savent, ça n'est pas arrivé aux hommes autochtones. En fait, lorsque les hommes autochtones mariaient une femme non indienne, peu importe sa race, non seulement ils conservaient leur statut et leur appartenance à la bande, mais leur épouse et leurs descendants obtenaient le statut et l'appartenance à la bande. Alors aujourd'hui, vous avez des familles mixtes dans les réserves et hors des réserves où une femme qui a marié un homme non autochtone a en fait été exclue de sa communauté. Donc, d'une certaine manière, ma mère était perdue parce qu'on lui a enlevé sa communauté et sa famille, et ça a eu des conséquences importantes sur sa vie, son éducation, sa situation économique et sur elle, en tant que personne[50].

Le « bannissement », comme d'autres témoins l'ont appelé, a eu des répercussions à long terme sur sa mère. Lorsque le grand-père de Wendy est décédé en 1968, Nona, la mère de Wendy, n'a pas eu le droit de vivre dans la maison familiale, malgré le fait qu'il ait laissé à Nona, son seul enfant, sa terre, ses biens et ses maisons. Comme Nona a été déclarée non-Autochtone, elle n'a pas été autorisée à hériter de la maison où elle est née et a grandi, ni même à y vivre. Wendy a ajouté : « Je crois dans un sens qu'elle était perdue. Il lui manquait sa famille, sa communauté, les mesures de soutien qu'elle pouvait recevoir, le soutien du gouvernement, financier, ou les programmes, la participation à la communauté. On lui a enlevé tout ça[51]. »

Malgré l'insistance de quelques dirigeants de la communauté qui soutenaient que quiconque ayant du sang squamish et voulant revenir dans la communauté était le bienvenu, Wendy a affirmé que « ce n'était pas vrai, que les femmes n'ont pas été accueillies de nouveau[52] ». Bien que Nona ait récupéré son statut et ait été inscrite de nouveau sur la liste des membres de la bande, on lui a interdit de revenir vivre dans la réserve de la Nation des Squamish. Pour reprendre les mots de Wendy, les femmes ici étaient « arrachées à leur communauté et littéralement jetées à l'extérieur de la réserve et forcées de partir.[53] »

Dans son témoignage, Natalie G. a présenté un autre exemple de la façon dont la discrimination fondée sur le genre dans la *Loi sur les Indiens* et l'appartenance à la bande excluait les femmes mi'kmaq de leur communauté. Comme Natalie l'a expliqué, le refus d'accorder le statut d'Indien inscrit et de membre de la bande aux femmes dans leur communauté a placé bon nombre d'entre elles dans des situations précaires et a nui à leur capacité de bâtir une famille à l'image de la culture et de la communauté.

> De nombreuses femmes vivent ailleurs alors qu'elles devraient être dans leur maison au sein de la réserve plutôt que se trouver dans la misère ou devoir travailler aussi dur. Elles vieillissent. Pourquoi devraient-elles frotter les planchers ou faire de l'artisanat tout le temps juste pour boucler leurs fins de mois? Et beaucoup de nos femmes… des femmes travaillent encore dans la rue en croyant que la seule façon de joindre les deux bouts est de donner une partie de leur âme au diable en échange d'un peu de monnaie pour payer le loyer, pour offrir quelque chose à leurs enfants ou pour survivre. Donc, c'était… comme, c'était difficile parce que lorsque maman regardait par la fenêtre, elle voyait la réserve des Premières Nations de Millbrook. N'est-ce pas paradoxal? Ce n'est simplement pas logique, mais c'est le gouvernement, c'est le gouvernement canadien qui essaye de faciliter une partie de l'assimilation, de la colonisation[54].

« À CAUSE DE CE QUI EST ARRIVÉ À MA MÈRE, J'AI L'IMPRESSION D'UNE CERTAINE FAÇON QU'ELLE ÉTAIT PERDUE PARCE QU'ON LUI A ENLEVÉ SON IDENTITÉ CULTURELLE ET SON STATUT; ELLE A VRAIMENT ÉTÉ ARRACHÉE À SA COMMUNAUTÉ À CAUSE DES DISPOSITIONS DISCRIMINATOIRES DE LA *LOI SUR LES INDIENS*, […] OÙ ON LUI A RETIRÉ SON STATUT. ÇA, COMME BIEN DES GENS LE SAVENT, ÇA N'EST PAS ARRIVÉ AUX HOMMES AUTOCHTONES. EN FAIT, LORSQUE LES HOMMES AUTOCHTONES MARIAIENT UNE FEMME NON INDIENNE, PEU IMPORTE SA RACE, NON SEULEMENT ILS CONSERVAIENT LEUR STATUT ET LEUR APPARTENANCE À LA BANDE, MAIS LEUR ÉPOUSE ET LEURS DESCENDANTS OBTENAIENT LE STATUT ET L'APPARTENANCE À LA BANDE. ALORS AUJOURD'HUI, VOUS AVEZ DES FAMILLES MIXTES DANS LES RÉSERVES ET HORS DES RÉSERVES OÙ UNE FEMME QUI A MARIÉ UN HOMME NON AUTOCHTONE A EN FAIT ÉTÉ EXCLUE DE SA COMMUNAUTÉ. DONC, D'UNE CERTAINE MANIÈRE, MA MÈRE ÉTAIT PERDUE PARCE QU'ON LUI A ENLEVÉ SA COMMUNAUTÉ ET SA FAMILLE, ET ÇA A EU DES CONSÉQUENCES IMPORTANTES SUR SA VIE, SON ÉDUCATION, SA SITUATION ÉCONOMIQUE ET SUR ELLE, EN TANT QUE PERSONNE. »

Wendy L.

Malgré la réputation de la mère de Natalie, qu'elle décrit comme « une vraie Mi'kmaw », celle-ci n'était pas valorisée dans sa communauté et a été obligée d'entreprendre une démarche difficile pour pouvoir être inscrite de nouveau sur la liste des membres de la bande. Comme l'a

mentionné Natalie, le déni de statut et d'appartenance à une bande représente aussi le refus – ou peut-être la peur – de voir des femmes fortes et traditionnelles prendre la place qui leur revient dans la communauté et au conseil de bande.

> Je crois que le conseil de bande craignait ma mère parce qu'elle était une combattante mi'kmaw forte qui n'allait pas se contenter du laisser-faire. Elle voulait les dénoncer et je crois qu'elle voulait signaler toutes ces cartes [de statut] qui avaient été données à des femmes non autochtones. Elle voulait s'assurer que le gouvernement les… les accepte, à juste titre, et que les enfants conservent leur statut[55].

Comme l'a mentionné Natalie, cette exclusion a des conséquences aussi sur les enfants et les petits-enfants. Cette dernière a expliqué que lorsqu'elle était jeune, elle et ses cousines n'ont pas eu accès aux mêmes fournitures scolaires que les autres enfants vivant dans la réserve : « Mes cousins allaient au bureau de la bande et obtenaient des fournitures scolaires et autres choses gratuitement. Nous… nous n'avions pas droit à ça[56]. »

Natalie a partagé ses réflexions concernant les répercussions permanentes sur les enfants et les petits-enfants des femmes qui ont perdu leur statut ou leur appartenance à une bande : « Elles font partie de la première génération; elles ont obtenu leur statut, mais leurs enfants, elles ne peuvent pas les inscrire. Ensuite, elles essayent de s'en remettre à la loi ancienne des grand-mères, mais elles éprouvent encore des difficultés à les inscrire. Ces enfants devraient être inscrits[57]. » Les femmes qui ont été bannies de la sorte ont souvent cherché refuge dans les grands centres urbains, des milieux souvent dangereux qui peuvent, en fin de compte, avoir causé leur disparition ou leur mort. Elles ont par ailleurs connu l'aliénation de la famille et de la culture, qui auraient pu contribuer à les garder en sécurité.

Comme l'illustrent les expériences racontées par Wendy et Natalie, les conséquences de la *Loi sur les Indiens* sur le pouvoir et sur la place des femmes au sein de la communauté et de la famille mettent les femmes autochtones en danger. Plusieurs personnes croient que la mort et la disparition de ces dernières sont directement liées à des politiques et à des pratiques comme celles-là et comme d'autres qui ont mis un terme aux mesures de protection habituellement offertes par la pratique culturelle, la famille et le sentiment d'appartenance.



Un groupe de joueurs de tambours offrent une performance lors des audiences à Calgary, en Alberta.

Lutter contre l'exclusion : les contestations de la *Loi sur les Indiens* fondées sur les droits de la personne

Comme l'ont fait valoir certaines des personnes appelées à témoigner devant l'Enquête nationale, depuis 1876, la *Loi sur les Indiens* a exclu les femmes des Premières Nations dans de nombreux domaines, ce qui a eu d'importantes retombées en ce qui a trait aux instruments de protection des droits de la personne. La *Loi sur les Indiens* ne s'applique qu'aux femmes des Premières Nations et non pas aux Métis ni aux Inuits.

Dans son rapport de 2014 intitulé *Missing and Murdered Indigenous Women in British Columbia, Canada*, la Commission interaméricaine des droits de l'homme (CIDH) a statué que « les vulnérabilités existantes qui rendent les femmes autochtones plus susceptibles d'être victimes de violence » englobent le contexte de la colonisation, au sens large, de même que les lois injustes et discriminatoires, dont la *Loi sur les Indiens*, qui continuent de porter préjudice aux femmes[I].

La Commission a aussi statué que « la lutte contre la violence envers les femmes demeurera insuffisante tant que les facteurs de discrimination sous-jacents qui créent et alimentent cette violence ne seront pas totalement[II].

Comme nous l'avons vu au chapitre 3, le cas de Mme Jeannette Corbiere Lavell, qui a épousé un non-Indien en 1970, s'est traduit par une contestation judiciaire de l'alinéa 12(1)b) de la *Loi sur les Indiens*, étant allégué qu'il enfreignait la clause d'égalité de la *Déclaration canadienne des droits* de 1960 pour des motifs de discrimination fondée sur le sexe. Cette cause s'inspirait des travaux antérieurs de militantes des droits de la personne comme Mme Mary Two-Axe Earley, une femme Kanien'kehà:ka (Mohawk) qui, en 1966, après le décès d'une sœur de clan ayant succombé à une crise cardiaque, étant persuadée que ce décès était attribuable au refus de lui accorder des droits de propriété à Kahnawà:ke en vertu de la *Loi sur les Indiens,* a mobilisé une campagne visant à sensibiliser la population aux problèmes auxquels étaient confrontées les femmes se voyant refuser le statut d'Indienne et les droits connexes aux termes de la *Loi sur les Indiens*. En 1967, Mary Two-Axe Earley a milité au sein de l'organisation Indian Rights for Indian Women (IRIW), et elle a témoigné devant la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada la même année. Elle a elle-même été la cible de la *Loi sur les Indiens* en 1969 après le décès de son mari, ayant été forcée de céder sa maison à sa fille, qui avait épousé un homme de Kahnawake, afin de conserver sa propriété au sein de sa propre famille et de pouvoir retourner dans la réserve[III].

L'affaire Lavell, quelques années plus tard, concernait Jeannette Corbiere Lavell, une membre de la bande Wikwemikong ayant épousé un non-Indien et dont le nom avait par conséquent été supprimé du Registre des Indiens. Il était invoqué qu'il faudrait statuer que la *Loi sur les Indiens*

> est inopérante parce que faisant preuve de discrimination entre les Indiens et les Indiennes et venant en conflit avec les dispositions de la *Déclaration canadienne des droits* et particulièrement de son art. 1 qui prévoit :
>
> 1. Il est par les présentes reconnu et déclaré que les droits de l'homme et les libertés fondamentales ci-après énoncés ont existé et continueront à exister pour tout individu au

> Canada quels que soient sa race, son origine nationale, sa couleur, sa religion ou son sexe :
>
> (b) le droit de l'individu à l'égalité devant la loi et à la protection de la loi[IV].

L'affaire Lavell du début des années 1970 a été rejetée par la Cour du comté de York en 1971. Elle a par contre eu gain de cause après avoir été portée en appel devant la Cour d'appel fédérale plus tard cette même année. L'affaire s'est ensuite retrouvée devant la Cour suprême du Canada, où elle a été jumelée avec l'affaire Yvonne Bédard, une femme de la communauté des Six Nations à Brantford et membre de la Confédération Haudenosaunee (Iroquois) ayant perdu son statut lorsqu'elle a épousé un non-Indien en 1964. Après s'être séparée de son mari, Mme Bédard a tenté de retourner dans sa réserve pour habiter une maison que lui avait léguée sa mère, mais elle a constaté qu'elle et ses enfants n'avaient plus le droit d'y vivre étant donné la perte de son statut. Craignant d'être expulsée, elle a intenté une poursuite contre sa bande et a remporté sa cause grâce au précédent jurisprudentiel ayant été établi par l'affaire Lavell.

Cependant, devant la Cour suprême du Canada, Mme Bédard et Mme Lavell ont toutes deux perdu leur cause. La règle du « mariage avec un non-Indien » de la *Loi sur les Indiens* a été confirmée pour le motif suivant lequel la loi avait été appliquée de manière égale, ce qui constituait l'unique garantie dans la *Déclaration canadienne des droits*. Dans son jugement, la Cour suprême a expliqué que :

L'égalité devant la loi en vertu de la *Déclaration des droits* veut dire égalité de traitement dans l'application des lois du Canada devant les fonctionnaires chargés d'appliquer la loi et devant les tribunaux ordinaires du pays, et que l'interprétation et l'application de l'al. b) du par. (1) de l'art. 12 ne comportent nécessairement aucune inégalité semblable[V].

La question de l'égalité réelle que soulevaient les causes a été rejetée, même si, dans la décision, le juge Bora Laskin a qualifié l'effet de la loi comme s'apparentant à une forme d'« excommunication légale » voulant que le statut ne puisse jamais être regagné[VI].

De plus, comme l'a fait remarquer Pamela Palmater, Mi'kmaw de la Première Nation d'Eel River Bar et professeure agrégée et titulaire de la Chaire en gouvernance autochtone à l'Université Ryerson, pendant très longtemps :

> La *Loi sur les Indiens* avait pour effet de nier aux femmes des Premières Nations le droit de faire entendre leur voix politique. Incapables de se faire élire chef ou de siéger au conseil de bande, de vivre dans leurs Premières Nations, de voter dans des référendums liés à leurs terres de réserve, de bénéficier des traités, d'avoir accès aux Aînés et à d'autres formes de soutiens communautaires ou même d'obtenir un siège aux tables de négociation entre les Premières Nations et le Canada, les femmes des Premières Nations se voyaient en effet refuser le droit à une voix politique pour protester contre leur exclusion et les abus qui en découlaient[VII].

Leah Gazan, une professeure à l'Université de Winnipeg qui s'est exprimée dans le cadre du panel sur les déterminants du bien-être des peuples autochtones lors de l'audience communautaire à Winnipeg, a expliqué comment la *Loi sur les Indiens* a miné le rôle que les femmes des Premières Nations ont joué en tant que leaders et décideuses.

> Avant la colonisation, la plupart des Nations vivaient dans des sociétés matrilinéaires. Nos femmes, en particulier nos grands-mères, étaient les principales décideuses au sein de nos Nations. L'égalité était de mise étant donné que notre survie dépendait du fait que tous les membres s'acquittaient de leurs rôles et responsabilités. Les femmes étaient puissantes. […] Tout cela allait rapidement changer avec l'imposition par les colonisateurs de structures de pouvoir patriarcales. L'exclusion des femmes autochtones de la prise de décisions a fini par mener à l'aliénation culturelle, sociale, économique et politique des femmes et des filles autochtones, aliénation qui était imposée et qui continue d'être imposée par qui la *Loi sur les Indiens*[VIII].

Fay Blaney, qui s'est exprimée à titre de Gardienne du savoir aux audiences de Gardiens du savoir et d'experts de l'Enquête nationale tenues à Québec, lesquelles portaient sur le cadre des droits de la personne, a également commenté l'incidence de la *Loi sur les Indiens* sur la représentation politique des femmes :

> Les femmes autochtones ne sont pas représentées dans l'arène politique et nous pensons souvent que… vous savez, nous nous blâmons souvent pour cela et nous négligeons bien souvent le fait que la *Loi sur les Indiens* nous a privées de ce droit. On ne nous a pas accordé le droit de vote. On ne nous a pas permis de nous présenter aux élections au sein des bandes, un privilège qui était réservé aux hommes[IX].

Malgré la défaite devant les tribunaux, de nombreux groupes de femmes autochtones se sont saisis des enjeux soulevés par ces affaires et sont allés de l'avant pour tenter de s'attaquer au problème, dans des circonstances difficiles. Sandra Lovelace Nicholas a porté sa cause devant le Comité des droits de l'homme des Nations Unies (CDHNU), en alléguant que son mariage avec un Américain et le fait qu'elle ait par la suite quitté sa communauté ne devraient pas l'empêcher de retourner dans la réserve ou d'y recevoir des services, après la dissolution de ce mariage. En 1981, le CDHNU a statué que le Canada avait enfreint le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* (PIDCP).

L'article 15 de la *Charte canadienne des droits et libertés* est entré en vigueur trois ans après le reste de la *Charte*, ce qui a laissé le temps aux gouvernements de s'assurer que leurs lois étaient conformes aux exigences de l'article 15 qui stipule ceci : « La loi ne fait acception de personne et s'applique également à tous, et tous ont droit à la même protection et au même bénéfice de la loi, indépendamment de toute discrimination, notamment des discriminations fondées sur la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur, la religion, le sexe, l'âge ou les déficiences mentales ou physiques. » De plus, l'article 28, qui stipule ce qui suit : « Indépendamment des autres dispositions de la présente charte, les droits et libertés qui y sont mentionnés sont garantis également aux personnes des deux sexes », devrait, en théorie, offrir aux femmes une protection supplémentaire. Le paragraphe 4 de l'article 35, qui garantit les droits ancestraux et issus de traités, garantit aussi ces droits de manière égale aux femmes et aux hommes[X].

En partie grâce à ces nouvelles garanties de droits, et du fait de l'action concertée des femmes touchées par les mesures législatives injustes, la *Loi sur les Indiens* de 1985 a rétabli le statut pour celles à qui on l'avait retiré en raison de l'émancipation. Cette nouvelle loi venait mettre fin à la règle du « mariage avec un non-Indien » aux termes de l'alinéa 12(1)b) qui avait été soulevée dans le cadre de l'action intentée par Mme Lavell, rétablissant ainsi le statut d'Indien dans le cas des femmes et de leurs enfants privés de leurs droits en vertu de cette règle. La *Loi* prévoyait aussi l'abolition du sous-alinéa 12(1)a)(iv), la règle de la « mère grand-mère » qui avait été ajoutée en 1951 et qui privait du droit à l'inscription, quand ils atteignent l'âge de 21 ans, les petits-enfants dont la mère et la grand-mère paternelle avaient acquis toutes deux le statut d'Indien par le biais du mariage à un Indien. Ces modifications ont également mis fin à l'obtention du statut d'Indien par l'intermédiaire du mariage, plutôt que par le lien de filiation. Au cours des cinq premières années suivant les modifications, de 1985 à 1990, comme l'ont fait remarquer les chercheuses Megan Furi et Jill Wherrett : « Le nombre d'Indiens inscrits a augmenté de 19 p. 100. La majorité des personnes qui ont obtenu le droit à l'inscription, particulièrement celles qui ont vu leur statut rétabli, étaient des femmes[XI]. »

Bien que de nombreuses personnes aient vu leur statut rétabli grâce à ces dispositions législatives, les amendements ont aussi donné lieu à un nouveau problème, du fait de l'article 6 révisé, qui prévoyait en effet deux « types » d'Indiens inscrits : ceux qui pouvaient transmettre leur statut à leurs enfants et ceux qui ne le pouvaient pas. Cela signifiait que toute femme dont le statut avait été rétabli aux termes de l'article 6 et qui avait « épousé un non-Indien » pouvait transmettre son statut au sens du paragraphe 6(2) uniquement à ses enfants. Ces enfants ne

pouvaient pas transmettre le statut à leurs propres enfants, ce qui se répercutait à la fois sur les femmes et les hommes en raison de la règle de l'exclusion après la deuxième génération. Comme l'explique l'Alliance féministe pour l'action Internationale :

Les femmes consignées au statut de catégorie 6(1)c) ont été dévalorisées, traitées comme des parents de seconde zone et privées de la légitimité et de la position sociale associées au plein statut conféré par l'alinéa 6(1)a). Au fil des ans, les femmes du projet de loi C-31 ont été traitées comme si elles n'étaient pas véritablement indiennes, ou pas assez pour avoir droit à l'ensemble des avantages et des mesures de logement, forcées de réclamer continuellement leur reconnaissance auprès des dirigeants autochtones masculins, de leurs famille, de leur communauté et de la société en général. Dans bien des communautés, l'inscription en vertu de l'alinéa 6(1)c) est perçue par les femmes comme un stigmate, une marque indiquant qu'elles sont moins indiennes que les autres membres de la communauté[XII].

Pour ceux qui affirment que la *Loi sur les Indiens* constitue un outil génocidaire, tant sur papier qu'autrement, l'effet de l'article 6 consistant à retarder d'une génération la suppression du statut équivalait tout de même à une suppression de ce statut. Elle était simplement reportée dans le temps.

En l'absence de recours effectif, et vu la lenteur avec laquelle on se penchait sur ces enjeux, d'autres militantes se sont manifestées. En 1994, Sharon McIvor a intenté une contestation constitutionnelle de la discrimination fondée sur le sexe dans les dispositions relatives à l'inscription de la *Loi sur les Indiens.* Dans sa décision, la Cour suprême de la Colombie-Britannique a statué que l'article 6 de la *Loi sur les Indiens* violait l'article 15 de la *Charte,* qui garantit des droits aux femmes et aux autres groupes de manière égale en vertu des lois du Canada. Cependant, lorsque le Canada en a appelé de cette décision en 2009, la Cour d'appel de la Colombie-Britannique a statué que, même si la *Loi sur les Indiens* était discriminatoire, l'ordonnance était allée trop loin, et qu'il ne revenait pas à la Cour d'imposer une solution susceptible d'accorder le statut à un plus vaste groupe de gens. Elle a accordé 12 mois au gouvernement pour régler le problème avant l'entrée en vigueur éventuelle de la déclaration du tribunal inférieur[XIII].

Par suite de cette décision, Sharon McIvor a décidé de porter plainte devant les Nations Unies, tout comme l'avait fait Sandra Lovelace Nicholas en 1981. Elle a fait valoir que, en dépit des changements, les femmes des Premières Nations ayant le statut d'Indien ne pouvaient toujours pas transmettre ce statut de la même manière que les hommes possédant un tel statut. Sa plainte portait sur le défaut du gouvernement de fournir une solution efficace à une situation ayant été cernée, même dans le cadre d'un forum international, comme étant un facteur de discrimination ayant persisté des décennies durant.

Dans sa plainte, l'équipe de Sharon McIvor a fait valoir que la hiérarchie fondée sur le sexe établie par les amendements de 1985 viole les articles 26 et 27 du PIDCP, compte tenu du paragraphe 2(1) et de l'article 3, du fait de sa nature discriminatoire envers les descendantes de lignée matrilinéaire ou les autres descendantes nées avant 1985 et envers les femmes des Premières Nations nées avant 1985 qui ont épousé un non-Indien. Mme McIvor a soutenu qu'en vertu de l'alinéa 2(3)a), ces femmes et ces descendantes avaient droit à un recours effectif.

En ce qui concerne la violation de l'article 26, Mme McIvor a soutenu notamment que les incidences de l'exclusion constituaient « une forme d'exclusion sociale et culturelle », y compris sa perception d'une différence de traitement des personnes dont le statut avait été rétabli par rapport à celles qui étaient toujours considérées comme étant inscrites en tant qu'Indiennes au sens de la *Loi.* Cette situation a eu des répercussions sur sa vie, y compris sur sa capacité d'accéder à des prestations de maladie et à une aide financière aux études pour ses enfants au cours de leurs années de formation.

En ce qui a trait à l'article 27 en liaison avec le paragraphe 2(1) et l'article 3, l'équipe de Mme McIvor a soutenu que la capacité de transmettre la culture, comme le garantit le PIDCP, avait été violée du fait qu'on les privait de « leur capacité de transmettre leur

identité culturelle aux générations suivantes de manière égale entre les hommes et les femmes » et qu'on les privait « de la légitimité que leur conférait le plein statut[XIV] ».

Dans sa réponse, le Canada a soutenu que la discrimination au sens des versions successives de la *Loi* antérieures à 1985 était inadmissible et que les amendements de 2011, apportés en réponse aux jugements rendus au sujet de la *Loi* par les tribunaux canadiens, avaient permis de corriger toute forme de discrimination résiduelle. En effet, la *Loi sur les Indiens* avait été modifiée de façon à accorder le droit d'inscription aux petits-enfants nés après le 4 septembre 1951, dont l'héritage autochtone remontait à leur ascendance maternelle. Il reste que, en vertu de ces amendements, les petits-enfants nés avant 1951, ou dont les parents ne se sont pas mariés avant 1985, ne pouvaient pas nécessairement être admissibles, tandis que ceux qui pouvaient faire remonter leur héritage à leur ascendance paternelle pouvaient l'être[XV]. Le Canada a aussi fait valoir que certains des aspects des déclarations faites par Sharon McIvor ne pouvaient pas être imputés ni attribués avec certitude aux actions du gouvernement. Il a également déclaré qu'il continuait d'examiner ses lois afin de déterminer si d'autres recours pouvaient être appliqués, y compris les modifications apportées au projet de loi S-3 entré en vigueur en décembre 2017 par suite de la décision de la Cour supérieure du Québec dans la cause Descheneaux[XVI].

Dans cette affaire, la Cour supérieure du Québec s'était prononcée sur une contestation déposée par Stéphane Descheneaux, Susan Yantha et Tammy Yantha. Les demandeurs affirmaient que les dispositions relatives à l'inscription à titre d'Indien en vertu de l'article 6 de la *Loi sur les Indiens* étaient inconstitutionnelles et contrevenaient aux droits à l'égalité prévus par la *Charte,* étant donné que les dispositions législatives perpétuaient toujours une différence dans le traitement des femmes indiennes inscrites par rapport aux hommes indiens inscrits et à leurs descendants. Dans sa décision, la Cour a déterminé que plusieurs facettes de la *Loi* violaient l'article 15 de la *Charte* et a invalidé les dispositions visées, en accordant au gouvernement une période fixe pour apporter les modifications nécessaires. Dans son témoignage, Leah Gazan a déclaré ce qui suit à propos des répercussions actuelles du projet de loi S-3 :

> Cette violence s'est manifestée par l'entremise de la *Loi sur les Indiens* où, même aujourd'hui, nous constatons que le gouvernement libéral actuel néglige d'apporter des amendements au projet de loi S-3 pour mettre un terme à la discrimination envers les femmes et les filles autochtones qui résident dans ce territoire qu'il est convenu d'appeler le Canada. Nous avons soulevé nos préoccupations auprès de gens qui ont fait la sourde oreille pendant beaucoup trop longtemps; nos voix ont souvent été étouffées par des pouvoirs bureaucratiques dont la mission consistait à nous réduire au silence tandis que nous luttions pour notre survie; une réalité devenue beaucoup trop courante, même à ce jour, alors que nous sommes en quête de moyens pour assurer notre sécurité pour l'avenir[XVII].

En janvier 2019, le Comité des droits de l'homme des Nations Unies (CDHNU) s'est prononcé en faveur de Sharon McIvor, en déclarant que la hiérarchie fondée sur le sexe créée par l'article 6 de la *Loi sur les Indiens* existe toujours, et ce, en dépit des amendements de 2011 et de 2017, et que le Canada violait les articles 3 et 26, lus conjointement avec l'article 27[XVIII]. Les amendements de 2011 et de 2017, ainsi que la *Loi sur les Indiens* elle-même, continuent de violer le droit à l'égalité des hommes et des femmes quant à la jouissance des droits garantis par le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, auquel adhère le Canada depuis les années 1970. Plus précisément, le CDHNU a fait remarquer que les enfants du frère de Sharon McIvor possèdent tous un plein statut en vertu de l'alinéa 6(1)a), tandis que sa propre capacité de transmettre cette « catégorie » de statut n'est pas la même. Puisqu'ils partagent la même lignée, a fait observer le CDHNU, la différence de statut n'était attribuable qu'à la nature discriminatoire des dispositions législatives et cette discrimination était fondée sur le sexe[XIX]. Le CDHNU a également fait remarquer que l'interdiction de la discrimination ne s'appliquait pas seulement en droit, mais aussi de facto, et que l'argument mis de l'avant par Mme McIvor

quant aux répercussions de la discrimination sur sa vie, en tant que femme visée par le projet de loi C-31, revêt une grande importance[XX].

Au lendemain de cette décision, de nombreuses questions persistent quant à la manière dont le gouvernement pourra venir à bout de ces enjeux historiques et contemporains compliqués entourant l'exercice de l'autorité pour ce qui est de déterminer le statut, et également quant aux raisons qui expliquent pourquoi le statut est associé à un sens d'appartenance ou d'exclusion dans bon nombre des témoignages livrés devant l'Enquête nationale. Comme Darla-Jean L. l'a souligné à propos des incidences de la *Loi sur les Indiens* sur son estime de soi et sur son sentiment d'appartenance : « Le gouvernement fédéral a fait de nous des pupilles de l'État par l'entremise de la *Loi sur les Indiens* et nous avons appris ce qu'est la détresse. Un sentiment de honte nous a envahis. Nous sommes devenus – nous avons cru ce que nous dictait la société[XXI]. » Lorsqu'on lui a demandé de s'exprimer quant à l'impact du lien entre l'identité et la perte du statut d'Indien par le biais de la *Loi sur les Indiens*, Sylvia M. a déclaré : « Bien, cela vous amène à vous […] remettre en question, vous savez, non[XXII]? »

Comme l'affirme l'Alliance féministe pour l'action internationale :

> Tant que la *Loi sur les Indiens* existera, que ce soit pendant encore un an ou vingt ans, elle devra être exempte de discrimination fondée sur le sexe. Qui plus est, si la *Loi* est remplacée avant l'élimination des iniquités fondées sur le sexe, la discrimination fondée sur le sexe et l'injustice envers les femmes indiennes et leurs descendants viendront infecter tout régime postérieur à la *Loi sur les Indiens*[XXIII].

Dans son témoignage, Fay Blaney a expliqué de quelle manière la discrimination fondée sur le sexe créée par la *Loi sur les Indiens* continue d'avoir des retombées au sein des communautés.

> La *Loi sur les Indiens* a conféré et continue de conférer aux hommes des tas de privilèges patriarcaux. On leur a fort bien enseigné comment exercer leur autorité patriarcale dans nos communautés. Et je crains que les hommes ne soient pas disposés à renoncer au pouvoir patriarcal dont ils disposent. En fait, certains d'entre eux ont avancé que le patriarcat relève de la tradition, même si nous savons que la culture découle d'une tradition matriarcale. Par conséquent, ils réinventent la culture en fonction de ce que dit la *Loi sur les Indiens*, selon laquelle ils disposent actuellement de prérogatives patriarcales[XXIV].

En outre, une grande question demeure : comment se fait-il, compte tenu des garanties existantes prévues par les lois du Canada, notamment la *Charte canadienne des droits et libertés*, que de telles exclusions existent encore, et comment pourrait-on mieux appliquer des recours à l'échelle nationale afin de résoudre ces exclusions? Comme certaines personnes l'ont proposé, le fait d'adopter de nouvelles lois qui intègrent de manière substantielle les garanties prévues par des conventions ou des pactes internationaux, par exemple la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* et la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones,* contribuerait sans doute à renforcer ces garanties existantes et ferait en sorte que, en vertu des conventions internationales, le problème de la discrimination systémique, plutôt que la discrimination individuelle, fasse l'objet d'une solution efficace et opportune[XXV]. Par la même occasion, l'hypothèse persistante qui sous-tend le processus, c'est-à-dire que le gouvernement du Canada, plutôt que les Premières Nations elles-mêmes, doit en dernier ressort déterminer à qui est réservé l'accès aux droits garantis aux Premières Nations, dicte fondamentalement la voie à suivre, c'est-à-dire que la résolution de cet enjeu passera par le réexamen des fondements de l'approche.

Comme le fait valoir Mme Palmater, la portée du jugement McIvor de 2019 « va au-delà du statut d'Indien; il est question ici de rétablir les droits politiques et les puissantes voix des femmes des Premières Nations. […] La loi exige que le Canada mette fin à la discrimination fondée sur le sexe envers les femmes et les enfants des Premières Nations. Il reste à savoir si le Canada décidera d'agir en hors-la-loi ou de joindre l'acte à la parole en honorant son prétendu engagement envers la réconciliation[XXVI] ».

I Commission interaméricaine des droits de l'homme, *Missing and Murdered Indigenous Women*, 12.

II Ibid., 68.

III Robinson, « Mary Two-Axe Earley. »

IV *Procureur général du Canada c. Lavell,* [1974] R.C.S. 1349.

V Ibid., 1373.

VI *Procureur général du Canada c. Lavell,* [1974] S.C.R. 1349, at 1386.

VII Palmater, « Will Ottawa heed. »

VIII Leah Gazan (Lakota), Partie 1, Volume public 10, Winnipeg, Man., pp. 82–83.

IX Fay Blaney (Xwémalhkwu des Coast Salish), Partie 3, Volume public 4, Québec, Qc., p. 117.

X Les sous-sections 3 et 4 de la section 35 ont été développées en 1983 et 1984, après d'importantes campagnes de groupes de femmes autochtones qui ont affirmé qu'ils n'avaient pas été représentés par des organisations lors des discussions initiales autour de la Charte et qui se battaient toujours pour l'abrogation de la discrimination fondée sur le sexe en vertu de la Loi sur les Indiens. Pour en savoir plus, voir Erin Hanson, « *Constitution Act*, 1982 Section 35, » https://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/constitution_act_1982_section_35/.

XI Furi et Wherrett, « Indian Status and Band Membership Issues. »

XII Alliance féministe pour l'action internationale (AFAI) - Canada, « Equal Status for Women, » 4.

XIII Pour une explication plus détaillée de ces décisions, voir Lehmann, « Summary of the McIvor Decisions. »

XIV Nations unies, Comité des droits de l'homme, « Views adopted by the Committee under article 5(4), » 5.

XV Pour plus de détails et de précision par rapport aux modification de loi de 2011, voir Canada, Affaires autochtones et du Nord Canada, « Modification de la Loi sur les Indiens de 2011. »

XVI Nations unies, Comité des droits de l'homme, « Views Adopted, » 6–7. Pour plus de détails et de précision par rapport à la loi S-3 et ses effets par rapport à l'enregistrement dans la Loi sur les Indiens, voir Canada, « Réponse du gouvernement du Canada à la décision Descheneaux. »

XVII Leah Gazan (Lakota), Partie 1, Volume public 10, Winnipeg, Man., pp. 76–77.

XVIII Nations unies, Comité des droits de l'homme, « Views Adopted, » 16.

XIX Ibid., 15.

XX Ibid., 17.

XXI Darla-Jean L. (Première Nation), Partie 1, Volume public 1, Whitehorse, Yn., p. 31.

XXII Sylvia M. (Mi'kmaq), Partie 1, Volume public 56, Happy-Valley Goose Bay, T.-N.-L., p. 33.

XXIII Alliance féministe pour l'action internationale (AFAI) - Canada, « Equal Status for Women, » 13. Voir aussi Palmater, *Beyond Blood*.

XXIV Fay Blaney (Xwémalhkwu des Coast Salish), Partie 3, Volume public 4, Québec, Qc., p. 134.

XXV FIIJ de la côte ouest, Partie 4, Soumission finale, p. 29.

XXVI Palmater, « Will Ottawa heed. » Voir aussi James Anaya, « Report of the Special Rapporteur on the Rights of indigenous peoples, » 2014. Le rapport a été développé avec des donnés et de l'information de plusieurs sources, y inclus une visite au Canada du 7 au 15 octobre 2013.

Les facteurs favorisant la violence : la marginalisation sociale et économique

La perte de la culture et les perturbations familiales provoquées par les divers systèmes coloniaux ont de graves répercussions non seulement sur le bien-être émotionnel et spirituel des Autochtones, mais aussi sur les aspects matériels (économique et social) de leur vie. Privés de la possibilité d'accéder aux modes de vie traditionnels dans les territoires ancestraux, lesquels préconisaient notamment l'entraide entre les membres de la communauté dans les moments difficiles, bien des Autochtones qui nous ont fait part de leur vérité propre ont raconté leurs luttes contre la pauvreté, l'itinérance, les toxicomanies et d'autres problèmes. Ces combats ont souvent été fortement aggravés par l'impossibilité de s'appuyer sur la famille, la communauté ou la culture ainsi que par des interventions qui visaient souvent à dresser des obstacles encore plus grands à l'obtention de ce soutien.

Des témoins ont aussi indiqué que la pauvreté, l'itinérance et les autres formes de marginalisation socioéconomique entravaient les efforts qu'ils déployaient pour établir et maintenir des liens avec la famille et la parenté ainsi que pour assurer la continuité culturelle. En particulier, de nombreux témoins ont expliqué que les organismes de protection de l'enfance invoquaient la pauvreté et les autres manifestations de la marginalisation socioéconomique pour justifier le retrait d'un enfant à sa mère, à sa famille et à sa communauté. C'est ce qu'a observé Nico Trocmé, directeur de l'École de service social de l'Université McGill et chercheur principal de l'Étude canadienne sur l'incidence des signalements de cas de violence et de négligence envers les enfants : « Je n'ai certainement jamais vu de données de recherche indiquant qu'il y a quelque chose d'endémique chez les familles des Premières Nations pour expliquer un taux élevé de placement. Le phénomène est davantage lié au taux élevé de pauvreté et aux conditions sociales et économiques difficiles qu'elles connaissent[58] ».

Naiomi Metallic, témoin expert et professeure adjointe à la Faculté de droit de l'Université Dalhousie, a fourni l'explication suivante :

> Souvent, les systèmes et les lois des provinces ne tiennent pas compte de la pauvreté et des problèmes systémiques qui existent déjà dans les communautés des Premières Nations, et il peut donc en résulter des effets négatifs. […] Une décision du Tribunal canadien des droits de la personne portant sur la protection de l'enfance a reconnu que l'on retirait les enfants des Premières Nations davantage pour des raisons de négligence que pour des mauvais traitements, et je pense que c'est aussi parce que les règles provinciales en matière de protection de l'enfance ne tiennent souvent pas compte précisément de la situation socioéconomique et que, encore une fois, on retire les enfants… en raison d'un fait de négligence qui échappe au contrôle des parents[59].

En plus de ces circonstances, les difficultés socioéconomiques éprouvées par plusieurs familles sont aggravées par d'autres facteurs de stress. La recherche a démontré qu'un comportement de toxicomanie est « fortement inversement proportionnel au statut socioéconomique[60] ». De plus, comme l'explique le chercheur Mickie Jakubec, « pour bien des Autochtones, de nombreux facteurs de stress entrent en jeu : le racisme, la pauvreté, une faible scolarité, le chômage, l'instabilité familiale et l'instabilité résidentielle[61] ». La combinaison de tous ces facteurs peut accroître la probabilité qu'un enfant soit retiré de sa famille.

Selon l'Étude canadienne sur l'incidence des signalements de cas de violence et de négligence envers les enfants de 2003, les conditions de logement ont été jugées « dangereuses » dans 24 % (quelque 2 938) des cas de mauvais traitements corroborés par une enquête lorsque les victimes étaient des enfants des Premières Nations, et le logement a été jugé « surpeuplé » dans 21 % (quelque 2 581) des cas corroborés. Par comparaison, seulement 7 % des enquêtes où les mauvais traitements à l'égard d'enfants non autochtones ont été corroborés faisaient état de conditions de logement dangereuses ou d'un logement surpeuplé (quelque 5 948 et 5 924, respectivement).

Selon cette même étude, la catégorie « négligence » représente plus de la moitié des cas de mauvais traitements visant des enfants des Premières Nations et corroborés par une enquête, et l'incidence de violence familiale arrive au deuxième rang des catégories de mauvais traitements les plus souvent corroborés. Près de la moitié des cas corroborés par une enquête touchait des familles qui tiraient leurs revenus de l'aide sociale, de l'assurance-emploi ou d'autres prestations, contre seulement 20 % des cas corroborés visant des personnes non autochtones[62].

Néanmoins, dans de nombreux cas, le cadre de vie que les familles autochtones mettent en place pour prendre soin de leurs enfants, pour les protéger et pour composer, bien souvent, avec une pauvreté extrême, l'insécurité alimentaire et d'autres problèmes est interprété ou considéré comme de la « négligenc » par les travailleurs sociaux, les policiers et d'autres intervenants non autochtones. Ces personnes et ces organismes travaillent au cœur d'un système de services à l'enfance et à la famille qui s'appuie sur une définition de soins enracinée dans les prescriptions et les convictions du régime colonial dominant, perpétuant ainsi une approche qui tient rarement compte des obstacles structurels empêchant les familles autochtones de respecter les normes établies.

À propos des organismes de protection de l'enfance et des politiques qu'ils appliquent, Vanessa B. avait ceci à dire :

> Oui, je comprends que vous avez un mandat et des politiques. En même temps, il faut commencer… il faut commencer à porter un regard plus humain sur ce que cette… cette famille a vécu ça et […] ces enfants auront besoin de ça, et je ne devrais pas avoir à attendre que le gouvernement fédéral décide qu'il a 10 $ dans ses poches et qu'il veut bien nous les balancer. Je veux savoir que ces 10 $ sont dans ses poches maintenant et qu'il me les donne. […] On a besoin d'efforts tangibles et honnêtes qui sont à notre portée et non de quelque chose qui a été bêtement placé hors de notre portée parce que c'est… c'est l'un des problèmes qui sont arrivés avec Tanya [sa sœur]. Toutes les attentes qu'elle trouvait raisonnable d'avoir finissaient par se révéler irréalisables. C'était tellement hors de sa portée[63].

Il s'agit ici de constats importants qui peuvent aider à expliquer comment la pauvreté peut sous-tendre la violation de droits culturels et comment les désavantages socioéconomiques sont interprétés par certaines institutions comme des carences parentales de la part des Autochtones. Après le meurtre de sa fille aux mains de son conjoint de fait, Robin R. s'est fait retirer la garde de son autre fille et elle n'a pas eu le droit de la voir avant la fin du procès, lequel a duré cinq ans. Robin a raconté comment l'infection au staphylocoque de sa fille avait été utilisée contre elle comme un signe de négligence alors qu'elle l'avait contractée, en fait, dans le cadre de ses efforts inlassables pour s'assurer que sa fille avait tout ce dont elle avait besoin.

> Oui, ma fille avait une infection au staphylocoque, mais elle avait une infection au staphylocoque parce que quand j'élevais mes deux enfants à 17 ans, j'avais accès à trois banques alimentaires différentes dans la ville et une des banques alimentaires où j'allais était très sale. Les gens utilisaient des seringues. Mais je m'en fichais parce que si ça signifiait pouvoir nourrir mes enfants, même en marchant dans un tel environnement, je le ferais. Et je sais que c'est là qu'on a contracté l'infection… Ça ne veut pas dire que j'étais sale. Ça veut dire que j'ai fait ce qu'il fallait pour survivre et qu'on a attrapé une infection au staphylocoque. Mais ça ne faisait pas de moi une personne sale[64].

Les facteurs favorisant la violence : le manque de volonté et les interventions insuffisantes de la part des institutions

Pour plusieurs témoins, les systèmes de protection de l'enfance déprécient les cultures et les valeurs autochtones au profit de normes et de modèles parentaux non autochtones. Dans de nombreux cas, les femmes autochtones ont vu dans le manque de volonté pour changer le système afin d'accepter et de comprendre les valeurs autochtones, ou encore dans les interventions des institutions en matière d'enquête ou de prise en charge d'enfants, un geste insuffisant et raciste témoignant d'un manque de respect à l'égard des droits culturels.

Certains témoins ont décrit le rôle que jouent dans la vie communautaire plusieurs principes culturels importants issus de leur propre éducation – des principes qui sont directement menacés lorsqu'on retire un enfant de sa famille. Anastasia N. a mentionné ce qui suit :

> Moi, mon enfance, je me rappelle de ça comme le plus beau moment de ma vie. J'étais une enfant très choyée, avec beaucoup d'affection. J'étais entourée de personnes âgées. J'avais ma mère. Ma mère était une personne, une aidante naturelle qui prenait soin de deux personnes, toutes deux âgées de 80 ans. Et puis, elle s'occupait de moi. Et moi, j'avais des responsabilités envers ces deux personnes.[…] Chaque nuit, je devais me lever, m'habiller, mettre mes petits mocassins pour aider la personne âgée à sortir et la conduire pour faire ses besoins et ainsi de suite. J'ai été responsabilisée très jeune. J'ai toujours apprécié la façon dont j'ai été élevée. […] Ça m'a permis d'être une personne très autonome et responsable toute ma vie[65].

De son propre aveu, le fait d'avoir eu de telles responsabilités à un jeune âge a préparé Anastasia pour sa vie. Or, selon les normes non autochtones de protection de l'enfance, des tâches de ce genre pourraient correspondre à ce qui est considéré comme de la « négligence ». Des principes autochtones de vie familiale comme ceux-là sont menacés par un manque de volonté d'apporter des changements fondamentaux afin de redéfinir le rôle des parents et celui des enfants, en tenant compte des conceptions des Autochtones.

Ces conceptions sont mal comprises des services de protection de l'enfance, et cela peut fausser les conclusions qu'ils tirent au sujet de la situation d'un enfant, en plus de décourager les Autochtones à aller chercher de l'aide. Un témoin a mentionné ce qui suit :

> Je veux pouvoir marcher dans la rue avec mes petits-enfants sans que quelqu'un appelle le travailleur social parce qu'il pense que je… oh, elle a tiré fort son enfant, là. Elle a fait quelque chose. Je veux pouvoir aller voir les policiers et je veux que les policiers puissent me dire : « Bonjour Madame M., comment allez-vous? Qu'est-ce qu'on peut faire pour vous aider? » Pas qu'ils arrivent et s'attendent déjà, vous savez, à appeler les services sociaux[66].

« J'AI ÉTÉ PRISE EN TUTELLE PAR LE GOUVERNEMENT QUAND J'AVAIS 14 ANS. POUR MOI, ÇA A ÉTÉ UNE DES PÉRIODES LES PLUS HUMILIANTES DE MA VIE QUE M'A FAIT SUBIR LE GOUVERNEMENT. ILS ONT AMENÉ MA MÈRE À UN ENDROIT, AU TRIBUNAL, ET ILS L'ONT OBLIGÉE À SIGNER LES PAPIERS PENDANT QUE J'ÉTAIS LÀ DEBOUT, POUR ME METTRE EN ADOPTION, ÇA C'EST LE GOUVERNEMENT. […] C'EST L'INSTITUTION QUI N'A PAS DE CŒUR. »

Noeline V.

D'autres témoins ont fait état de sentiments semblables concernant des obstacles auxquels ils étaient confrontés et qui n'étaient pas, selon eux, appliqués de la même façon aux personnes non autochtones. Selon Vanessa B. :

> Leurs critères semblaient établis de telle façon que… Bon Dieu, il m'aurait fallu de bonnes jambes pour sauter par-dessus chacun de ces… ces obstacles et c'est… c'est constamment. C'est une entrave. On a à peine dépassé cet obstacle et là, il faut un élan pour continuellement sauter à travers les cerceaux et c'est comme ça que Tanya [la soeur de Vanessa] se sentait, comme si elle devait sauter à travers tellement de cerceaux pour ses enfants. Ce n'est pas qu'elle n'a pas essayé, mais avec la toxicomanie, le combat est bien réel, et ça vous dit combien c'était réel pour elle. « Vous me dites de me comporter d'une certaine façon. Ok, je… je vais me comporter de cette façon. Vous savez quoi? Vous ne le faites pas tout à fait comme il faut. Vous devez le faire comme ça, parce que ce n'est tout simplement pas suffisant. » Pendant ce temps, ces enfants ont été placés un jour dans un foyer qui leur a causé d'autres torts. Maintenant, ces enfants sont blessés, donc… et ça existe encore, vous savez, [de tels] obstacles existent encore maintenant, et je le sens en ce moment même[67].

Dans le cas de Robin R., les démarches pour ravoir son enfant ont été tellement ardues que, lorsqu'elle a finalement eu l'autorisation de la voir, il était trop tard. Elle a raconté :

> Ces cinq années ont passé, le procès a eu lieu et je suis allée au MCFD [ministère du Développement de l'enfance et de la famille de la Colombie-Britannique] et j'ai dit : « Rendez-moi mon enfant. » Non, ils… j'étais révoltée et j'étais en colère. Je suis entrée là et ils m'ont forcée à participer à un programme de gestion de la colère parce que j'ai exigé qu'ils me donnent un plan pour récupérer mon enfant. Ils ont dit : « Non, vous devez suivre le programme de gestion de la colère, obtenir votre certificat et revenir nous prouver que vous avez appris à gérer votre colère avant que nous parlions. »
>
> J'ai suivi le premier programme de gestion de la colère. Il durait huit semaines. Je suis retournée avec mon certificat, j'ai encore hurlé après la travailleuse sociale et elle m'a envoyée suivre un autre programme de 12 semaines. Donc, pendant environ cinq mois, j'ai suivi un programme de gestion de la colère.
>
> Puis finalement, j'ai tourné ma langue dans ma bouche et je suis retournée là-bas. Et ils m'ont laissée voir mon enfant. Mais je n'étais que Robin à cette époque. Sa mère était sa mère d'accueil. C'était la famille qu'elle avait appris à aimer. Et je me suis dit que je ne pourrais jamais arracher mon enfant à la famille qu'elle aimait, alors j'ai pris la décision à ce moment-là de la laisser aller. Il valait mieux pour son état mental qu'elle soit élevée dans une seule famille, que je cesse d'être de passage dans sa vie et de demander de la récupérer, parce qu'elle saura maintenant, elle verra le film de l'Enquête et elle apprendra la vérité quand elle sera prête[68].

« LE GOUVERNEMENT TENTE ENCORE DE TUER L'INDIEN DANS L'ENFANT. ÇA NE S'ARRÊTE JAMAIS. ILS SONT TOUJOURS EN GUERRE AVEC NOTRE PEUPLE, ET JE LE SAIS. JE L'AI VU, ET C'EST MA VIE. CE N'EST PAS JUSTE QUELQUE CHOSE QUE J'AI LU DANS UN LIVRE OU QUE J'AI EU À APPRENDRE À L'UNIVERSITÉ. JE L'AI VU, JE L'AI VÉCU ET ILS ONT UTILISÉ NOTRE PEUPLE COMME BOUC ÉMISSAIRE. ILS ONT CRÉÉ TELLEMENT DE HAINE ENVERS LE PEUPLE AUTOCHTONE ET ONT CRÉÉ UNE SI GRANDE DIVISION ENTRE LES AUTOCHTONES ET LES NON-AUTOCHTONES. IL N'EXISTE AUCUN EFFORT DE SENSIBILISATION À L'ÉGARD DE L'IMPORTANCE DE NOTRE PEUPLE ET DE NOTRE CULTURE. »

Marilyn W.

Lorsque des enfants sont retirés de leur famille, d'autres obstacles peuvent se dresser et mettre en danger les femmes qui tentent d'échapper à une situation négative. Mealia Sheutiapik, témoin et experte inuite, a décrit son expérience de la sorte :

> J'ai dû passer par les tribunaux pour ravoir mes enfants et… mon bébé. Je suis allée devant les tribunaux, mais l'Aide à l'enfance était trop dure avec moi et ils ne m'ont pas vraiment donné de chance. Ils ne m'ont même pas posé de questions, demandé si je

> souhaitais aller mieux ou si j'avais besoin d'aide. [Tout] ce qui les intéressait c'était mon bébé et ils voulaient me l'enlever. Ça m'a comme poussée à bout et puis j'ai recommencé à prendre de la drogue et à m'en vouloir[69].

Des Métisses nous ont aussi raconté leurs expériences liées au système de protection de l'enfance, au sein duquel de nombreux enfants ont appris à renier leur identité autochtone ou ont été amenés à croire qu'ils n'en avaient pas. Comme l'a souligné la thérapeute communautaire et professeure en service social métisse Cathy Richardson/Kinewesquao, envisager la protection de l'enfance dans un contexte métis signifie :

> comprendre que, pour le peuple métis au Canada, le chemin est pavé d'obstacles et d'embûches et que les Métis prennent des décisions réfléchies sur quand et comment affirmer leur identité, sachant qu'ils sont souvent incompris des autres. Par exemple, si l'identification signifie que les familles métisses reçoivent des services de travail social adéquatement financés, axés sur la culture et respectueux, alors il est plus probable qu'elles la révèlent. Une fois, j'ai demandé à mon fils pourquoi il ne s'était pas déclaré volontairement comme Métis à son école secondaire. Il m'a dit que s'il le faisait, ils le mettraient dans une classe où il devrait fabriquer des tipis avec des bâtonnets. Une fois qu'ils ont révélé leur identité, les Métis deviennent vulnérables aux projections des autres sur qui est Métis[70].

De plus, en raison des discussions continues concernant la définition de qui est Métis et des critères d'admissibilité aux avantages offerts dans le cadre des programmes destinés aux Métis, il est difficile de savoir comment répondre le mieux possible à leurs besoins et comment affirmer leurs droits culturels dans le domaine de la protection de l'enfance[71] ainsi que dans d'autres secteurs de services essentiels comme la santé et l'éducation.

Peu importe le résultat de ces discussions, les répercussions des régimes de protection de l'enfance sur les familles métisses est un thème récurrent qui est ressorti des témoignages, comme l'a exprimé Noeline V. :

> J'ai été prise en tutelle par le gouvernement quand j'avais 14 ans. Pour moi, ça a été une des périodes les plus humiliantes de ma vie que m'a fait subir le gouvernement. Ils ont amené ma mère à un endroit, au tribunal, et ils l'ont obligée à signer les papiers pendant que j'étais là debout, pour me mettre en adoption, ça c'est le gouvernement. […] C'est l'institution qui n'a pas de cœur[72].

La réévaluation des services d'aide

Plusieurs témoins ont souligné le manque de services adaptés à la culture – ou à tout le moins respectueux de cette culture – dans des secteurs clés autres que celui de la protection de l'enfance. Ces lacunes ont porté atteinte à leurs droits culturels, particulièrement dans le secteur

des services de soutien axés sur la santé. Les chercheurs en santé Malcolm King, Alexandra Smith et Michael Gracey font observer ce qui suit :

> Pour bien des Autochtones, les traitements qui n'accordent aucune valeur à leurs modes de connaissance sont inefficaces, particulièrement ceux en matière de santé et de bien-être. Souvent, les Autochtones ne les suivent tout simplement pas. Cette lacune pourrait expliquer, en partie, la sous-utilisation par les Autochtones des services de santé mentale qui ne leur sont pas destinés spécifiquement même si cette population est accablée par un taux disproportionnellement élevé de maladie mentale[73].

De nombreux témoins ont par ailleurs souligné, malgré tout le travail fait récemment par les organisations et les défenseurs des droits des Autochtones pour éduquer le public, l'ampleur de la méconnaissance des peuples autochtones et de leurs besoins. Selon Ann M. R. « éduquer les gens et vaincre l'ignorance semble être le travail de toute une vie[74]. » Le travail lié à l'éducation des gens est un fardeau supplémentaire que doivent porter ceux et celles dont les blessures ne sont pas encore guéries.

Marilyn W. résume la situation ainsi :

> Le gouvernement tente encore de tuer l'Indien dans l'enfant. Ça ne s'arrête jamais. Ils sont toujours en guerre avec notre peuple, et je le sais. Je l'ai vu, et c'est ma vie. Ce n'est pas juste quelque chose que j'ai lu dans un livre ou que j'ai eu à apprendre à l'université. Je l'ai vu, je l'ai vécu et ils ont utilisé notre peuple comme bouc émissaire. Ils ont créé tellement de haine envers le peuple autochtone et ont créé une si grande division entre les Autochtones et les non-Autochtones. Il n'existe aucun effort de sensibilisation quant à l'importance de notre peuple et de notre culture[75].

RÉFLEXION APPROFONDIE

Les médias et la représentation

Introduction : quoi de neuf dans le monde des nouvelles?

Tout au long des témoignages présentés dans le cadre de l'Enquête nationale, les participants ont souligné les difficultés bien réelles découlant de la représentation médiatique de leurs proches, représentation qu'ils ont perçue comme étant injuste, inexacte ou dénaturée. Comme l'explique la commissaire en chef Marion Buller :

> De nombreuses personnes dans l'ensemble du Canada ont affirmé avoir choisi de ne pas prendre part à l'Enquête nationale en raison de la manière dont la presse a dépeint les membres de leur famille, leurs expériences et les expériences d'autrui. Parallèlement, des participants à l'Enquête ont affirmé avoir décidé de témoigner en privé seulement, disant craindre la façon dont les services d'information allaient les présenter ou présenter leur famille[A].

Joanne A., qui a témoigné relativement à ses deux tantes assassinées, a expliqué en quoi la couverture journalistique des homicides victimisait une deuxième fois la famille.

> Je n'étais qu'une enfant, mais je me rappelle avoir vu ses vêtements ensanglantés, en lambeaux, diffusés au bulletin de nouvelles. Cette image me hante depuis. Cela m'a traumatisée. Je n'ai jamais compris pourquoi on avait fait ça. Dans quel but? Aucun. Or, ce n'était que le début du cirque médiatique qui allait rendre une situation déjà difficile encore plus pénible et encore plus affligeante[B].

Dans ce cas-ci, la famille a fini par s'adresser par écrit aux organes de presse pour dénoncer le traitement blessant, soit le « sensationnalisme journalistique », dont leur proche faisait l'objet, ce qui a mené à la publication d'une lettre ouverte qui n'a toutefois pas eu d'effet notable. Les médias ont traité le meurtre de son autre tante quelques années plus tard avec le même sensationnalisme.

À l'opposé, certaines familles doivent composer avec un manque de couverture médiatique, ce qui s'avère tout aussi douloureux. Delores S. a raconté avoir fait appel à la presse pour l'aider à ce que justice soit faite au nom de Nadine, mais que cette démarche l'a contrainte à revivre le traumatisme qui l'avait marquée.

> Au cours des deux dernières années, j'ai dû m'adresser de manière continue aux journalistes et leur raconter encore et toujours la séquence des événements survenus pour qu'on m'écoute, pour qu'on réalise qu'il s'agit d'un enjeu important, que les problèmes sont beaucoup plus graves qu'ils ne le paraissent. Ce n'est pas seulement d'une autre femme autochtone dont il est question, mais bien d'un problème croissant au Canada, où nos femmes disparaissent et sont assassinées. Et l'expérience fut bouleversante. Devoir faire subir cela à ma famille à répétition a été très traumatisant[C].

Pour ces familles, il est déchirant de constater que la couverture médiatique au sujet des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées est bien inférieure , toutes proportions gardées, à celle des non-Autochtones. L'attention limitée que portent les services d'information aux premières, et aussi la manière dont ils les dépeignent, laissent sous-entendre que, comme victimes, elles ne présentent pas d'« intérêt journalistique ». Ce faisant, la presse accentue l'inertie de la population canadienne à l'égard de la tragédie.

La présente réflexion approfondie résume les publications universitaires portant sur la représentation que font les médias des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Elle intègre aussi de nouvelles connaissances sur la représentation médiatique tirées du processus de consignation de la vérité de l'Enquête nationale. Après un survol historique des représentations des femmes autochtones dans le discours canadien, nous nous penchons sur la manière dont ces représentations se manifestent dans le cadre

médiatique que leur imposent aujourd'hui les services d'information. Nous abordons le cadre, le contenu et la couverture des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA attribuables aux formes traditionnelles et non traditionnelles de médias. Cette analyse permet d'examiner comment la représentation médiatique contribue à la violence à leur endroit en l'entérinant. Elle rend compte d'importantes constatations pouvant ouvrir la voie à une représentation fidèle des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones au sein de la presse canadienne.

Les représentations historiques des femmes autochtones : la reine, la princesse indienne et la squaw

Les représentations négatives, sexistes et racistes des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones font partie intégrante de l'histoire coloniale du Canada. En effet, les premières descriptions de la femme autochtone au pays sont intimement liées au processus de colonisation[D]. Bien que les liens qu'entretient la femme autochtone avec le territoire se retrouvent tant dans les cadres historiques autochtones qu'occidentaux, la conception européenne de ces liens traduit l'approche occidentale selon laquelle le territoire doit être « dominé, conquis, possédé et exploité[E] ». En Amérique du Nord, les représentations de la femme autochtone ont émergé dans un contexte de colonisation, donnant graduellement lieu à trois stéréotypes différents : la reine, la princesse indienne et la squaw. Les premières descriptions de la femme autochtone sont toutes ouvertement sexuelles et empreintes d'ambitions et de perceptions colonialistes de la terre[F].

Lorsque les colons ont rencontré pour la première fois la femme autochtone au 16e siècle, ils ont cherché à en donner une représentation qui restituait la beauté du « Nouveau Monde[G] ». Comme l'explique la chercheuse Joyce Green, l'archétype de la reine autochtone dépeignait une femme « exotique, forte et dangereuse[H] ». Cette dernière était à la fois radicale et maternelle. On la présentait « drapée de feuilles, de plumes et de fourrures, arborant d'impressionnants bijoux; elle semblait belliqueuse et combative, armée de lances et de flèches[I] ». La reine était à la fois crainte et désirée.

Alors que les Européens aspiraient à conquérir davantage de territoire, cette première analogie a été remplacée par celle de la princesse indienne[J]. L'expansion colonialiste en Amérique du Nord ne pouvait avoir lieu que si la métaphore de la reine devenait plus accessible et moins puissante[K]. Les Européens ont donc commencé à représenter la femme autochtone sous la forme de la princesse indienne[L]; l'image de la « déesse-mère » qui la définissait a fait place à la figure d'une jeune femme sexualisée[M]. Le personnage de la princesse indienne ayant facilement trouvé sa place parmi les idéaux européens de la féminité, il collaborait avec les non-Autochtones à la colonisation des terres autochtones[N]. La femme autochtone se voulait alors une terre vierge soumise à la volonté des colons[O].

Toutefois, lorsque les peuples autochtones en Amérique du Nord ont commencé à s'opposer à la colonisation, l'archétype de la féminité autochtone s'est à nouveau métamorphosé[P]. En effet, les Européens ont réduit cette dernière au stéréotype de la squaw pour légitimer leur mainmise foncière, adoptant le principe selon lequel seule une personne civilisée a le droit de posséder ou d'exploiter une terre[Q]. Littéralement, le terme « squaw » signifie souillée, immorale et indigne[R]; c'est l'antithèse de la femme victorienne traditionnelle[S]. Le fait de dépeindre ainsi la femme autochtone a subséquemment légitimé les nombreuses formes de violence à son égard[T]. Selon ce stéréotype, elle était, entre autres, une mère inapte[U]. Si la figure maternelle autochtone est présentée, selon les balises du modèle familial victorien, comme étant incapable d'élever sa progéniture, le gouvernement canadien peut donc justifier le retrait forcé de ses enfants par les services de protection de l'enfance[V]. En tant que « squaw », la femme autochtone paraît incapable de s'occuper des siens en raison de problèmes tels que la violence domestique et la pauvreté. Il s'agit de politiques de marginalisation ciblées, qui sont les produits de l'histoire coloniale canadienne et qui subsistent à l'heure actuelle.

La thèse de la « squaw facile » a aussi mené au catalogage de la sexualité féminine autochtone comme étant « indécente et impudique[W] » par les responsables gouvernementaux, les forces de l'ordre et les autres autorités coloniales. Ce stéréotype servait – et sert encore – à excuser la violence que les colons blancs de sexe masculin ont infligée aux femmes et aux filles autochtones[X]. Le mythe de la femme autochtone dite « facile » est né pour mettre hors de cause les activités sexuelles hors mariage des hommes blancs[Y]. En accolant l'étiquette de squaw à cette dernière, on pouvait lui faire porter le blâme pour les déviances sexuelles des colons blancs[Z]. Cependant, Janice Acoose, professeure de littérature anglaise et autochtone à l'Université des Premières Nations, soutient que peu importe la façon dont la femme autochtone est caractérisée, qu'on lui donne l'image de la princesse indienne ou de la squaw, elle demeure sexualisée et réputée accessible aux Européens de race blanche à des fins de consommation[AA].

Engendrer et taire la violence dans le cadre médiatique

Les stéréotypes historiques de la femme autochtone se manifestent dans les représentations que les médias contemporains véhiculent au sujet des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, qui continuent d'y être présentées sous les traits de la princesse indienne ou de la squaw. Ces représentations qu'en font les organes d'information sont bien différentes de celles qu'ils réservent aux femmes non-Autochtones, par leur contenu et leur cadre. Ici, le « contenu » fait référence à l'information que présente un article de presse, alors que le « cadrage de l'information », au sens large, consiste à privilégier certains éléments de l'information pour leur donner de l'importance[BB]. Le cadre médiatique qui en résulte est à la fois un outil d'analyse et un outil de persuasion, car sa nature heuristique permet de comprendre et de concevoir des notions et des problèmes complexes au moyen de raccourcis mentaux[CC]. Il peut façonner de manière explicite et implicite l'attitude et l'opinion du public grâce aux éléments qui le constituent et à la manière dont ceux-ci sont compris[7].

La représentation que proposent les services d'information est partiale. En effet, c'est la notion de pouvoir qui est le principal déterminant de « l'intérêt médiatique[EE] ». Le reflet des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones que produisent les médias et celui de la violence dont elles sont victimes sont tributaires de ce qui est reconnu comme étant intéressant ou non d'un point de vue journalistique[FF]. C'est cet intérêt qui détermine « si la nouvelle est digne de mention[GG] ». Toutefois, il y a des disparités dans le traitement que les journalistes accordent aux femmes violentées[HH]. La presse, en déterminant quelles sont les victimes qui présentent un intérêt journalistique, départage souvent celles-ci selon une conception binaire, soit les « bonnes » et les « mauvaises[II] ». Cette généralisation dualiste s'apparente aux concepts de race et de classe qui ont cours dans la société[JJ]. Les femmes de race blanche, éduquées et bien nanties, sont les « bienveillantes » de ce monde, et elles méritent qu'on parle d'elles et qu'on les protège. Les femmes autochtones sont présentées comme « malveillantes » et indignes[KK].

Par conséquent, la caractérisation binaire de la violence faite aux femmes par les médias a pour effet d'instaurer un cadre offrant davantage de compassion aux femmes de race blanche disparues et assassinées qu'à leurs homologues autochtones. Une étude de cas réalisée par la chercheuse Kristen Gilchrist au sujet de la représentation des femmes autochtones disparues et assassinées dans les médias – en comparaison à celle des femmes de race blanche disparues et assassinées – conclut que la presse accorde un traitement inégal aux victimes de violences sexuelles. Les six femmes de l'étude de cas avaient moins de 30 ans, travaillaient ou fréquentaient un établissement scolaire, entretenaient des liens étroits avec leurs amis et leur famille, et avaient disparu entre 2003 et 2005[LL]. Aucune d'entre elles ne se prostituait ou n'avait cherché à s'enfuir de sa famille[MM]. La presse a mis en évidence la personnalité, la vie familiale, les ambitions et les passe-temps des femmes non autochtones[NN]. En revanche, il n'y eut que peu de détails concernant la vie des femmes autochtones[OO]. Les articles consacrés à ces dernières étant sensiblement plus courts que ceux qui portaient sur les femmes non autochtones: ils ne s'intéressaient ni à qui étaient ces femmes autochtones, ni à la valeur que leur accordaient leurs familles et leurs communautés[PP].

Le plus souvent, les organes de presse mettent l'accent sur le comportement délinquant des femmes et des filles autochtones. Les femmes autochtones sont surtout présentées comme des travailleuses du sexe et des criminelles. Une étude intitulée *Never Innocent Victims: Street Sex Workers in Canadian Print Media*, qui porte sur la représentation des travailleuses du sexe autochtones dans les médias entre 2006 et 2009, conclut que deux discours dominants se dégagent de la couverture médiatique[QQ]. Le premier discours que les services d'information perpétuent consiste à déplorer une situation de « vermine-victime[RR] ». On y dépeint les travailleuses du sexe autochtones comme étant sales et nuisibles à la société canadienne[SS]. La prostitution est alors décrite comme étant un fléau à éradiquer[TT]. Selon le second discours, les femmes autochtones sont responsables de la violence qui les afflige, car elles adoptent des modes de vie « à risque élevé ». Les médias définissent continuellement le travail du sexe comme un « mode de vie », laissant entendre que la personne l'a choisi, et ce, malgré le fait que de nombreuses femmes sont contraintes de s'y adonner faute de perspectives d'emploi. En posant la prostitution comme un choix personnel, les organes de presse donnent à penser que les femmes autochtones qui se livrent à cette activité et qui sont victimes de violence doivent en être tenues responsables. En d'autres mots, les travailleuses du sexe autochtones, en optant pour un mode de vie « à risque élevé », doivent en accepter les conséquences[UU].

L'Enquête nationale a aussi été l'occasion de dénoncer ces portraits volontairement incriminants. Elora S. a déclaré à ce propos :

> Je suis certaine que cela s'applique à un grand nombre de familles, mais la manière dont les journalistes dépeignent nos sœurs, nos tantes et nos filles n'est pas très flatteuse. […] Le profil qu'ils dressent des victimes ne correspond pas au souvenir que nous voulons conserve. […] La [photo] publiée dans tous les journaux provenait de la police, et ce n'est pas l'image que nous voulons garder d'elle[VV].

Comme Jamie Lee Hamilton l'a indiqué : « Une personne ne peut être réduite à cela. Force est d'admettre qu'on la dépouille de son humanité en l'étiquetant de la sorte. Il n'y a pas lieu d'agir ainsi[WW]. »

Le fait de braquer constamment les projecteurs sur les femmes autochtones ayant un mode de vie « à risque élevé » normalise la violence à leur égard[XX]. Quand les médias insistent sur les activités criminelles des femmes autochtones, ils passent sous silence l'histoire coloniale du Canada, qui a pourtant une incidence et une influence directes sur les expériences et les perspectives d'avenir de certaines femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones[YY]. En présentant les choses de la sorte, la presse blâme les femmes et les filles autochtones pour la violence dont elles sont victimes et ne tient pas compte des inégalités sociales qui poussent certaines d'entre elles vers la prostitution ou la pauvreté[ZZ].

Comme Jamie Lee Hamilton l'a souligné lors d'une table ronde tenue dans le cadre de l'Enquête nationale, la couverture médiatique des personnes 2ELGBTQQIA n'est pas toujours facile, et ce, pour diverses raisons.

> Lorsqu'une personne trans ou bispirituelle est assassinée, les policiers dévoilent fréquemment aux journalistes l'identité de genre de la victime. Ils n'ont aucun droit d'agir de la sorte, puisque cela ouvre la voie à cette idée de « panique homosexuelle », ou « homosexual panic defense ». On défend l'auteur du crime en arguant qu'il a été pris de panique en raison de l'homosexualité de la victime, ce qui explique son geste. Or, dans les faits, ce sont des crimes haineux. Il y a bel et bien des personnes qui ciblent leur victime et passent à l'action[AAA].

Comme Kim M. l'a exprimé en parlant du portrait que les médias ont dressé de sa sœur :

> On doit informer et sensibiliser les journalistes quant à la manière de parler des filles et des femmes autochtones disparues et assassinées. Ces derniers doivent agir de manière respectueuse et honorable. […] Les photos que les organes de presse ont diffusées n'étaient pas vraiment représentatives de ma sœur. J'ai alors contacté un certain nombre d'entre eux leur disant : « Nous vous envoyons nos propres clichés. Servez-vous-en. » C'est sans parler de la manière dont ils ont décrit ma sœur lorsque son meurtre a été annoncé pour la première fois : ils en ont parlé comme étant une travailleuse du sexe. Je les ai joints par téléphone pour leur demander : « Comment pouvez-vous faire cela?

> Et pourquoi? » Les journalistes doivent valider l'information qu'ils publient tout en nous traitant avec honneur et respect[BBB].

Comme le démontrent ces exemples, bon nombre d'organes de presse perpétuent l'idée que la violence envers les femmes autochtones résulte d'un choix personnel et non d'inégalités sociales et structurelles[CCC]. Ce faisant, la maltraitance à l'égard des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est « justifiée », car le cadre médiatique indique à la population canadienne que les agressions qu'elles subissent ne sont pas importantes[DDD]. La violence dont elles sont victimes est encore davantage occultée en raison de l'importance du cadre empathique que les services d'information réservent aux femmes de race blanche[EEE].

Un étrange silence

En plus du cadre et du contenu négatifs que les services d'information attribuent aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA en les présentant, la couverture médiatique qui leur est consacrée est constamment inférieure, de façon disproportionnée, à celle que l'on accorde aux non-Autochtones. Dans ce contexte, la couverture médiatique renvoie à la fréquence de représentation dans les médias, soit le nombre d'articles consacrés à un sujet, et à la façon dont ils sont positionnés.

Ainsi, sur les plans de la fréquence et du positionnement, on constate qu'il y a davantage d'articles de presse qui traitent de femmes non autochtones que de femmes autochtones et que ces articles apparaissent à des endroits qui leur confèrent plus de visibilité dans les journaux. En moyenne, les femmes de race blanche disparues ou assassinées bénéficient d'une couverture trois fois plus importante que les femmes autochtones[FFF]. L'étude de cas comparative mentionnée précédemment conclut que les articles portant sur des femmes de race blanche comptent en moyenne 1,4 fois plus de mots que ceux consacrés aux femmes autochtones, et que 37 % des articles relatifs aux femmes de race blanche font la première page des journaux, contre 25 % des articles traitant de femmes autochtones[GGG]. De plus, les articles portant sur ces dernières sont souvent accolés à des publicités et à de l'information présentant peu d'intérêt[HHH]. En outre, des textes moins pertinents jouissent souvent d'un espace plus vaste que les articles adjacents traitant de femmes autochtones disparues ou assassinées[III]. Le positionnement discutable de ceux-ci signale au lecteur que les faits qui y sont relatés n'ont pas un caractère urgent et sont dépourvus d'importance sur le plan social[JJJ]. En étant placés en retrait dans les journaux, les articles de presse traitant des femmes autochtones disparues et assassinées indiquent au public que ces dernières ne présentent aucun intérêt journalistique.

Qui plus est, une étude menée en 2008 démontre que même les femmes autochtones qui n'ont pas un mode de vie « à risque élevé » obtiennent une couverture médiatique restreinte. En 2004, Daleen Kay Bosse, une mère crie de 25 ans étudiant à l'université et membre de la Première Nation d'Onion Lake, a été portée disparue à Saskatoon. En tout, seulement 51 articles faisant mention de sa disparition et de son décès ont paru sur une période de quatre ans dans le *Saskatoon StarPhoenix* et le *Regina Leader-Post,* deux quotidiens couvrant ces régions respectives[KKK]. Durant les deux premières semaines suivant la disparition de Daleen, une période critique, aucun organe de presse n'a couvert l'événement, et ce, en dépit du fait que le service de police avait été avisé de la situation par la famille de la victime dans les 24 premières heures[LLL]. La couverture médiatique s'est intensifiée une fois l'identité du meurtrier confirmée, mais l'attention s'est concentrée sur l'assassin plutôt que sur la jeune femme[MMM]. Ce manque d'intérêt de la part des médias a eu pour effet d'étouffer et de museler toute discussion à propos de sa disparition et de son meurtre. La quantité d'articles de presse et le moment de leur publication laissent entendre que la disparition de Daleen, tout comme son décès, sont anodins[NNN].

Marilou S. a raconté l'incidence que le silence des médias a eue sur l'une de ses amies, offrant un contraste avec le cas d'une victime non autochtone.

> Nous avons rencontré une famille dont la petite fille a été découpée en morceaux, puis jetée dans une rivière du Manitoba. L'événement est survenu en même temps que le meurtre d'une fillette de race blanche à Toronto, qui a été démembrée et entassée dans une valise trouvée à Centre Island. Le meurtre de la fillette manitobaine n'a obtenu aucune couverture.

> Alors, pourquoi celui de la fillette de race blanche, pour sa part, a-t-il résonné partout dans le monde[OOO]?

Dans le même esprit, Rachelle W., dont le témoignage portait sur l'insuffisance de couverture médiatique entourant le meurtre de sa cousine, a affirmé :

> C'était comme si on n'avait aucun soutien. Juste réussir à parler aux médias, ne serait-ce que la chaîne de télévision communautaire, *Interior News*, ou la station de radio locale, a été excessivement difficile. On a dû les harceler pour pouvoir leur dire : « Ça suffit. Écoutez ce qu'on a à dire; une de nos proches manque à l'appel. » C'est comme si tout ce qu'on faisait pour retrouver Ramona ne menait à rien[PPP].

Cette couverture se caractérise aussi par le fait que les articles concernant des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées avant 1980 sont presque inexistants. Selon les propos de Tanya Talaga, auteure et journaliste anishinaabe, les dossiers de disparition qui remontent « aux années 1950, 1960 et 1970 […] ont été balayés sous le tapis. […] Un grand nombre de femmes sont disparues; pourtant, nous avons peu ou pas de renseignements à propos de ces cas […] il importe de ne pas laisser ces femmes sombrer dans l'oubli[QQQ]. » L'insuffisance d'information à propos des femmes et des filles autochtones assassinées et disparues avant 1980 empêche de bien cerner la gravité de la violence à leur égard et le rôle que les médias ont joué pour alimenter et taire cette violence. Dans le but de pallier certaines de ces lacunes, Tanya Talaga et une équipe de journalistes du *Toronto Star* ont créé la série « Gone ». L'objectif est d'étudier les disparitions et les décès de femmes et de filles autochtones afin de relater leur histoire de manière plus juste et plus précise, et aussi de constituer une banque de données.

Lorsqu'on a demandé à Trudy S. si les médias avaient prêté attention à l'histoire de sa sœur, elle a répondu : « Non. Il n'y a rien eu. C'était comme si ma sœur était invisible, que tout le monde s'en balançait, que j'étais la seule à me soucier d'elle. Je suis la seule personne à demander à ce que justice soit faite au nom de Pauline[RRR]. »

Cinéma, sports et culture populaire

La représentation des femmes et des filles autochtones est aussi dénaturée dans la culture populaire. Sur le plan cinématographique, elles sont déshumanisées et hypersexualisées, et leur rôle est purement passif. On retrouve encore aujourd'hui des images érotiques assimilant la femme autochtone au stéréotype historique de la princesse indienne. Cet archétype, par exemple, est manifeste dans les représentations occidentales de Pocahontas[SSS]. Dans l'analyse qu'il a faite du film *Pocahontas* de Disney, Jesse Wente, qui est Anishinaabe et directeur du Bureau des productions audiovisuelles autochtones, a mis en lumière la sursexualisation de ce personnage. Il a souligné que la production de Disney véhicule « une maturation conceptualisée voulant que les femmes autochtones soient, en quelque sorte, mûres ou actives sexuellement à un âge très précoce comparativement au reste de la population[TTT] ». Il rappelle que « le film donne naissance au mythe entourant l'origine de Pocahontas, dont le nom même a été fabriqué de toutes pièces, et voulant qu'elle eût été une enfant lorsqu'elle fit la connaissance de John Smith[UUU] ». Il affirme : « *Pocahontas*, de Disney, est probablement le film de divertissement portant sur les peuples autochtones le plus regardé. La protagoniste est très légèrement vêtue pendant presque toute l'histoire. Et ce clivage, à mon avis, est apparent dans l'ensemble des médias, mais il se manifeste encore plus au moment de représenter la femme autochtone[VVV]. »

Le film *The Searchers*, que l'on doit à John Ford et qui remonte à 1956, dépeint cette dernière de façon un peu plus nuancée, mais l'image qu'il projette d'elle n'en est pas moins déshumanisante. Tout au long du film, des plaisanteries sont faites sur l'apparence des femmes autochtones, et on s'échange ces dernières comme de la marchandise[WWW]. Par ailleurs, *Wind River*, une production de 2017 traitant spécifiquement des femmes autochtones disparues et assassinées, leur attribue un caractère passif[XXX]. Elles y sont présentées uniquement comme des victimes de viol; elles n'interviennent d'aucune autre manière dans le

film[YYY]. Parallèlement, celles qui sont dépeintes dans *The Revenant*, produit en 2015 et oscarisé, sont réduites à des victimes d'agression sexuelle et à des objets sexuels[ZZZ]. Leur viol ne sert qu'à situer l'intrigue au lieu d'être mis au premier plan du récit[AAAA].

Les mascottes d'équipes sportives sont d'autres exemples courants de représentations déformées des peuples autochtones. Jesse Wente a affirmé dans le cadre de l'Enquête que le recours à des mascottes censées incarner la figure autochtone ne fait que perpétuer le racisme.

> Les Autochtones sont les seuls êtres humains à faire office de mascottes et à servir de porte-noms à des équipes sportives; aucun autre peuple n'a droit à un traitement de la sorte. Ce sont surtout des noms d'animaux qui sont retenus. Il importe de rappeler que la plupart des effets négatifs qu'entraîne la majorité de ces fausses représentations dans les médias, tout comme les motivations douteuses à leur origine, sont de déshumaniser les peuples autochtones. Dans cette optique, il apparaît soudainement acceptable, aux yeux de la population en général, qu'on utilise ces derniers pour nommer des mascottes. En fait, ces équipes racontent des histoires pour expliquer comment elles en sont venues à cela, et elles les croient. Habituellement, elles motivent leur choix en affirmant que c'est pour rendre honneur aux peuples autochtones qu'elles ont opté pour de telles désignations. Cependant, lorsqu'on tient compte de ce que les peuples autochtones subissaient au moment où ces noms ont été choisis, on perçoit, je crois, une fracture majeure, que les médias ont accentuée à l'époque et continuent d'accentuer à l'heure où on se parle[BBBB].

Un nouveau far-west : les médias sociaux et la représentation

Même si les médias sociaux peuvent favoriser les représentations racistes et sexistes des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, ils peuvent aussi servir de tribune pour que les peuples autochtones fassent entendre leur voix[CCCC]. Contrairement aux canaux informatifs traditionnels, tout peut être publié sur les réseaux sociaux, le message pouvant circuler librement plutôt que d'être contrôlé par les moyens de communication traditionnels[DDDD]. À certains égards, les médias sociaux peuvent permettre de réduire l'omniprésence des stéréotypes sexistes et racistes qui affligent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA en permettant aux peuples autochtones de faire connaître leur version des faits. Par exemple, le mot-clic #MMIW (sigle anglais) propre à Twitter a été utilisé par de nombreux groupes autochtones pour attirer l'attention des médias sur les récits des femmes autochtones et sur l'Enquête nationale plutôt que sur une vision sexiste et raciste des femmes disparues et assassinées[EEEE].

Les ouvrages universitaires sont particulièrement muets quant à la manière dont les personnes 2ELGBTQQIA sont représentées ou largement sous-représentées dans les médias. Fallon Andy, artiste anishinaabe de genre non conforme qui se désigne en anglais au moyen de pronoms épicènes comme « they/them » et qui donne des conseils en matière de justice des arts médiatiques au Native Youth Sexual Health Network (réseau de santé sexuelle des jeunes autochtones), a abordé dans le cadre de l'Enquête la question de l'usage qui est fait des mèmes et des fichiers GIF pour sensibiliser les gens à la violence faite aux personnes 2ELGBTQQIA. « L'hétérosexualité est en quelque sorte la catégorie sexuelle dominante, et elle est très normalisée et mise en évidence partout dans les médias[FFFF] », explique Fallon Andy tout en insistant sur l'importance d'avoir des mèmes adaptés à la culture des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Concernant ces mèmes, Andy précise : « Nous les transmettons souvent à de multiples destinataires et communautés, et les gens me demandent de leur envoyer les fichiers PDF pour qu'ils puissent les imprimer et les afficher au mur. […] C'est plus conforme à la culture[GGGG]. »

La violence découlant de la représentation, de la représentation erronée et de la sous-représentation dans les médias

Tout comme les conceptions historiques de la femme autochtone légitimaient la violence au début de la colonisation, la représentation erronée et la sous-représentation médiatiques contemporaines des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones alimentent et excusent l'ampleur disproportionnée et alarmante des actes de violence dont elles font l'objet. La couverture limitée qui leur est réservée envoie le message que, bien que victimes, elles ne présentent pas un intérêt journalistique; la violence qu'elles subissent est accessoire. En laissant entendre que les femmes autochtones s'investissent dans des activités qui augmentent leur risque d'être victimes d'un crime violent, le cadre médiatique leur attribue la responsabilité et la faute de ce qu'elles subissent plutôt que de susciter la sympathie et de favoriser la défense de leurs droits auprès de la population canadienne[HHHH].

La couverture insuffisante et les représentations erronées permettent également de justifier le laxisme du gouvernement canadien de même que les enquêtes policières bâclées. Robyn Bourgeois, professeure crie à l'Université Brock, a affirmé ce qui suit dans le cadre de l'Enquête nationale :

> L'hypersexualisation des femmes et des filles autochtones, tout comme l'idée voulant que nous soyons par nature sexuellement disponibles, […] font que la violence qui meurtrit notre corps ne compte pas. Pour reprendre des expressions très vulgaires qu'on retrouve dans la culture populaire et des phrases qu'on a déjà dites en ma présence, « on a ce qu'on mérite », « on a couru après »; comme si, comment dire, le simple fait d'exister nous soumettait à cette fatalité. Cela a donc pour effet d'excuser cette forme de violence. On en revient à cette croyance inhérente au système colonial, soit l'assise même de notre État-nation canadien actuel, voulant que les femmes et les filles autochtones soient inférieures, déviantes, dysfonctionnelles, qu'elles doivent être éliminées de cet État-nation; ce faisant, il devient acceptable d'abuser d'elles et de les violenter[IIII].

La sous-représentation et la représentation erronée des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones permettent au gouvernement canadien, tout comme au public, de demeurer apathiques quant à la tragédie en cours.

En conséquence, l'attitude de la population de notre pays à l'égard des femmes autochtones accroît la vulnérabilité de ces dernières à la violence exercée par les non-Autochtones. Publié en 2004, le rapport d'Amnistie internationale intitulé *On a volé la vie de nos sœurs : discrimination et violence contre les femmes autochtones* démontre que la violence perpétrée par les Canadiens non autochtones à l'endroit des filles et des femmes autochtones est motivée par le sexisme et le racisme. L'ouvrage constate aussi que la violence attribuable aux hommes non autochtones qui est commise à l'endroit des femmes autochtones s'explique en partie par l'indifférence de la population canadienne envers la mort et la disparition de ces dernières. Les conclusions du rapport font réfléchir si on considère la façon dont les services d'information alimentent l'opinion publique canadienne à propos des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées.

Une étude réalisée en 2018 sur la réponse des femmes inuites à l'égard de divers médias occidentaux appuie les constatations formulées dans *On a volé la vie de nos sœurs*. Intitulée *We don't kiss like that: Inuit women respond to music video representations*, l'étude note que les Inuites estiment que l'image des femmes autochtones reflétée dans la presse légitime la violence physique dont elles font l'objet[JJJJ]. Celles qui ont pris part à l'étude sont d'avis que les représentations des femmes assassinées et

disparues en tant que victimes de violence mettent de l'avant leur indigénéité plutôt que les facteurs structurels et socioéconomiques à l'origine de cette violence[KKKK]. L'une des participantes a déclaré que les organes de presse dépeignent les femmes autochtones comme « illettrées […] et stupides, donc faciles à violer et à agresser sexuellement[LLLL]. »

La manière dont les médias représentent les femmes et les filles autochtones appelle au maintien de la violence coloniale qui accable ces dernières. À l'évidence, ces stéréotypes, tout comme l'insuffisance de couverture médiatique des crimes commis à l'endroit des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, laissent croire à certains agresseurs que leurs pulsions sont moins « à risque » d'être punies. Outre le fait que les médias légitiment la violence commise par des assaillants non autochtones, les hommes autochtones, de l'avis de certains témoins, ont intégré les stéréotypes qui y sont véhiculés; ils considèrent que personne ne se soucie des victimes ou croient que leurs gestes ne les exposent à aucune forme de réprimande ni de condamnation.

Sans représentation adéquate des peuples autochtones dans la presse, le reflet trompeur de ces derniers devient la « vérité » reconnue[MMMM]. Le portrait des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones que dressent les journalistes influence la vision qu'ont les peuples autochtones d'eux-mêmes et de leurs cultures. Comme l'explique la chercheuse Janice Acoose : « Les stéréotypes que sont la princesse indienne, la squaw ménagère, la victime souffrante et impuissante, l'aguicheuse à la peau foncée ou la femme de mœurs légères travestissent les faits et communiquent de manière subliminale que ces images représentent réellement les [peuples autochtones][NNNN]. »

Sandra L. a déclaré : « Avant, je détestais mon peuple, je me demandais pourquoi nous étions cette bande de nuls, mais j'étais loin de savoir […] Je croyais que la description que l'on me fournissait des miens ne pouvait être autre chose que la vérité. Ce n'est pas le cas, n'est-ce pas[OOOO]? »

Aller de l'avant : raconter nos expériences

La vérité au sujet des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées doit être présentée par les médias. Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA ont toutes un esprit : ce sont des mères, des filles, des sœurs, des tantes, des épouses et des membres respectées de la communauté. Elles sont importantes, et ce qui leur est arrivé l'est tout autant. Il y a beaucoup de travail à faire pour les représenter de façon honnête, mais les services d'information peuvent d'ores et déjà mettre en œuvre plusieurs mesures à cette fin et, au bout du compte, contribuer au changement. Comme l'a déclaré Sandra L. lors de son témoignage dans le cadre de l'Enquête nationale : « Si la vérité libère, le chemin qui mène à elle peut être une véritable descente aux enfers[PPPP]. »

Les ouvrages universitaires et les témoignages préconisent notamment que la représentation juste et honnête des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans la presse passe par la capacité de leurs peuples à raconter eux-mêmes leurs récits. Ce sont les spécialistes de leur propre existence, et leur savoir doit trouver écho dans les organes d'information. Connie Greyeyes, membre de la Première Nation des Cris de Bigstone et défenseure des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées, a souligné lors de l'Enquête nationale l'importance pour les familles de ces dernières de pouvoir raconter leur histoire comme elles l'entendent.

> Un stéréotype est bien souvent accolé au récit de la disparition ou du meurtre d'une femme et lorsque sa famille a la possibilité de présenter sa version, il est d'une importance capitale pour elle de relayer la vérité à propos de la victime, car la manière dont la presse nous décrit est souvent erronée. Après tout, nous sommes des mères, des grands-mères, des tantes et des sœurs. Les cérémonies sont essentielles à nos yeux. Vous savez, on a parlé de bon nombre de mes amies intimes dans les médias au fil des ans et j'ai été dégoûtée de voir comment on les a décrites[QQQQ].

Elora S., dont le témoignage portait sur l'une de ses proches, a supplié les journalistes de consulter les familles.

> Avant de publier quoi que ce soit, même si vous accordez la priorité aux cotes d'écoute ou à je ne sais quoi, parlez avec la famille. Nous sommes là pour vous aider, autant que nous sommes. Nous voulons véhiculer une image positive; pas seulement ce que vous décidez de diffuser et de publier. Et, je sais de quoi je parle. Démontrez donc un peu plus de… compassion. C'est possible? Parce que le portrait cru qu'on a présenté de ma tante était tout simplement horrible. Et c'est tout ce que le public a su à son sujet. Je ne veux même pas… je ne vais même pas relater ce qui a été écrit sur le sujet, ce qui a été dit, mais je peux affirmer que c'était déshumanisant[RRRR].

Dans certains cas, il importe également de comprendre et de respecter les traditions culturelles et les processus de deuil. Comme l'a souligné Micah A., la presse a interprété le silence de sa famille comme une manifestation de soutien à l'agresseur.

> Ma famille a jugé qu'il était préférable pour elle de ne pas parler en mon nom à titre de mère de l'enfant, et elle ne voulait pas avoir à répondre aux questions des journalistes. Au départ, je ne souhaitais pas commenter l'affaire, mais la question suivante m'a été adressée : « Est-ce que les membres de [la famille de A.] cautionnent le meurtre, alors? Votre mutisme semble indiquer que c'est le cas. » C'est l'une des questions qui m'ont été posées.

Lors de son témoignage, elle a indiqué s'être sentie contrainte de consentir à une entrevue. Lorsqu'elle a accepté, elle a fait valoir que les organes d'information doivent respecter la culture inuite, « selon laquelle on accorde à la personne endeuillée trois jours de répit avant de la solliciter pour prendre part à une discussion ou pour répondre à des questions[SSSS] ».

Fallon Andy a fait remarquer que les médias sociaux représentent pour les peuples autochtones l'un des moyens de raconter leur histoire, car ils sont alors en mesure d'exprimer une vision plus juste de leur réalité[TTTT]. Il ne faut pas sous-estimer la capacité qu'ont ces réseaux à transformer les paysages politique et social.

Le fait que les organes d'information canadiens soient dominés par des colons blancs explique en partie pourquoi la violence à l'égard des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est sous-représentée ou représentée de façon erronée dans les médias[UUUU]. Jesse Wente explique que « la majorité des récits et des histoires rapportés à l'écran et dans la presse concernant les Autochtones sont habituellement produits par de non-Autochtones[VVVV] ». La sous-représentation autochtone au sein des services d'information du Canada pose problème, puisque ce sont eux qui diffusent auprès des Canadiens la plus grande partie de l'information sur lesquels ces derniers se fonderont pour se forger une opinion au sujet des peuples autochtones et des enjeux qui les touchent[WWWW]. Lorsque ceux-ci ont une connaissance modeste des communautés autochtones, qu'ils sont peu en contact avec leurs membres et que les interactions personnelles avec ces derniers sont limitées, la presse joue un rôle déterminant dans le façonnement des perceptions à l'égard de ces peuples[XXXX]. Dorénavant, les médias devraient faire appel aux peuples autochtones lors de la création des récits et du processus de narration, notamment aux équipes de production, aux acteurs, aux rédacteurs et écrivains, aux journalistes et aux réalisateurs autochtones.

C'est parfois ce qui se passe. À titre d'exemple, Jeffrey McNeil-Seymour, professeur adjoint bispirituel à l'Université Ryerson et membre de la Première Nation Tk'emlúps te Secwepemc, a produit une pièce d'art vidéo dans laquelle on peut voir des personnes 2ELGBTQQIA à l'occasion d'une cérémonie. Lors de son témoignage, il a décrit son travail ainsi : « Un outil de documentation visuelle d'une cérémonie à l'intention des personnes bispirituelles de ma Nation Secwepemcul'ecw dont elles pourront s'inspirer et qui leur permettra, je l'espère, d'éprouver un sentiment d'appartenance et un attachement envers tout cela, car ces émotions ne nous habitent pas tous aussi intensément lorsque nous grandissons[YYYY]. »

De plus, le travail acharné des militants a permis de modifier en partie la manière dont les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones au Manitoba sont présentées dans les médias. À titre de députée à l'Assemblée législative de cette province, Nahanni Fontaine a précisé que la persévérance des familles de Winnipeg a finalement convaincu les

représentants du Service de police de Winnipeg (SPW) et de la Gendarmerie royale du Canada (GRC) de cesser de recourir à des photos d'identité prises par les services de police, les fameuses « mug shots », pour représenter les femmes et les filles autochtones assassinées et disparues à Winnipeg. Elle donne ces précisions lors d'une entrevue :

> À Winnipeg, un groupe formé principalement de femmes autochtones issues de différents organismes a fait pression et lutté pour que le SPW et la GRC cessent d'utiliser de telles photos, car leur diffusion, intrinsèquement, n'incite nullement le public à manifester de l'empathie à leur égard. C'est une bonne chose, puisque nous avons notre propre code, disons, pour savoir si cette personne est une criminelle et si ce qu'on dit d'elle est vrai. Nous avons tout mis en œuvre pour parvenir à ce résultat. Le SPW et la GRC ont désormais mis fin à cette pratique[ZZZZ].

L'appel à l'action 84 de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR), sous la rubrique « Les médias et la réconciliation », suggère une autre manière d'assurer la juste représentation dans les médias des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. La CVR indique :

> Nous demandons au gouvernement fédéral *de rétablir puis d'augmenter le financement accordé à Radio-Canada/CBC* afin de permettre au diffuseur public national du Canada d'appuyer la réconciliation et de refléter adéquatement la diversité des cultures, des langues et des points de vue des peuples autochtones; plus particulièrement, nous demandons ce qui suit : (iii) continuer d'offrir au public des bulletins de nouvelles et des ressources d'information en ligne qui sont consacrés aux questions d'intérêt pour les peuples autochtones et tous les Canadiens, y compris en ce qui touche l'histoire et les séquelles des pensionnats ainsi que le processus de réconciliation.[AAAAA]

Une multitude de témoins entendus dans la cadre de l'Enquête nationale ont fait état de l'importance d'augmenter le financement de contenu médiatique autochtone. On pourrait ainsi favoriser la participation des Autochtones à la création et au contenu médiatiques, ce qui se traduirait par des représentations plus fidèles des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Conclusion

La réflexion approfondie que nous concluons a permis de comprendre comment les images de la femme autochtone du début de la colonisation se manifestent dans la représentation inexacte et la sous-représentation des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones d'aujourd'hui. À l'heure actuelle, la manière dont la presse dépeint ces dernières, tant par sa couverture que par son contenu, peut servir à légitimer la violence et contribuer à faire d'elles des cibles en étouffant leurs expériences.

Comme Jesse Wente l'a souligné, les services d'information peuvent et devraient jouer un rôle décisif dans l'amélioration des perspectives plutôt que de contribuer à les assombrir. Réagissant au fait que certaines familles aient eu peur de témoigner, craignant d'être présentées de façon peu élogieuse par les médias, il a déclaré : « C'est un véritable fléau et c'est un constat honteux, car cela va à l'encontre même du journalisme[BBBBB]. » Tanya Talaga a fait remarquer que, dans certains cas, ces mauvaises expériences brouillent la perception des peuples autochtones, qui concluent que les médias servent tous le même maître.

> C'est très difficile, car si une famille a une mauvaise expérience avec un journaliste, inévitablement quelqu'un en entendra parler. Et peu à peu, l'histoire prend de l'ampleur, alors que les journalistes ne sont pas tous malveillants ou insensibles; certains sont déterminés à faire preuve de délicatesse. C'est problématique parce que, quand un tel événement survient, on met tout le monde dans le même panier, ce qui est plutôt injuste[CCCCC].

Les témoins entendus ont rappelé, dans bien des cas, les différends qui les opposent aux médias, mais ils ont aussi proposé des pistes de solution mettant en lumière le rôle prépondérant que jouent les organes

de presse dans la formation de l'opinion publique canadienne. Même si les services d'information ont, jusqu'à maintenant, contribué au détachement du public à l'égard de la tragédie qui frappe les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées en plus de légitimer l'intervention inadéquate du gouvernement canadien, ils peuvent renverser la tendance et jeter des bases complètement différentes. Donner aux peuples autochtones les moyens de raconter leurs histoires à leur guise fait partie de cette solution, qui assurerait une représentation équitable et véridique des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.



Jesse Wente a livré un témoignage à propos des médias et de la représentation lors de l'audience sur le racisme de l'Enquête nationale tenue à Toronto, en Ontario.

Conclusions :

- Les médias ne dépeignent pas correctement les femmes et les filles inuites, métisses et des Premières Nations, ni les personnes 2ELGBTQQIA en particulier. Par conséquent, ils entretiennent des stéréotypes négatifs à leur sujet. Ces stéréotypes perpétuent le racisme, le sexisme, l'homophobie, la transphobie et la misogynie à l'égard des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans la population canadienne en général.
- L'image créée par les médias a déshumanisé les peuples autochtones, ce qui perpétue l'idée que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont de moindre valeur que les non-Autochtones; qu'elles ne méritent pas des droits et des protections équivalents à ceux dont bénéficient les non-Autochtones; et qu'elles sont des fardeaux pour la société canadienne.

A Tanya Talaga (Anishinaabe/Polonaise), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 171.

B Joanne A. (Première Nation English River, Traité 10), Partie 1, Volume public 24, Edmonton, Alb., pp. 78-79.

C Delores S. (Saulteaux, Première Nation Yellow Quill), Partie 1, Volume public 26, Saskatoon, Sask., pp. 25-26.

D Jiwani, « Symbolic and Discursive Violence, » 3.

E Anderson, *A Recognition of Being*, 101.

F Jiwani, « Symbolic and Discursive Violence, » 3.

G Anderson, *A Recognition of Being*, 101; Green, « The Pocahontas Perplex, » 702.

H Green, « The Pocahontas Perplex, » 703.

I Ibid., 702.

J Anderson, *A Recognition of Being*, 101; Green, « The Pocahontas Perplex, » 702.

K Anderson, *A Recognition of Being*, 101.

L Anderson, *A Recognition of Being*; Carter, *Capturing Women*, 161; Green, « The Pocahontas Perplex, » 702.

M Anderson, *A Recognition of Being*, 101.

N Burnett, « Aboriginal and White Women, » 105; Dean, « Moving Beyond 'Stock Narratives.' »

O Anderson, A Recognition of Being, 101.

P Ibid., 103.

Q Ibid., 103.

R Burnett, « Aboriginal and White Women, » 105.

S Anderson, *A Recognition of Being*, 103; Bourgeois, « A Perpetual State of Violence »; Burnett, « Aboriginal and White Women, » 105; Carter, *Capturing Women*, 161; Razack, « Gendered Racial Violence, » 99-100.

T Bourgeois, « A Perpetual State of Violence, » 260; de Finney, « Playing Indian, » 172; Razack, « Gendered Racial Violence, » 99.

U Anderson, *A Recognition of Being*, 103.

V Ibid.

W Ibid., 104.

X Ibid.; Razack, « Gendered Racial Violence, » 105.

Y Anderson, *A Recognition of Being*, 104.

Z Ibid.; Pierce, « Christian Stereotypes and Violence, » 9.

AA Acoose, *Neither Indian Princesses nor Easy Squaws,* 45.

BB Entman, « Framing, » 51.

CC Hallahan, « Seven Models of Framing, » 207.

DD Ibid.

EE García-Del Moral, « Representations as a Technology of Violence, » 35.

FF Gilchrist, « Newsworthy Victims, » 2; Gilchrist, « Invisible Victims »; Jiwani, *Discourses of Denial*, 38.

GG Gilchrist, « Newsworthy Victims, » 3; Gilchrist, « Invisible Victims »; Gilchrist, « Multiple Disadvantages. »

HH Gilchrist, « Newsworthy Victims, » 3; Jiwani et Young, « Missing and Murdered Women, » 901.

II Gilchrist, « Newsworthy Victims, » 3; Gilchrist, « Multiple Disadvantages. »

JJ Ibid.

KK Acoose, *Neither Indian Princesses nor Easy Squaws*, 43; Gilchrist, « Newsworthy Victims, » 3; Gilchrist, « Multiple Disadvantages. »

LL Gilchrist, « Newsworthy Victims, » 11.

MM Ibid.

NN Ibid.

OO Ibid.

PP Ibid.

QQ Strega et al., « Never Innocent Victims, » 12.

RR Ibid.; Longstaffe, « Indigenous Women as Newspaper Representations, » 239.

SS Ibid.

TT Strega et al., « Never Innocent Victims, » 13.

UU Ibid.

VV Elora S., Partie 1, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 155.

WW Jamie Lee Hamilton (Autochtone/Irlandaise), Partie 1, Volume public 104, Vancouver, C.-B., p. 54.

XX Strega et al., « Never Innocent Victims, » 21.

YY García-Del Moral, « Representations as a Technology of Violence, » 46; Strega et al., « Never Innocent Victims, » 20.

ZZ García-Del Moral, « Representations as a Technology of Violence, » 46; Gilchrist, « Newsworthy Victims. »

AAA Jamie Lee Hamilton (Autochtone/Irlandaise), Partie 1, Volume public 104, Vancouver, C.-B., p. 53.

BBB Kim M., Partie 1, Volume public 10, Winnipeg, Man., pp. 173-174.

CCC García-Del Moral, « Representations as a Technology of Violence, » 46.

DDD Gilchrist, « Newsworthy Victims, » 14.

EEE Ibid.

FFF Ibid., 7.

GGG Ibid.

HHH Gilchrist, « Newsworthy Victims, » 9.

III Ibid.

JJJ Ibid., 10.

KKK McKenzie, « She was not into drugs and partying, » 148.

LLL Ibid.

MMM Ibid.

NNN Ibid., 148–49.

OOO Marilou S. (Clan de l'ours, Anishinaabe), Partie 1, Statement Volume 563, London, Ont., p. 18.

PPP Rachelle W. (Clan du loup, Gitxsan Nation), Partie 1, Volume public 7, Smithers, C.-B., p. 77.

QQQ Tanya Talaga (Anishinaabe/Polonaise), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., pp. 85-86.

RRR Trudy S. (Mowachaht/Première Nation Muchalaht), Partie 1, Volume public 95, Vancouver, C.-B., p. 11.

SSS Green, « The Pocahontas Perplex, » 704.

TTT Jesse Wente (Anishinaabe, Première Nation Serpent River), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 17.

UUU Jesse Wente (Anishinaabe, Première Nation Serpent River), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., pp. 16-17.

VVV Jesse Wente (Anishinaabe, Première Nation Serpent River), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., pp. 16, 17.

WWW Jesse Wente (Anishinaabe, Première Nation Serpent River), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 26.

XXX Jesse Wente (Anishinaabe, Première Nation Serpent River), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 17.

YYY Jesse Wente (Anishinaabe, Première Nation Serpent River), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 17.

ZZZ Jesse Wente (Anishinaabe, Première Nation Serpent River), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 17.

AAAA Jesse Wente (Anishinaabe, Première Nation Serpent River), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 17.

BBBB Jesse Wente (Anishinaabe, Première Nation Serpent River), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., pp. 15-16.

CCCC Moeke-Pickering et al., « Understanding the Ways, » 55.

DDDD Ibid., 58.

EEEE Ibid., 58.

FFFF Fallon Andy (Anishinaabe, Première Nation Couchiching), Partie 3, Volume public 8, Toronto Ont., p. 236.

GGGG Fallon Andy (Anishinaabe, Première Nation Couchiching), Partie 3, Volume public 8, Toronto Ont., pp. 260-261.

HHHH Jiwani, « Symbolic and Discursive Violence, » 2.

IIII Robyn Bourgeois (Crie), Parties II et III mixtes, Volume public 17, Regina, Sask., pp. 36-37.

JJJJ Glennie, « We don't kiss like that, » 109.

KKKK Ibid., 110.

LLLL Ibid.

MMMM Jesse Wente (Anishinaabe, Première Nation Serpent River), Partie 3, Volume public 10, Toronto, ON p. 21.

NNNN Acoose, *Neither Indian Princesses nor Easy Squaws*, 44.

OOOO Sandra L. (Crie/Dakota), Partie 1, Volume public 41, Yellowknife, T.N.-O., p. 187.

PPPP Sandra L. (Crie/Dakota), Partie 1, Volume public 41, Yellowknife, T.N.-O., p. 187.

QQQQ Connie Greyeyes (Première Nation Crie Bigstone), Parties II et III mixtes, Volume public 6, Québec, Qc., pp. 29-30.

RRRR Elora S., Partie 1, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 156.

SSSS Micah A. (Inuite, Talurjuaq), Partie 1, Volume public 46(b), Rankin Inlet, Nun., p. 13.

TTTT Moeke-Pickering et al., « Understanding the Ways, » 55; Fallon Andy (Anishinaabe, Première Nation Couchiching), Partie 3, Volume public 8, Toronto Ont., p. 131.

UUUU McKenzie, « She Was Not into Drugs and Partying, » 144.

VVVV Jesse Wente (Anishinaabe, Première Nation Serpent River), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 20.

WWWW Harding, « Historical Representations of Aboriginal People, » 224.

XXXX Anderson et Robertson, *Seeing Red*, 6; Harding, « Historical Representations of Aboriginal People, » 224.

YYYY Jeffrey McNeil-Seymour (Tk'emlups te Secwepemc/Anglais), Parts 2 & 3, Volume public 3, Iqaluit, Nun., p. 193.

ZZZZ CBC Radio, *The Current*, « MMIWG Winnipeg public forum. »

AAAAA Commission de vérité et reconciliation du Canada, *Appels à l'action*, 9-10.

BBBBB Jesse Wente (Anishinaabe, Première Nation Serpent River), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 172.

CCCCC Tanya Talaga (Anishinaabe/Polonaise), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 174.

Les facteurs favorisant la violence : le déni de la capacité d'agir et de l'expertise dans le rétablissement de la culture

Les témoins ont été nombreux à exprimer leur opinion sur les solutions possibles, souvent en insistant sur le fait que les réponses doivent provenir des peuples autochtones. Le droit à la culture et les conceptions autochtones de la culture sont profondément enracinés dans leurs identités, leurs langues, leurs histoires et leurs modes de vie, y compris leurs territoires, et ces modes de connaissance doivent reprendre leur place centrale et être adoptés comme des moyens de progresser. Comme l'a affirmé Patrick S., cela ne veut pas dire qu'il faut séparer les cultures, mais plutôt apprendre à respecter l'« autre ».

> On peut apprendre beaucoup en tant que cultures et grandir ensemble en tant que cultures, se renforcer les unes les autres en tant que cultures. Mais, si une culture pense qu'elle a toutes les réponses pour l'autre, ça ne va jamais fonctionner. On n'a pas toutes les réponses pour vous, mais vous n'avez certainement pas toutes les réponses pour nous. Les réponses sont ici… ici[76].



Les Aînés Thelma Morrisseau et Stan LaPierre s'adressent au groupe réuni dans le cadre des audiences de Gardiens du savoir et d'experts à Winnipeg, au Manitoba.

Améliorer les programmes et les services sous l'angle de la culture

Bien des témoins ont fait part de leurs idées pour améliorer les systèmes et les services d'une manière pouvant soutenir la culture et les familles – un élément essentiel pour préserver la culture selon les instruments internationaux relatifs aux droits de la personne et selon de nombreuses visions du monde autochtones. Paula P. a suggéré ce qui suit :

> Si vous donniez une aide financière aux jeunes mères qui vont à l'école sans les obliger à la rembourser, vous aideriez notre Nation autochtone. Si vous leur donniez une aide financière pour qu'elles fassent des sorties avec leurs enfants, si elles présentaient leurs

reçus pour leurs costumes traditionnels et qu'elles étaient remboursées. C'est ça que vous devriez faire. Donner de l'argent aux mères pour qu'elles puissent emmener leurs enfants aux pow-wow et aux cérémonies extérieures. Faire cela, c'est ça la nouvelle réunification pour moi. Vous saisissez? La réconciliation, pour moi, c'est ça[77].

Ann M. R. a suggéré de simplifier le processus de demandes d'admission aux programmes et d'octroyer aux organisations qui offrent des programmes des fonds adéquats au moyen d'un financement de base et non d'un financement par projet, tout en concevant le processus sous l'angle de la culture.

> Je pense que le gouvernement se doit de financer des programmes culturels sans toute cette paperasse administrative. Ma vie a été consacrée à remplir des formulaires. Je veux dire, tout est tellement bureaucratique. Il n'y a pas de sensibilité culturelle dans leur processus de demande. C'est très difficile, très long, et vous avez des organisations qui n'ont pas d'argent, mais qui doivent répondre à énormément d'attentes. On est sur le terrain, il y a beaucoup de travail qui doit être fait, et on n'a pas le temps de suivre leurs processus bureaucratiques. C'est très difficile. Ils doivent changer leurs processus. En quelque sorte, oubliez les demandes, ils doivent fournir un financement de base[78].

Une partie de ce travail, comme les témoins l'ont souligné, consiste à aller vers les peuples et les communautés autochtones en souhaitant réellement faciliter les choses ou aider en fonction des modalités qu'ils auront définies et établies eux-mêmes. Comme l'a déclaré Patrick S. :

> Vous savez […] un vrai leader dirige en arrière-plan. Donc, si les gens au pouvoir peuvent… peuvent croire que c'est le plus vulnérable, c'est alors qu'on doit mettre en lumière le principe de l'équité. On ne peut pas juger nos gens qui sont aux prises avec le fardeau du colonialisme, des pensionnats indiens, des placements en familles d'accueil, des pertes innombrables. Vous ne pouvez pas les juger parce qu'ils font tout leur possible pour survivre au jour le jour, peu importe l'impression que ça peut donner[79].

Dans le même ordre d'idée, Jackie Anderson, une femme métisse qui travaille auprès des jeunes survivantes de la traite de personnes et de l'exploitation au centre Ma Mawi Wi Chi Itata de Winnipeg, au Manitoba, affirme qu'il doit y avoir de nouveaux systèmes pour financer ces services. Par exemple, la seule option spécialisée pour les enfants et les jeunes exploités sexuellement au Manitoba exige actuellement que cet enfant soit pris en charge par les services à l'enfant et à la famille avant de pouvoir être dirigé vers ce service. Cela a forcé les parents à prendre la décision déchirante de placer volontairement leurs enfants afin que ceux-ci puissent recevoir les services dont ils ont besoin. Elle a mentionné le cas suivant :

> On avait cette mère incroyable et forte qui, vous voyez… voulait désespérément aider sa fille et lui trouver le soutien dont elle avait besoin. Malheureusement, à part dans les centres de traitement des toxicomanies, pour qu'elle puisse suivre un programme spécialisé destiné aux jeunes victimes de l'exploitation, il fallait, lui a-t-on dit, qu'elle

signe un contrat de placement volontaire pour son enfant sans quoi elle ne pouvait pas avoir accès au service. Et même si vous signez un placement volontaire, vous devez aussi prouver votre revenu, parce que vous devrez peut-être participer aux coûts des soins donnés à votre enfant. Ça a été une épreuve très difficile pour elle[80].

Les systèmes axés sur l'autodétermination et la décolonisation

Plusieurs personnes qui ont témoigné devant l'Enquête nationale ont mentionné qu'il était important qu'elles accèdent à la sécurité culturelle pour reprendre leur pouvoir et pour regagner leur place. Cet accès est par ailleurs lié aux systèmes patriarcaux qui ont été imposés, puis fixés dans la loi et dans certaines structures de gouvernance autochtones. Ces systèmes ont fait en sorte que les instances dirigeantes sont aujourd'hui largement dominées par les hommes dans les communautés autochtones partout au pays. Comme l'a expliqué Shelley J. :

> À cause de la *Loi sur les Indiens*, des pensionnats indiens et du système patriarcal qui en découle, les femmes sont considérées et traitées comme des moins que rien. Nos rôles ont été réduits, voire même complètement effacés. Je pense que tout ça explique pourquoi on est ici, pourquoi tant de nos femmes et de nos filles ont disparu et ont été assassinées[81].

« NOUS DEVONS RENOUER AVEC NOTRE CULTURE ET NOUS DEVONS PARLER À NOUVEAU NOTRE LANGUE. NOUS DEVONS RECOMMENCER À MARCHER DOUCEMENT SUR CETTE TERRE, SANS NOUS APPROPRIER LES CHOSES COMME DES RESSOURCES ET SANS LEUR MANQUER DE RESPECT. C'EST VRAIMENT IMPORTANT PARCE QUE NOUS AVONS BESOIN D'EAU FRAÎCHE. NOUS AVONS BESOIN DE NOS REMÈDES TRADITIONNELS. NOUS AVONS BESOIN DE CE LIEN AVEC LA TERRE PARCE QU'IL NOUS REND PLUS FORTS. NOUS AVONS BESOIN DE CE LIEN AVEC NOTRE LANGUE PARCE QU'IL NOUS REND PLUS FORTS. NOUS AVONS BESOIN DE CES LIENS AVEC NOS FAMILLES PARCE QU'ILS NOUS RENDENT PLUS FORTS. NOS FEMMES DOIVENT ÊTRE VALORISÉES. NOS ENFANTS DOIVENT SAVOIR QU'ILS SONT PRÉCIEUX, QU'ILS SONT IMPORTANTS. »

Rhonda M.

Viola Thomas a discuté du déséquilibre des pouvoirs dans les communautés en faisant observer ce qui suit : « Beaucoup de nos concitoyens agissent dans le silence en raison de ce déséquilibre des pouvoirs au sein de nos communautés et de la façon dont le sexisme se manifeste. Nous devons réfléchir aux stratégies qui pourraient […] rappeler à nos hommes qu'ils sont nés d'une mère, qu'ils sont nés de notre mère la Terre[82]. »

Gina G. a émis un point de vue semblable : « J'entre dans ma communauté, dans les bureaux de ma bande, et ce n'est pas toujours très accueillant. Il y a des gens très négatifs là-bas, mais malgré ça, je me présente, je garde la tête haute, je travaille avec eux, je les respecte et je suis très professionnelle[83]. »

À propos du sexisme dans sa famille, Gail C. a évoqué ce qui suit :

> Quand il était question de l'égalité des sexes ou d'équité dans la maison, il n'y avait rien de ça. Les garçons avaient tout et moi… j'avais les miettes, les petites miettes à la fin. Alors il y a beaucoup d'inégalité dans ce qui se passait. Qu'on soit le plus vieux ou le plus jeune importait peu. J'étais en plein milieu. Je n'ai pas recu de bicyclette, pas ceci. Mes vêtements étaient d'occasion et ils étaient si grands que quand elle [ma mère] les cousait à la taille pour tenter de les ajuster, ça gonflait. Tout le tissu des pantalons se gonflait sur mes hanches et mes fesses et tout. Alors… et, bien sûr, j'avais vraiment honte. Ma belle-sœur m'a amenée chez… la femme du frère de mon père, qui a fait beaucoup de couture. Elle m'a cousu des vêtements pour que je puisse aller à école sans être humiliée, gênée et sans avoir envie de mourir[84].

« BEAUCOUP DE NOS CONCITOYENS AGISSENT DANS LE SILENCE EN RAISON DE CE DÉSÉQUILIBRE DES POUVOIRS AU SEIN DE NOS COMMUNAUTÉS ET DE LA FAÇON DONT LE SEXISME SE MANIFESTE. NOUS DEVONS RÉFLÉCHIR AUX STRATÉGIES QUI POURRAIENT […] RAPPELER À NOS HOMMES QU'ILS SONT NÉS D'UNE MÈRE, QU'ILS SONT NÉS DE NOTRE MÈRE LA TERRE. »

Viola Thomas

Mais, comme de nombreux témoins l'ont mentionné, les solutions existent encore au sein des communautés et de chacun de nous. Comme Ann M. R. l'a expliqué : « Nous sommes des Dena. Nous avons beaucoup. Chacun de nous est imprégné de notre culture. C'est quelque chose qu'on ne va jamais oublier. Si vous nous fournissez un environnement, nous lui donnerons vie. […] C'est impossible d'oublier. C'est pour ça qu'on ne pourra jamais être assimilés : notre culture est imprégnée dans notre ADN[85]. »

Rhonda M. a défendu cette idée :

> Nous devons renouer avec notre culture et nous devons parler à nouveau notre langue. Nous devons recommencer à marcher doucement sur cette terre, sans nous approprier les choses comme des ressources et sans leur manquer de respect. C'est vraiment important parce que nous avons besoin d'eau fraîche. Nous avons besoin de nos remèdes traditionnels. Nous avons besoin de ce lien avec la terre parce qu'il nous rend plus forts. Nous avons besoin de ce lien avec notre langue parce qu'il nous rend plus forts. Nous avons besoin de ces liens avec nos familles parce qu'ils nous rendent plus forts. Nos femmes doivent être valorisées. Nos enfants doivent savoir qu'ils sont précieux, qu'ils sont importants[86].

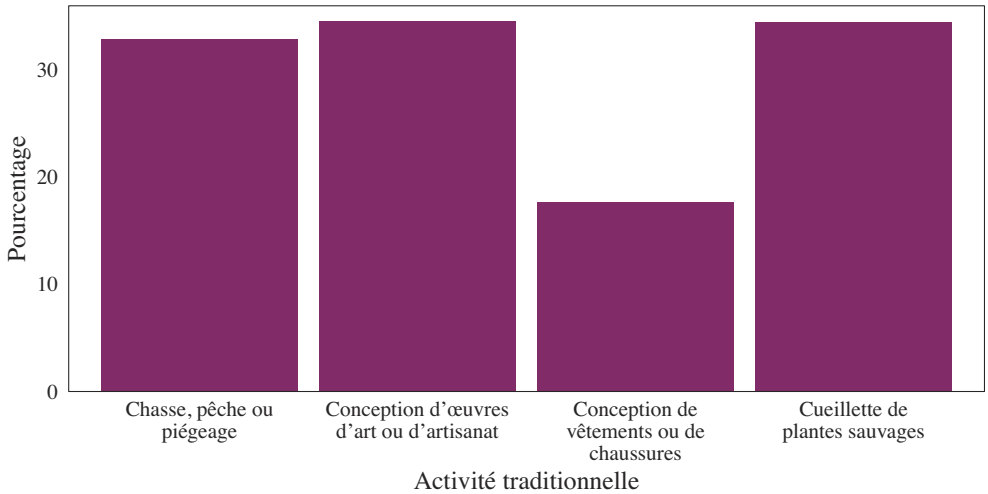
Au niveau le plus élémentaire, respecter les droits culturels signifie, comme l'a dit Viola, « rendre hommage à nouveau à nos mères et à nos grands-mères parce qu'elles sont le centre de notre existence[87] ». Cela signifie célébrer et accueillir les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA, qui sont sacrées et précieuses, et enseigner et communiquer ces valeurs aux personnes, aux communautés et au monde non autochtone.

La quête des droits culturels et de la sécurité culturelle est un important facteur de guérison, selon plusieurs témoins. Dans bien des cas, les témoins ont souligné le caractère névralgique de la revitalisation de la langue et des traditions pour asseoir la définition de ce à quoi pourrait ressembler le droit à la culture dans certaines communautés ou Premières Nations. Shara L. s'est exprimée en ces termes :

> Je veux que nos générations futures assument leur histoire. Tout ce qui est arrivé à nos parents, à nos ancêtres. Je veux retrouver ma langue. Je me suis battue pour la garder. Aujourd'hui, j'ai… je peux parler ma langue. […] Je veux que mes enfants parlent couramment ma langue. Je veux ravoir ma terre natale, sur le bord de la rivière où mes grands-parents m'ont élevée. Je veux retourner à la maison. Je ne veux pas vivre dans la communauté. Je veux être là, sur la terre. Je veux être là où je devrais être. Près de mon père… mon père est enterré là-bas. Je veux une maison là-bas. Je veux que mes enfants aient des racines. Oui. C'est là que ma mère, mon père et mes grands-parents vivent. Ma place est là-bas. Je veux qu'ils soient forts. Je ne veux pas qu'ils soient assassinés. Je ne veux pas qu'ils soient portés disparus[88].

Renouer avec la culture pour créer un sentiment d'appartenance et pour, ultimement, réduire la violence est l'une des vérités fondamentales qui ont été exprimées devant l'Enquête nationale. Comme l'a expliqué Darla-Jean L. : « Nous avons besoin que notre langue soit plus présente. Il nous faut se concentrer […] sur la roue de la vie, sur les cérémonies de la naissance à la mort, sur les cérémonies de passage à l'âge adulte que ma famille a pratiquées, il nous faut apprendre nos chansons et nos légendes[89]. »

Activités traditionnelles réalisées au cours de la dernière année
Femmes autochtones au Canada



Source : Enquête auprès des peuples autochtones de 2012

Les activités traditionnelles les plus suceptibles d'être exercées par les femmes autochtones sont les suivantes : l'art ou l'artisanat (34,6 %) ou la cueillette de plantes sauvages (34,5 %), suivis de la chasse et de la pêche (32,9 %) et de la confection de vêtements ou de chaussures (17,7 %).

L'une des idées fondamentales qui est ressortie des témoignages est celle de créer ou de se réapproprier un espace, en ce sens que les concepts culturels, les histoires et les valeurs, comme ceux que nous avons explorés au chapitre 2, peuvent aussi servir de base à la création d'un espace d'autonomisation pour les femmes. L'une des membres du groupe de discussion sur les perspectives des femmes Heiltsuk, la chef Marilyn Slett, a affirmé ce qui suit :

> Nous avons besoin d'un espace où les femmes… les femmes qui assument des rôles de leadership peuvent se réunir et discuter. Parce que nous… nous le faisions avant […] dans les salles de caucus. Nous discutions pendant le dîner, pendant certaines séances régionales ou pendant les pauses, de façon très informelle, mais organique. Mais […] nous savions que nous devions créer cet espace nous-mêmes[90].

Comme l'ont fait valoir Bryan J. et plusieurs autres témoins, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont un rôle important à jouer pour regagner leur place et pour reprendre leur pouvoir : « Lorsque nous parlons de nos femmes, nous parlons de notre territoire. Lorsque nous parlons de notre territoire, nous parlons de nos esprits. Nous parlons de nos traditions, de notre peuple, de nos Aînés, de nos enfants[91]. »

Dans certains cas, il s'agit aussi d'un processus pour apprendre à s'aimer. Voici le souvenir évoqué par Carol M. :

> Je suis allée à une suerie avec un Aîné, deux Aînés. L'un d'eux est parti dans le monde des esprits. Ma grand-mère avait toujours l'habitude de dire qu'elle attendait que je revienne à la maison. Je suis allée à la suerie. Évidemment, les Aînés, ils veulent aller manger, alors on est allé au restaurant. Et je me suis étirée pour prendre quelque chose. Et j'ai regardé mes mains et j'ai dit « wow ». Je leur ai dit de regarder… et ils étaient tous les deux assis là, et j'ai dit : « Wow, regardez mes mains. Elles sont brunes. Regardez-les. » Et j'ai entendu l'Aîné murmurer à l'autre. Il a dit : « On dirait qu'elle est revenue à la maison. » Et à ce moment-là, j'ai compris ce à quoi ma grand-mère faisait allusion. J'ai réalisé que j'étais une personne brune. C'est si beau et si joli. Alors maintenant, je sais ce que ma grand-mère voulait dire, vous savez, lorsqu'elle disait qu'elle attendait que je revienne à la maison[92].

Comme l'illustrent ces exemples, et comme le démontrera le lien entre la culture et les instruments internationaux des droits de la personne, il est primordial de comprendre que pour traiter un certain nombre de problèmes liés aux traumatismes intergénérationnels, à la marginalisation, au maintien du statu quo et au manque de volonté de la part des institutions, il est nécessaire d'aborder la protection et la promotion de la culture selon une perspective autochtone d'autodétermination.

Lier la culture aux instruments internationaux des droits de la personne

Les personnes qui ont témoigné devant l'Enquête nationale ont fait état de situations et de moments marquants où leurs droits à la culture et aux protections afférentes pour les familles avaient été compromis. Souvent, de telles rencontres font intervenir des institutions gouvernementales et des fournisseurs de services tenus au respect de la législation provinciale, territoriale et nationale en matière de droits de la personne. De plus, la violation des droits culturels est expressément liée à un certain nombre d'obligations de droit public et international qui incombent au Canada en matière de droits de la personne. Les instruments internationaux relatifs aux droits de la personne visent de nombreuses situations citées par les témoins pour montrer que leurs droits à la culture avaient été compromis en raison de la perturbation de la relation avec le territoire, de la séparation des familles, de l'appauvrissement des communautés ainsi que de l'accès restreint aux langues, aux pratiques et au savoir traditionnels propices à l'établissement d'un sentiment de sécurité culturelle.

La *Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale* (CIEDR) demande aux gouvernements qu'ils « condamnent la discrimination raciale et s'engagent à poursuivre par tous les moyens appropriés et sans retard une politique tendant à éliminer toute forme de discrimination raciale » (article 2). Cela comprend par ailleurs l'idée que les gouvernements ne se livreront à aucun acte de discrimination raciale contre des personnes, des groupes de personnes ou des institutions – ou contre tout aspect de leur identité culturelle. L'article 2 énonce également que les gouvernements doivent prendre des mesures pour revoir les politiques et pour annuler les lois qui permettent la discrimination raciale, et qu'ils doivent en outre interdire toute discrimination raciale pratiquée par d'autres personnes ou groupes.

S'agissant du Canada, on peut penser que cet article pourrait s'interpréter de manière à conclure qu'il s'applique aux politiques comme celles prévues dans la *Loi sur les Indiens* ainsi qu'aux formes contemporaines de ces politiques qui continuent d'avoir une incidence directe sur l'identité autochtone et l'affiliation à une communauté. Interprété au sens large, le libellé de

« IL FAUT QUE LE CANADA ÉCOUTE ET COMMENCE À RESPECTER […] LES PREMIERS HABITANTS DE CE TERRITOIRE, LES PEUPLES AUTOCHTONES. ON NE CORRESPOND PAS AU STÉRÉOTYPE QUE VOUS AVEZ VU À LA TÉLÉ, QUI DIT QU'ON SCALPE LES GENS ET QU'ON SE PROMÈNE AVEC… AVEC DES ARCS ET DES FLÈCHES ET QU'ON MET LE FEU AUX CHARIOTS. ÇA, C'EST HOLLYWOOD, VOYEZ-VOUS. CE N'EST PAS LA VRAIE VIE. NOUS, NOUS SOMMES CEUX À QUI ON A PRIS LES ENFANTS. CEUX DONT LA CULTURE A PRESQUE ÉTÉ ANÉANTIE. C'EST NOUS QUI NOUS NOUS SOMMES FAIT INTERDIRE NOS CÉRÉMONIES. C'EST NOUS QU'ON A BLESSÉS. ON NE VOUS A PAS FAIT DE MAL. ON A PASSÉ UN ACCORD POUR QUE VOUS PARTAGIEZ CES TERRES AVEC NOUS. TOUT CE QU'ON DEMANDE, C'EST QUE VOUS RESPECTIEZ VOTRE PART DU MARCHÉ. »

Blu W.

l'article laisse également entendre que les gouvernements devraient s'efforcer de prévenir toutes les formes de discrimination raciale, y compris dans leurs propres systèmes et les systèmes qu'ils financent, notamment celui de la protection de l'enfance.

La CIEDR n'est pas le seul instrument qui confirme les droits culturels ou qui lie les droits culturels à l'identité. Comme l'a souligné témoin expert Brenda Gunn : « Mais aujourd'hui, nous parlons vraiment d'interdépendance et de l'interrelation et vous ne pouvez exercer vos droits civils et politiques si vous n'avez pas de droits économiques, sociaux et culturels. Ils interagissent tous ensemble[93]. » Le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* (PIDCP) confirme le droit des parents d'« assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants conformément à leurs propres convictions », y compris leurs convictions politiques et civiles (article 18). De plus, il définit la famille comme « l'élément naturel et fondamental de la société » en raison de son importance dans la transmission de l'éducation, de la morale et des valeurs. En ce qui concerne les groupes fonctionnant à l'intérieur de grands États, le Pacte est clair : toutes les communautés ont le droit « d'avoir […] leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue » (article 27).

Le *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels* (PIDESC) mentionne expressément les droits culturels et affirme ce qui suit : « Tous les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel » (article premier). En outre, le PIDESC garantit aux hommes et aux femmes l'accès égal à ces droits (article 3) et souligne l'importance de la famille pour l'éducation des enfants, conjointement avec l'exercice des droits économiques, politiques et culturels (article 10). Les États signataires du Pacte ont par ailleurs reconnu à chacun le droit de participer à la vie culturelle et s'engagent à prendre toutes les mesures nécessaires pour « assurer le plein exercice de ce droit », y compris « celles qui sont nécessaires pour assurer le maintien, le développement et la diffusion de la science et de la culture ».

Comme l'a mentionné Brenda Gunn, le comité qui supervise le PIDCP a attiré l'attention sur l'interaction entre l'accès aux droits économiques, sociaux et culturels et la violence fondée sur le genre, et elle a fait remarquer que « la violence fondée sur le genre est une forme de discrimination qui empêche les survivantes de jouir en toute égalité de leurs droits et libertés, notamment de leurs droits économiques, sociaux et culturels[94] ».

La *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* (CEDAW), laquelle condamne la discrimination à l'égard des femmes, a une portée considérable en ce qui a trait à la protection des droits culturels des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Par exemple, les États signataires de la Convention conviennent « de poursuivre par tous les moyens appropriés et sans retard une politique tendant à éliminer la discrimination à l'égard des femmes » (article 2). Cela suppose notamment de prendre des mesures afin de *prévenir* la violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA, dans la mesure nécessaire et dans tous les secteurs indispensables pour provoquer des changements.

La *Convention relative aux droits de l'enfant des Nations Unies* (CDE) contient aussi des articles qui touchent aux droits à la culture et à l'identité. En particulier, elle explique que toute décision concernant les enfants, qu'elle relève des services de protection de l'enfance, des tribunaux ou d'autres organes administratifs ou législatifs, doit être prise dans l'intérêt supérieur de l'enfant (article 3). Dans de tels contextes, les États signataires se sont engagés à respecter le droit de l'enfant de « préserver son identité, y compris sa nationalité, son nom et ses relations familiales » (article 8). Selon l'article 9, l'enfant ne doit pas être séparé de ses parents contre leur gré, à moins qu'il ne soit déterminé par les tribunaux que cette séparation est dans l'intérêt supérieur de l'enfant, dont il est permis de douter dans les cas, nombreux, où la décision rendue a porté atteinte à la famille autochtone. Enfin, en ce qui concerne les groupes autochtones, la Convention confirme qu'un enfant qui appartient à un tel groupe « ne peut être privé du droit d'avoir sa propre vie culturelle, de professer et de pratiquer sa propre religion ou d'employer sa propre langue » (article 30).

Si on applique une interprétation libérale, ces protections exigent des États qu'ils examinent d'abord comment sont transmises la culture et l'identité et qu'ils prennent ensuite des mesures pour préserver et renforcer ces modes de transmission. L'importance des traditions orales et de l'apprentissage au sein des familles et communautés autochtones étant connue, on peut aussi considérer que ce droit ne peut être exercé qu'au moyen de politiques économiques, stratégiques et culturelles conçues pour respecter et soutenir l'autodétermination, de concert avec des politiques visant à maintenir l'unité des familles et des communautés.

CONVENTIONS CLÉS : LE DROIT À LA CULTURE

L'Enquête nationale considère que les conventions associées au génocide sont des instruments fondamentaux pour aborder la question des violations des droits de la personne et des peuples autochtones. Dans le domaine de la culture, ces conventions traitent spécifiquement de l'atteinte grave à l'intégrité mentale et du transfert forcé des enfants du groupe qui est le titulaire de droits.

Pour référence, la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide définit comme suit le génocide à son article II : « Dans la présente Convention, le génocide s'entend de l'un des actes ci-après commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux :

a) Meurtre de membres du groupe;

b) Atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe;

c) Soumission intentionnelle du groupe à des conditions de vie devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle;

d) Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe;

e) Transfert forcé d'enfants du groupe vers un autre groupe. »

PIDESC :
- **droit à l'auto-détermination**
- **égalité des droits des hommes et des femmes**
- **protection la plus élargie possible de la famille**
- **droit à l'éducation**
- **droit à une vie culturelle**

PIDCP :
- **respect de la liberté des parents de faire assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants**
- **la famille est l'unité naturelle et fondamentale de la société**
- **chaque enfant a le droit d'être protégé sans discrimination**

CEDAW :
- **condamne la discrimination sous toutes ses formes**
- **inclut l'égalité en vertu de la loi**
- **crée des obligations politiques, sociales, économiques et culturelles pour les États envers les femmes**

CIEDR :
- **condamne la discrimination raciale**
- **s'engage à prévenir et à interdire toutes les formes d'apartheid et de discrimination**

CDE :
- **l'intérêt supérieur de l'enfant prime**
- **tout enfant a le droit de préserver sa nationalité, son nom et ses relations familiales sans ingérence illégale**
- **il ne doit pas être privé du droit de jouir de sa propre culture et d'utiliser sa propre langue**

PIDESC : Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels

PIDCP : Pacte international relatif aux droits civils et politiques

CEDAW : Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes

CIEDR : Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale

CDE : Convention relative aux droits de l'enfant

DÉCLARATIONS CLÉS : LE DROIT À LA CULTURE

DEVEF :

- les femmes jouissent des mêmes droits de la personne et de la même protection de ces droits que les hommes

DNUDPA :

- les peuples autochtones ont le droit de maintenir des institutions distinctes
- droit de ne pas subir d'assimilation
- droit de transmettre leur langue, leur histoire et toute autre forme de connaissances aux générations futures
- droit d'établir un système d'éducation et des établissements pour offrir une éducation adaptée à la culture
- toutes les libertés prévues par la DNUDPA sont garanties également aux hommes et aux femmes

DPAV :

- droit à l'autodétermination et au développement économique, social et culturel
- les droits des femmes et des fillettes font inaliénablement, intégralement et indissociablement partie des droits universels de la personne

BEIJING :

- l'émancipation des femmes est une condition essentielle à l'égalité des sexes, au développement et à la paix
- les droits des femmes sont des droits de la personne
- nécessité de relations et de partenariats harmonieux entre les femmes et les hommes
- nécessité de prévenir la violence
- nécessité d'éradiquer la pauvreté

DEVF : Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes

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

DPAV : Déclaration et programme d'action de Vienne

Beijing : Déclaration de Beijing

Conclusion : « Cessez de faire de moi une industrie »

Le présent chapitre a porté sur la façon dont les quatre facteurs qui favorisent la violence coloniale privent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones de la possibilité d'exercer et de jouir de leurs droits culturels, perçus de façon générale comme des droits liés au « mode de vie », de même que de leurs droits liés à la famille, à la langue, à la santé et à de nombreux autres aspects de la sécurisation culturelle. Ces droits ont le pouvoir d'améliorer la réalité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones s'ils sont mis en œuvre selon les perspectives autochtones et dans le but d'améliorer les services et les programmes pour aider réellement les gens plutôt que de continuer à leur nuire. Plus précisément, ce chapitre a traité des violations des droits culturels et des répercussions continues

de ces violations survenues dans le contexte des pensionnats indiens, de la rafle des années 1960 et de la protection de l'enfance, dans l'optique de démontrer que la sécurisation culturelle est tributaire de l'interrelation entre les droits culturels et les droits sociaux, économiques et politiques.

Pour assurer le respect de ces droits, il est inutile d'en concevoir d'autres et de créer de nouveaux mécanismes qui n'existent pas déjà. Comme nous a dit Sandra L. :

> Je n'ai rien perdu de mon pouvoir. Je me suis aidée de ce pouvoir lorsque j'ai formulé mes recommandations. Je veux simplement dire à Justin [Trudeau] que je possède réellement ce pouvoir qui est mien. Vous devez juste enlever cette chape [dans laquelle l'État m'a enveloppée]. Cela comprend les politiques de l'État et ses lois, qui s'infiltrent jusque dans les organisations. Cessez de faire de moi une industrie[95].

Ultimement, et comme plusieurs témoins l'ont mentionné, les relations et le respect sont les conditions essentielles pour permettre aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA de reprendre le pouvoir, de regagner leur place et d'affirmer leur droit à la culture. Blu W. l'a clairement expliqué :

> Il faut que le Canada écoute et commence à respecter […] les premiers habitants de ce territoire, les peuples autochtones. On ne correspond pas au stéréotype que vous avez vu à la télé, qui dit qu'on scalpe les gens et qu'on se promène avec… avec des arcs et des flèches et qu'on met le feu aux chariots. Ça, c'est Hollywood, voyez-vous. Ce n'est pas la vraie vie. Nous, nous sommes ceux à qui on a pris les enfants. Ceux dont la culture a presque été anéantie. C'est nous qui nous nous sommes fait interdire nos cérémonies. C'est nous qu'on a blessés. On ne vous a pas fait de mal. On a passé un accord pour que vous partagiez ces terres avec nous. Tout ce qu'on demande, c'est que vous respectiez votre part du marché[96].

Il est du devoir de l'État envers ses concitoyens de rétablir le respect à l'égard des droits culturels en protégeant les familles et en préservant les langues, les modes de vie et les autres éléments culturels. Les droits culturels sont intégrés à des instruments internationaux relatifs aux droits de la personne et au droit national. Leur protection n'est pas facultative et elle n'est pas un simple atout. Comme l'indiquent clairement ces instruments et les témoins entendus par l'Enquête nationale, il est primordial que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones puissent reprendre leur pouvoir et regagner leur place dans un cadre qui, depuis si longtemps, cherche à les effacer et à les éliminer.

Le respect et la promotion de la culture au moyen de solutions émanant des Autochtones sont essentiels à la concrétisation d'autres droits. Ils constituent également un thème récurrent qui est ressorti des témoignages que nous avons entendus en matière de santé, de sécurité et de justice, et que nous aborderons dans le prochain chapitre.

Conclusions : le droit à la culture

- Les taux élevés de violence envers les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont directement attribuables aux lois et aux politiques gouvernementales assimilatrices et génocidaires en matière d'expression et d'exercice des droits culturels autochtones.
- Le colonialisme, le racisme, le sexisme, la transphobie, l'homophobie et la misogynie privent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones de leur droit d'apprendre et de pratiquer leur propre culture ainsi que de participer à son développement.
- La transmission intergénérationnelle des connaissances culturelles a été interrompue ou profondément fragmentée par les politiques persistantes de l'État canadien conçues pour opprimer et pour éliminer les Autochtones par l'assimilation. Il s'agit d'une politique de génocide culturel.
- La *Loi sur les Indiens* provoque la marginalisation, l'aliénation, le déplacement et l'isolement des Autochtones. Il s'agit d'un outil permanent d'oppression et de génocide qui vise clairement leur élimination. Cet instrument juridique inscrit dans la loi les hypothèses erronées, les pratiques discriminatoires et les politiques coloniales et génocidaires que le gouvernement canadien a traditionnellement utilisées pour contrôler et pour éliminer les Autochtones et leurs cultures, et pour les chasser de leurs terres. Maintenir cette loi en vigueur perpétue la violence raciale et sexospécifique. Peu importe les modifications ou les améliorations apportées aux politiques et aux lois « indiennes », l'existence même de la *Loi sur les Indiens* témoigne du racisme, du sexisme et du refus de progresser vers l'autodétermination des Autochtones. Par conséquent, la *Loi sur les Indiens* entretient la violence et expose les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA des Premières Nations à une violence accrue.
- Le rôle des gouvernements dans la détermination de l'appartenance culturelle au moyen des exigences prescrites pour l'octroi ou pour le refus du statut ou de l'appartenance aux communautés des Premières Nations, des Inuits, et des Métis porte atteinte aux droits inhérents des Premières Nations, des Inuits et des Métis. De plus, il s'agit d'une violation de l'article 33 de la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. En particulier, les dispositions de la *Loi sur les Indiens* concernant le statut d'Indien usurpent le droit inhérent et la capacité des Premières Nations de définir et d'appliquer leurs propres règles en matière de citoyenneté. Le déni du droit à l'autodétermination et de la compétence des Autochtones est une forme de violence systémique qui a une incidence sur la personne, sur la famille, sur la communauté et sur la Nation.
- Les dispositions de la *Loi sur les Indiens* concernant l'inscription ne reflètent pas fidèlement les concepts de citoyenneté et d'appartenance des peuples des Premières Nations relativement à leurs communautés. Fait important, les dispositions de la *Loi sur les Indiens* concernant l'inscription sont discriminatoires à l'égard des femmes et de leurs descendants. Les tentatives faites pour éliminer la discrimination, à ce jour, n'ont pas été suffisantes. Par ailleurs, en 1985, le projet de loi C-31 a entraîné l'adoption de nouvelles dispositions, les

paragraphes 6(1) et 6(2), qui permettent l'assimilation de tous les membres des Premières Nations – femmes, hommes et personnes de diverses identités de genre. Pendant des décennies, la discrimination fondée sur le sexe a privé les femmes de leurs droits dans leur communauté, a désuni les familles et a créé une grande disparité de droits et d'avantages entre les femmes et les hommes des Premières Nations. Les lois et les politiques qui ont empêché les femmes autochtones d'obtenir la citoyenneté dans leur Nation ou dans leur communauté du fait de leur mariage ou de leur sexe ont grandement favorisé la perte de la culture et les piètres résultats socioéconomiques des femmes autochtones. Par conséquent, ces facteurs contribuent à la violence que subissent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA inuites, métisses et des Premières Nations.

- En plus de la *Loi sur les Indiens*, les lois ou politiques qui privent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA inuites, métisses et des Premières Nations de leur identité autochtone entraînent leur exclusion de la communauté, ce qui contribue grandement à la perte de leur culture et à leur marginalisation socioéconomique.
- La création des bandes indiennes et le maintien d'un pouvoir sur les membres des Premières Nations en vertu de l'article 74 de la *Loi sur les Indiens* constituent des moyens supplémentaires de contrôle de ces peuples ainsi que des cultures, des modes de gouvernance et des organisations distinctes de leur société. L'approche universelle qui a été adoptée au départ en vertu de la *Loi sur les Indiens* a entraîné des répercussions durables. Elle a anéanti l'autodétermination et la capacité des communautés autochtones de faire respecter leurs lois, leurs règles et leurs organisations de droit coutumier. En outre, elle a servi à opprimer les femmes des Premières Nations, à les empêcher de jouer leur rôle de leadership traditionnel et à contrer l'exercice de leurs droits politiques.
- Le rétablissement des liens familiaux et communautaires est essentiel à la revitalisation de la culture et à l'instauration de la sécurité. La culture et le sentiment d'appartenance sont essentiels à la sécurité en raison du rôle de la culture dans l'établissement de bonnes relations. Renouer avec les langues, les cultures, les territoires et les modes de connaissance distincts représente une solution importante pour guérir, pour reconstruire une Nation et pour assurer la sécurité.
- De nombreux obstacles empêchent les enfants et les jeunes autochtones d'accéder à l'éducation, en particulier au savoir culturel. Ils ont droit à une éducation, et à ce que cette éducation soit ancrée dans leur culture et dans leur langue. La plupart des enfants autochtones continuent d'être éduqués dans le système d'éducation général qui exclu les cultures, les langues, l'histoire et les réalités contemporaines autochtones. Il est pourtant impératif de leur donner accès à une éducation de haute qualité et adaptée à la culture pour rompre les cycles de traumatisme, de violence et d'abus.

Notes

1 Organisation mondiale de la Santé, « Rapport mondial », 5.

2 Government of Newfoundland and Labrador, « Defining Violence and Abuse. »

3 Holmes et Hunt, « Indigenous Communities and Family Violence, » 11, 15-16.

4 Sarah Clark, Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 105. Dans ce chapitre, commes dans tous nos chapitres, la citation est tirée de la transcription officielle de la langue dans laquelle la personne a témoigné, même si la citation a été traduite.

5 Pour plus de détails, voir chapitre 1.

6 Ellen Gabriel (Clan de la tortue, Nation Kanien'kehá:ka), Parties II et III mixtes, Volume public 9, Québec, Qc, pp. 7-8.

7 Xanthaki, « Cultural Rights. »

8 Xanthaki, « Indigenous Cultural Rights, » 355.

9 Xanthaki, « Indigenous Cultural Rights, » 356.

10 Nations unies, Conseil économique et social, cité dans Xanthaki, « Cultural Rights, » 17.

11 Nations unies, Assemblée générale, « Rapport du Rapporteur spécial ».

12 Nations unies Population Information Network, « The Family. »

13 Patrick S. (Kwagu'ł, Fort Rupert, Qualicum), Partie 1, Volume public 102, Vancouver, C.-B., p. 30.

14 Nations unies, Haut-commisariat, « Droits culturels ».

15 Nations unies, Haut-commisariat, « A Manual for National Human Rights Institutions, » 14.

16 Ibid., 13.

17 Nations unies, Haut-commisariat, « Fact Sheet No. 33. »

18 Oster, et al., « Cultural Continuity. »

19 Patrick S. (Kwagu'ł, Fort Rupert, Qualicum), Partie 1, Volume public 102, Vancouver, C.-B., pp. 26-27.

20 Coombe, « The Properties of Culture, » 272.

21 Ann M. R. (Kaska Dena), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, Yn, p. 38.

22 Moses M. (Nuu-chah-nulth), Partie 1, Volume public 82, Vancouver, C.-B., pp. 4-5.

23 Michele G. (Musqueam), Partie 1, Volume public 84, Vancouver, C.-B., p. 17.

24 Carol B. (Nation Crie Ermineskin), Partie 1, Volume public 20, Edmonton, Alb., pp. 75-76.

25 Gail C., Partie 1, Volume public 43, Yellowknife, T.N.-O., pp. 102-103.

26 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., pp. 151-152.

27 First Nations Information Governance Centre, « National Report, » 151.

28 Ibid.

29 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 139.

30 Robin R. (Nakota Sioux), Partie 1, Volume public 92, Vancouver, C.-B., pp. 3-5.

31 Verna W. (Cape Mudge), Partie 1, Volume public 88, Vancouver, C.-B., p. 20.

32 Chrystal S. (Musqueam), Partie 1, Déclaration publique 385, Richmond, C.-B., pp. 27-28.

33 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 139.

34 Shara L. (Dénée), Partie 1, Déclaration publique 101, Edmonton, Alb., p. 49.

35 Ann M. R. (Kaska Dena), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, Yn, p. 31.

36 Elder Jal Tun, Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, Yn, p. 68.

37 Moses M. (Nuu-chah-nulth), Partie 1, Volume public 82, Vancouver, C.-B., p. 6.

38 Muriel D. (Crie), Partie 1, Déclaration publique 98, Edmonton, Alb., p. 2.

39 Carol B. (Nation Crie Ermineskin), Partie 1, Volume public 20, Edmonton, Alb., p. 79.

40 Corey O'Soup (Métis/Première Nation de Key), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc, p. 123.

41 Carol B. (Nation Crie Ermineskin), Partie 1, Volume public 20, Edmonton, Alb., p. 88.

42 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties 2 & 3, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 178.

43 Juanita D. (Dénée), Partie 1, Volume public 87, Vancouver, C.-B., pp. 8-9.

44 Juanita D. (Dénée), Partie 1, Volume public 87, Vancouver, C.-B., p. 9.

45 Darlene S. (Kingcome Inlet), Partie 1, Déclaration publique 353, Richmond, C.-B., pp. 51-52.89

46 Carol B. (Nation Crie Ermineskin), Partie 1, Volume public 20, Edmonton, Alb., pp. 76-77.

47 Danielle E. (Première Nation Kawacatoose), Partie 1, Volume public 31, Saskatoon, Sask., p. 86.

48 Carol M. (Nisga'a Gitanyow), Partie 1, Déclaration publique 357, Richmond, C.-B., p. 74.

49 Carla M. (Nuu-chah-nulth), Partie 1, Volume public 82, Vancouver, C.-B., p. 8.

50 Wendy L. (Nation Squamish), Partie 1, Déclaration publique 370, Richmond, C.-B., pp. 4-5.

51 Wendy L. (Nation Squamish), Partie 1, Déclaration publique 370, Richmond, C.-B., p. 8.

52 Wendy L. (Nation Squamish), Partie 1, Déclaration publique 370, Richmond, C.-B., 26. Comme le souligne Morellato, il est « important de distinguer le droit au statut d'Indien qui, dans certaines circonstances, ne sont disponibles que pour les membres de la bande, et plus généralement pour les droits des peuples autochtones, droits qui s'appliquent à tous les membres de la bande, peu importe leur statut au regard de la Loi sur les Indiens et qui sont garantis par la Constitution canadienne. Pour en savoir d'avantage, voir Morellato, « Memorandum on Indian Status, » 7.

53 Wendy L. (Nation Squamish), Partie 1, Déclaration publique 370, Richmond, C.-B., pp 22-23.

54 Natalie G. (Mi'kmaq), Partie 1, Volume public 18, Membertou, N.-É., pp. 83-84.

55 Natalie G. (Mi'kmaq), Partie 1, Volume public 18, Membertou, N.-É., pp. 91-92.

56 Natalie G. (Mi'kmaq), Partie 1, Volume public 18, Membertou, N.-É., p. 86.

57 Natalie G. (Mi'kmaq), Partie 1, Volume public 18, Membertou, N.-É., p. 91.

58 Hyslop, « How poverty. »

59 Naiomi Metallic (Première Nation Listuguj Mi'gmaq), Partie 3, Volume public 4, Québec, Qc, pp. 188-189.

60 Currie, « Exploring Risk and Protective Factors, » tel que cité dans King, et al., « Indigenous Health, » 79.

61 Jakubec, « AIDS-Related Stigma » tel que cité dans King, et al., « Indigenous Health, » 79.

62 Trocmé, « Understanding the Overrepresentation. »

63 Vanessa B. (Première Nation Millbrook), Partie 1, Volume public 19, Membertou, N.-É., pp. 96-97.

64 Robin R. (Nakota Sioux), Partie 1, Volume public 92, Vancouver, C.-B., pp. 15-16.

65 Anastasia N. (Natashquan), Volume public 35(a), Maliotenam, Qc, pp. 16-17.

66 Carol M. (Nisga'a Gitanyow), Partie 1, Déclaration publique 357, Richmond, C.-B., pp. 95-96.

67 Vanessa B. (Première Nation Millbrook), Partie 1, Volume public 19, Membertou, N.-É., pp. 95-96.

68 Robin R. (Nakota Sioux), Partie 1, Volume public 92, Vancouver, C.-B., pp. 19-20.

69 Mealia Sheutiapik (Inuite, Frobisher Bay), Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., p. 16.

70 Richardson, « Métis-Astute Social Work. »

71 Pour en savoir d'avantage, voir Carrière et Richardson, *Calling Our Families Home*.

72 Noeline V. (Dénée/Métis), Partie 1, Volume public 40, Yellowknife, T.N.-O., pp. 125-126.

73 King et al., « Indigenous Health, » 78.

74 Ann M. R. (Kaska Dena), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, Yn, p. 32.

75 Marilyn W. (Crie), Partie 1, Volume public 30, Saskatoon, Sask., p. 25.

76 Patrick S. (Kwagu'ł, Fort Rupert, Qualicum), Partie 1, Volume public 102, Vancouver, C.-B., p. 30.

77 Paula P. (Crie/Lakota/Écossaise), Partie 1, Déclaration publique 374, Richmond, C.-B., p. 43.

78 Ann M. R. (Kaska Dena), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, Yn, p. 39.

79 Patrick S. (Kwagu'ł, Fort Rupert, Qualicum), Partie 1, Volume public 102, Vancouver, C.-B., p. 28.

80 Jackie Anderson (Métisse), Partie 2, Volume public 3, Calgary, Alb., pp. 95-96.

81 Shelley J. (Première Nation Musgamagw Dzawada'enuxw), Partie 1, Volume public 114, Vancouver, C.-B., p. 26.

82 Viola Thomas (Kamloops Tk'emlúps te Secwepemc), Partie 1, Volume public 104, Vancouver, C.-B., p. 14.

83 Gina G. (Première Nation Selkirk), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, Yn, p. 88.

84 Gail C., Partie 1, Volume public 43, Yellowknife, T.N.-O., p. 99.

85 Ann M. R. (Kaska Dena), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, Yn, p. 40.

86 Rhonda M. (Anishinaabe), Partie 1, Volume public 7, Smithers, C.-B., p. 30.

87 Viola Thomas (Kamloops Tk'emlúps te Secwepemc), Partie 1, Volume public 104, Vancouver, C.-B., p. 35.

88 Shara L. (Dénée), Partie 1, Déclaration publique 101, Edmonton, Alb., pp. 62-63.

89 Darla-Jean L. (Premières Nations), Partie 1, Volume public 1, Whitehorse, Yn, p. 31.

90 Chef Marilyn Slett (Nation Heiltsuk), Partie 1, Volume public 90, Vancouver, C.-B., p. 50.

91 Bryan J. (Clan du loup de Taku River, Première Nation Tlingit), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, Yn, p. 63.

92 Carol M. (Nisga'a Gitanyow), Partie 1, Déclaration publique 357, Richmond, C.-B., pp. 74-75.

93 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc, p. 52.

94 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc, p. 38.

95 Sandra L. (Crie/Dakota), Partie 1, Volume public 41, Yellowknife, T.N.-O., p. 212.

96 Blu W. (Crie/Mi'kmaq/Métisse), Partie 1, Volume public 117, Vancouver, C.-B., p. 60.

CHAPITRE 6



Combattre l'oppression : le droit à la santé

Introduction : établir un lien entre la santé et la sécurité

Dans le chapitre 5, nous avons démontré en quoi les effets destructeurs des politiques coloniales sur la culture, la famille et la communauté constituent une forme de violence. Bien des personnes qui ont présenté leur vérité propre à l'Enquête nationale considèrent cette violence comme le point de départ d'autres formes de violence qu'elles ou leurs proches disparues ou assassinées ont subies et continuent de subir aujourd'hui. Dans le présent chapitre, nous nous basons sur les expériences des familles et des survivantes pour étudier comment la violence coloniale exercée contre la famille, la communauté et les pratiques culturelles traditionnelles crée des conditions qui augmentent la probabilité d'autres formes de violence, notamment la violence interpersonnelle, en raison de ses répercussions sur la santé physique, émotionnelle, mentale et spirituelle des Autochtones. En relatant leurs expériences et celles de leurs proches disparues ou assassinées au cours desquelles ces personnes ont tenté d'obtenir des services de santé, et en exposant les conséquences de ces expériences qui la plupart du temps ont nui à leur santé et à leur bien-être au lieu d'améliorer leur état, les témoins ont démontré que la lutte contre la violence à l'égard des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones doit également tenir compte de leur droit à la santé.

Dans ce chapitre, nous commençons par rappeler que la « santé » est considérée comme un droit selon les normes internationales des droits de la personne, et ce, afin d'expliquer comment le droit à la santé a un effet positif tant sur le plan individuel que communautaire pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. En outre, nous explorons la santé telle qu'elle est comprise selon les points de vue distincts des Premières Nations, des Inuits et des Métis, afin de comprendre comment les modes de vie autochtones sont directement liés au maintien de la sécurité. Ensuite, nous examinons de plus près les témoignages concernant la santé physique, émotionnelle et spirituelle, et les liens entre la santé et la violence dans le contexte des quatre mécanismes qui font perdurer la violence coloniale, ces facteurs favorisant la violence.

Ensuite, nous présentons des témoignages qui démontrent comment la violence coloniale infligée à la culture traditionnelle, la famille et la communauté, ainsi que la perturbation incessante de la continuité culturelle par le biais des déclinaisons modernes de politiques coloniales comme la prise en charge d'enfants par les services de protection de l'enfance, la destruction de l'environnement ou la discrimination fondée sur le genre inscrite dans la *Loi sur les Indiens*, ont des répercussions considérables sur la santé pour les Autochtones, souvent sous la forme de traumatismes multigénérationnels et intergénérationnels. Par la suite, nous examinons comment la marginalisation socioéconomique des Autochtones et de leurs communautés compromet encore davantage leur santé physique, émotionnelle, mentale et spirituelle, surtout en créant des conditions qui encouragent la violence et aggravent les traumatismes. Nous examinons comment, malgré la reconnaissance générale des problèmes de santé importants qui touchent les Autochtones – et des conséquences considérables sur la santé qu'ont toutes les formes de violence interpersonnelle sur les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones en particulier – les systèmes et institutions auxquels les peuples autochtones font appel pour obtenir des soins de santé faillissent souvent à la tâche et par conséquent aggravent les problèmes. Nous démontrons en quoi cette incapacité des systèmes de santé à rétablir la santé et à réparer les torts semble témoigner d'une ignorance délibérée de nombreux modèles autochtones de soins de santé et de guérison qui, étant axés sur la culture et la continuité culturelle, agissent favorablement sur la santé physique, émotionnelle, mentale et spirituelle. Nous concluons le chapitre par l'examen d'un exemple qui illustre combien il est important, pour combattre toutes les formes de violence à l'endroit des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, de respecter les connaissances et la capacité d'agir des peuples autochtones quant à leurs propres besoins en matière de santé physique, mentale et spirituelle, ainsi que d'adopter les mesures qui créeront les conditions leur permettant de répondre à ces besoins.

En dernière analyse, voici ce que nous avons entendu : quand le droit à la santé est compromis, la sécurité est elle-même en péril. L'amélioration des services de santé et des mécanismes de prestation peut contribuer concrètement et favorablement à la santé, la sécurité et la guérison des personnes et des communautés. C'est particulièrement vrai lorsqu'on applique des solutions efficaces qui sont déterminées de manière autonome par les intéressés et que ces règles s'opposent aux préjugés racistes, sexistes, homophobes et transphobes, lesquels continuent trop souvent de teinter la perception que l'on a de l'importance de la santé des peuples autochtones, et surtout des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Définir la « santé »

En 1948, l'Organisation mondiale de la santé (OMS), une agence du système des Nations Unies, a défini la « santé » comme un « état de complet bien-être physique, mental et social » qui « ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité[1] ». Même si cette définition n'a pas été modifiée depuis 1948, les Nations Unies et d'autres organisations internationales de la santé ont depuis les années 1990 reconnu qu'il était particulièrement important de concevoir la notion de santé dans un contexte global et d'une manière qui inclut les visions du monde

autochtones. Comme le fait valoir la chercheuse en santé Odette Mazel, cette reconnaissance a ouvert la voie à de nouvelles façons de penser la santé comme un droit et de la considérer comme un enjeu de justice sociale ayant des causes sociétales[2].

Aujourd'hui, l'OMS reconnaît que « cette définition va au-delà du paradigme biomédical occidental traditionnel, qui traite le corps, l'esprit et la société comme des entités séparées, en reflétant une conception plus holistique de la santé ». Cette conception affirme que « le bien-être est affaire d'harmonie entre les individus, les communautés et l'univers[3] ». Les systèmes de santé traditionnels, tels qu'ils sont définis par l'Organisation panaméricaine de la santé et l'OMS, « comprennent l'ensemble des idées, concepts, croyances, mythes, procédures et rituels (explicables ou non) liés au maintien de la santé ou au rétablissement de la santé par le traitement des maladies physiques et mentales ou des déséquilibres sociaux chez une personne, une communauté ou un peuple en particulier[4] ». En termes simples, le contexte de vie d'une personne a des effets bénéfiques ou néfastes directs sur sa santé et son bien-être, et c'est l'interaction de tous ces facteurs, dont plusieurs correspondent à des thèmes abordés dans les témoignages recueillis, qui peut déterminer l'état de santé, bon ou mauvais.

Dans ce chapitre, nous définissons la « santé » comme un état global de bien-être, qui inclut la sécurité physique, psychologique, émotionnelle, spirituelle et sociale et qui ne s'entend pas simplement de l' absence de maladie. Le droit à la santé est également un droit au bien-être[5], et il est lié à d'autres droits fondamentaux de la personne comme l'accès à de l'eau propre ou à des infrastructures adéquates dans les communautés autochtones, ainsi que le droit au logement et à la sécurité alimentaire, qui touchent toutes les communautés autochtones, mais qui revêtent une importance particulière dans le Nord. Ces services de base, qui incluent également la possibilité d'accéder à des soins médicaux sans avoir à parcourir de grandes distances, sont essentiels à la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Le droit à la santé concerne également la prévention des dangers et des préjudices pour le bien d'autrui, la santé des enfants et des familles et tous les aspects du bien-être physique et mental.

Les personnes qui ont témoigné devant l'Enquête nationale ont également expliqué que certains groupes rencontraient des défis particuliers en matière de santé. Par exemple, Timothy Argetsinger a précisé que les déterminants sociaux de la santé des Inuits comprennent la sécurité alimentaire, le logement, le bien-être émotionnel, la disponibilité des services de santé, la sécurité, la répartition des revenus, l'éducation, les moyens de subsistance, la culture et la langue, la qualité du développement de l'enfant en bas âge, et enfin, englobant tous ces facteurs : l'environnement. Comme il l'a expliqué :

> Il y a donc quelques aspects de cette vision qui font qu'elle diffère des autres représentations […]. Par conséquent, le facteur principal est l'environnement et le rôle qu'il joue dans la culture et la société inuites ainsi que dans tous les aspects de notre vie. C'est pourquoi il encadre les autres déterminants[6].

LA RÉGIE DE LA SANTÉ DES PREMIÈRES NATIONS (C.-B.) : LE DROIT À LA SANTÉ DES PREMIÈRES NATIONS

La perspective sur la santé et le bien-être présentée ci-dessous (et disponible en anglais seulement) propose un point de départ pour les discussions des communautés des Premières Nations au sujet de leur conception du bien-être pour elles-mêmes et pour la Régie de la santé des Premières Nations (RSPN) en Colombie-Britannique.



Le cercle central représente l'être humain considéré dans son individualité. Le mieux-être commence par la prise en charge individuelle de sa santé et de son mieux-être (que l'on soit membre des Premières Nations ou non).

Le deuxième cercle illustre l'importance des dimensions mentale, émotionnelle, spirituelle et physique d'une vie saine et équilibrée. Il est essentiel de trouver un équilibre entre ces aspects du bien-être et de les développer à l'unisson pour atteindre un niveau de bien-être global dans lequel les quatre domaines sont solidement et favorablement établis.

Le troisième cercle représente les valeurs fondamentales qui portent et préservent le bien-être : respect, sagesse, responsabilité et relations.

Le quatrième cercle symbolise les personnes qui nous entourent et nos origines : les Nations, la famille, la communauté et la terre sont tous des composantes essentielles d'une expérience humaine positive.

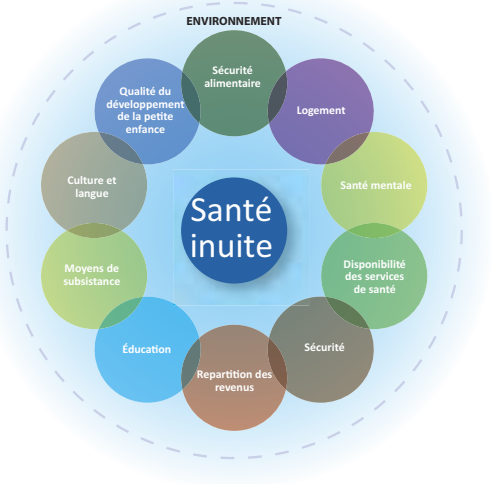
Le cinquième cercle présente les déterminants sociaux, culturels, économiques et environnementaux de notre santé et de notre bien-être.

Les personnes qui composent le cercle extérieur représentent des communautés – enfants, familles, aînés – en santé : ils incarnent la vision de la RSPN. Toutes ces personnes se tiennent pour affirmer leur solidarité, leur respect mutuel et leurs liens; ainsi liés, ils forment, pour reprendre les mots d'un Aîné respecté de la Colombie-Britannique, « un seul cœur, un seul esprit ». Une place est faite aux enfants dans l'image, car ceux-ci sont le noyau de nos communautés et ils nous connectent à qui nous sommes et à notre santé.

Source : Adaptée de la Régie de la santé des Premières Nations (C.-B.), www.fnha.ca/wellness/wellness-and-the-first-nations-health-authority/first-nations-perspective-on-wellness. Image disponible en anglais seulement.

Le lien entre la santé et la violence à l'endroit des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est important, car les circonstances dans lesquelles de nombreuses proches ont disparu ou ont été assassinées ont été autant de façons de les cibler en raison de leur état de santé physique, émotionnel, mental et spirituel et de leur mal-être. De plus, les témoignages qui ont traité des problèmes de suicide et de déplacement sur de grandes distances pour obtenir des soins de santé ont illustré clairement que le droit à la santé est lié au problème de la violence, au-delà de l'idée de la préservation de la santé comme moyen de préserver la vie. À cela s'ajoute un phénomène relevé par l'Instance permanente sur les questions autochtones des Nations Unies :

INUIT TAPIRIIT KANATAMI (ITK) : DÉTERMINANTS SOCIAUX DE LA SANTÉ DES INUITS



Source : ITK, *Social Determinants of Inuit Health in Canada, 2014.*

LE RALLIEMENT NATIONAL DES MÉTIS : INITIATIVES DES MÉTIS EN MATIÈRE DE SANTÉ ET DE BIEN-ÊTRE

En août 2018, la séance sur la politique en matière de santé concernant la Nation métisse s'est conclue par la signature d'un protocole d'entente (PE) entre le gouvernement du Canada et la Nation métisse, en vue de l'élaboration d'un accord décennal destiné à répondre aux besoins particuliers des Métis en matière de santé.

Voici les éléments sur lesquels doit porter l'accord :

- Le renforcement de la capacité de la Nation métisse à participer de façon efficace aux systèmes de soins de santé;
- Des activités de recherche, de surveillance, d'évaluation métisses et des savoirs métis;
- Des prestations supplémentaires en santé pour la Nation métisse;
- Des modalités de participation de la Nation métisse à la prestation de soins de santé primaires et spécialisés;
- L'adoption de modèles métis de soins palliatifs, soins à domicile, soins dans la communauté et soins de longue durée;
- Des carrefours communautaires et de bien-être des métis (c.-à-d., les centres d'accès au bien-être et aux services);
- La présence de Métis dans le secteur des ressources humaines en santé;
- Le renforcement de la capacité de la Nation métisse dans les efforts de promotion de la santé et d'un mode de vie sains ainsi que dans la prévention des maladies;
- Le respect de la culture métisse dans le système de soins de santé;
- Des mécanismes de coordination intergouvernementale permettant d'adapter et d'améliorer les systèmes de soins de santé afin de refléter le rôle accru de la Nation métisse;
- Des mesures d'atténuation des risques liés aux changements climatiques et de leur effet sur la santé, ainsi que la gestion des données s'y rapportant;
- L'accès à des services de soutien en santé mentale.

Source : Métis Nation, « Métis Nation Presses Health and Wellness, Family and Child Care Priorities at Policy Sessions in Ottawa, » le 6 septembre 2018. http://www.metisnation.ca/index.php/news/metis-nation-presses-health-and-wellness-family-and-child-care-priorities-at-policy-sessions-in-ottawa



> Les enfants nés dans des familles autochtones vivent souvent dans des régions éloignées où les gouvernements n'investissent pas dans les services sociaux de base. Par conséquent, les jeunes et les enfants autochtones n'ont qu'un accès limité, voire aucun accès, aux soins de santé, à une éducation de qualité, à la justice et aux mécanismes de participation à la société. Ils courent particulièrement le risque de ne pas être enregistrés à la naissance et de se voir refuser des documents d'identité[7].

Ce sentiment de séparation et d'isolement, alimenté par des politiques et des procédures de santé insuffisantes ou inadéquates, aggrave les problèmes auxquels font face les communautés autochtones, surtout dans un contexte d'éloignement.

Par ailleurs, le Groupe d'appui interorganisations sur les questions autochtones souligne que, au niveau mondial, les peuples autochtones sont en moins bonne santé que les populations non autochtones et que « les femmes autochtones connaissent des problèmes de santé particulièrement graves, car elles […] se voient souvent refuser l'accès à l'éducation, à la propriété foncière et à d'autres ressources économiques ». De plus, le Groupe d'appui affirme que « les jeunes et les adolescents autochtones se heurtent, dans la réalisation de leur droit à la santé, à des difficultés particulières qui, souvent, ne sont pas adéquatement prises en compte, notamment en ce qui touche la santé mentale ainsi que la santé et les droits en matière de sexualité et de reproduction[8] ». Les conditions suivantes favorisent l'exercice du droit à la santé :

- accessibilité physique et géographique;
- accessibilité économique;
- accessibilité de l'information;
- accès non discriminatoire aux services[9].

Les témoignages entendus dans le cadre de l'Enquête nationale montrent que ces conditions font défaut. Dans les sections qui suivent, nous examinons de plus près comment l'absence d'un grand nombre de ces conditions se manifeste pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui souhaitent fuir la violence et obtenir de l'aide, du soutien et des espaces sûrs.

Les approches actuelles en matière de santé au Canada

Un des témoins de l'Enquête nationale a présenté des renseignements importants concernant l'approche fédérale actuelle en matière de programmes et de services de santé. Comme nous l'avons vu brièvement dans notre examen des « hôpitaux indiens », le gouvernement fédéral assume officiellement la responsabilité des questions de santé eu égard aux Premières Nations dès 1904, quand le ministère des Affaires indiennes nomme un surintendant médical général chargé de mettre sur pied des programmes médicaux et de construire des établissements de santé. Les Services de santé des Indiens passent sous la direction du ministère de la Santé nationale et du Bien-être social en 1945 et, en 1962, ils fusionnent avec les Services de santé du Nord pour former la Direction générale des services médicaux. En 1974, le ministre de la Santé nationale et

du Bien-être social dépose la politique du gouvernement fédéral sur les services de santé aux Autochtones, qui reprend la formule de la Direction générale des services médicaux selon laquelle aucune loi ni aucun traité ne prévoit la prestation obligatoire de services de santé aux Indiens inscrits. Pourtant, le gouvernement fédéral affirme vouloir veiller à ce que des services soient disponibles « en les offrant directement là où des services normalement fournis par les provinces ne sont pas offerts et en aidant financièrement les Autochtones démunis à payer les services nécessaires lorsqu'aucune autre aide n'est offerte[10] ».

Comme l'a mentionné un témoin expert, la Dre Valérie Gideon, le mandat de la Direction générale de la santé des Premières Nations et des Inuits (DGSPNI) est fondé, encore aujourd'hui, sur la Politique de 1979 sur la santé des Indiens découlant du document de 1974. Ce dernier énonce les trois piliers qui servent de fondement à la DGSPNI : le développement communautaire, la reconnaissance d'une relation spéciale entre la Couronne et les peuples autochtones, et les relations entre les systèmes des divers ordres de gouvernement, qui visent tous à promouvoir la santé des Autochtones. Comme Dre Gideon l'a admis : « C'est un document désuet. Néanmoins, ces trois piliers continuent de guider le mandat de la direction générale[11]. » Même si la mise à jour de la politique, en 2012, a abouti à un libellé plus général et plus pertinent, les principaux fondements de l'approche de la DGSPNI demeurent les mêmes.

POLITIQUE DE 1979 SUR LA SANTÉ DES INDIENS

D'après la Direction générale de la santé des Premières nations et des Inuits, « La Politique fédérale sur la santé des Indiens est fondée sur la relation particulière qui existe entre les Indiens et le gouvernement fédéral, une relation que les deux parties ont à cœur de maintenir. Cette politique reconnaît que les conditions dans lesquelles vivent de nombreuses communautés indiennes ont placé les Indiens dans une position très défavorisée par rapport à la plupart des autres Canadiens, tant sur le plan de la santé que sous d'autres rapports. »



Développement communautaire : tant sur le plan socioéconomique que sur les plans culturel et spirituel, il permettra d'éliminer les conditions de pauvreté et d'apathie qui empêchent les membres des communautés d'atteindre un état de bien-être physique, mental et social.



La reconnaissance de l'importance des relations Couronne-Autochtones : elle souligne l'importance de ces relations en ouvrant la communication avec les Indiens et en les encourageant à participer davantage à la planification et à l'exécution des programmes de santé, ainsi qu'à l'établissement du budget qui sera affecté à ces programmes.



Le système de santé Canadien : le partage des compétences a une portée superficielle lorsqu'on considère le système de santé dans son ensemble. Les fonctions les plus importantes du fédéral dans ce système sont liées aux activités touchant la santé publique dans les réserves, à la promotion de la santé, ainsi qu'à la détection et à la réduction des dangers pour la santé qui proviennent de l'environnement.

Source : Adapté à partir de la Politique de 1979 sur la santé des indiens, https://www.canada.ca/fr/services-autochtones-canada/organisation/direction-generale-sante-premieres-nations-inuits/politique-1979-sante-indiens.html.

Dre Gideon estime qu'il en est ainsi parce que, fondamentalement, le principal souci de la DGSPNI demeure de compléter l'offre de services des systèmes de santé territoriaux et provinciaux et d'établir des partenariats en santé avec les dirigeants des Premières Nations et des Métis au niveau communautaire ou régional[12].

Selon Dre Gideon, les plus grands obstacles à la santé sont attribuables à la façon dont les systèmes de santé provinciaux et territoriaux coordonnent leurs services, plutôt qu'à l'organisme fédéral à qui l'on doit la reconnaissance de la relation directe qui existe entre les peuples autochtones et la Couronne ou les relations entre les différents systèmes et ordres de gouvernement.

> Il est absolument essentiel de collaborer avec les systèmes de santé provinciaux et territoriaux afin d'avoir accès à des services tels que des médecins, des spécialistes, la technologie de diagnostic, des services de laboratoire et de pharmacie qui, dans le contexte de la DGSPNI, ne relèvent pas directement de notre budget et de notre responsabilité. Il s'agit donc de créer des liens avec les systèmes de santé provinciaux et territoriaux. Ceci est extrêmement important pour développer l'accès aux services et aux communautés[13].

La DGSPNI fournit des programmes et des services aux Premières Nations et aux Inuits. Le financement destiné aux Inuits est axé sur la santé mentale et le développement sain des enfants. Dre Gideon a expliqué que cette approche, qui a été élaborée avec l'Inuit Tapiriit Kanatami (ITK) et le Comité inuit national de la santé en 2014, est axée sur la collaboration avec les organisations de revendication territoriale, au Nunavut, par exemple, où un partenariat tripartite s'affaire à répondre aux besoins des Inuits[14]. Cependant, les services comportent encore des lacunes considérables, dont l'absence d'un hôpital au Nunavik[15].

En parlant du processus d'attribution des fonds et de détermination des priorités, Dre Gideon a décrit les tables de partenariats réunissant des représentants de Premières Nations désignés par les dirigeants, ces représentants pouvant être « des chefs de communautés, des organismes territoriaux politiques […] en plus des cadres régionaux de la DGSPNI, bien entendu[16] ». Quand on lui a demandé si des organismes communautaires avaient une place à la table, ou si des organisations urbaines pouvaient y participer, Dre Gideon a répondu : « Eh bien, n'importe qui peut nous contacter pour nous faire part des besoins qui existent dans le contexte et quelles sont les priorités, et nous pouvons apporter cette information […] et inviter des gens à faire une présentation aux membres des tables du comité de partenariat[17]. »

La DGSPNI, comme de nombreux organismes gouvernementaux, travaille avec les structures de gouvernance établies, telles que l'Assemblée des Premières Nations et les chefs élus des différentes communautés pour déterminer ces priorités; pour certaines femmes, qui témoignent d'un point de vue communautaire, cela équivaut à une exclusion complète.

En ce qui concerne les Métis en particulier, Dre Gideon a expliqué que la Nation métisse avait présenté à la DGSPNI un projet de protocole d'entente portant sur une éventuelle collaboration en vue d'examiner plus particulièrement les priorités en matière de santé et de conclure un accord de dix ans sur la santé de la Nation métisse[18]. Questionnée au sujet de l'application du

principe de Jordan aux Inuits, aux Métis et aux Indiens non inscrits, D^re^ Gideon a fait remarquer que « la position du Ministère n'est pas confirmée pour le moment[19] ».

Bien que la DGSPNI indique que la responsabilité d'agir lui incombe afin de combler les lacunes tout en respectant les rôles des autres administrations, comme les provinces et les territoires, les gouvernements des Premières Nations et les accords sur les revendications territoriales[20], D^re^ Gideon a également fait remarquer que ces programmes et services ne sont pas fondés sur des droits, mais sur un mandat stratégique qui comprend la reconnaissance d'instruments en matière de droits sans se baser sur ces instruments[21].

Les facteurs favorisant la violence : le traumatisme intergénérationnel et multigénérationnel

Dans son témoignage, Sharna S. a utilisé la métaphore de l'arbre malade pour décrire les nombreux facteurs qui nuisent à la santé physique, émotionnelle, mentale et spirituelle des peuples autochtones.

> La façon dont je perçois l'Enquête nationale et toutes les atrocités qui sont arrivées à mon peuple, à mes yeux, c'est comme un arbre qui est malade. Et les branches se ramifient.
>
> L'une [de ces branches] concerne les survivants des pensionnats indiens, une autre les personnes assassinées et disparues; une autre est pour la santé mentale, les toxicomanies et la crise du fentanyl. Vous voyez, les autres correspondent à la façon dont les bandes traitent leurs propres membres. La discrimination et le racisme qui existent, la perte de notre culture, la commission de vérité et réconciliation, toutes ces choses[22].

Dans cette description, Sharna relève de nombreux facteurs historiques et contemporains qui influent sur la santé des peuples autochtones : la fréquentation des pensionnats indiens, la violence interpersonnelle, la dépendance à la drogue et à l'alcool, la violence latérale[23], la discrimination, le racisme et la perte de la culture. Elle reconnaît également que chaque branche de cet arbre « a des ramifications » – c'est-à-dire que les répercussions sur la santé physique, émotionnelle, mentale et spirituelle de chacune de ces expériences sont transmises aux autres générations d'une façon qui crée et entretient des traumatismes intergénérationnels.

Tout comme Sharna, de nombreux témoins ont décrit comment ces actes de violence culturelle, institutionnelle et interpersonnelle ont une incidence considérable, entre autres, sur la santé des peuples autochtones, et provoquent notamment des traumatismes, de la souffrance et de la douleur généralisés qui peuvent, à leur tour, provoquer de nouvelles violences. Pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, qui sont plus fréquemment la cible de ces actes de violence, les conséquences sur la santé sont graves et durables.

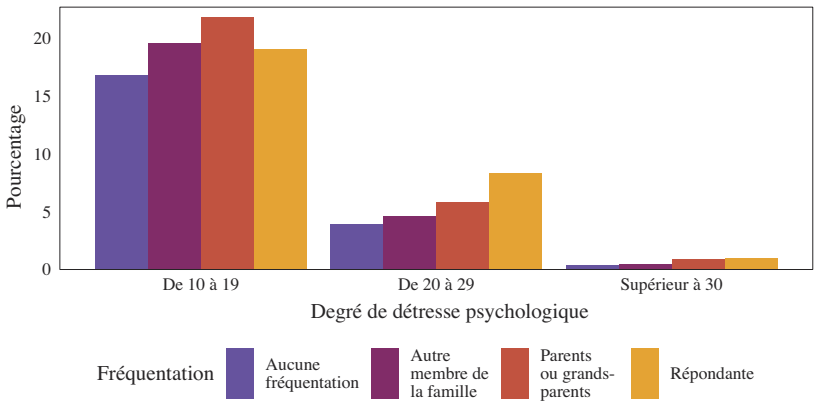
Dans la section suivante, nous examinons plus attentivement les propos des familles des femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées, et ceux d'autres personnes qui ont présenté leur vérité propre, au sujet de leur état de santé et de bien-être ainsi que de celui de leurs proches.

Les indices d'une mauvaise santé à long terme : un aperçu des questions de santé et de bien-être

Dans la description de leurs expériences relatives à la santé et au bien-être, les familles de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées ainsi que les survivantes et les autres personnes qui ont parlé des répercussions de la violence ont raconté des histoires témoignant de la résilience et de la force que les peuples et les communautés autochtones développent face aux nombreux obstacles qui compromettent leur bien-être. Néanmoins, dans de nombreux cas, leurs histoires illustraient également les inégalités considérables et largement reconnues en matière de santé entre Autochtones et non-Autochtones au Canada[24]. Pour bien des témoins, les répercussions à long terme de la dépossession, des déplacements, des torts infligés dans les pensionnats indiens et des nombreuses formes de perturbation sociale et culturelle sont les principales raisons de ces disparités en matière de santé. Comme l'explique le Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations en mettant en contexte les constatations de sa dernière Enquête régionale sur la santé des Premières Nations (2015-2016) :

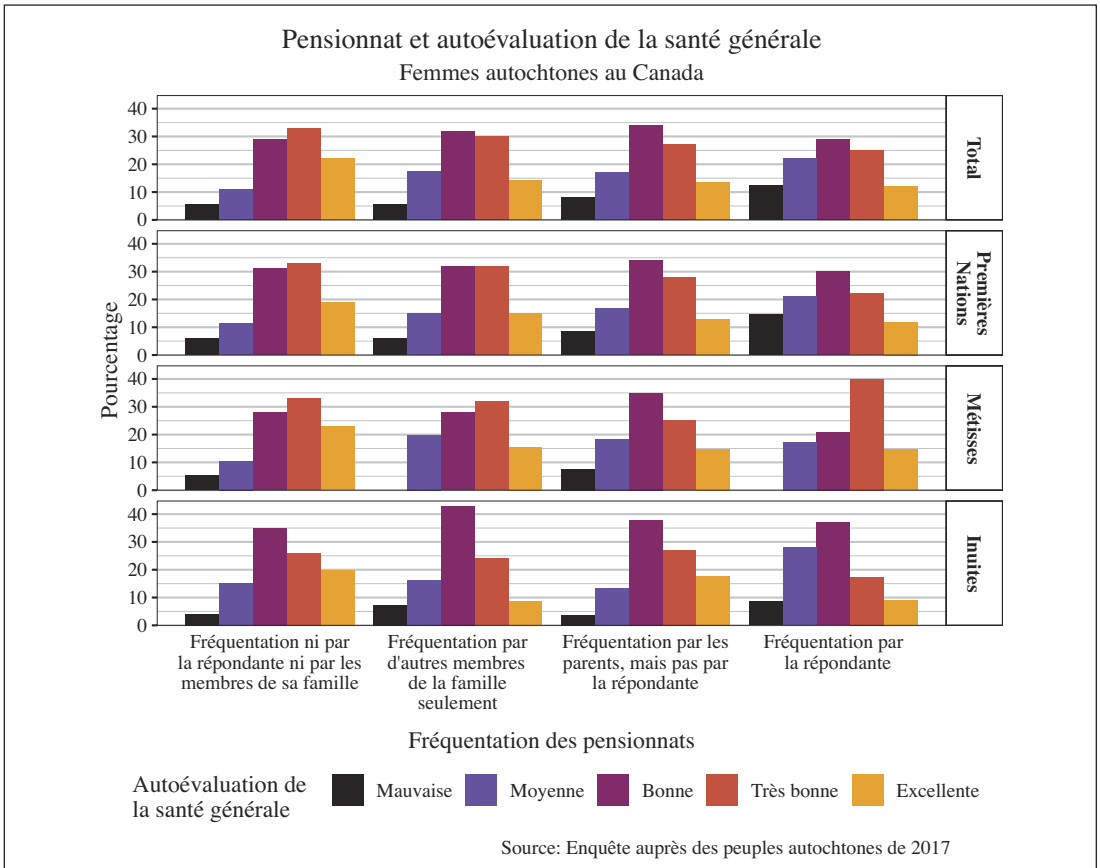
> Les taux élevés de maladies chroniques ne sont pas un phénomène isolé; les inégalités en matière de santé sont plutôt le produit de la relation indissociable entre la santé et les politiques coloniales racistes qui se sont perpétuées sur des générations. Les effets de la colonisation se sont traduits par une dépossession de l'environnement, une dégradation des terres, des conditions de vie inférieures au niveau normal, un accès inadéquat aux services de santé, l'exclusion sociale et une rupture avec la communauté, la langue, le territoire et la culture. Il a été clairement établi que ces politiques ont des conséquences néfastes sur la santé des personnes et de la communauté[25].

Degré de détresse psychologique selon la fréquentation d'un pensionnat
Femmes autochtones au Canada



Source : Enquête auprès des peuples autochtones de 2012

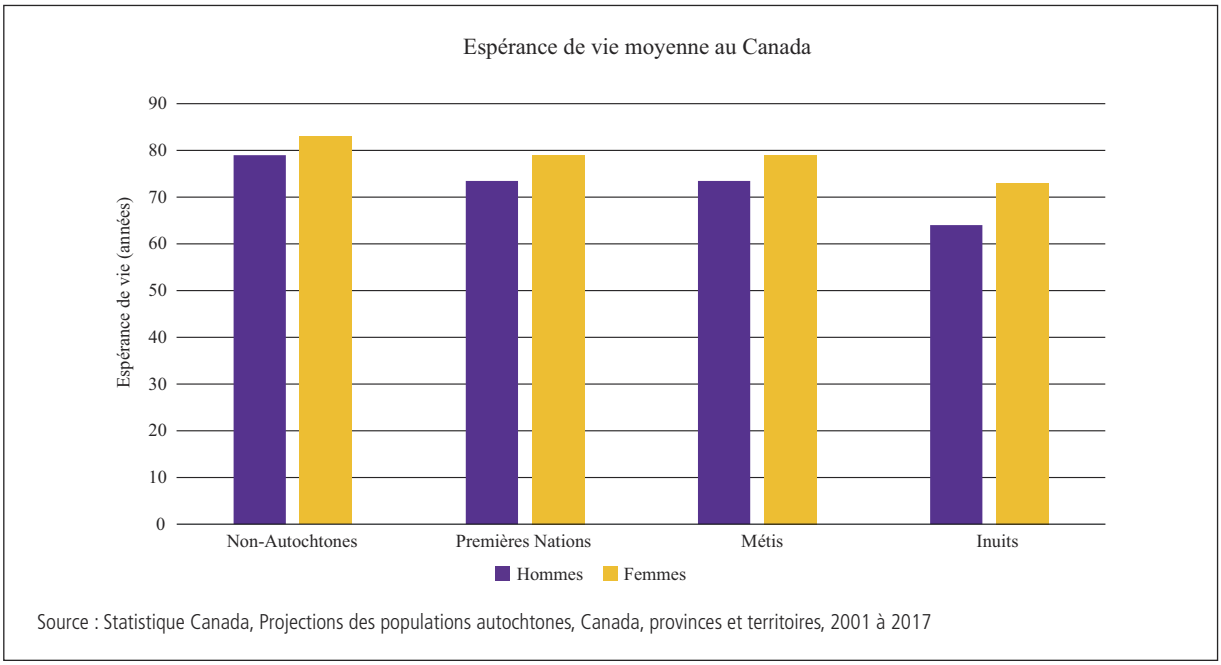
Plus le degré de proximité avec la fréquentation des pensionnats indiens est étroit (c'est-à-dire plus le lien est direct entre la répondante et un membre de sa famille ayant fréquenté un pensionnat indien, le degré de proximité étant le plus élevé si le répondant a lui-même fréquenté un pensionnat indien), plus les personnes sont susceptibles de présenter des taux élevés de détresse psychologique.



Les femmes autochtones qui n'ont pas fréquenté un pensionnat indien, et dont aucun membre de famille n'y est allé, sont plus susceptibles que celles qui ont fréquenté un tel pensionnat de déclarer avoir une très bonne ou une excellente santé générale. À l'opposé, les femmes autochtones qui ont fréquenté un pensionnat indien sont plus susceptibles de déclarer avoir une santé générale passable ou mauvaise.

Pour André Picard, chroniqueur en santé pour le *Globe and Mail*, il n'est pas étonnant, compte tenu de ce contexte, que les populations autochtones –Premières Nations, Inuits et Métis – sont toutes en moins bonne santé que la population non autochtone.

> La communauté autochtone est jeune et connaît la croissance la plus rapide, et de loin – plus de 50 % des Autochtones du Canada ont moins de 15 ans. C'est le moment d'enrayer les catastrophes, la pauvreté, l'isolement, la toxicomanie et le problème du suicide qui surviennent génération après génération – nous avons créé tout cela. Nous avons un système d'apartheid conçu pour opprimer les gens et il a donné exactement les résultats pour lesquels il a été conçu. Nous leur avons enlevé leur culture, leur langue, leur capacité de gagner de l'argent, leur capacité d'avoir des terres, puis nous nous étonnons que ce soient eux qui, dans tout le pays, ont la plus mauvaise santé? Ce n'est pas une surprise du tout[26].



Source : Statistique Canada, Projections des populations autochtones, Canada, provinces et territoires, 2001 à 2017

En général, les Premières Nations, les Inuits et les Métis ont une espérance de vie inférieure à celle de la population canadienne non autochtone. Selon les données les plus récentes de Statistique Canada, en 2017, l'espérance de vie prévue pour la population canadienne était de 79 ans pour les hommes et de 83 ans pour les femmes. Dans le cas des Métis et des Premières Nations, elle était réduite d'environ cinq ans pour les hommes (73 à 74 ans) comme pour les femmes (78 à 80 ans) par rapport à la population canadienne non autochtone. Les Inuits avaient la plus faible espérance de vie, soit 64 ans pour les hommes et 73 ans pour les femmes[27].

Les peuples autochtones représentent la population qui croît le plus rapidement au Canada. Elle est aussi la plus jeune[28], ce qui explique en partie que chez les Premières Nations, les Inuits et les Métis, les mères soient également plus jeunes que les mères non autochtones. Par exemple, de 2003 à 2007, 34,3 % des mères des Premières Nations étaient âgées de moins de 24 ans et 29,3 % de plus étaient âgées de moins de 29 ans[29]. Les données les plus récentes sur les taux de mortalité infantile montrent également que des écarts considérables existent entre les populations autochtones et non autochtones, avec des taux plus de deux fois plus élevés chez les Premières Nations, les Métis et les Inuits que chez les non-Autochtones. De plus, les taux de décès dus au syndrome de mort subite du nourrisson (SMSN) étaient plus de sept fois supérieurs chez les Premières Nations et les Inuits que chez les non-Autochtones[30].

Les recherches sur la mortalité infantile démontrent que quand celle-ci se produit durant la période post-néonatale (de 28 jours à un an après la naissance), il est plus probable qu'elle soit attribuable à des facteurs sociaux et environnementaux qu'à des facteurs associés à l'accès à des soins obstétricaux et néonatals, lesquels sont plus susceptibles d'intervenir durant la période néonatale (de la naissance à moins de 28 jours). Alors que les décès post-néonatals représentent environ le quart de tous les décès de nourrissons chez les non-Autochtones, ils comptent pour près de la moitié des

décès de nourrissons autochtones[31]. Cette réalité illustre le besoin urgent de gérer ces facteurs sociaux et environnementaux qui influent sur la santé – comme l'ont mentionné un grand nombre des témoins qui ont décrit leur expérience de mère – même dans les premiers jours de la vie[32].

Les problèmes de santé chroniques

Les enfants, les jeunes et les adultes autochtones ont plus fréquemment des problèmes de santé chroniques. Selon l'Enquête régionale sur la santé des Premières Nations (2015-2016), « près des deux tiers (59,8 %) des adultes des Premières Nations, un tiers (33,2 %) des jeunes des Premières Nations et plus du quart (28,5 %) des enfants des Premières Nations ont déclaré avoir au moins un problème de santé chronique » comme le diabète, l'arthrite, l'hypertension artérielle, des allergies, et des douleurs chroniques au dos[33]. Plus de femmes (46,5 %) que d'hommes (36,4 %) des Premières Nations déclarent souffrir de comorbidité (coexistence d'au moins deux problèmes de santé chroniques). Ce constat souligne les besoins en matière de soins de santé et le fait que les femmes des Premières Nations sont nettement désavantagées lorsque les soins de santé manquent, puisque la présence de plusieurs problèmes chroniques « introduit souvent une dimension de complexité sur le plan de la gestion clinique, des besoins en soins de santé et des effets sur la santé[34] ». Pour les jeunes des Premières Nations, les problèmes de santé chroniques les plus courants sont ceux qui sont liés à la santé mentale, dont l'anxiété (8,3 %) et les troubles de l'humeur (6,6 %)[35].

De plus, les taux d'obésité adulte des populations autochtones sont supérieurs à ceux de la population non autochtone : 26 % chez les Premières Nations et les Inuits, 22 % chez les Métis et 16 % chez les non-Autochtones[36].

En ce qui concerne les Inuits, environ 43 % de la population affichaient en 2012 des troubles chroniques comme l'hypertension artérielle, l'arthrite, l'asthme, la dépression et le diabète; signalons au passage qu'un grand nombre de ces problèmes peuvent être reliés directement au changement du mode de vie. La tuberculose, un enjeu de la politique coloniale dans les décennies précédentes, est elle aussi beaucoup plus fréquente chez les Inuits : selon l'ITK, en 2018 au Canada, alors que la population en général affichait un taux de tuberculose de 0,6 par 100 000 habitants, ce taux grimpait à 181 par 100 000 habitants chez les Inuits[37].

Tout comme les Inuits et les Premières Nations, les Métis présentent un taux élevé de troubles chroniques tels que l'arthrite, l'hypertension, l'asthme, les ulcères intestinaux et le diabète : selon les données de l'Enquête auprès des peuples autochtones de 2016 (la plus récente), seulement 54 % des Métis âgés de 12 ans et plus ont déclaré avoir un bon état de santé général.

Pour les personnes 2ELGBTQQIA, les résultats en matière de santé ne sont pas mesurés et étudiés de façon aussi constante. Néanmoins, d'après les recherches disponibles, ces personnes connaîtraient des taux plus élevés de problèmes de santé chroniques, de troubles de santé mentale, de toxicomanie, de suicide et de violence que les autres Autochtones et les non-Autochtones[38].

La santé mentale

En plus des problèmes de santé physique chroniques, les Premières Nations, les Inuits et les Métis risquent davantage de souffrir de problèmes de santé mentale que la population non autochtone. Par exemple, les données de 2012 de l'Enquête auprès des peuples autochtones montrent que plus d'un Autochtone sur cinq a déclaré avoir des pensées suicidaires. Chez les Premières Nations, tous les groupes d'âge jusqu'à 65 ans présentent un risque plus élevé par rapport à la population canadienne; par ailleurs, les hommes sont plus à risque que les femmes. Le taux de suicide chez les Inuits est dix fois plus élevé que dans la population en général, et la plus grande différence entre Inuits et non-Autochtones est observée chez les jeunes femmes et les femmes d'âge moyen[39]. Globalement, chez les Inuites de 15 à 24 ans, le taux de suicide est multiplié par huit par rapport à celui des non-Autochtones; chez les Inuites de 25 à 39 ans, il est multiplié par cinq[40]. En 2016, l'Enquête auprès des peuples autochtones a également révélé que les jeunes Autochtones sont particulièrement à risque de présenter un mauvais état de santé mentale : un peu plus de 1 % des jeunes des Premières Nations vivant à l'extérieur des réserves et 7,8 % des jeunes Métis ont déclaré souffrir de troubles de l'humeur. De plus, « les taux d'hospitalisation de soins de courte durée pour des lésions auto-infligées sont élevés chez les jeunes autochtones de 10 à 19 ans », le plus haut taux ayant été recensé dans l'Inuit Nunangat[41].

L'accès difficile aux services de santé aggrave les problèmes de santé et demeure un obstacle à la santé et au bien-être. Selon les données de Santé Canada pour la période de 2006 à 2010, 39 % des adultes des Premières Nations ont déclaré avoir moins facilement accès aux services de santé que le reste de la population canadienne, les listes d'attente étant le principal obstacle[42].

Selon de nombreux Inuits et plusieurs témoins que nous avons entendus, l'accès aux soins de santé au sein de la population inuite constitue un important déterminant de la santé, et bien des personnes nécessitant des traitements, y compris les femmes enceintes, sont forcées de quitter leur communauté pendant de longues périodes. Les difficultés d'accès aux services sont exacerbées par les problèmes de recrutement et de maintien en poste de professionnels de la santé dans les communautés inuites. Par exemple, en 2012, 59 % des Inuits avaient parlé à un médecin ou en avaient consulté un, comparativement à 79 % pour la population canadienne[43]. Seulement 32 % des Métis avaient accès à des pratiques de mieux-être ou à la médecine traditionnelle dans leur communauté, les données indiquant par ailleurs que les grands centres urbains offrent de meilleurs services, et en plus grand nombre[44]. En raison du suivi relativement récent de données désagrégées concernant les Métis, l'information dont on dispose ne permet pas de procéder à des comparaisons à long terme[45].

« LA COMMUNAUTÉ AUTOCHTONE EST JEUNE ET CONNAÎT LA CROISSANCE LA PLUS RAPIDE, ET DE LOIN – PLUS DE 50 % DES AUTOCHTONES DU CANADA ONT MOINS DE 15 ANS. C'EST LE MOMENT D'ENRAYER LES CATASTROPHES, LA PAUVRETÉ, L'ISOLEMENT, LA TOXICOMANIE ET LE PROBLÈME DU SUICIDE QUI SURVIENNENT GÉNÉRATION APRÈS GÉNÉRATION – NOUS AVONS CRÉÉ TOUT CELA. NOUS AVONS UN SYSTÈME D'APARTHEID CONÇU POUR OPPRIMER LES GENS ET IL A DONNÉ EXACTEMENT LES RÉSULTATS POUR LESQUELS IL A ÉTÉ CONÇU. NOUS LEUR AVONS ENLEVÉ LEUR CULTURE, LEUR LANGUE, LEUR CAPACITÉ DE GAGNER DE L'ARGENT, LEUR CAPACITÉ D'AVOIR DES TERRES, PUIS NOUS NOUS ÉTONNONS QUE CE SOIENT EUX QUI, DANS TOUT LE PAYS, ONT LA PLUS MAUVAISE SANTÉ? CE N'EST PAS UNE SURPRISE DU TOUT. »

André Picard

Aborder les questions de santé et de bien-être sous l'angle du colonialisme

Comme c'est le cas pour bien d'autres défis qu'affrontent les communautés et les peuples autochtones, les Autochtones sont souvent blâmés pour leur mauvaise santé, surtout au regard des modèles médicaux et de promotion de la santé dominants qui mettent l'accent sur le comportement et les choix individuels comme moyen d'assurer la santé et le bien-être[46]. Cependant, comme l'ont expliqué des chercheurs en santé comme Amy Bombay, dont les recherches portent sur les traumatismes intergénérationnels et multigénérationnels, la question de la santé des peuples autochtones doit être examinée dans son contexte en tenant compte des facteurs historiques, sociaux et économiques liés aux effets cumulatifs de la colonisation, ainsi que des politiques préjudiciables et persistantes qui causent du tort aux communautés et aux personnes.

Par exemple, les chercheurs ont déterminé que, par rapport aux personnes qui n'ont pas fréquenté les pensionnats indiens, les survivants de ces établissements ont davantage tendance à souffrir de divers problèmes de santé physique et mentale[47]. D'après Bombay, la dernière Enquête régionale sur la santé des Premières Nations révèle également que les élèves des pensionnats indiens sont « plus susceptibles de faire état de niveaux élevés de détresse psychologique, de se dire en moins bonne santé et […] de recevoir un diagnostic de troubles de santé chroniques divers[48] ».

Dans leurs descriptions des questions de santé, les témoins ont établi des liens entre la violence coloniale et le bien-être physique, émotionnel, psychologique et spirituel. La chef Wet'suwet'en Vivian T., par exemple, qui a présenté un témoignage concernant sa fille, a expliqué avoir des problèmes de santé récurrents du fait de la pneumonie dont elle a souffert lorsqu'elle était bébé et de la tuberculose contractée à sept ou huit ans. Sa mère « ne savait pas trop » si les médecins avaient bien soigné sa maladie[49].

Le suicide chez les jeunes

Dans le cadre de l'Enquête nationale, bon nombre de témoins ont parlé des enjeux associés à la santé mentale, aux obstacles importants que ces enjeux peuvent créer, particulièrement pour les jeunes, lorsqu'il est question de faire valoir leurs droits. L'épidémie de suicides, surtout chez les jeunes, est un phénomène causé par de nombreux facteurs soulignés dans ce rapport, y compris les traumatismes intergénérationnels et multigénérationnels, le pourcentage d'enfants pris en charge par les services de protection de l'enfance, et de façon plus générale, la marginalisation sociale et économique des Autochtones.

La mise en contexte de la vague de suicides dans les communautés éloignées

En Saskatchewan, la province d'origine de Corey O'Soup, intervenant en faveur des enfants et des jeunes, le suicide chez les jeunes atteint des proportions épidémiques. O'Soup s'exprime ainsi : « Le suicide des jeunes autochtones est un phénomène endémique dans notre province. Je sais que cela n'arrive pas qu'en Saskatchewan, et je sais que cela ne touche pas seulement les enfants autochtones. On le retrouve à l'échelle du pays et ses causes découlent de divers aspects de la vie, mais nous avons choisi de concentrer nos efforts sur les enfants autochtones et leur santé mentale[I]. » En Saskatchewan, les filles autochtones sont 26 fois plus susceptibles de mourir par suicide que les filles non autochtones[II].

Tanya Talaga, journaliste et auteure primée pour son travail portant sur le suicide chez les jeunes, a abordé le sujet avec l'animatrice Anna-Maria Tremonti dans le cadre d'une entrevue à l'émission *The Current* de CBC. D'après elle, la fréquence élevée du suicide chez les jeunes s'explique en partie par sa normalisation : « Ce qui est si difficile à comprendre pour quelqu'un qui n'habite pas dans ces communautés et qui n'est pas constamment confronté à de nouveaux cas de suicide, c'est que ceux-ci en viennent à faire partie du quotidien. » Elle mentionne ensuite des personnes de son entourage qui se sont enlevé la vie, comme son oncle, l'amie de sa mère et son amie.

Dans la même entrevue, Talaga explique que les inégalités sont un facteur sous-jacent à tous ces suicides et qu'il est possible de s'y attaquer.

> Ce n'est pas si compliqué d'aider un enfant à grandir en santé. Il a besoin d'un logement sécuritaire, d'une famille qui l'aime, de quelqu'un qui le borde dans son lit le soir en lui disant « tu es à ta place, ici ». Il a besoin d'aliments nourrissants, d'accès à l'éducation et aux soins de santé. Mais lorsque des enfants grandissent dans une communauté qui ne peut leur offrir toutes ces choses, ces choses auxquelles tous les autres, les Canadiens non autochtones ont droit, dans les milieux urbains comme dans les campagnes, le suicide se répand, le suicide devient normal[III].

Dans le cadre d'une recherche visant à analyser les tendances qui se dégagent de 23 études différentes sur le suicide chez les jeunes autochtones, les chercheurs Dr Henry G. Harder, Josh Rash, Dr Travis Holyk, Eduardo Jovel et Kari Harder ont trouvé que certains des facteurs mentionnés par Talaga se manifestent dans les problèmes de santé mentale, et plus particulièrement dans les cas de dépression. Après avoir examiné la littérature, ils ont pu déterminer que la dépression ou le suicide d'un ami ou d'un proche sont les facteurs de risque les plus importants incitant les jeunes autochtones au

suicide[IV]. Cela explique en partie pourquoi, dans les communautés autochtones, le suicide chez les jeunes tend à se produire par vague plutôt que par des incidents isolés, particulièrement lorsque la communauté est unie ou petite. Les facteurs de risque importants qui arrivent au second rang comprennent les troubles du comportement, qui se définissent par « un comportement violent, de l'agressivité, une idéation violente, de la colère, la délinquance, un comportement antisocial » et la consommation abusive d'alcool ou d'autres drogues. Le troisième facteur de risque le plus probable est l'existence de troubles mentaux autres que la dépression et le fait d'avoir subi des abus pendant l'enfance ou des traumatismes[V].

Plus important encore, la même analyse a aussi démontré que la meilleure protection contre le suicide chez les jeunes autochtones est « un soutien solide prodigué par l'entourage social ou familial. […] Certains traits de personnalité comme une bonne estime de soi et le fait d'avoir une source de contrôle interne contribuent à réduire encore davantage les risques de suicide[VI]. » Comme les chercheurs l'expliquent, « Les individus sont plus susceptibles d'être à la recherche de leur identité pendant les crises développementales, alors que le développement psychologique peut être déclenché par l'expérience d'événements stressants. […] Si les individus ne trouvent pas de sens à leur vie et n'arrivent pas à définir leur identité, une période de désespoir et de dépression s'ensuit[VII]. » Le défaut de se découvrir un sentiment de cohérence ou d'appartenance peut inciter les jeunes à adopter des modes de vie centrés sur les dépendances ou à se former des images malsaines d'eux-mêmes qui donnent lieu à des pensées suicidaires ou à des tentatives de suicide.

Ce qui vient encore aggraver ces problèmes est l'impression d'isolement perçue dans certaines communautés, et le manque d'accès à des services de soutien dans les situations de crise. Comme en témoigne O'Soup, les difficultés sont particulièrement importantes lorsqu'il est question de traiter les problèmes de santé mentale dans les collectivités du Nord et les communautés éloignées : « En Saskatchewan, par exemple, nous avons 15 psychiatres pour enfants. Aux deux semaines, l'un d'entre eux se rend dans nos collectivités du Nord, le temps d'une journée. J'en conclus donc que la liste d'attente réelle pour ces communautés est de plus de deux ans[VIII]. » Dans son témoignage, Tanya Talaga souligne un problème semblable en citant le cas de la communauté de Wapekeka, dans le nord-ouest de l'Ontario. Dans cette communauté d'environ 400 personnes, les jeunes qui vivent des situations de détresse psychologique et qui ont besoin de consulter un professionnel « doivent être transportés par avion, séparés de leur famille, coupés de tout ce qu'ils connaissent et être logés dans un hôtel ou admis à l'établissement Sioux Lookout Hospital […]. Ils sont laissés à eux-mêmes, vous comprenez, sans aucun soutien. Et ce sont des enfants en situation de crise[IX]. » Comme nous l'avons entendu dans de nombreux témoignages, une amélioration de cet état de fait dépend en partie de l'accès à des ressources adéquates en matière de soins de santé, y compris des services en santé mentale, afin de réduire ce type d'obstacles au bien-être des enfants et des jeunes.

Selon O'Soup, une partie du problème réside aussi dans la manière dont les problèmes de santé mentale sont traités au Canada actuellement. Voici ce qu'il souligne :

> Si vous vous cassez une jambe ou si vous avez la grippe, ou lorsque vous vivez une situation du genre, que faites-vous? Vous allez consulter un médecin. Vous vous rendez à l'urgence si votre état est grave. Le médecin vous examine. Il vous donne des médicaments. Il rédige une ordonnance. Si votre jambe est fracturée, il la replace. Il installe un plâtre. Ensuite, vous rentrez chez vous avec l'impression d'avoir reçu de l'aide, avec la sensation que vous êtes en voie de guérison. Mais lorsque l'on examine notre système de soins en santé mentale, les problèmes sont manifestes. Ils sont réels, pour nos enfants et nos jeunes […]. Imaginez un enfant qui souffre de problèmes psychologiques, peu importe de quoi il s'agit, d'un TDAH, d'anxiété, d'un TOC ou d'un TOP; il existe un si grand nombre de ces diagnostics chez les jeunes. Imaginez que vous emmenez cet enfant dans la même salle d'urgence ou dans la même clinique, et l'enfant doit patienter pendant 10, 12, 14, 16 heures. Ensuite, que se passe-t-il? Quelqu'un au

téléphone dit : renvoyez-le à la maison. Et cet enfant retourne chez lui. Je vous l'affirme, lorsque cela se produit, c'est une question de vie ou de mort que nous devons gérer[X].

Le suicide chez les jeunes inuits

Lorsque le mode de vie était basé sur la terre et la mobilité géographique, des décennies avant de se transformer en une vie plus sédentaire dans des établissements centralisés sous l'effet de la colonisation, le suicide chez les Inuits n'était observé que très rarement et ne touchait que les Inuits plus âgés. À l'époque, un Inuit qui souffrait de maladie, de famine ou de vieillesse pouvait choisir le moment où il souhaitait mettre fin à ses jours. Ce choix qu'un individu pouvait faire de mourir par suicide était cohérent avec le respect des Inuits pour l'autonomie de l'autre et sa capacité de prendre ses propres décisions[XI]. Cependant, au fil des changements sociétaux apportés par la colonisation et les établissements, les décès de jeunes inuits par le suicide ont commencé à se produire. Partout au Canada, les Autochtones ont vu des taux de suicide accrus chez les jeunes, mais ce sont les Inuits qui comptent les taux de suicide les plus élevés. Le phénomène du suicide chez les jeunes inuits est apparu dans les années 1970. Les suicides ont connu une hausse importante dans les années 1980 et leur nombre n'a cessé de croître depuis. En inuktitut, une personne qui choisit de mettre fin aux jours de quelqu'un est *qivittuq*, et un terme plus fréquent de nos jours est *imminiartuq*, c'est-à-dire une personne qui s'enlève la vie.

Selon l'étude « *Learning From Lives That Have Been Lived* », *Nunavut Suicide Follow-Back Study: Identifying the Risk factors for Inuit Suicide in Nunavut*, le taux de suicide au Nunavut, comme dans les trois autres régions inuites au Canada, est actuellement dix fois plus élevé que le taux de suicide au Canada. Les taux de suicide au Nunatsiavut et au Nunavik sont semblables à celui du Nunavut.

Voici quelques faits : les études réalisées au cours des cinq dernières décennies révèlent de façon constante qu'un plus grand nombre de jeunes hommes inuits que de jeunes femmes meurent par suicide. L'étude précédemment citée a analysé 120 cas de personnes mortes par suicide entre 2005 et 2010. Ils ont été comparés à 120 cas de personnes décédées d'une autre cause. Parmi les 120 personnes mortes par suicide, 99 (82,5 %) sont des hommes et 21 (17,5 %) sont des femmes. Leur âge moyen est 23,6 ans et ils sont 3,6 fois plus nombreux à avoir complété moins de 7 ans de scolarité. Le décrochage peut donc être lié à des conditions de vie plus difficiles qui entraînent potentiellement un comportement suicidaire[XII]. Ils sont également plus susceptibles d'éprouver des problèmes avec la justice. Le surpeuplement des logements, un enjeu qui touche de nombreuses familles de l'Inuit Nunangat, ne semble pas être un facteur lié au suicide. Aucune différence importante n'a été notée quant à l'impact de liens de parenté avec la famille d'adoption entre le groupe d'individus décédés par suicide et le groupe de référence.

L'étude démontre en outre le lien étroit entre les comportements suicidaires et les problèmes de santé mentale comme l'anxiété, la dépression, la consommation abusive de drogues ou d'alcool, ou les problèmes de dépendance[XIII]. Le problème le plus important soulevé par l'étude regroupe les mauvais traitements subis pendant l'enfance, dont la violence physique, les sévices sexuels, la violence psychologique et la négligence[XIV]. Les données indiquent sans conteste que les personnes ayant subi des abus pendant l'enfance sont plus nombreuses à faire une tentative de suicide ou à mourir par suicide que les personnes qui n'ont pas subi de mauvais traitements pendant leur enfance. De même, la maltraitance subie pendant l'enfance peut entraîner des problèmes graves ayant des répercussions sur la santé mentale et physique et sur le comportement suicidaire. L'étude a révélé que près de la moitié des personnes décédées par suicide avaient été victimes de violences physiques ou d'abus sexuels pendant leur enfance, comparativement à un tiers du groupe de référence[XV]. Un autre facteur important est l'état de la santé mentale : 61 % des personnes qui se sont suicidées et 24 % des membres du groupe de référence

souffraient de dépression grave dans les six mois précédant l'événement, et ces taux sont supérieurs à la moyenne nationale de 8 %[XVI]. La dépendance à l'alcool ou l'abus est un indicateur d'un risque de suicide plus élevé; les données ont en effet révélé que 37,5 % des personnes qui se sont suicidées avaient consommé une quantité excessive d'alcool ou y étaient dépendantes pendant les six derniers mois de leur vie[XVII].

Comme le note le chercheur en santé mentale Eduardo Chachamovich en conclusion de son étude sur le Nunavut :

> L'augmentation rapide des comportements suicidaires au cours des récentes décennies, particulièrement chez les jeunes, est probablement le résultat d'un changement dans l'intensité des déterminants sociaux, dont la transmission intergénérationnelle du traumatisme historique et de ses conséquences (taux accrus de violence physique et psychologique, d'abus sexuels, d'actes de violence, de toxicomanie, etc.). Puisque les expériences de vie difficiles sont associées à l'apparition de troubles mentaux (particulièrement si la toxicomanie est comprise dans la définition des « troubles mentaux »), il est raisonnable de déduire qu'il existe des taux élevés de troubles mentaux dans la population du Nunavut[XVIII].

Les régions inuites sont pleinement conscientes de la crise qui sévit parmi les jeunes et elles élaborent des stratégies de prévention du suicide. *National Inuit Suicide Prevention Strategy*, la stratégie mise au point par l'Inuit Tapiriit Kanatami (ITK), l'organisation inuite nationale, vise à soutenir les familles et les jeunes et les inciter à faire preuve de force et de résilience comme leurs ancêtres inuits l'ont fait avant eux. Cette stratégie a pour objectif d'enrayer les inégalités sociales, d'assurer la sécurité au sein de la communauté et de favoriser la pérennité de la culture afin de veiller au bien-être des collectivités inuites. Sa vision de la prévention du suicide implique des efforts partagés à l'échelle nationale, régionale et au sein de la communauté, et précise que des politiques et des programmes collaboratifs et soutenus adéquatement peuvent contribuer à faire changer les choses. La stratégie définit des axes d'intervention prioritaires, comme assurer l'équité sociale et la pérennité culturelle, prendre soin des enfants inuits afin qu'ils soient en bonne santé dès leur naissance, donner accès aux Inuits à des services complets en santé mentale, soigner les traumatismes et les souffrances qui persistent et mobiliser le savoir des Inuits en matière de résilience et de prévention du suicide. Par ailleurs, ces thèmes ont été mentionnés invariablement par les Inuits qui ont témoigné dans le cadre de l'Enquête nationale. La stratégie de prévention du suicide de l'ITK accorde la plus grande importance aux perspectives et aux connaissances des Inuits afin d'adopter et de mettre en place des mesures au sein même des communautés. Il s'agit d'une démonstration d'autodétermination et de collaboration entre les communautés inuites et les régions inuites visant à faire reconnaître la crise des suicides chez les jeunes inuits et à favoriser la guérison des communautés inuites.

Mobiliser les enfants et les jeunes pour la recherche de solutions

Pour aller de l'avant, il faut d'abord être prêt à écouter. Comme O'Soup le prétend, les enfants et les jeunes doivent prendre part aux discussions sur l'orientation à privilégier : « Ils ont le droit d'être présents lorsque des décisions sont prises à leur sujet, lorsqu'on parle d'eux. Ils doivent avoir une voix. Et cette voix ne peut être la mienne […]. Je crois que nous ne pourrons pas entendre cette voix sans discuter avec nos enfants et nos jeunes[XIX]. » De plus, comme il le souligne, les enfants et les jeunes abordent déjà le sujet « dans les salons de clavardage, sur les réseaux sociaux, en se servant de leurs téléphones, pendant les fêtes qui se déroulent dans les sous-sols. Simplement, ils ne nous en parlent pas. Et les données que nous avons montrent qu'il s'agit déjà d'un sujet de conversation pour eux[XX]. »

Cette crise n'est pas insurmontable. La D[re] Cindy Blackstock affirme ceci : « Lorsque je vois les taux de suicide, je suis horrifiée par la perte de tous ces enfants, mais je crois que c'est une issue parfaitement

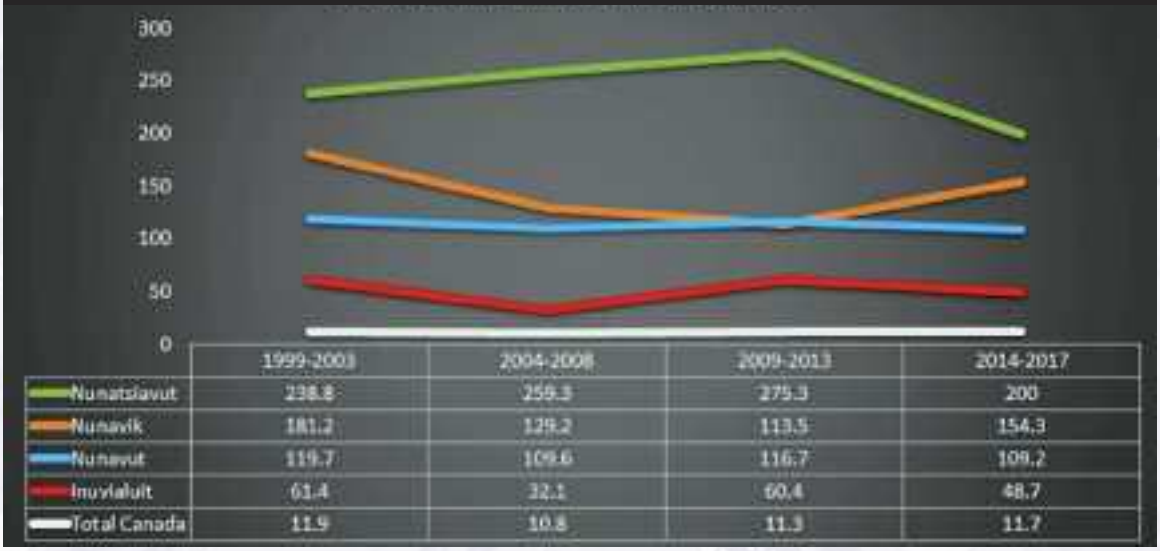
prévisible lorsqu'un pays traite ses enfants de la sorte[XXI]. » Les chercheurs qui ont analysé la documentation existante déclarent dans leurs conclusions que les décideurs devraient se pencher sérieusement sur les effets positifs de la culture et de la formation de liens affectifs sur ces phénomènes d'autodestruction :

> La pérennité de la culture et la mise en place de diverses formes de soutien social et familial sont des facteurs qui pourraient diminuer le nombre de suicides chez les jeunes Inuits. Le soutien du réseau social et de la famille contribue de manière positive au développement de l'identité relationnelle, professionnelle et personnelle […] et s'est révélé, dans toutes les études consultées, comme le meilleur facteur de protection contre les risques de suicide[XXII].

Finalement, en référence au rapport intitulé *Shhh… Listen!! We Have Something to Say! Youth Voices from the North*, O'Soup rapporte des conclusions importantes ayant pour effet la diminution du nombre de suicides chez les jeunes dans toutes les communautés autochtones. Comme il l'explique, « Nos jeunes […] nous disent que pour éviter de penser au suicide, ils ont besoin de vivre dans une communauté plus sécuritaire. Ils ne veulent pas avoir peur d'arpenter les rues. Ils veulent se sentir protégés et en sécurité[XXIV]. »

Assurer la sécurisation culturelle et favoriser le sentiment d'appartenance ainsi que la sécurité physique, tout en offrant des services de soutien suffisants et en appuyant le droit aux jeunes d'être entendus sont des composantes de bases grâce auxquelles nous pouvons œuvrer pour améliorer la situation des jeunes en faisant appel aux plus touchés et en leur demandant de participer à la recherche de solutions.

Taux de suicide, nombre d'Inuits dans les régions inuites, et population totale du Canada, 1999-2017, par période pour 100 000 habitants.



	1999-2003	2004-2008	2009-2013	2014-2017
Nunatsiavut	238.8	259.3	279.3	200
Nunavik	181.2	129.2	113.5	154.3
Nunavut	119.7	109.6	116.7	109.2
Inuvialuit	61.4	32.1	60.4	48.7
Total Canada	11.9	10.8	11.3	11.7

Source : Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik. Utilisé avec permission.

I Corey O'Soup (Métis/Première Nation from the Première Nation Key), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc, p. 97.

II Corey O'Soup (Métis/Première Nation from the Première Nation Key), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc, p. 109.

III CBC Radio, The Current, « Suicide shouldn't be 'normal.' »

IV Harder, Rash, et al., « Indigenous Youth Suicide, » 134.

V Ibid.

VI Ibid., 134-135.

VII Ibid., 138.

VIII Corey O'Soup (Métis/Première Nation from the Première Nation Key), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc, p. 99.

IX Tanya Talaga (Anishinaabe/Polish), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 91-92.

X Corey O'Soup (Métis/Première Nation from the Première Nation Key), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc, p. 98.

XI Thorslund, « Why Do They Do It?, » 151.

XII Chachamovich, Tomlinson et al., Learning From Lives, 28.

XIII Ibid., 15.

XIV Ibid., 32.

XV Ibid., 33.

XVI Ibid., 37.

XVII Ibid., 42.

XVIII Ibid. Voir aussi Inuit Tapitiit Kanatami « National Inuit Suicide Prevention Strategy, » https://www.itk.ca/wp-content/uploads/2016/07/ITK-National-Inuit-Suicide-Prevention-Strategy-2016.pdf.

XIX Corey O'Soup (Métis/Première Nation from the Première Nation Key), Partie 3, Volume public 6, Québec City, Qc, pp. 99-100.

XX Corey O'Soup (Métis/Première Nation from the Première Nation Key), Partie 3, Volume public 6, Québec City, Qc, p. 103.

XXI Dr. Cindy Blackstock (Gitxsan), Partie 3, Volume public 10, Toronto, Ont., p. 232.

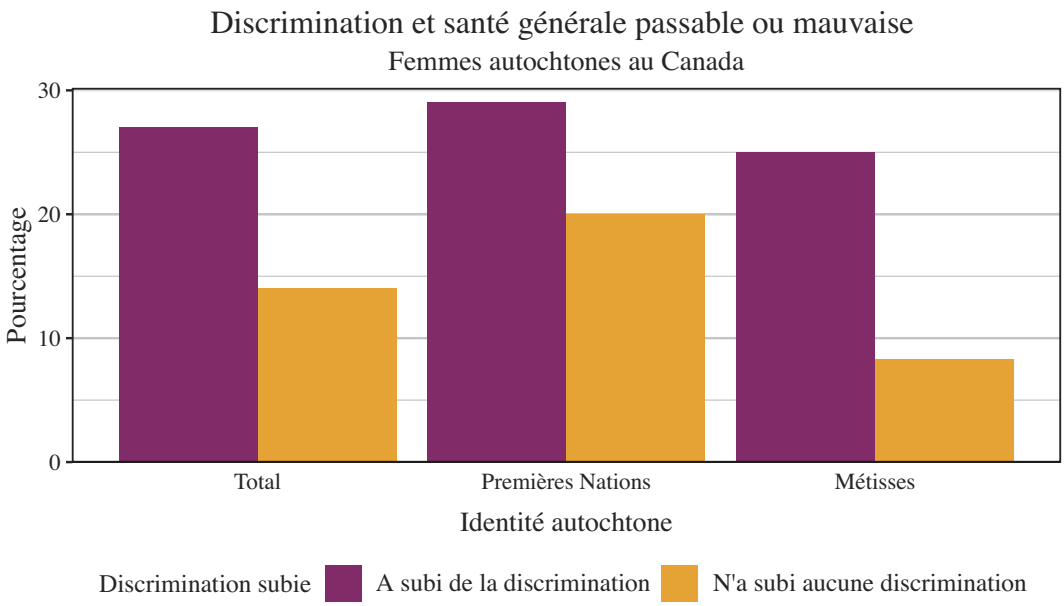
XXII Harder, Rash, et al., « Indigenous Youth Suicide, » 138.

XXIII Voir Saskatchewan Advocate for Children and Youth, *Shhh…Listen!! We Have Something to Say! Youth Voices from the North: A Special Report on the Youth Suicide Crisis in Northern Saskatchewan*. Corey O'Soup (Métis/First Nations from the Key First Nation), Partie 3, Volume public 6, Québe, Qc, p. 99.

XXIV Corey O'Soup (Métis/Première Nation from the Première Nation Key), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc, p. 99.

Viola Thomas a établi un lien entre le taux élevé de problèmes de santé chroniques chez les Autochtones et le déplacement forcé des populations autochtones à l'extérieur de leurs communautés.

> Et il y a aussi l'autre aspect de ce déplacement […], ce que j'appellerais un déplacement forcé. En raison des préjudices historiques et irréparables qui ont été infligés à notre peuple, nous avons un grand nombre de personnes déplacées, qui doivent parcourir de longues distances pour recevoir des services de santé, par exemple. Nous avons un taux élevé de maladies chroniques dans nos communautés[50].



Les femmes autochtones qui ont subi de la discrimination sont presque deux fois plus susceptibles que celles qui n'en ont jamais subi de déclarer avoir une santé générale passable ou mauvaise. L'écart est particulièrement prononcé chez les femmes métisses.

Dans son témoignage, Shara L., une survivante des pensionnats indiens, a décrit comment elle continue de vivre avec les souvenirs traumatisants des sévices qu'elle y a subis et comment, malgré ses efforts pour guérir, ses souvenirs peuvent facilement refaire surface, surtout en l'absence de soutien adéquat. Shara, qui logeait à l'hôtel pour être près de son petit-fils hospitalisé, a raconté comment l'odeur du rideau de douche en vinyle dans la salle de bains a ravivé ses souvenirs des pensionnats indiens. Comme elle l'a expliqué, cela lui a rappelé ce qu'elle avait vécu là-bas :

> La salle des douches du pensionnat, et c'est là qu'ils vous agressaient sexuellement […]. Ils vous faisaient souffrir là-dedans. Ils frottaient votre peau avec une […] avec une lime,

vous savez, ces grosses brosses très dures. Et si vous aviez des croûtes sur la peau, on les grattait comme s'ils essayaient de vous arracher la peau […] parce que vous êtes sale. Un sale petit Indien[51].

Shara s'est effondrée sur le sol de la salle de bains de sa chambre d'hôtel, paralysée par la peur. Elle se souvient de ceci :

> Je me suis effondrée et je n'arrivais pas à me lever, ni à sortir de la salle de bains. J'ai commencé à sangloter. Cela avait une telle emprise que je me sentais comme un enfant. Et je criais. Je voulais sortir de là. Je ne sais pas pourquoi je ne pouvais pas bouger. Je ne pouvais tout simplement pas sortir de là […]. J'ai été dans cette pièce pendant un certain temps, je ne pouvais tout simplement pas bouger. Je me suis effondrée sur le lit et je suis restée allongée là. Je ne faisais que pleurer[52].

« ET IL Y A AUSSI L'AUTRE ASPECT DE CE DÉPLACEMENT […], CE QUE J'APPELLERAIS UN DÉPLACEMENT FORCÉ. EN RAISON DES PRÉJUDICES HISTORIQUES ET IRRÉPARABLES QUI ONT ÉTÉ INFLIGÉS À NOTRE PEUPLE, NOUS AVONS UN GRAND NOMBRE DE PERSONNES DÉPLACÉES, QUI DOIVENT PARCOURIR DE LONGUES DISTANCES POUR RECEVOIR DES SERVICES DE SANTÉ, PAR EXEMPLE. NOUS AVONS UN TAUX ÉLEVÉ DE MALADIES CHRONIQUES DANS NOS COMMUNAUTÉS. »

Viola Thomas

Comme l'a suggéré Carol M., les répercussions de la violence coloniale sur la santé – surtout en l'absence de services de santé adéquats – continuent de menacer la santé et le bien-être des Autochtones et de leurs communautés. Elle a fait cette observation : « J'ai fait un gros travail sur moi-même et j'ai pensé, est-ce que la guérison ne s'arrête jamais? Ça ne s'arrête jamais. On pense qu'on gère la situation, et d'un coup quelque chose d'autre apparaît, juste là devant soi[53]. »

Il est clair que les répercussions à long terme sur la santé associées à la fréquentation des pensionnats indiens et des externats, aux réinstallations et à d'autres formes de violence coloniale et d'abus – lesquels, comme l'affirme Carol, ne semblent jamais s'arrêter – continuent d'être ressenties par la famille des personnes aux prises avec des traumatismes liés à ces expériences, notamment leurs enfants et petits-enfants. La recherche présentée par Amy Bombay démontre que les conséquences des pensionnats indiens sur la santé « ont des ramifications » – pour reprendre les mots de Sharna S. – qui s'étendent aux générations suivantes. Par exemple, comparativement à leurs pairs vivant hors réserve, les adultes des Premières Nations vivant dans les réserves et dont au moins un parent ou un grand-parent a fréquenté un pensionnat indien sont plus susceptibles d'éprouver de la détresse psychologique que ceux dont la famille ne compte pas de survivant des pensionnats indiens, soit 54 % contre 40 %[54].

De nombreux témoins ont parlé de la façon dont des politiques coloniales passées continuent d'exercer une influence sur la santé des enfants et des petits-enfants des personnes touchées directement par ces politiques. Chrystal S. a raconté que le fait que ses ancêtres ont été enlevés

de force de leurs terres a eu sur leur santé spirituelle et émotionnelle des effets qui ont été « transmis » à la génération suivante et qui peuvent contribuer aux facteurs de stress à l'origine de problèmes de santé.

> Je crois que c'est tellement vrai pour nos populations des Premières Nations que notre corps, notre esprit, notre sang ont été séparés de notre foyer, de notre nourriture, de notre lieu d'appartenance. Et je crois que c'est l'une des nombreuses causes du stress, de la dépression et du désir […] de rentrer chez soi tout en ne sachant pas vraiment où aller.
>
> J'imagine que cela s'est produit bien avant les pensionnats parce que nous avons d'abord été déplacés, avant les pensionnats, et que nous avons été tués, beaucoup d'entre nous, par les maladies, la variole et la tuberculose. Donc, avant même que nous soyons déplacés, beaucoup d'entre nous ont été tués, mais je crois que les 10 % qui ont survécu avaient ce désir ardent de retrouver leur foyer, et je crois que cela nous a depuis ce moment été transmis dans nos gènes et notre sang, car dans les faits, nous n'avons plus de foyer. Nous n'avons pas ce havre de paix, ce lieu d'appartenance, ce lieu sûr, parce que nous avons été déplacés vers une partie du territoire où nous n'avons pas grandi[55].

Stephanie H. a décrit l'incidence de la détérioration de la santé de sa mère sur sa famille. Selon Stephanie, sa mère Ruby avait des problèmes de santé mentale qui découlaient de son éducation. Les médecins qu'elle a consultés lui donnaient des pilules et des traitements aux électrochocs. Stephanie a déclaré que sa mère n'a jamais été la même après les électrochocs et qu'elle a développé une dépendance aux pilules. Elle a déclaré que les électrochocs ont « ruiné leur vie », ajoutant qu'elle aussi avait une dépendance lorsqu'elle était jeune[56].

Kim C.-M. a raconté comment les traumatismes liés aux réinstallations et aux pensionnats indiens continuent de toucher les communautés et les femmes, en particulier celles dont les parents ou les grands-parents ont été déplacés ou sont des survivants des pensionnats, et comment cette expérience « à son tour a contribué à l'apparition de facteurs négatifs dans leurs vies, comme la toxicomanie, l'alcool, les drogues. Nous connaissons ça. La violence familiale, la violence sexuelle, nous connaissons ça; la violence sexuelle envers les enfants, nous connaissons ça[57]. »

Comme l'a signalé Kim C.-M., une des répercussions les plus importantes de la violence coloniale sur la santé des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est le caractère généralisé de la violence interpersonnelle, dont la violence familiale, la violence sexuelle et toutes les formes de mauvais traitements durant l'enfance. Encore une fois, en l'absence d'un soutien adéquat pour les personnes qui en souffrent, les expériences de violence interpersonnelle ont des répercussions considérables sur la santé des Autochtones, y compris la toxicomanie, l'automutilation et le suicide.

Dans la prochaine section, nous examinons de plus près certaines des répercussions les plus importantes sur la santé des Autochtones, qui découlent de la violence coloniale et de la perte de culture associée à cette violence.

La violence en tant que problème de santé

La violence interpersonnelle à l'endroit des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est l'une des conséquences de la violence coloniale associée aux pensionnats indiens, à la séparation et au déplacement des familles, à la dépossession de terres et à la *Loi sur les Indiens,* qui a la plus grande incidence sur la santé. Même si la violence interpersonnelle n'est pas toujours considérée comme un enjeu de santé publique, les effets de la violence sur la santé sont d'une grande portée. Outre ses effets psychologiques, la violence que subissent souvent les femmes autochtones peut entraîner, en raison de sa gravité, de nombreux autres problèmes de santé, tels que divers types de blessures, comme les fractures, des douleurs chroniques, des problèmes gastro-intestinaux, des infections transmissibles sexuellement, dont le VIH, des grossesses non planifiées et d'autres complications gynécologiques[58].

Tout au long de l'Enquête nationale, les témoins nous ont courageusement expliqué l'incidence sur leur santé des actes de violence physique, des agressions sexuelles ainsi que des mauvais traitements physiques, sexuels et psychologiques subis durant l'enfance. Dans bien des cas, les efforts que déploient les survivantes pour faire face aux effets traumatisants de cette violence (souvent en l'absence d'autres mesures de soutien adaptées à la culture) peuvent créer des problèmes de santé supplémentaires. L'isolement, la toxicomanie, l'automutilation et le suicide sont autant d'épreuves auxquelles sont couramment confrontées les femmes et les filles autochtones à la suite d'actes de violence; ce sont par ailleurs ces facteurs qui accroissent le risque de nouvelles violences.

Dans son témoignage, Nikki K. a décrit comment les sévices sexuels et physiques graves subis durant l'enfance par sa cousine lui ont causé des problèmes de santé mentale, dont la toxicomanie, et l'ont menée au suicide. Parlant au nom de sa cousine, Nikki a déclaré :

> Elle travaillait dans la rue pour gagner de l'argent. Elle avait une dépendance au crack. À 14 ans, c'est fou, vous savez, et je crois que si nous avions eu de la famille ou quelqu'un avec nous, elle n'aurait pas vécu cette situation. Mais nous n'avions personne[59].

Comme l'a expliqué Nikki, les répercussions de ces mauvais traitements sur Jessica ont été aggravées par la prise en charge de Nikki et Jessica par les services de protection de l'enfance et leur séparation subséquente de leur famille et de leur culture inuite. En l'absence de sa famille et de mesures de soutien en santé mentale adaptées à sa culture, Jessica est décédée à l'âge de 17 ans à la suite de ce qui semble être un suicide.

Sonia B. a décrit comment les mauvais traitements subis durant l'enfance l'ont amenée à consommer de l'alcool et des drogues pour endurer la douleur qu'elle ressentait. Comme elle l'a expliqué, elle a commencé à boire de l'alcool et à fumer quand elle avait 10 ans. Elle a vécu dans la rue de l'âge de 10 ans à 15 ans. Elle a grandi dans une maison très dysfonctionnelle, et sa grand-mère maternelle la battait et lui disait que c'était elle qui aurait dû mourir, et pas sa mère. À deux reprises, elle a été presque battue à mort.

En parlant de la raison pour laquelle elle buvait, elle a expliqué ce qui suit :

> Il m'a fallu beaucoup d'années pour me rendre compte que je buvais pour engourdir la douleur, la colère et le ressentiment […]. Mais grâce au centre de traitement et en apprenant à me comprendre, en apprenant à gérer toute la colère, je ne veux pas dire que cela m'a rendu la vie plus facile, mais ça l'a fait d'une certaine façon, ce qui m'a permis de reconnaître mes défauts, mes blessures. À cause de la façon dont j'ai été élevée, il était tellement logique pour moi d'être engourdie, d'avoir de la haine, d'être en colère. Je ne comprenais pas ce qu'était la colère. Je pensais que c'était naturel […] je pensais que c'était normal d'être comme ça[60].

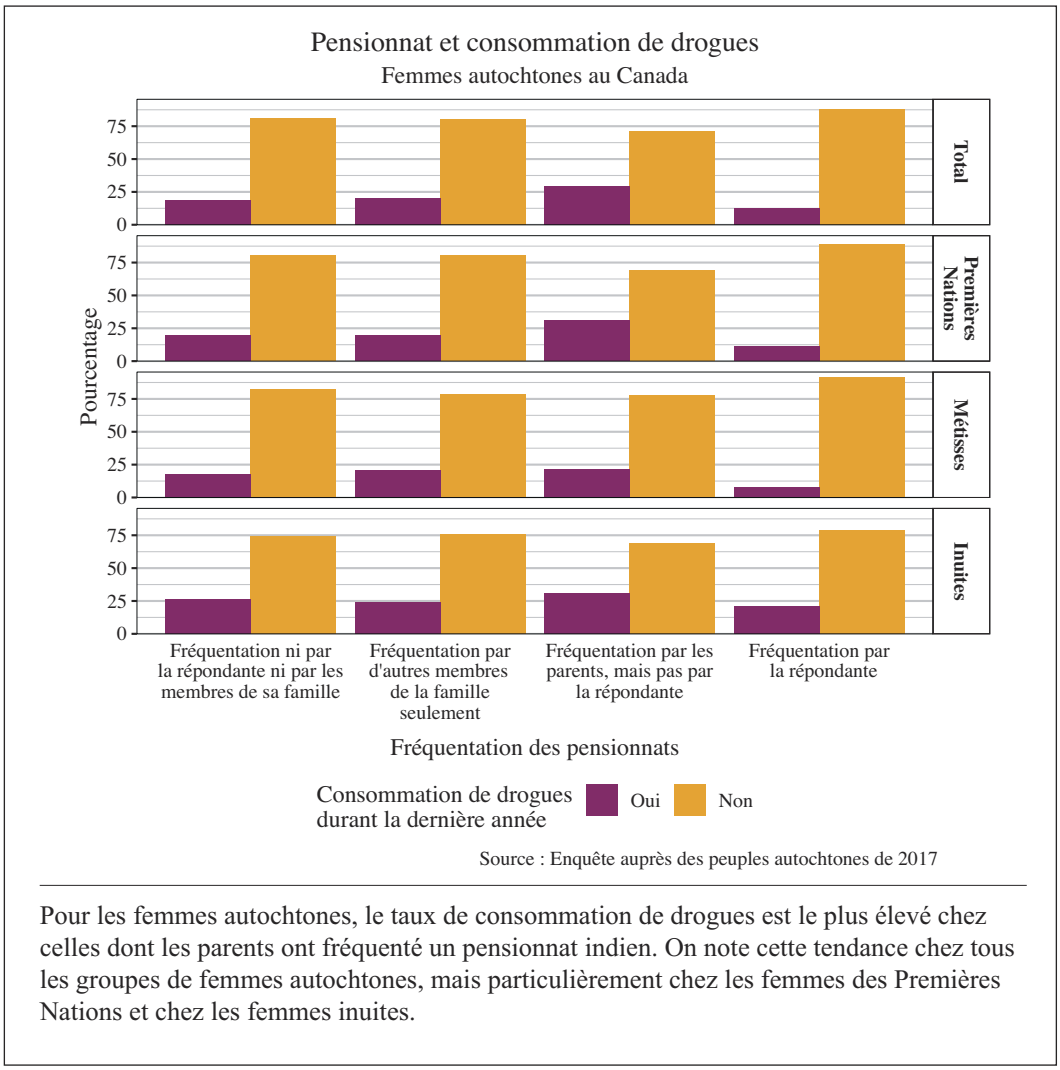
Comme elle l'a mentionné : « Certains jours, la sobriété était l'état dans lequel je me sentais le plus seule[61]. »

Aux prises avec sa toxicomanie et son désespoir, Sonia a dit qu'elle voulait tout simplement en finir, et estimait que rien ni personne ne pouvait la sauver. Elle a expliqué ce qui l'avait motivée, étendue dans un lit d'hôpital, à continuer de se battre : « Je ne savais pas qui pourrait aimer mes enfants comme je l'ai fait en tant que mère. J'ai fait de mon mieux avec eux en tant qu'alcoolique. » Sonia est allée dans un centre de traitement pour son alcoolisme il y a 27 ans et poursuit son cheminement vers la guérison depuis[62].

Bien que la guérison soit possible, les souvenirs de la souffrance ne s'estompent pas facilement. Comme l'a déclaré Paula P. : « C'est vraiment difficile de devenir sobre, puis de regarder toute la douleur que vous avez endurée et à quel point elle a touché vos enfants et vos petits-enfants, et de regarder les choses en face et d'essayer de les changer. Et c'est pour ça que je suis ici. Je veux changer les choses pour tous nos enfants[63].

Le témoin expert Allan Wade estime que les expériences de violence ou d'observation d'actes de violence en bas âge décrites par des femmes comme Jessica et Sonia sont liées directement à leur combat contre la toxicomanie et le suicide plus tard dans leur vie. Il s'explique :

> De 70 à 80 % des personnes qui reçoivent un diagnostic de maladie mentale grave disent avoir vécu des épisodes de violence et des traumatismes importants. […] La meilleure façon de prédire si un enfant recevra ou non un diagnostic de maladie mentale à l'âge adulte est de savoir s'il a été ou non victime de violence. Il ne fait donc aucun doute que le principal problème auquel nous sommes confrontés parmi tous ces problèmes sociaux est la violence interpersonnelle. Par conséquent, si nous pouvons améliorer notre capacité de contrer la violence, nous nous améliorerons dans tous les domaines[64].



Pour les femmes autochtones, le taux de consommation de drogues est le plus élevé chez celles dont les parents ont fréquenté un pensionnat indien. On note cette tendance chez tous les groupes de femmes autochtones, mais particulièrement chez les femmes des Premières Nations et chez les femmes inuites.

Comme le démontrent les expériences des témoins, l'amélioration de « la capacité de contrer la violence » dans la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones doit se faire dans un contexte qui reconnaît les conséquences historiques et persistantes de la violence coloniale sur la santé physique, émotionnelle, mentale et spirituelle des peuples autochtones. Cela implique de reconnaître que la marginalisation sociale et économique des peuples autochtones qui découle du colonialisme contribue également aux nombreux obstacles qu'ils doivent surmonter en matière de santé. C'est cette question que nous explorons dans la section suivante.

L'incidence disproportionnée des opioïdes sur les Autochtones au Canada

Pendant le processus de consignation de la vérité de l'Enquête nationale, les familles, les survivantes et ceux qui travaillent dans le domaine des soins de santé, de la santé mentale et d'autres services sociaux ont abordé les problèmes que causent la consommation de drogue et la toxicomanie pour les individus, les familles et les communautés. Comme l'ont expliqué les personnes qui ont partagé leur vérité propre avec l'Enquête nationale, pour de nombreux Autochtones ayant subi des traumatismes et de la violence, la consommation d'alcool et de drogue est l'un des seuls moyens de gérer la douleur, les souffrances, la honte et le désespoir considérables qu'ils ressentent quand, de façon générale, les systèmes et les institutions ne sont pas en mesure de leur offrir d'autres formes de soutien significatif et adéquat. Les familles des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, de même que les survivantes de la violence, ont raconté comment la consommation de drogue fait partie du récit de violence qui les a touchées ou qui a touché leurs proches. Il arrive en effet que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA se tournent vers la consommation de drogue pour faire face à la violence et aux autres difficultés qu'elles éprouvent, comme la pauvreté ou l'itinérance. Cependant, la drogue devient souvent un facteur qui accroît leur vulnérabilité à davantage de violence sous toutes ses formes.

Au cours des dernières années, l'importante augmentation de la prévalence des opioïdes parmi les drogues consommées dans la rue ou les médicaments vendus sans ordonnance, en particulier le fentanyl et le carfentanil, a fait que la consommation de médicaments vendus sans ordonnance est devenue de plus en plus dangereuse. Vu la surreprésentation des Autochtones parmi les personnes qui sont victimes ou qui meurent d'une surdose d'opioïdes ou de fentanyl[I], cette crise de santé publique constitue également un facteur dans la tragédie entourant les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées.

Une vue d'ensemble de la crise des opioïdes

La crise des opioïdes qui touche l'ensemble du Canada est loin de s'atténuer; elle continue au contraire de s'aggraver (on emploie le terme « crise » en raison de l'augmentation importante des hospitalisations et des décès associés à l'utilisation des opioïdes)[II]. Les données les plus récentes sur le sujet, publiées par l'Agence de la santé publique du Canada, montrent qu'entre janvier 2016 et juin 2018, plus de 9 000 personnes sont mortes au Canada des suites d'une surdose apparente d'opioïdes, et que plus de 2 000 de ces décès ont eu lieu au cours des six premiers mois de 2018[III]. L'augmentation rapide du nombre d'hospitalisations associées à des intoxications aux opioïdes ou à des surdoses non mortelles est tout aussi troublante. En effet, de récentes

conclusions de l'Institut canadien d'information sur la santé indiquent une augmentation de 27 % du taux d'hospitalisations associées à une intoxication aux opioïdes au cours des cinq dernières années. Selon les données de 2016-2017, on compte en moyenne 17 hospitalisations liées à une intoxication aux opioïdes par jour au Canada[IV].

L'une des tendances les plus inquiétantes de la crise des opioïdes est l'augmentation du nombre de substances apparentées au fentanyl et responsables de décès et d'hospitalisations. Bien que le fentanyl soit un opioïde parfois prescrit par les médecins pour soulager la douleur, il est de plus en plus fréquemment produit illégalement et on le retrouve de plus en plus souvent mélangé à d'autres substances comme l'oxycodone et l'héroïne. Environ 50 à 80 fois plus puissant que la morphine, le fentanyl est plus fort que les autres opioïdes; les risques de surdose accidentelle associés à sa consommation sont donc beaucoup plus élevés[V]. Par exemple, près des trois quarts (72 %) des décès liés aux opioïdes survenus entre janvier et juin 2018 des suites de surdoses accidentelles mettaient en cause des substances apparentées au fentanyl[VI]. L'Agence de la santé publique du Canada signale que le fentanyl a désormais été détecté dans le trafic de drogues illégales dans toutes les provinces et tous les territoires canadiens[VII]. Plus récemment, le carfentanil, une drogue près de 100 fois plus puissante que le fentanyl et qui peut être mortelle même à petites doses, a vu son utilisation émerger dans différentes régions du pays[VIII].

Même si la crise des opioïdes se manifeste dans toutes les provinces et tous les territoires au Canada et touche toutes les couches de la société, les données disponibles montrent que certaines régions, dont la Colombie-Britannique, l'Alberta, le Yukon et les Territoires du Nord-Ouest, sont plus largement touchées que d'autres[IX]. Par exemple, de janvier à juin 2018, le taux national de décès liés aux opioïdes était de 11,2 par 100 000 habitants (2 066 décès apparemment liés à la consommation d'opioïdes). Toutefois, en Colombie-Britannique, le taux de décès liés aux drogues illicites (sans se limiter aux opioïdes) était de 30,2 par 100 000 habitants (ou 754) et, en Alberta, le taux de décès apparemment liés aux opioïdes était de 17,6 par 100 000 habitants, ou 379[X].

Même si l'existence d'une crise est largement admise, le taux de décès et d'hospitalisations dans ces provinces et territoires ne cesse d'augmenter.

Des répercussions disproportionnées sur les Autochtones

Une autre tendance importante qui se dégage des données relatives à la crise des opioïdes est son incidence disproportionnée sur les Autochtones[XI]. Les études disponibles axées sur les hospitalisations et les décès liés aux opioïdes en Colombie-Britannique et en Alberta démontrent que les membres des Premières Nations sont plus susceptibles de mourir d'une surdose d'opioïdes que les autres Canadiens[XII]. En effet, selon la Régie de la santé des Premières Nations de la Colombie-Britannique, les membres des Premières Nations sont cinq fois plus susceptibles que les autres Canadiens d'êtres victimes d'une surdose liée aux opioïdes et trois fois plus susceptibles d'en mourir[XIII].

En ce qui concerne la répartition par genre, les hommes et les femmes des Premières Nations sont presque également susceptibles d'être victimes d'une surdose d'opioïdes ou d'en mourir. Cependant, lorsque l'on compare le taux de surdoses et de décès des femmes des Premières Nations et celui des autres Canadiennes, des différences considérables apparaissent, puisque les femmes autochtones sont huit fois plus susceptibles d'être victimes d'une surdose non mortelle et cinq fois plus susceptibles d'être victimes d'une surdose mortelle que les femmes non autochtones[XIV]. Actuellement, il n'existe aucune donnée relativement à l'incidence de la crise des opioïdes sur les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Il est difficile d'évaluer de manière nuancée les répercussions distinctives de la crise des opioïdes sur les Autochtones en raison de l'absence de données désagrégées. Cette contrainte signifie que les chiffres les plus récents qui ont été obtenus sont une sous-représentation de l'ampleur réelle de la crise. L'absence de données désagrégées complique également l'analyse de l'étendue du problème chez les Inuits et les Métis[XV].

Les facteurs sous-jacents

La surreprésentation des Autochtones parmi les personnes victimes de surdose mortelle ou non mortelle d'opioïdes constitue un autre phénomène récurrent qui illustre l'héritage de la violence coloniale et des traumatismes intergénérationnels qui en découlent, la marginalisation socioéconomique qui limite l'accès aux ressources favorisant la santé et le bien-être, et le racisme institutionnel qui continue de créer des obstacles à l'accès aux traitements visant à soigner non seulement les problèmes de toxicomanie, mais aussi les autres torts causés par le colonialisme et les traumatismes intergénérationnels[XVI]. Bon nombre des indicateurs socioéconomiques associés aux Autochtones comme la pauvreté, l'itinérance et l'incarcération sont en outre associés à des risques accrus de méfaits liés aux opioïdes[XVII]. Dans son rapport, la Régie de la santé des Premières Nations de la Colombie-Britannique énumère un certain nombre de facteurs qui contribuent à la surreprésentation des Autochtones dans la crise des opioïdes, y compris les suivants : 1) des obstacles entravant l'accès aux soins de santé en raison du racisme et de traumatismes intergénérationnels; 2) les répercussions continues des traumatismes intergénérationnels; 3) l'accès restreint aux traitements en matière de santé mentale et de toxicomanie[XVIII]. Certes, comme les témoins l'ont expliqué au cours du processus de consignation de la vérité, l'absence de services adaptés à la culture, particulièrement dans les domaines des soins de santé et de la santé mentale, complique encore davantage les choses pour les personnes qui cherchent à obtenir du soutien. Dans le cadre d'une étude récente effectuée par le Centre canadien sur les dépendances et l'usage de substances, les chercheurs ont déterminé que l'une des principales raisons citées par les utilisateurs autochtones et non autochtones pour ne pas composer le 911 en cas de surdose ou d'administration de naloxone était la crainte d'une intervention de la police[XIX].

Des pistes de solutions

Afin d'enrayer les conséquences de la crise des opioïdes chez les Autochtones, des solutions adaptées à ces derniers sont nécessaires. Les intervenants soulignent l'importance de privilégier des mesures qui favorisent la réduction des dommages, comme les programmes d'échange de seringues, l'accès à des médicaments qui ne contiennent pas de substances nocives et la distribution de naloxone, mais ils soutiennent également que les mesures mises en place doivent être fondées sur les valeurs autochtones et doivent être proposées dans un contexte et des conditions adaptés à la culture[XX]. Parmi les témoins qui, à l'occasion du processus de consignation de la vérité, ont fait état de leurs démarches pour obtenir une forme ou l'autre de soutien, plusieurs ont expliqué comment, en tant que femme, fille ou personne 2ELGBTQQIA autochtone, il peut s'avérer risqué, tout particulièrement pour les personnes qui consomment de la drogue ou qui participent au trafic de drogue, de faire appel aux services de soins de santé, aux intervenants d'urgence ou aux policiers, en raison du racisme institutionnel auquel les Autochtones sont souvent confrontés dans ce type de situation. Afin de veiller à ce que les personnes aillent chercher de l'aide dans ces situations où elles sont particulièrement vulnérables, des services adaptés à la culture et des interventions qui ne génèrent pas de torts ou de difficultés supplémentaires, par exemple en criminalisant un individu et en l'accusant de possession de drogue au moment où il est victime d'une surdose, sont essentiels[XXI].

Cependant, au-delà des interventions visant à endiguer la crise actuelle, les personnes qui défendent les droits des Autochtones en matière de santé et d'autres intervenants soulignent la nécessité de corriger les inégalités structurelles et institutionnelles qui continuent de désavantager les Autochtones et amplifient la crise à la base. Cela implique

de se pencher sur les nombreux facteurs socio-économiques, comme la pauvreté et la pénurie de logements, qui continuent d'exposer les Autochtones à différents risques. Cela implique aussi de fournir des services de soutien en santé mentale et en toxicomanie adaptés à la culture et accessibles pour les Autochtones, de telle sorte qu'ils réalisent que ces services les aideront à surmonter les traumatismes, la douleur et la souffrance qui les habitent. Ainsi, la consommation de drogues ne sera plus la seule solution à leur portée pour survivre[XXII].

I Belzak et Halverson, « Evidence Synthesis – The Opioid Crisis. »
II Ibid.
III Public Health Agency of Canada, « Overview of National Data. »
IV Canadian Institute for Health Information, « *Opiod-Related Harms in Canada,* » 5.
V Toward the Heart, « Opioid Overdose in BC. »
VI Public Health Agency of Canada, « Overview of National Data. »
VII Belzak et Halverson, « Evidence Synthesis – The Opioid Crisis. »
VIII Alberta Health Services, « Carfentanil – Backgrounder. »
IX Belzak et Halverson, « Evidence Synthesis – The Opioid Crisis. »
X Public Health Agency of Canada, « Overview of National Data. »
XI Canadian Institute for Health Information, « *Opioid-Related Harms in Canada*. » Voir aussi Public Health Agency of Canada, « Evidence Synthesis – The Opioid Crisis. »
XII Belzak et Halverson, « Evidence Synthesis – The Opioid Crisis, » 228.
XIII First Nations Health Authority, *Overdose Data and First Nations*, 8.
XIV Ibid., 7.
XV Lavalley, Kastor, Valleriani, et McNeil, « Reconciliation and Canada's Overdose Crisis. »
XVI First Nations Health Authority, *Overdose Data and First Nations*, 6.
XVII Lavalley, Kastor, Valleriani, et McNeil, « Reconciliation and Canada's Overdose Crisis. »
XVIII First Nations Health Authority, *Overdose Data and First Nations*, 2–3.
XIX Cité dans Belzak et Halverson, « Evidence Synthesis – The Opioid Crisis, » 228.
XX Lavalley, Kastor, Valleriani, et McNeil, « Reconciliation and Canada's Overdose Crisis. »
XXI First Nations Health Authority, *Overdose Data and First Nations*, 4-5.
XXII Ibid.

Les facteurs favorisant la violence : la marginalisation sociale et économique

Les facteurs sociaux et économiques, notamment l'emploi, l'éducation, le logement, le revenu, l'alimentation et les ressources durables, influent sur la santé des peuples autochtones et sur leurs rapports avec le système canadien de soins de santé[65]. Il est largement reconnu que la pauvreté, le manque de logement sûr, l'insécurité alimentaire et d'autres réalités socioéconomiques compromettent la santé physique, émotionnelle, mentale et spirituelle des peuples autochtones, plus particulièrement celle des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. De plus, la marginalisation des peuples autochtones et des approches autochtones en matière de santé et de bien-être dans les systèmes de soins de santé dominants, et ce, malgré le besoin généralisé de tels services, crée des obstacles supplémentaires qui maintiennent les inégalités en matière de santé au lieu de les faire reculer[66].

La pauvreté, la santé et le bien-être

Comme l'a fait remarquer Fred Wiens, du Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, les dimensions économiques de la pauvreté sont réputées figurer parmi les déterminants de la santé les plus importants[67]. Les Autochtones qui vivent dans la pauvreté sont plus susceptibles de se heurter à des situations qui nuisent à leur santé physique, mentale, émotionnelle et spirituelle que les personnes qui ne connaissent pas la pauvreté. En 2016 au Canada, le revenu médian des Autochtones après impôts variait selon les groupes. Les Premières Nations avaient un revenu médian total de 21 875 $, les Inuits de 24 502 $ et les Métis de 31 916 $[68]. Selon des données plus récentes issues de l'Enquête régionale sur la santé des Premières Nations (2015-2016), près de 30 % des adultes des Premières Nations interrogés avaient un revenu familial de moins de 20 000 $[69]. Il n'est donc pas surprenant que de nombreux membres des Premières Nations aient de la difficulté à subvenir à leurs besoins de base. Par exemple, seulement 67,2 % des adultes des Premières Nations ayant pris part à l'Enquête régionale sur la santé des Premières Nations (2015-2016) ont déclaré ne jamais avoir de difficulté à payer leurs dépenses liées à la nourriture[70].

Le logement, la santé et le bien-être

Pour de nombreuses familles autochtones, la pauvreté agit comme un obstacle à l'obtention d'un logement sûr et abordable. Or, selon les chercheurs Yale Belanger, Gabrielle Weasel Head et Olu Awosoga, le fait d'habiter « un logement de taille et de qualité convenables à prix abordable contribue directement à améliorer la santé et le bien-être » et est « lié directement à la capacité d'une personne de participer à l'économie et à la société en général »[71]. Le problème du logement inabordable est lié, sans en être l'équivalent, à la conception de l'itinérance chez les Autochtones. Comme l'explique le chercheur Jesse Thistle : « L'itinérance chez les Autochtones est une condition humaine décrivant le manque de logement stable, permanent et adéquat des

individus, des familles ou des communautés des Premières Nations, des Métis et des Inuits, ou le manque de possibilité immédiate, de moyens ou de la capacité d'acquérir un tel logement[72]. » Il cite un rapport de l'Aboriginal Standing Committee on Housing and Homelessness (comité permanent autochtone sur le logement et l'itinérance) qui traite de la question :

> [L'itinérance chez les Autochtones] ne se définit pas par un manque de structures ou de logement, mais se décrit plutôt et se comprend pleinement à travers une lentille composite de visions du monde autochtone. […] Qui plus est, les Autochtones vivant ces types d'itinérance ne peuvent pas se reconnecter culturellement, spirituellement, émotionnellement ou physiquement avec leur identité autochtone ou leurs relations perdues[73].

Selon Statistique Canada, en 2016, un membre des Premières Nations sur cinq vivait dans un logement qui avait besoin de réparations majeures. Bien que la proportion de membres des Premières Nations, de Métis et d'Inuits habitant un tel logement ait diminué entre 2011 et 2016, chez les Autochtones vivant dans des réserves, cette proportion a en fait augmenté de 0,8 %. Toujours en 2016, 18,3 % des Autochtones habitaient un logement considéré comme « surpeuplé[74] ». Pour les adultes des Premières Nations vivant en régions éloignées, les difficultés associées à l'obtention d'un logement sûr sont considérables, plus d'un adulte sur trois (37,9 %) habitant un logement nécessitant des réparations majeures et 31,8 %, un logement surpeuplé[75].

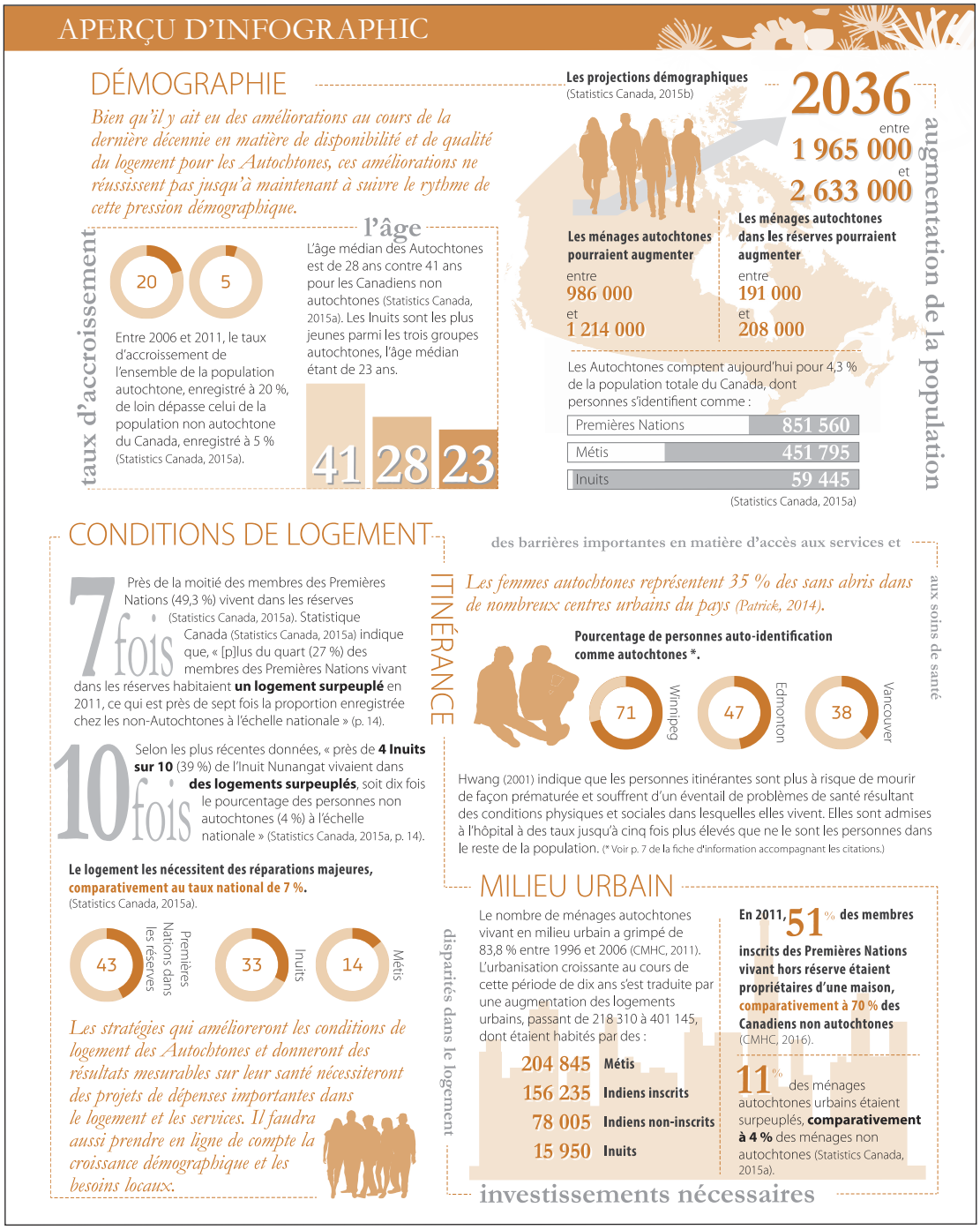
Pour de nombreux témoins, de telles conditions de vie peuvent contribuer à la dégradation de l'état de santé. En 2016, 26,2 % des Inuits, 24,2 % des membres des Premières Nations et 11,3 % des Métis vivaient dans une habitation « nécessitant des réparations majeures ». Les taux les plus élevés ont été enregistrés chez les Inuits de l'Inuit Nunangat (31,5 %) et les membres des Premières Nations vivant dans une réserve (44,2 %). À titre de comparaison, seulement 6 % de la population non autochtone vivaient dans un logement nécessitant des réparations majeures[76]. Dans son témoignage, par exemple, Sandra L. a expliqué que le mauvais état de la maison de sa petite-fille cause d'importants problèmes de santé à elle-même et à sa famille :

> Quand je suis entrée dans la maison de ma petite-fille [pour Noël], elle était pleine de moisissures. Et j'ai trois générations de mes enfants qui vivent sous le même toit. Et j'ai dit : « Oh mon Dieu, oh mon Dieu. » J'étais leur voix. […] Donc, je suis revenue chez moi après les Fêtes et j'ai été malade à cause des moisissures et après, j'ai eu la grippe parce que mes poumons sont affaiblis. Et j'ai commencé à penser, mes petits-enfants respirent ça tous les jours[77].

Elle a également expliqué que sa famille doit acheter de l'eau parce que l'eau dans sa maison n'est pas potable, une réalité qui pose également des risques pour la santé de tous les membres de la famille. Plus d'un adulte des Premières Nations sur quatre (27,5 %) n'a pas accès à une source d'eau potable toute l'année[78].

L'histoire de Sandra reflète également les résultats d'une recherche de 2018 qui indiquent que les problèmes de moisissures touchent 39,7 % des logements occupés par des membres de Premières

Nations, soit un taux trois fois plus élevé que dans la population générale (13 %)[79], une réalité corrélée à des revenus inférieurs, au surpeuplement et à une mauvaise santé. Par exemple, l'Enquête régionale sur la santé des Premières Nations (2015-2016) a révélé qu'un pourcentage plus élevé d'adultes des Premières Nations atteints de maladies chroniques a déclaré vivre dans des maisons où il y avait de la moisissure, comparativement à ceux qui n'en sont pas atteints[80].



Source : Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, « Le logement : un déterminant social de la santé des Premières Nations, des Inuits et des Métis, » 14.

De même, les problèmes de logement persistent pour les Autochtones qui vivent dans des centres urbains. Certaines initiatives ont été réalisées dans les années 1960 et 1970, parallèlement aux efforts d'après-guerre pour réinstaller les Autochtones dans des centres urbains, tel que nous l'avons vu au chapitre 4. À la fin des années 1980 et en raison de compressions budgétaires, un grand nombre de ces programmes ont été abandonnés. Cela s'est traduit par un transfert général des rôles permettant à « un petit groupe d'acteurs des secteurs privé, public et tiers [de combler] le vide laissé par le gouvernement avec une gamme complexe de programmes encore en vigueur parmi lesquels il est difficile de se retrouver »[81]. Les membres des Premières Nations à faible revenu et vivant hors réserves peuvent présenter une demande en vertu des programmes de la Société canadienne d'hypothèques et de logement (SCHL) offerts à tous les Canadiens et d'une foule d'autres programmes financés par le gouvernement fédéral, comme la subvention des logements publiques, les logements à but non lucratif, les programmes de suppléments au loyer, les programmes de logement pour les habitants ruraux et les Autochtones, les programmes d'habitation urbaines à but non lucratif pour les Autochtones et les logements coopératifs. Il y a relativement peu de programmes de logement qui concernent précisément les Autochtones en milieu urbain. Cela signifie que peu d'argent est disponible pour améliorer les conditions d'habitation qui, dans bien des cas, contribuent à une mauvaise santé.

Pour de nombreux témoins, sans les ressources et les mesures de soutien nécessaires, il y a peu d'options pour améliorer ces situations.

Dans son témoignage, Verna W. a décrit comment le mode de vie traditionnel pratiqué par ses parents quand elle était enfant leur a permis de nourrir, de loger et de garder en santé une grande famille, ainsi que d'autres membres de la communauté.

> On était une famille très heureuse de 10 enfants, et ma mère et mon père. Maman nous emmenait cueillir des baies l'été, et papa nous emmenait pêcher […]. Quand on avait fini de cueillir des baies, on aidait maman à les laver et elle nous montrait comment en faire des conserves. Ma sœur […] et moi, parce que mes autres sœurs étaient trop jeunes, quoique […] on était jeunes aussi, mais on devait apprendre très jeunes. Quand mon père partait à la pêche pour nous nourrir, on devait donner aux Aînés d'abord, mais mon père s'assurait toujours que tout le monde en avait assez pour l'hiver[82].

Pour la famille de Verna comme pour de nombreuses autres familles autochtones, cette façon de maintenir la bonne santé des familles et des communautés au moyen des pratiques traditionnelles a été compromise quand Verna et ses frères et sœurs ont été emmenés dans un pensionnat indien.

Dans d'autres situations, la destruction de l'environnement et des territoires traditionnels a également mis un terme à la capacité des peuples autochtones de subvenir à leurs besoins de base au sein de leurs propres communautés. De plus, de nombreuses communautés des Premières Nations ont été menacées directement par l'exploitation du territoire et la pollution. Les membres de la Première Nation de Grassy Narrows, par exemple, exposés à l'empoisonnement au mercure depuis les années 1960 en raison du déversement de produits chimiques dans le réseau

hydrographique, sont aujourd'hui six fois plus susceptibles de souffrir d'un large éventail de problèmes de santé débilitants que ceux qui ne vivent pas dans la communauté. Ceux qui ont reçu un diagnostic d'empoisonnement au mercure parce qu'ils ont vécu dans la communauté sont :

- près de six fois plus susceptibles d'être atteints d'un trouble neuropsychologique;
- cinq fois plus susceptibles d'avoir des problèmes gastriques ou intestinaux;
- quatre fois plus susceptibles de souffrir d'un éventail de problèmes, dont une perte auditive et des douleurs articulaires chez les plus de 30 ans;
- trois fois plus susceptibles de souffrir de cécité ou de problèmes de vision[83].

La migration, la santé et le bien-être en milieu urbain

Comme bien des témoins l'ont raconté tout au long du processus de consignation de la vérité, de nombreux membres des Premières Nations, Inuits et Métis décident de migrer dans les centres urbains pour accéder à de meilleurs services, y compris en matière de santé. Les raisons les plus courantes pour lesquelles les adultes des Premières Nations quittent leur communauté sont l'éducation (45,3 %) et l'emploi (44,8 %). Cependant, le logement (16,9 %), les problèmes conjugaux/familiaux (3,6 %), les autres besoins médicaux (1,5 %) et les mesures de soutien en cas d'invalidité (0,9 %) sont également des facteurs susceptibles d'entraîner la migration dans un centre urbain[84]. En 2011, 62,4 % des membres des Premières Nations vivaient à l'extérieur d'une réserve, et le quart des Métis au Canada habitait Winnipeg, Edmonton, Vancouver et Calgary, tandis que des populations métisses appréciables étaient installées à Saskatoon et à Toronto[85]. Bien que, selon l'Enquête nationale auprès des ménages de 2011 de Statistique Canada, la plupart des Inuits résident dans l'Inuit Nunangat, un peu plus du quart vivait à l'extérieur, dont 37,5 % dans de grands centres urbains comme Edmonton, Montréal, Ottawa-Gatineau, Yellowknife et St. John's[86]. Encore une fois cependant, malgré leurs tentatives d'améliorer leur vie dans une grande ville, les Autochtones qui vivent dans les centres urbains font face à des inégalités en matière de santé plus importantes que ceux vivant dans les réserves[87]. Comme la chercheuse en santé Ashley Goodman et ses collaborateurs le mentionnent dans leurs travaux de recherches axés sur les expériences vécues dans le réseau de la santé par les Autochtones vivant au centre-ville de Vancouver, « parce qu'ils présentent des taux comparativement plus élevés d'itinérance, de suicide, de tuberculose, de VIH/sida et de diabète, et sont exposés à un risque accru de consommation d'alcool et de drogue, les Autochtones vivant en milieu urbain sont extrêmement vulnérables à tout ce qui a des effectifs nocifs pour la santé [88] ».

Les problèmes de santé des Autochtones sont souvent aggravés par le fait que la pauvreté, l'itinérance et les autres obstacles reliés nuisent à leur capacité d'accéder à des soins de santé. Malgré les éloges que le Canada reçoit souvent pour son système de soins de santé universel, comme l'observe l'équipe de chercheurs dirigée par Goodman, les recherches sur l'accès aux soins des peuples autochtones démontrent que le système de santé canadien « ne répond pas aux besoins en matière de soins de santé d'un grand nombre de ses citoyens les plus vulnérables[89] ». Doris G. a donné un exemple de cette inégalité lorsqu'elle a décrit les difficultés financières qu'elle a dû surmonter après avoir reçu un diagnostic de cancer du col de l'utérus.

> Maintenant, mon fils s'occupe de moi et je reçois 600 $ d'Alberta Works, mais je pense que ce n'est tout simplement pas suffisant. Ils ont aussi réduit mes prestations de maladie parce que … parce que je suis devenue membre des Premières Nations. Avant, j'avais les deux : celles des Premières Nations étaient ma couverture principale, puis celles de la province, ma couverture secondaire, mais ils refusent si vous avez les deux couvertures, vous ne pouvez avoir qu'une seule couverture. Alors maintenant, je n'en ai qu'une, mais la couverture des Premières Nations paie certaines choses que la province ne paie pas, alors je voudrais les ravoir toutes les deux[90].

Les besoins en soins de santé des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont considérables en raison de la violence subie. Néanmoins, il est souvent compliqué d'accéder aux soins de santé pour répondre à ces besoins dans les milieux où il existe peu de ressources en santé, mais également peu de mesures d'aide, telles qu'un logement sûr et des aliments sains en quantités suffisantes, lesquelles sont nécessaires pour guérir de telles blessures.

Par conséquent, et comme nous l'avons entendu dans le cadre de l'Enquête nationale, le problème de la pauvreté est inextricablement lié aux questions de santé et de bien-être, au problème de la violence et des mauvais traitements, et à la violation du droit fondamental à la santé et au bien-être.



RÉFLEXION APPROFONDIE

Comprendre la réalité de la violence coloniale distinctive dans la vie des personnes 2ELGBTQQIA

Dans le cadre du processus de consignation de la vérité, les expériences de personnes autochtones qui se définissent comme bispirituelles, transgenres, lesbiennes, bisexuelles, queer, en questionnement, intersexuées, asexuées, de diverses identités de genre ou non binaires (2ELGBTQQIA) ont été recueillies. Dans certains cas, ces témoignages ont été livrés par les membres des familles de personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues ou assassinées. Dans d'autres cas, des Autochtones qui font partie de la communauté 2ELGBTQQIA nous ont fait connaître leurs propres expériences comme survivantes d'actes de violence. Chacune de ces vérités présente de façon unique la manière dont l'identité et l'expression de genre et l'orientation sexuelle s'articulent autour de la race, du statut socioéconomique, de la situation géographique, des habiletés et d'autres facteurs relatifs à l'identité, pour modeler les expériences individuelles des personnes 2ELGBTQQIA autochtones évoluant au sein de systèmes dominants qui sont racistes, sexistes, homophobes et transphobes. Le point commun de ces vérités, cependant, est la nécessité de s'occuper en priorité des communautés 2ELGBTQQIA et de se pencher immédiatement sur les conséquences de la violence coloniale pour les membres de ces communautés et leurs proches, conséquences qui sont semblables aux expériences vécues par les femmes et les filles cisgenres autochtones, mais présentent néanmoins des caractéristiques propres[A].

De nombreux témoins ont également soutenu qu'il est rarement fait mention des victimes 2ELGBTQQIA dans le cadre des discussions sur la violence. Jasmine Redfern, ancienne directrice adjointe de Développement social et culturel pour Nunavut Tunngavik, le souligne ainsi :

> Je crois que bien souvent, lorsqu'il est question de violence envers les femmes autochtones, les gens imaginent des hommes qui blessent des femmes, et cela fait l'impasse sur certains types de violence latérale qui se produisent entre femmes, mais aussi, plus particulièrement, sur la violence au sein de couples LGBTQ, ou envers des individus transgenres, ou des personnes qui ne s'identifient pas au modèle binaire des genres[B].

Dans le cadre de cette réflexion approfondie, nous examinons de plus près ces témoignages qui ont mis en lumière la violence présente dans la vie des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Nous présentons l'histoire de certaines personnes 2ELGBTQQIA disparues ou assassinées dont les expériences ont été relatées au cours du processus de consignation de la vérité, tout en reconnaissant les personnes dont les histoires sont inconnues ou passées sous silence. Nous reprenons en outre ici certains enseignements qui nous ont été communiqués par des membres de familles, des Gardiens du savoir, des experts et des militants concernant les difficultés particulières rencontrées par les membres autochtones des communautés 2ELGBTQQIA pour répondre à leurs besoins en matière de culture, d'identité, de santé, de sécurité et de justice, alors qu'ils sont confrontés à la discrimination et à la violence. La conception binaire des genres, l'homophobie et la transphobie conditionnées par le colonialisme sont des symptômes et des effets de la colonisation et de l'assimilation. Elles se manifestent tant à l'extérieur des communautés autochtones qu'au sein de celles-ci. Les témoignages entendus dans le cadre de l'Enquête nationale renforcent en effet l'idée que lorsque les communautés autochtones font preuve d'homophobie ou de transphobie, elles participent à la consolidation de mesures colonialistes. Nous examinons comment, en dépit de ces difficultés, de nombreuses personnes 2ELGBTQQIA autochtones résistent aux rôles marginalisés auxquels l'État colonial les destine en se réappropriant leurs rôles traditionnels dans la communauté et la culture, et en se positionnant en véritables défenseurs des minorités de genres et minorités sexuelles, avec pour mission de mettre fin à la violence coloniale et à ses conséquences distinctes pour ces minorités.

Reconnaître ce qui était et ce qui est

Le terme « bispirituel » est relativement nouveau, même si la diversité sexuelle existe dans différentes communautés depuis des temps immémoriaux. Le témoin expert Albert McLeod explique comment le fait de remettre en question ces identités pouvait, historiquement, être perçu comme une remise en question de la vie en elle-même.

> Ainsi, il était entendu que les animaux étaient créés par la nature selon un procédé particulier, que les plantes suivaient également ce procédé et que les humains en suivaient un qui leur était propre. D'après les croyances des Ojibway, chaque enfant nouveau-né a un but, un rôle et une destinée et les humains possèdent un don divin. L'expression de l'identité de genre et de sexe et l'orientation sexuelle sont donc prédéterminées par une force vitale du royaume spirituel. Le principe éthique important de non-intervention faisait obstacle à l'homophobie et à la transphobie. Il n'était pas approprié de mettre en doute l'identité ou les dons divins d'une autre personne, puisque cela impliquait de remettre en question la vie elle-même. L'attribution d'un nom spirituel est un rite important qui relie les humains au monde des Esprits. C'est dans le cadre de ce type de cérémonie que le nom « bispirituel » a été introduit en 1990, à l'occasion d'un rassemblement au Manitoba. Essentiellement, ce nom affirme que les personnes LGBTQIA sont des êtres spirituels[C].

L'État canadien a mis en place, au moyen des pensionnats indiens et d'autres pratiques, une politique qui a forcé la modification des normes de genres autochtones en s'attachant à effacer et exclure les identités et le rôle culturel des personnes 2ELGBTQQIA. Cette politique d'effacement et d'exclusion se poursuit encore de nos jours.

> L'imposition des normes de genres coloniales aux Autochtones partout dans le monde a entraîné l'essor des types ou rôles ultra masculins ou ultra féminins dans les États coloniaux. Les systèmes sociaux responsables de la santé, de la justice, de l'éducation et de la politique prônent ces identités de genres binaires qu'ils considèrent comme idéales, tout en écartant ou en effaçant les valeurs autochtones d'inclusion et de non-intervention[D].

Partir de chez soi : confrontations avec la violence latérale homophobe et transphobe

L'étendue de la perturbation des genres, des identités sexuelles et des rôles culturels autochtones traditionnels causée par le système de genres colonial est particulièrement évidente, pour certains, lorsqu'on observe la façon dont les croyances sexistes, homophobes, transphobes et patriarcales sur lesquelles le système de genres colonial repose ont été internalisées et admises au sein des communautés autochtones. L'omniprésence de ces croyances a forcé bon nombre de personnes 2ELGBTQQIA autochtones à quitter leurs communautés et territoires traditionnels, parfois pour fuir la menace de violence dirigée vers elles en raison de leur identité de genre ou de leur orientation sexuelle, d'autres fois pour partir à la recherche d'un sentiment d'acceptation et d'appartenance qu'elles ne trouvaient pas au sein de leur communauté.

Comme Albert McLeod l'a exprimé à l'Enquête nationale, l'oppression intersectionnelle vécue par les personnes bispirituelles autochtones peut avoir pour effet de les exclure à la fois des communautés autochtones et 2ELGBTQQIA, particulièrement pendant les périodes de transition.

> Vous savez, en 1986 […] dans notre petit groupe de gais et lesbiennes autochtones, de l'époque, à Winnipeg, nous étions en quelque sorte isolés de la plus grande communauté LGBT, et il n'existait pas vraiment de lieu commun à tous. Il y avait un centre d'amitié à Winnipeg, mais nous ne sentions pas vraiment de liens avec les organisations autochtones à ce moment-là. De plus, comme il y avait eu deux suicides de jeunes en deux mois, cela nous a vraiment poussés à réfléchir aux moyens de venir en aide à ces jeunes, pour qu'ils arrivent à gérer tout ce que leur venue en ville impliquait; surtout que la ville n'est vraiment pas un lieu accueillant pour les Autochtones […]. De fait, si vous êtes un jeune, membre d'une Première Nation, Inuit ou Métis et que vous migrez en ville, vous serez confronté au racisme, mais aussi à l'homophobie et à la transphobie[E].

Anni P., une femme bispirituelle qui a quitté sa communauté à 18 ans pour vivre à Edmonton, décrit les émotions difficiles et contradictoires suscitées par son départ.

> Lorsque j'avais 18 ans, après la mort de mon père, j'ai quitté Saskatoon et j'ai déménagé à Edmonton, parce que comme j'avais découvert ma bispiritualité, j'avais besoin de trouver d'autres personnes bispirituelles et je savais qu'il y en avait à Edmonton. Je suis donc allée à Edmonton à la recherche d'autres membres de ma tribu. Vous savez, je cherchais simplement d'autres parties de moi-même, mais cette période était très triste pour moi, vous comprenez? Je me remémore cette période, j'avais 18 ans à ce moment-là, mais je n'ai commencé mon parcours de guérison qu'à 25 ans […]. Alors ce qui est triste dans cette histoire, c'est que pour guérir, je devais quitter ma famille autochtone et me rendre à Edmonton, vous voyez? C'était vraiment trop difficile[F].

Albert McLeod raconte comment il a décidé de quitter sa communauté :

> J'ai quitté The Pas lorsque j'avais 19 ans. J'ai annoncé que j'étais un homme gai quand j'étais au secondaire, j'avais environ 17 ans. De façon générale, je cherchais une communauté sécuritaire. The Pas était un environnement très homophobe, transphobe et raciste, et les gens ne disposaient pas vraiment des compétences ou des connaissances nécessaires pour aborder l'identité de genre ou l'orientation sexuelle[G].

Viola Thomas explique comment la douleur et l'isolement prolongés que provoque le fait d'être rejetée par sa famille et sa communauté accentuent l'importance de se pencher sur l'homophobie et la transphobie au sein des communautés autochtones.

> Nous devons aussi lutter contre l'homophobie au sein des communautés autochtones. J'ai vu tant de mes chers amis bispirituels, qui habitent dans le quartier Downtown Eastside, me dire à quel point ils refusaient absolument qu'au moment de leur mort, leur corps soit ramené dans leur communauté d'origine pour y être enterré. Ils me répétaient toujours qu'ils le refusaient à cause de la manière dont ils avaient été traités, en raison de qui ils étaient[H].

Comme Viola, Grand-mère Blu du Cercle des Aînés et des Grands-mères de l'Enquête nationale souligne l'importance d'accueillir de nouveau les personnes bispirituelles dans leurs communautés.

> Nous les avons chassées de nos communautés parce que nous avons accepté la conception binaire des genres, et nos jeunes en souffrent. Les personnes bispirituelles n'ont plus le droit d'être elles-mêmes, leur participation aux cérémonies n'est plus acceptée, pas plus que leur participation en dehors des cérémonies; dans leurs propres réserves, on les rejette, et leur présence n'est pas plus acceptée en ville, puisque les Aînés qui vivent en ville ont subi l'influence du christianisme et de la colonisation. Il est temps de ramener les personnes bispirituelles dans notre cercle parce qu'elles apportent l'équilibre. J'irai partout, j'irai où il faudra pour les aider, parce que j'ai eu la chance d'être qui je suis[I].

Les obstacles à la découverte d'une communauté d'accueil

Pour ceux qui quittent leur communauté, le déménagement dans un centre urbain peut offrir de nouvelles possibilités et favoriser les liens et le développement d'un sentiment d'appartenance. Cela s'explique en partie par le fait que les communautés 2ELGBTQQIA cherchent souvent à soutenir les personnes isolées, comme Albert McLeod l'explique.

> Par conséquent, ce que nous avons fait dans les communautés bispirituelles partout au Canada, c'est que nous avons créé, en quelque sorte, des familles « d'adoption », où des personnes issues de différents groupes d'âge, de différentes générations, agissent à titre de parents, de grands-parents, de frères ou de sœurs de remplacement. Comme je le mentionnais ce matin, vous savez que je porte plusieurs noms, comme mamie Albert, et maman. Dans ce sens, je remplace un membre de famille absent.

> Quelquefois, cette absence s'explique par l'isolement géographique, par la difficulté de rentrer à la maison, ou quelquefois une personne est rejetée par sa communauté, ou encore il est trop risqué pour elle d'y retourner. Ses parents l'aiment encore, mais en raison de son exclusion ou de la distance, ils ne sont pas en mesure de lui offrir cette sécurité. En tant que membres de famille de remplacement, nous jouons ce rôle, alors nous adoptons en quelque sorte nos pairs au sein de notre sous-culture, dans un contexte rural ou urbain. Il y a beaucoup de mamans dans le coin[J].

Pour plusieurs personnes 2ELGBTQQIA autochtones, cependant, la nécessité de changer d'endroit pour retrouver un sentiment de communauté et d'appartenance et se sentir enfin en sécurité s'accompagne souvent de nombreuses difficultés semblables à celles rencontrées dans leur région d'origine, en plus de défis de nouvel ordre. La pauvreté, l'itinérance et différents obstacles qui entravent l'accès à l'éducation, à la formation, à l'emploi, aux services de garde d'enfants, aux soins médicaux et psychologiques et au transport sont des facteurs qui touchent bon nombre d'Autochtones lorsqu'ils cherchent un environnement où ils se sentiront en sécurité[K]. Pour les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, ces difficultés peuvent être exacerbées par la discrimination liée à leur identité de genre et à leur orientation sexuelle.

Par exemple, dans son témoignage, Jamie Lee Hamilton raconte que parce qu'elle souhaite vivre dans un logement abordable, elle doit supporter les commentaires racistes et dénigrants des autres locataires de l'immeuble concernant son identité comme femme transgenre : « En ce moment, j'ai un logement abordable au centre-ville, mais même dans mon immeuble, je suis confrontée à la transphobie. On s'adresse à moi sans respecter mon genre. Les gens font tout pour être désagréables envers moi[L]. »

D'autres soulignent que le manque d'accès à des soins de santé d'affirmation de genre, à du counseling en santé mentale et à des services de lutte contre la violence marginalise encore davantage les personnes 2ELGBTQQIA autochtones et rend difficile l'obtention du soutien dont elles ont besoin. Jasmine Redfern explique le phénomène ainsi :

> Beaucoup de personnes 2ELGBTQQIA sont confrontées à des degrés élevés de violence sexualisée qui peuvent nécessiter un plus grand nombre d'interactions avec les institutions. Elles essaient ensuite d'avoir accès à des services de santé et à des services juridiques pour les aider à gérer ces interactions, ce qui, potentiellement, les expose à des atteintes supplémentaires qui sont le fait de ces mêmes institutions.[M]

Cela fait en sorte que bien des gens ne reçoivent pas l'aide dont ils ont besoin. Par exemple, dans le cadre d'un projet de recherche sur les expériences des personnes autochtones qui se définissent comme bispirituelles, lesbiennes, gaies, bisexuelles, transgenres ou queer et qui vivent à Winnipeg ou à Vancouver, les chercheurs J. Ristock, A. Zoccole, L. Passante et J. Potskin ont déterminé que la majorité des personnes sondées ne cherchaient pas à obtenir des services de lutte contre la violence lorsqu'elles en étaient victimes en raison d'un manque de ressources spécialisées dans leur culture et de fournisseurs de services outillés pour tenir compte de leur identité sexuelle, culturelle et de genre[N].

Jasmine Redfern remarque que ces difficultés touchent toutes les personnes 2ELGBTQQIA, mais qu'elles peuvent être plus marquées dans certaines régions ou parmi certains groupes. L'exemple suivant lui permet d'illustrer à quoi ces difficultés peuvent ressembler.

> Je vais utiliser un exemple que l'on retrouve ici, à Iqaluit. Nous avons une maison d'hébergement pour victimes de violence familiale, et cette maison accueille en effet les femmes qui fuient la violence. Cependant, le lieu ne dispose pas nécessairement de politiques pour aider les victimes de violences perpétrées par une femme, ni pour gérer les relations entre les clientes hébergées[O].

T. J. Lightfoot, une personne bispirituelle et Mi'kmaw ayant une expérience des services de première ligne et de la recherche dans les domaines de la santé mentale, de la santé sexuelle, des dépendances et de l'intervention en situation de crise, présente également l'observation suivante relativement aux difficultés vécues par les personnes 2ELGBTQQIA pour s'orienter dans le système de soins de santé et dans d'autres systèmes.

> Les personnes 2ELGBTQ vivent souvent des traumatismes intergénérationnels complexes qui peuvent être aggravés par ces systèmes. Nous devons donc reconnaître que le racisme joue effectivement un rôle dans les expériences vécues par ces personnes alors qu'elles tentent d'obtenir de l'aide et des soins de santé, ou même lorsqu'elles demandent d'obtenir justice, mais aussi qu'elles portent un double fardeau par rapport au reste des Autochtones. Ainsi, nous nous retrouvons à devoir soit affirmer notre identité ou orientation sexuelle plusieurs fois, à expliquer notre réalité, soit à prendre la décision de taire qui nous sommes momentanément afin d'obtenir les services dont nous avons besoin sans courir le risque de s'exposer[P].

Dans son témoignage, Fallon Andy[Q] décrit comment le manque d'accès à des soins de santé appropriés et à d'autres services de soutien pose problème pour les jeunes 2ELGBTQQIA autochtones, particulièrement ceux qui habitent dans des communautés éloignées ou dans des collectivités du Nord.

> Plusieurs d'entre eux [les jeunes qui vivent dans les collectivités du Nord] n'ont vraiment pas accès à des soins de santé adéquats. Les jeunes bispirituels ou transgenres, par exemple […] ils ne pourraient pas avoir accès à une thérapie hormonale réparatrice, s'ils sont victimes de violence sexuelle, par exemple, puisque les jeunes bispirituels ou transgenres présentent un risque accru de subir ce type de violence […]. Et comment peuvent-ils gérer ces expériences-là, sachant qu'elles sont causées par leur identité de genre ou leur orientation sexuelle?
>
> De plus, ils n'auraient tout simplement pas accès à des articles de base dont les jeunes bispirituels ou transgenres ont besoin, comme des bandes thoraciques, ou d'autres types d'accessoires vestimentaires nécessaires. C'est cela. Je crois qu'il serait possible de trouver ce genre de chose sur Internet. Mais pour ce qui est d'y avoir accès immédiatement, cela ne serait pas possible pour les communautés du Nord[R].

Dans le même ordre d'idées, T. J. Lightfoot explique ceci : « Souvent, les Inuits 2ELGBTQQIA doivent travailler sans relâche pour être reconnus et visibles dans leur vie quotidienne. Par conséquent, lorsqu'ils accèdent à ces services, mais qu'ils redeviennent de nouveau invisibles, cela constitue une autre forme de violence[S]. »

Néanmoins, lorsqu'ils déménagent en ville avec l'espoir de se trouver une communauté d'appartenance ou une meilleure vie, les jeunes 2ELGBTQQIA vivent souvent une instabilité économique importante et ont du mal à trouver un refuge, ce qui les rend plus susceptibles que les jeunes Autochtones cisgenres de vivre dans la rue[T]. Dans le sondage *Homeless and Street-Involved Youth Survey* réalisé en Colombie-Britannique en 2014, les chercheurs ont déterminé qu'environ un jeune 2ELGBTQQIA autochtone sur trois qui était sans-abri ou vivait dans la rue avait été exploité sexuellement, comparativement à 15 % des jeunes Autochtones hétérosexuels cisgenres[U].

Dans chacun de ces exemples, la pauvreté et les autres formes de marginalisation socioéconomique qui se manifestent dans des systèmes racistes, sexistes, homophobes et transphobes augmentent les risques de violence pour toutes les personnes 2ELGBTQQIA. De plus, les personnes qui cherchent à obtenir de l'aide, particulièrement au sein du système de santé, peuvent être confrontées aux mêmes difficultés que celles qu'elles tentaient d'éviter dans leur communauté d'origine. Comme Jasmine Redfern l'explique, le fait d'avoir besoin d'affirmer son identité de genre ou son orientation sexuelle au fournisseur de services, et quelquefois même d'avoir à renseigner cette personne, peut s'avérer pénible pour les personnes 2ELGBTQQIA.

> Quelquefois, lorsque vous requérez ces services, particulièrement si vous êtes en situation de crise, cela peut être encore plus difficile si vous devez mettre de côté vos besoins immédiats pour prendre le temps de renseigner le fournisseur de services. Et si cette même situation se produit non pas une, mais toutes les fois, cela peut devenir épuisant émotionnellement, spirituellement et physiquement pour les personnes visées[V].

Par ailleurs, Mme Redfern ajoute que les conséquences de ces types de difficultés peuvent être marquantes et entraîner ce qu'elle définit comme « un épuisement causé par le système, où la charge associée à l'accès au système devient si lourde que l'avantage que l'on s'attend à retirer en obtenant les services semble moindre que la charge elle-même. Ainsi, certaines personnes choisissent de laisser tomber complètement[W] ».

En outre, les phénomènes de pauvreté et de marginalisation au sein de systèmes racistes, sexistes, homophobes et transphobes sont également exacerbés par le fait qu'il existe peu d'options pour se protéger de cette violence.

Par exemple, dans son témoignage livré à Vancouver, Jamie L. H. décrit une rencontre qu'elle a eue avec les policiers alors qu'elle était détenue pour des accusations qui ont plus tard été abandonnées. Sa description du traitement qui lui a été réservé au moment de son arrestation démontre l'utilisation de tactiques violentes, transphobes et discriminatoires par les policiers pour renforcer plutôt que dénoncer les systèmes qui l'exposent à la violence[X].

L'acte intentionnel consistant à ne pas respecter le genre d'une personne représente un type de violence psychologique et d'abus émotionnel grave. Comme il s'agissait pour elle de l'une de ses premières rencontres avec la police en tant que jeune femme transgenre autochtone, le manque de considération et même le mépris total de sa sécurité physique et émotionnelle envoient un message clair : les personnes 2ELGBTQQIA autochtones impliquées dans l'industrie du sexe ne peuvent pas s'attendre à ce que leurs droits à la sécurité, à la justice ou à l'identité et à l'expression de genre soient protégés lorsqu'elles sont en détention policière. En outre, cela indique que d'autres violations de ces droits sont possibles, du fait de ces nouvelles violences, menaces et humiliations.

Dans son témoignage, Alaya M. relate une histoire semblable, soit celle de sa rencontre avec des policiers qui l'ont arrêtée, elle aussi, pour des accusations abandonnées ultérieurement.

> Cela s'est produit en 2007. Encore une fois, c'était un des moments charnières pour moi en 2007. J'ai eu une confrontation avec le service de police de Winnipeg. Les policiers m'ont emmenée au district 3, ici au Manitoba, et ils m'ont interrogée et m'ont ridiculisée à cause de mon genre, parce que je suis une femme transgenre autochtone. Ils m'ont dénigrée et m'ont lancé des injures atroces, et les termes étaient vraiment grossiers quand on pense qu'ils venaient de représentants de l'autorité. Ils se sont vraiment servis de leur pouvoir, vous savez, et l'ont utilisé pour dénigrer une personne qui était très marginalisée. Mais je leur ai dit une chose. Je les ai regardés, lorsque tout le district était là à se moquer de moi, et je leur ai bien fait comprendre que j'avais deux onces de cocaïne sur moi, je leur ai dit et répété qu'ils n'allaient pas s'en tirer impunément, que je ne les laisserais jamais s'en tirer à bon compte[Y].

L'expérience commune de harcèlement et de non-respect de l'identité de genre de ces deux femmes trans n'est pas le produit de l'insouciance ou de l'ignorance; c'est une véritable attaque ciblée. Bon nombre des personnes qui ont raconté ces pénibles expériences sont par la suite devenues de farouches défenseurs des travailleuses du sexe 2ELGBTQQIA autochtones et travaillent de concert avec les policiers pour bâtir des liens qui remettent en question les attitudes discriminatoires envers ces travailleuses. Cela démontre sans contredit la force des femmes transgenres et bispirituelles autochtones et leur capacité à inspirer le changement, même lorsqu'elles sont ciblées par des systèmes qui cherchent à les rendre invisibles.

Lever le voile sur la violence

Les chercheurs, les militantes, les survivantes et les familles des personnes disparues et assassinées ont noté que la situation des Autochtones 2ELGBTQQIA qui ont subi de la violence ou qui ont perdu la vie à cause d'elle est souvent passée sous silence dans les débats publics, par le militantisme populaire ou dans le cadre des discussions plus vastes sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées[Z]. Cette lacune était particulièrement évidente dans le mandat initialement établi pour l'Enquête nationale,

qui abordait uniquement les questions intéressant les femmes et les filles autochtones. Ces paramètres, en renvoyant à la terminologie du gouvernement fédéral et à sa compréhension de ce qui définit une femme ou une fille autochtone, maintiennent une perspective coloniale binaire des genres[AA]. Les propos de Fallon Andy nous rappellent qu'il était important d'étendre le mandat de l'Enquête afin de s'ouvrir à une conception plus inclusive de l'identité de genre.

> Je crois en effet que l'Enquête devrait élargir son mandat afin d'inclure les femmes transgenres et les personnes de genre non conforme, simplement parce que je crois qu'il est foncièrement discriminatoire que des personnes soient exclues, qu'elles ne soient pas prises en considération ici, même si elles se définissent comme des femmes. Je crois aussi qu'il s'agit d'un sous-investissement systémique de temps, de travail et d'argent. Je crois que cela (élargir le mandat) pourrait signaler un changement plus vaste au Canada, indiquant que ces personnes sont en fait essentielles dans nos communautés, qu'elles ont beaucoup à apporter, que leur apport est unique et que nous avons besoin d'elles dans notre société[BB].

Pour ces raisons, l'Enquête nationale s'est efforcée d'inclure les voix des défenseurs des intérêts des personnes 2ELGBTQQIA, des survivantes et des familles des personnes 2ELGBTQQIA disparues et assassinées. Il s'agit d'une étape vers la reconnaissance de la violence coloniale, des manières dont celle-ci transgresse les droits des membres des communautés 2ELGBTQQIA et des répercussions de cette violence. Dans un même ordre d'idées, cette démarche tient compte du conseil de Jasmine Redfern concernant l'importance de se remémorer les personnes dont les histoires n'ont pas été entendues. D'ailleurs, à ce titre, la tâche est loin d'être terminée. Mme Redfern commente ainsi ce qui est en jeu : « Lorsque nous sommes en position de guider le discours, [il est important de] toujours regarder autour de nous et prendre note des personnes qui sont là, mais surtout, de tenir compte de celles qui n'y sont pas[CC]. »

Les chercheurs ont déterminé que l'un des obstacles à la reconnaissance de la violence dans la vie des personnes 2ELGBTQQIA relève en partie d'un manque d'information sur la nature et la portée de cette violence. Par exemple, les chercheurs ont remarqué que des données nationales sont recueillies sur la violence à l'encontre des femmes et des hommes autochtones, mais que les personnes qui s'identifient à un autre genre sont ignorées[DD]. Il est difficile de trouver des données précises sur la violence présente dans la vie des Autochtones en général, parce que les méthodes utilisées pour la collecte de données ne permettent pas de subdiviser l'information reçue en fonction du genre, du sexe, de la race ou de l'identité autochtone[EE]. En outre, la plupart des données statistiques relatives à la violence sont recueillies lorsqu'un crime est signalé aux autorités policières. Or, le système de justice pénale a historiquement causé du tort aux peuples autochtones et continue de leur nuire plutôt que de les aider, ce qui inspire à de nombreux Autochtones une profonde méfiance qui les rend peu susceptibles de signaler des incidents de violence[FF]. Tous ces facteurs ont une incidence sur ce que nous savons du nombre et de la nature des actes de violence perpétrés contre les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Pour bon nombre de chercheurs, de défenseurs des droits des communautés 2ELGBTQQIA autochtones et d'organisations communautaires qui œuvrent pour soutenir ces communautés, il est important de redéfinir les méthodes de collecte des données afin de recueillir des renseignements plus précis relatifs à l'identité de genre et à son expression. Ainsi, la violence fondée sur le genre que subissent les personnes transgenres, bispirituelles ou de genre non conforme sera rendue visible. Dans son témoignage, Shaun L., homme transgenre et Kaska Dena qui réside au Yukon, démontre qu'il est possible d'effectuer de tels changements. Avec d'autres défenseurs de cette cause, Shaun L. travaille actuellement sur un projet de loi territorial visant à modifier la *Loi sur les statistiques de l'état civil* afin que tout natif du Yukon ait la possibilité d'indiquer l'identité de genre de son choix sur son certificat de naissance[GG].

En dépit du manque de données statistiques nationales, les études, les évaluations des besoins et les recherches menées à plus petite échelle par des organisations communautaires qui s'intéressent de façon générale aux expériences et aux besoins des personnes 2ELGBTQQIA autochtones désignent systématiquement la violence homophobe, transphobe et raciste comme étant une réalité importante, répandue et préoccupante. Par exemple,

dans une étude intitulée *An Introduction to the Health of Two-spirit People*, l'une des rares consacrées à la relation entre la santé et la violence parmi les Autochtones au Canada qui se définissent comme personnes bispirituelles, lesbiennes, gaies, bisexuelles, transgenres ou queer, les chercheurs ont déterminé que les expériences de violence interpersonnelle ou conjugale sont fréquentes et ont souvent lieu en combinaison avec d'autres formes de violence, ou sont liées à la vulnérabilité découlant de la transition d'une communauté à une autre[HH]. Les femmes autochtones subissent des actes de violence physique et sexuelle plus fréquents et plus graves que les femmes non autochtones[II], mais les femmes bispirituelles sont souvent ciblées en outre en raison de leur identité de genre ou de leur orientation sexuelle, phénomène que l'un des chercheurs décrit comme une « triple vulnérabilité » les exposant à diverses formes de violence interpersonnelle et institutionnelle[JJ].

Les chercheurs qui se penchent sur les expériences vécues par les personnes 2ELGBTQQIA signalent aussi que plusieurs d'entre elles sont confrontées à des actes de violence qui visent l'identité et l'expression de genre. Dans le cadre d'une étude sur les personnes transgenres vivant au Manitoba, par exemple, les chercheurs ont déterminé que les personnes transgenres et celles de genre non conforme sont plus susceptibles d'être confrontées à la violence dans des situations quotidiennes, comme en utilisant des toilettes publiques, des vestiaires ou divers modes de transport, ou en remplissant des formulaires où ils doivent préciser leur genre ou leur sexe[KK]. T. J. Lightfoot donne un exemple de ce que cela signifie au quotidien.

> Dans le cadre du processus d'accueil dans les cliniques, les bureaux de médecins ou les hôpitaux, on demande souvent aux gens, dès leur arrivée, de fournir certains renseignements comme leur nom, leur date de naissance et leur genre. Par contre, pour les personnes transgenres, bispirituelles ou à identité de genre changeante, il arrive souvent que les cases indiquées sur ces formulaires ne correspondent pas à leur identité. Le manque d'espace dans les formulaires pour indiquer ces différentes identités peut entraîner, pour ces personnes, l'impression d'être invisibles ou ignorées, et de ne pas être traitées avec dignité ou respect[LL].

L'existence de violences quotidiennes ciblant les personnes bispirituelles et transgenres a également été soulignée dans l'étude de Ristock, Zoccole, Passante et Potskin, qui ont démontré que ces personnes subissent souvent de la violence raciste, homophobe ou transphobe simplement en déambulant dans les rues de leur quartier[MM]. Fallon Andy a décrit d'autres exemples de ces actes de violence pouvant se produire « tous les jours » dans la vie des jeunes transgenres et bispirituels autochtones.

> Je dirais même que certains jeunes vivent différents types de traumatismes en raison de la discrimination dont ils sont victimes, particulièrement lorsqu'elle est liée à des crimes haineux. Certains se font agresser, par exemple, d'autres reçoivent des coups ou se font insulter. Ces types de violence sont réels; certaines personnes les subissent véritablement. Des gens passent en voiture et leur lancent des choses, simplement parce qu'ils sont gais, ou transgenres, ou de genre non conforme, et je crois que cela peut causer une douleur et des traumatismes réels et miner l'estime de soi[NN].

Pour les survivantes 2ELGBTQQIA qui nous ont fait partager leurs histoires personnelles, les expériences de violence ont fréquemment commencé pendant l'enfance, pour se poursuivre pendant l'adolescence et la vie adulte. Dans son témoignage, Bernie, Grand-mère de la commissaire Audette, de l'Enquête nationale, raconte les abus physiques et sexuels qu'elle a subis lorsqu'elle était enfant, tant dans sa famille qu'en famille d'accueil. Bernie a également été vendue à un trafiquant qui travaillait dans un hôtel lorsqu'elle était jeune fille. Pour assurer sa survie et pour fuir le système de placement en famille d'accueil après y avoir subi de la maltraitance à plusieurs reprises, Bernie a expliqué qu'elle a décidé de se marier avec un homme, même si, comme elle le dit : « J'ai toujours su, toute ma vie, que j'étais très différente. » Malgré tout, elle croyait trouver une sorte de sécurité au sein du mariage, même si cela signifiait qu'elle devait réprimer son identité de femme bi-spirituelle : « Je n'en pouvais plus d'être une cible, de fuir. » Ce sacrifice, cependant, ne lui a servi qu'à subir encore plus de violence lorsque son ancien mari est devenu, comme elle l'a décrit, « l'homme le plus violent que j'ai rencontré dans ma vie[OO] ».

Comme Bernie, d'autres survivantes et membres de familles ont relaté différentes histoires d'abus physiques et sexuels souvent graves subis pendant l'enfance, d'exploitation sexuelle, de violence interpersonnelle et d'agressions sexuelles. Outre ces expériences de violence, cependant, les témoins ont également décrit comment la violence subie au sein de leur famille, de leur communauté et des institutions parce qu'ils étaient ciblés en raison de leur identité bispirituelle, transgenre ou lesbienne, comme dans les exemples suivants, a encore davantage compromis leur sécurité et leur bien-être.

En parlant de sa fille décédée, Deanna, une femme bispirituelle des Premières Nation, Ruth M., explique que celle-ci a souvent été la cible de violences à partir de 13 ans, lorsqu'elle a été « brutalement violée ».

> Cet événement a eu des répercussions importantes dans sa vie, et j'ignore si cela a un lien avec le fait qu'elle est bispirituelle. Elle ne voulait jamais être avec un homme. Elle voulait toujours fréquenter une femme. Et j'avais l'impression qu'elle était un peu, oh, je ne sais pas trop, en tant que femme, que jeune fille autochtone, elle avait le teint très foncé. C'était un autre point contre elle, il y avait tant de démonstrations de racisme. Puis elle a affirmé son identité de femme bispirituelle. Et c'était un autre motif pour recevoir des coups. Elle ne faisait que déambuler dans la rue, et les gens lui assenaient des coups sans prévenir[PP].

Dans son témoignage, Anni P., une femme lesbienne des Premières Nations, décrit la violence qu'elle a subie, sous forme de menaces proférées par des membres de sa famille qui n'acceptaient pas son orientation sexuelle. Elle a dû limiter ses interactions avec sa famille parce qu'elle craignait pour sa sécurité, ce qu'elle raconte avec beaucoup de tristesse.

> J'ai donc rompu les liens avec la famille d'Eve. Je n'avais pas le choix. C'était trop douloureux. Et ma famille […], mes frères essayaient de prendre contact avec moi, vous savez, mais j'avais peur d'eux. J'avais peur d'eux parce que je ne faisais pas confiance aux Autochtones. Mes frères, si vous m'entendez, je suis désolée. Je suis désolée de prononcer ces mots. Je ne souhaite pas vous blesser, mais le fait est que j'avais peur de vous. Vous vouliez que l'on se retrouve, vous vouliez apprendre à me connaître, mais j'avais peur de vous et je vous tenais à bonne distance[QQ].

Jamie L. H., une femme transgenre et ancienne travailleuse du sexe, raconte avoir vécu de la violence dès son jeune âge, lorsqu'elle a été agressée sexuellement par un policier comme adolescente.

> Je rentrais chez moi à pied par Granville Street lorsqu'une voiture de police s'est arrêtée près de moi et qu'un agent m'a demandé d'y entrer. Il y avait un chien à l'arrière. Le policier m'a demandé une preuve d'identité, que je lui ai montrée. Il a ensuite insisté pour me reconduire chez moi. Je ne voulais pas, parce que je n'étais qu'à deux rues de ma maison, qui se trouvait au coin de Hemlock et Seymour.
>
> Mais il a insisté et je ne savais pas quoi faire, j'étais si jeune. Ce que je me rappelle ensuite, c'est qu'on était au milieu de Stanley Park, dans la voiture de police, et évidemment, j'ai été forcée de faire une fellation au policier. C'était un moment absolument terrifiant. Je ne savais pas si j'allais m'en sortir vivante. Je me disais qu'il pouvait bien me tuer, car je savais que les policiers portent des armes. C'était une nuit vraiment, vraiment pénible pour moi.
>
> Je me rappelle qu'à un moment, quelque chose s'est passé dans sa tête, et il a imaginé qu'une autre voiture de police arrivait derrière. Donc il a dit : « Je vais repartir rapidement, et toi, tu sortiras du véhicule. Je vais prétendre être en train de te parler. S'ils s'arrêtent, on dira que tu me fournis simplement des renseignements. » Il a donc immobilisé le véhicule. Nous étions en plein centre du parc, tout au fond, et il était environ trois heures du matin. Je suis sortie et il est reparti, en emportant ma carte d'identité, que je n'ai finalement retrouvée que beaucoup plus tard.
>
> Mais c'était une expérience vraiment terrorisante; tout d'abord, j'avais vécu un traumatisme, un événement que je qualifie d'agression sexuelle, mais en plus, je devais retrouver mon chemin pour sortir du parc et j'avais très peur, il était très tard et j'étais si jeune[RR].

Dans son témoignage, Jamie souligne un autre type de violence qui n'était pas, cette fois, dirigé particulièrement vers les personnes 2ELGBTQQIA, mais plutôt vers les organisations qui s'efforcent de leur venir en aide. Elle raconte comment, malgré ses efforts pour créer un centre d'hébergement et de dépannage destiné aux travailleuses du sexe 2ELGBTQQIA autochtones dans le quartier Downtown Eastside de Vancouver, alors que la demande pour ce centre était réelle, son organisation a été ciblée par la police parce qu'elle ne respectait pas les règles de zonage et elle a été forcée de relocaliser ses activités[SS].

Se souvenir des personnes 2ELGBTQQIA disparues et assassinées

En plus de raconter leurs propres expériences de violence, les survivantes ont parlé des personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui sont disparues ou qui ont perdu la vie en raison de la violence. Comme les femmes et les filles, les Autochtones transgenres, bispirituels ou de genre non conforme sont également victimes des formes les plus graves de violence. Cependant, leurs histoires sont rarement transmises et leurs vies sont rarement reconnues.

En racontant ses propres expériences de violence comme jeune femme bispirituelle, Alaya M. a rendu hommage à sa meilleure amie, Divas Boulanger. Divas était une femme transgenre originaire de la Première Nation de Berens River et partie vivre à Winnipeg pour poursuivre ses études[TT]. En 2004, son corps a été découvert à l'extérieur d'une halte routière de Portage la Prairie. Divas est morte des suites d'un traumatisme crânien dont l'auteur, Theodore Herntier, a été condamné à la prison à vie. Alaya parle du choc causé par la mort de Divas en ces termes :

> Elle a disparu le 29 septembre 2004. Le 3 ou le 4 novembre de cette même année, son corps a été retrouvé près d'une halte routière, à huit kilomètres de Portage la Prairie. Elle s'appelait Divas Boulanger. Elle venait d'une communauté du Nord, la Première Nation de Berens River. Elle était une femme transgenre. Je l'ai perdue, elle était ma meilleure amie. C'était extrêmement traumatisant. C'était si traumatisant que chaque fois qu'un client venait me chercher, je lui demandais s'il allait m'assassiner parce que si c'était le cas, je préférais qu'il le fasse tout de suite parce que … excusez-moi. Parce que la société avait tellement de préjugés qu'elle préférait nous juger au lieu d'essayer de nous comprendre. Vous savez, nous n'arrivions pas à obtenir un soutien approprié auprès de la population en général, pas comme nous le pouvons aujourd'hui[UU].

Dans son témoignage, Alaya demande également que l'on se souvienne des autres femmes transgenres et bispirituelles autochtones disparues et assassinées, y compris celles dont le nom et l'histoire demeurent inconnus. En particulier, Alaya attire l'attention sur la mort d'une personne bispirituelle qui avait été ligotée à un arbre et assassinée dans sa communauté[VV].

Dans son témoignage, Albert McLeod fait la lumière sur le meurtre de Rose Osborne, une femme transgenre qui a été assassinée en 2008 à Winnipeg. Le fait que la sœur de Rose, Helen Betty Osborne, avait également été assassinée près de 40 ans plus tôt en 1971 illustre, comme Albert McLeod l'observe, « l'omniprésence de la violence, même après 30 ans. Sa sœur a été assassinée par des meurtriers racistes, en raison d'idéaux racistes, et elle-même [Rose] a été assassinée des décennies plus tard parce qu'elle était transgenre. Et [cela démontre] la réelle omniprésence de la violence dans notre société[WW] ».

Des membres de familles, amis et familles du cœur ont aussi nommé d'autres personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues ou assassinées. Muriel D. a fait part de l'histoire de sa sœur Judy D., une femme lesbienne des Premières Nations disparue depuis plus d'une décennie. Muriel observe ce qui suit :

> Je crois que c'est pour ça que ma sœur a disparu, parce qu'elle ne savait pas comment gérer les aléas de la vie, comment parler aux autres, comment s'ouvrir. Et moi, je me sentais comme une étrangère. J'avais toujours l'impression que je devais me rendre invisible, ne pas me faire remarquer, parce que je ne me sentais pas bien dans ma peau. Et je crois que c'était la même chose pour ma sœur. Aussi, elle était lesbienne, et je crois que c'était un autre facteur. Traditionnellement, dans notre famille, c'est très mal vu. Et mes frères ne l'acceptaient pas pour cette raison[XX].

Leona W. attire l'attention sur l'histoire de sa nièce, Brandy, une femme transgenre des Premières Nations également disparue. Leona se souvient de Brandy en disant qu'elle était « douce, aimable et amusante … et qu'elle aussi avait été enlevée, et que sa vie à elle aussi comptait[YY] ».

Dans chacune de ces histoires, des membres de famille ont raconté comment la transphobie, l'homophobie, le sexisme et le racisme ont traversé la vie de leurs proches de façon à susciter d'importants problèmes sur le plan de la culture, de la santé, de la sécurité et de la justice. Bon nombre d'entre elles vivaient dans la pauvreté au moment de leur disparition ou de leur mort, plusieurs n'arrivaient pas à trouver un logement sûr et abordable et devaient vivre dans la rue, plusieurs n'avaient pas accès aux soins de santé, au soutien psychologique ou aux services d'affirmation de genre dont elles avaient besoin pour traiter leurs traumatismes.

Ces vérités nous permettent de commencer à entendre les histoires des personnes 2ELGBTQQIA disparues et assassinées, mais ce n'est que le début. Comme les témoins l'ont dit, bon nombre de chapitres de ces histoires sont inconnus, certains ont été complètement oubliés. Il est impératif de consentir des efforts importants pour tenir compte de la valeur de chaque vie, mettre fin à la violence et redonner aux personnes bispirituelles la place qui leur revient au sein de leur communauté. Dans son témoignage, Fallon Andy souligne l'existence d'une base de données sur un site Web communautaire dirigé par des Autochtones et nommée « It starts with us » (ça commence avec nous), dont l'objectif est de bâtir un registre pour rendre hommage à ceux et celles qui ont subi les conséquences de la violence, et en particulier les personnes 2ELGBTQQIA; il s'agit d'une des mesures visant à faire connaître les personnes disparues ou assassinées[ZZ]. La liste consacrée aux personnes bispirituelles et transgenres comprend des personnes disparues, comme Colten Pratt, et des personnes assassinées, comme Edward Denecheze, Divas Boulanger, Rose (Kelvin) Osborne, Charlene Two Hearts, Derek Boubard et (Edgar) Gordon Badger. Ce projet de base de données communautaire a besoin de financement et d'appuis stables pour poursuivre son travail et en élargir la portée.

La résilience et le changement

En nous faisant partager leur vérité propre, les personnes transgenres et bispirituelles autochtones ont démontré que malgré la violence systémique qui cherche à effacer leurs expériences et à ignorer la violence qu'elles subissent, nombre d'entre elles s'efforcent de résister aux politiques, aux structures et au récit coloniaux qui nient les identités et les cultures des communautés 2ELGBTQQIA. Comme Albert McLeod l'observe, « [m]algré ces 400 ans [de colonisation], les personnes bispirituelles sont maintenant à un stade de résurgence dans la société canadienne en général, mais également au sein des peuples autochtones et de leurs cultures, ainsi que des familles et des communautés[AAA] ».

Les témoins ont donné quantité d'exemples de cette résurgence en parlant d'efforts individuels et collectifs visant à restaurer la culture, la santé, la sécurité et la justice au sein des communautés 2ELGBTQQIA.

Jeffrey McNeil-Seymour, un artiste et professeur associé de l'Université Ryerson, explique qu'il a créé une œuvre d'art pour pousser plus loin le concept du « REDress Project » de Jaime Black, en faisant remarquer que « toutes les personnes ne portent pas nécessairement de robe rouge[BBB] ». Il explique que son œuvre fait « référence au fait de rendre invisible la présence des personnes bispirituelles et agit comme un gardien, en quelque sorte ». Il raconte à quel point l'exposition, où des œuvres des artistes reconnus Kent Monkman, Dayna Danger et Preston Buffalo étaient également présentées, était magnifique et touchante[CCC].

Bon nombre des personnes 2ELGBTQQIA qui ont pris la parole dans le cadre de l'Enquête nationale contribuent au processus de changement et occupent des fonctions importantes au sein d'organisations qui œuvrent pour protéger les droits des minorités sexuelles et de genre. Pour Albert McLeod, des changements positifs ont déjà eu lieu, comme le démontre notamment l'acceptation grandissante des personnes bispirituelles dans les cérémonies traditionnelles comme les pow-wow et les danses du soleil, des cérémonies dont elles étaient auparavant exclues[DDD]. Dans le même ordre d'idées,

Fallon Andy décrit des moyens novateurs d'utiliser les médias sociaux pour mettre en contact les jeunes Autochtones transgenres et bispirituels avec leur communauté et le savoir traditionnel.

> Donc, les jeunes bispirituels et transgenres, par exemple, peuvent ne pas avoir accès à beaucoup de cérémonies et n'ont pas l'occasion de parler souvent avec des Aînés, comme je l'ai mentionné plus tôt, ou ils n'ont pas beaucoup de membres de famille sur qui ils peuvent compter, qui les respectent et les aiment comme ils sont. Un moyen de communiquer des valeurs à ces jeunes est d'utiliser des mèmes dans les réseaux sociaux, sur Instagram et sur Twitter, par exemple, pour leur faire comprendre qu'ils ne sont pas seuls pour lutter contre ou avec ces mouvements antiviolence, qu'ils ne sont jamais seuls lorsqu'ils croient en quelque chose[EEE].

À d'autres moments, des témoins comme Shaun L. ont démontré comment des actes individuels de bravoure et d'honnêteté inspirent le changement au sein de communautés éloignées, où l'on accueille de plus en plus les personnes bispirituelles ou transgenres. Shaun raconte ce qui lui est arrivé lorsqu'un article a été publié dans le *Yukon News* au sujet de sa transition de personne à qui le sexe féminin avait été assigné à la naissance à homme transgenre.

> J'avais déjà affirmé mon identité transgenre vis-à-vis de ma famille, et certains amis de ma famille m'avaient encouragé à raconter mon histoire aux médias, puisqu'il y avait certainement d'autres personnes transgenres au Yukon qui éprouvaient des difficultés en raison de leur identité. Un article a donc été écrit à mon sujet dans le *Yukon News*, sous le titre « Becoming a man » (devenir un homme). Cet article a ensuite été publié. L'histoire était bien racontée et ma photo était bonne. C'était très bien fait. Je suis ensuite retourné chez moi, et Ross River peut parfois être une ville assez rude. C'est-à-dire que si vous êtes un peu différent, vous ne serez pas nécessairement accepté et cela me préoccupait un peu, pour tout vous dire. Puis j'ai remarqué que quelqu'un avait découpé l'article de journal et l'avait fixé sur le tableau d'affichage communautaire. Il n'y avait aucun commentaire inscrit sur l'article. Il était affiché là, tout simplement. J'ai pensé à cet instant-là que si les durs de la ville le voyaient, ils pourraient bien avoir envie de me battre, par hétérophobie, homophobie, ou ce genre de choses.
>
> Je suis ensuite sorti et juste à l'extérieur, se trouvaient environ cinq ou six de ces durs, des hommes qui se retrouvent devant le juge aux deux mois, et ils étaient en train de boire, et je me suis dit : « Je ne peux pas courir assez vite et je ne suis pas venu en camion. » Puis je les ai entendu dire : « Shaun, Shaun, viens ici. Viens ici. » Je me suis lentement approché d'eux en les saluant. Ils ont alors commencé à me dire : « C'est bien fait pour toi. C'est bien, tu es toi-même. » Ils ont ajouté : « Nous te respectons de l'avoir fait. » L'un des hommes, petit mais très dur, m'a regardé et a dit : « Si quelqu'un te dérange, viens nous le dire, nous nous en occuperons pour toi. » D'accord. C'est le genre de respect que les gens peuvent nous manifester lorsqu'ils reconnaissent qui l'on est réellement, et c'est une merveilleuse sensation, vous savez[FFF].

La guérison par le savoir et les relations interpersonnelles

Pour toutes les personnes qui ont exprimé leur vérité propre, trouver des moyens de souligner et d'honorer les expériences diverses des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est essentiel afin d'assurer une guérison sécuritaire et adaptée aux traditions des communautés. Violet Thomas parle de l'importance de restaurer les concepts traditionnels autochtones de compréhension des genres.

> Je crois qu'il est essentiel que la communauté 2ELGBTQQIA prenne conscience des liens profonds entre les membres de notre peuple, et avec la terre sur laquelle nous sommes nés. Toutes nos traditions et nos cérémonies, tous nos chants et toutes nos danses rappellent notre identité, du moment de la naissance au jour où l'on retourne à la Terre mère. Les pronoms il et elle n'existent pas dans notre langue, la langue Tk'emlúps te. Il n'y a donc pas, d'après moi, de distinctions de genre dans nos cérémonies, nos chants et nos danses. Nous célébrons et honorons nos diversités dans nos traditions. Et je crois que c'est extrêmement important de le faire[GGG].

Shaun L. raconte qu'en se sentant accepté en tant qu'homme transgenre dans sa communauté, il a pu reprendre contact avec sa culture traditionnelle et tirer parti des expériences personnelles qui lui ont permis d'être qui il est aujourd'hui. Son message nous montre une vision de la guérison qui est possible lorsque les liens entre les personnes leur permettent d'accepter qui elles sont réellement et de l'exprimer.

> Et pendant mon enfance, c'étaient mes seules perspectives, c'est-à-dire que j'étais perçu comme un enfant blanc original, puisque j'ai grandi dans une famille blanche de classe moyenne, et aussi comme une fille. Puis j'ai effectué ma transition et je suis retourné chez moi pour vivre sur mes territoires traditionnels. J'ai appris comment chasser, comment entretenir le feu dans le poêle à bois tout l'hiver lorsqu'il fait moins 40 degrés et comment construire ma propre maison, et ce genre de choses. Beaucoup de gens sont venus me voir et m'ont dit : « Depuis ton changement, tu as changé. » Je crois que ce qu'ils essayaient de dire est que depuis ma transition, je suis en paix avec moi-même, avec qui je suis. Il n'y a plus de lutte. Je suis un homme Kaska Dena, et c'est tout[HHH].

De plus, comme T. J. Lightfoot le mentionne, les solutions n'ont rien à voir avec l'argent : « Il n'existe pas de solution magique comme telle, vous ne pouvez pas mettre de l'argent dans un projet et penser que cela réglera tous nos problèmes, ce n'est pas réaliste. Mais ce qui est vraiment important, c'est d'inclure les différentes personnes, c'est de leur donner une voix, des espaces sûrs un peu partout où elles peuvent être elles-mêmes librement[III]. » De même, Jeffrey Mcneil-Seymour souligne l'importance de ramener ces « espaces d'acceptation, de forcer les ruptures » et de confronter « l'hétéropatriarcat enchâssé dans nos structures de gouvernance et nos espaces de cérémonie[JJJ] ». Finalement, des prises de parole comme celles de Shaun, de Jasmine et de Jeffrey renforcent les idées exprimées par de nombreux témoins dans le cadre de l'Enquête nationale, c'est-à-dire que l'acceptation, la protection et l'amour peuvent contribuer à assurer la sécurité des personnes 2ELGBTQQIA, et doivent venir des familles, des communautés et de tous les ordres de gouvernement.

Conclusions :

- Les personnes 2ELGBTQQIA subissent la violence coloniale sous des formes à la fois semblables et distinctes de celles qui touchent les femmes et filles cisgenres.
- En raison de la discrimination et de la violence, les personnes 2ELGBTQQIA rencontrent des difficultés distinctes quand elles essaient de répondre à leurs besoins en matière de culture, d'identité, de santé, de sécurité et de justice, à l'intérieur comme à l'extérieur des communautés autochtones (c'est-à-dire la transphobie et l'homophobie dans les communautés autochtones et non autochtones, ainsi que le racisme à l'extérieur des communautés autochtones, notamment le racisme des organisations et des fournisseurs de services qui s'adressent à la population en général). En raison de cette situation, les personnes 2ELGBTQQIA peuvent se retrouver exclues à la fois de la communauté autochtone et de la communauté 2ELGBTQQIA.
- Une place honorable était réservée aux personnes 2ELGBTQQIA dans plusieurs cultures autochtones traditionnelles. Elle a été anéantie par les politiques coloniales cisnormatives et hétéronormatives qui visaient à supprimer et à exclure les identités et les rôles culturels des personnes 2ELGBTQQIA. Par conséquent, les rôles distincts des personnes 2ELGBTQQIA dans la culture et les cérémonies autochtones sont méconnus.
- De plus, la colonisation a créé des tensions au sein des Premières Nations, des Inuits et des Métis au sujet des points de vue divergents sur l'identité de genre et sur l'orientation sexuelle. La colonisation a également dressé des obstacles bloquant l'accès à la culture et aux cérémonies.
- Si certaines personnes 2ELGBTQQIA sont adoptées et soutenues par leur communauté, qui leur permet de participer aux cérémonies d'une manière qui est en harmonie avec leur identité de genre, d'autres sont sujettes à la discrimination, à la marginalisation et au harcèlement. Certaines sont autorisées à jouer un rôle qui correspond à leur sexe biologique, plutôt qu'à leur identité de genre, dans les cérémonies.
- Malgré les difficultés, un grand nombre de personnes 2ELGBTQQIA résistent et reprennent leur rôle traditionnel dans leur communauté et leur culture. Elles deviennent des porte-paroles efficaces cherchant à mettre un terme à la violence coloniale.
- Même si un grand nombre de personnes 2ELGBTQQIA reprennent leur rôle traditionnel, elles sont souvent forcées de quitter leur territoire ou leur communauté, et il n'est pas rare que ce soit parce qu'elles ont reçu des menaces de violence en raison de leur identité de genre ou de leur orientation sexuelle. Pour plusieurs personnes 2ELGBTQQIA, la recherche d'une autre communauté, d'un milieu sûr et d'un sentiment d'appartenance présente souvent les mêmes difficultés que celles éprouvées dans la communauté d'origine, ainsi que de nombreux autres obstacles.
- Par exemple, les personnes 2ELGBTQQIA rencontrent des obstacles et subissent une discrimination lorsqu'elles veulent accéder à une vaste gamme de services, dont des services qui répondent à leurs besoins, par exemple en matière de logement (refuge d'urgence et logement sûr de longue durée), de santé, de santé mentale, de traitement des toxicomanies, de protection de l'enfance, de soins aux Aînés, de police, d'établissements correctionnels, de justice pénale et de soutien, entre autres aux victimes.
- Dans toutes les communautés, les maisons d'hébergement, les refuges d'urgence et les logements adéquats et sûrs, en particulier, sont insuffisants pour répondre aux besoins des personnes 2ELGBTQQIA. Par conséquent, elles sont forcées de vivre dans l'insécurité.
- Il y a également un manque de soins de santé adéquats pour répondre précisément aux besoins des personnes 2ELGBTQQIA, surtout dans les régions éloignées et du Nord.
- La marginalisation des personnes 2ELGBTQQIA se manifeste par leur pauvreté, par leur éducation restreinte et par les occasions d'emploi limitées qui se présentent à elles. En raison de cette marginalisation, certaines d'entre elles sont contraintes de se tourner vers l'industrie du sexe. Les personnes 2ELGBTQQIA doivent alors composer avec une violence accrue. De plus, l'attitude raciste, homophobe et transphobe des policiers fait qu'il est difficile pour les personnes 2ELGBTQQIA d'obtenir la protection de la police.



- Les jeunes 2ELGBTQQIA autochtones se heurtent à des obstacles particuliers et à la discrimination au sein des systèmes de protection de l'enfance.
- Les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, en particulier les personnes transgenres, doivent contrer les obstacles et la discrimination dans les systèmes correctionnels fédéraux et provinciaux.
- Les méthodes et les pratiques employées actuellement pour recueillir des renseignements produisent des données inexactes ou incomplètes sur la violence envers les personnes 2ELGBTQQIA, ce qui contribue à effacer ou à rendre invisibles les personnes 2ELGBTQQIA et leurs expériences.

A Le terme «cis-genre» désigne une personne dont le sens de l'identité personnelle et du sexe correspond à son sexe à la naissance.

B Jasmine Redfern (Inuite), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nun., p. 143.

C Albert McLeod (Nation Crie Nisichawayasihk/Communauté Métis de Norway House), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., pp. 54–55.

D Albert McLeod (Nation Crie Nisichawayasihk/Communauté Métis de Norway House), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., p. 64.

E Albert McLeod (Nation Crie Nisichawayasihk/Communauté Métis de Norway House), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., pp. 47–48.

F Anni P. (Crie), Partie 1, Volume public 80, Vancouver, C.-B., p. 14.

G Albert McLeod (Nation Crie Nisichawayasihk/Communauté Métis de Norway House), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., p. 44.

H Viola Thomas (Kamloops Tk'emlúps te Secwepemc), Partie 1, Volume public 104, Vancouver, C.-B., p. 13.

I Blu W. (Crie/Mi'kmaq/Métisse), Partie 1, Volume public 117, Vancouver, C.-B., pp. 43-44.

J Albert McLeod (Nation Crie Nisichawayasihk/Communauté Métis de Norway House), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., p. 156.

K Hunt, « An Introduction to the Health of Two-Spirit People; » Lyons et al., « Experiences of Trans Women; » Taylor, « Health and Safety Issues. »

L Jamie Lee Hamilton (Autochtone/irlandaise), Partie 1, Volume public 104, Vancouver, C.-B., pp. 20–21.

M Jasmine Redfern (Inuite), Parties II et III mixtes, Volume Public 3, Iqaluit, Nun., p. 140.

N Ristock et al., « Impacts of Colonization. »

O Jasmine Redfern (Inuite), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nun., p. 143.

P T.J. Lightfoot (Mi'kmaq), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nun., p. 140.

Q Fallon Andy a indiqué que leur pronom préféré est eux / eux. Les témoins déposant dans le cadre de communautés 2ELGBTQQIA souligné l'importance de respecter et d'utiliser leurs préférences pronom.

R Fallon Andy (Anishinaabe, Première Nation Couchiching), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., p. 190.

S T.J. Lightfoot (Mi'kmaq), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nun., p. 141.

T Saewyc et al., « Homeless and Street-Involved; » Hunt, « An Introduction to the Health of Two-Spirit People. »

U Saewyc et al., 24.

V Jasmine Redfern (Inuite), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nun., p. 142.

W Jasmine Redfern (Inuite), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nun., p. 142.

X Voir, par exemple, l'expérience que Jamie a racontée au sujet d'une fouille à nu par la police, documentée au chapitre 1. Jamie L. H. (Autochtone/irlandaise), Partie 1, Volume public 78, Vancouver, C.-B., pp. 12–13.

Y Alaya M. (Première Nation Sandy Bay Ojibway), Partie 1, Volume public 13, Winnipeg, Man., pp. 23–24.

Z Jasmine Redfern (Inuite), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, NU; T.J. Lightfoot. (Mi'kmaq), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nun.; Hunt, « An Introduction to the Health of Two-Spirit People, » pp. 15–16.

AA Albert McLeod (Nation Crie Nisichawayasihk/Communauté Métis de Norway House), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., p. 53.

BB Fallon Andy (Anishinaabe, Première Nation Couchiching), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., p. 263.

CC Jasmine Redfern (Inuite), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nun., p. 174.

DD Hunt, « An Introduction to the Health of Two-Spirit People, » 15.

EE Canada, Ministère de la justice, « Sources de données sur la victimisation des Autochtones ».

FF Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc, pp. 239–240.

GG Shaun L. (Kaska Dena, Clan du corbeau), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, Yn, p. 23.

HH Ristock et al., « Impacts of Colonization. »

II Sinha, « Measuring Violence against Women, » 19.

JJ Lehavot et al. cité dans Hunt, « An Introduction to the Health of Two-Spirit People, » 15.

KK Taylor, « Health and Safety Issues. »

LL T.J. Lightfoot (Mi'kmaq), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nun., p. 81.

MM Ristock et al., « Impacts of Colonization. »

NN Fallon Andy (Anishinaabe, Première Nation Couchiching), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., pp. 189–190.

OO Bernie W. (Haida/Nuu-chah-nulth/Coast Salish), Partie 1, Volume public 115, Vancouver, C.-B., pp. 17, 18.

PP Ruth M. (Denée), Partie 1, Déclaration publique 214, Yellowknife, T.N.-O., pp. 3–4.

QQ Anni P. (Crie), Partie 1, Volume public 80, Vancouver, C.-B., pp. 14–15.

RR Jamie L. H. (Autochtone/irlandaise), Partie 1, Volume public 78, Vancouver, C.-B., pp. 5–6.48

SS Jamie L. H. (Autochtone/irlandaise), Partie 1, Volume public 78, Vancouver, C.-B., pp. 26–31.

TT Alaya M. (Première Nation Sandy Bay Ojibway), Partie 1, Volume public 13, Winnipeg, Man., p. 18.

UU Alaya M. (Première Nation Sandy Bay Ojibway), Partie 1, Volume public 13, Winnipeg, Man., pp. 18–19.

VV Alaya M. (Première Nation Sandy Bay Ojibway), Partie 1, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 36.

WW Albert McLeod (Nation Crie Nisichawayasihk/Communauté Métis de Norway House), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., pp. 64–65.

XX Muriel D. (Crie), Partie 1, Déclaration publique 98, Edmonton, Alb., p. 2.

YY Leona W. (Première Nation Nakaneet), Partie 1, Déclaration publique 127, Saskatoon, Sask., p. 51.

ZZ Fallon Andy (Anishinaabe, Première Nation Couchiching), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., pp. 109-110. Pour accéder à la base de données, voir http://itstartswithus-mmiw.com/communitylists/#1485456734282-51068426-c39f.

AAA Albert McLeod (Nation Crie Nisichawayasihk/Communauté Métis de Norway House), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., p. 50.

BBB Jeffrey McNeil-Seymour (Tk'emlups te Secwepemc/Anglais), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nun., p. 191.

CCC Jeffrey McNeil-Seymour (Tk'emlups te Secwepemc/Anglais), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nun., p. 192.

DDD Albert McLeod (Nation Crie Nisichawayasihk/Communauté Métis de Norway House), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., p. 51.

EEE Fallon Andy (Anishinaabe, Première Nation Couchiching), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., p. 131.

FFF Shaun L. (Kaska Dena, Clan du corbeau), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, Yn, pp. 22–23.

GGG Viola Thomas (Kamloops Tk'emlúps te Secwepemc), Partie 1, Volume public 104, Vancouver, C.-B., p. 6.

HHH Shaun L. (Kaska Dena, Clan du corbeau), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, Yn, p. 16.

III T.J. Lightfoot (Mi'kmaq), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nun., p. 149.

JJJ Jeffrey McNeil-Seymour (Tk'emlups te Secwepemc/Anglais), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nun., p. 195.

Les facteurs favorisant la violence : le manque de volonté et de réaction des institutions

Les problèmes de santé que connaissent les peuples autochtones ainsi que les conséquences considérables qu'ont toutes les formes de violence interpersonnelle, en particulier sur la santé des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, sont largement reconnus. Toutefois, les systèmes et les institutions auxquels les Autochtones peuvent s'adresser pour obtenir des services liés à la santé n'offrent pas, dans bien des cas, le soutien requis et concourent ainsi à l'aggravation des problèmes de santé. Lorsqu'ils ont décrit leurs efforts pour recevoir les soins de santé dont ils ont réellement besoin, y compris dans des situations liées aux expériences de mauvais traitements et de violence physique et sexuelle, les familles et amis des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées et les survivantes ont attiré l'attention sur les réactions insuffisantes de la part des institutions et l'absence marquée de volonté de changer.

Ces réactions et les rapports qu'elles supposent sont attribuables à la fois aux structures et aux individus, et concernent les attitudes des fournisseurs de soins de santé, des intervenants en cas d'urgence, des premiers répondants et des policiers. De plus, certains témoins ont signalé que les difficultés liées aux réinstallations et à la séparation des familles pour des raisons d'ordre médical ajoutent à la violence, puisqu'elles compromettent leur capacité de voir leurs besoins de soins de santé satisfaits. La présente section se penche sur la question des décès associés à la négligence dans le contexte des services de santé, ainsi qu'au racisme et aux lacunes des services de santé mentale qui contribuent à cibler les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones en créant des situations dangereuses ou en les poussant vers ce genre de situations.

« JE VISITAIS UN COUSIN DANS LA PARTIE NORD-OUEST DE LA VILLE. ON ÉTAIT JUSTE DEUX, ET ON REGARDAIT UNE PARTIE DE HOCKEY. UNE FEMME EST ARRIVÉE ET ELLE M'A DONNÉ DE LA MARIJUANA QUI AVAIT ÉTÉ MÉLANGÉE AVEC QUELQUE CHOSE, ET JE NE LE SAVAIS PAS. J'AI FAIT UNE SURDOSE. J'AI ARRÊTÉ DE RESPIRER. J'AI FAIT UNE GROSSE CRISE D'ÉPILEPSIE, ET J'AI ÉTÉ TRANSPORTÉE À L'HÔPITAL. MALGRÉ LE FAIT QUE JE N'AVAIS PAS DE MANTEAU, PAS DE SOULIERS, PAS D'ARGENT, ON M'A DEMANDÉ DE PARTIR À 6 H 30 PAR CE MATIN… FROID D'AUTOMNE. IL FAISAIT NOIR ET IL FAISAIT FROID ET J'ÉTAIS SEULE. PERSONNE NE SAVAIT OÙ J'ÉTAIS. ET J'AI TRAÎNÉ À L'ENTRÉE PARCE QUE QUAND JE SUIS ALLÉE DEHORS, J'AVAIS TELLEMENT FROID, ET JE N'AVAIS PAS DE SOULIERS, ET JE NE SAVAIS PAS CE QUE J'ÉTAIS CENSÉE FAIRE NI OÙ J'ÉTAIS CENSÉE ALLER […]. LE MOIS SUIVANT, ILS ONT TROUVÉ UN CORPS JUSTE À L'ENDROIT OÙ J'ÉTAIS, LÀ OÙ J'ÉTAIS CENSÉE PASSER […]. ET ILS M'ONT DIT QUE JE DEVAIS MARCHER SANS SOULIERS ET SANS ARGENT. »

Melissa C.

Le traitement négligent de la part des fournisseurs de soins de santé

En décrivant leurs interactions avec divers volets du système de soins de santé, les familles des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées ainsi que des survivantes, des Gardiens du savoir et d'autres chercheurs ont souligné que le racisme que subissent les Autochtones au sein de ces systèmes contribue directement à la prestation de soins de moindre qualité, ou même à une absence de soins. Dans certains des cas rapportés, cette absence de soins a entraîné la disparition ou le décès d'une proche. Le Dr Barry Lavallee, ancien directeur du soutien aux étudiants et de l'éducation au Centre for Aboriginal Health Education de l'Université du Manitoba, a donné un exemple de racisme observé dans le système de soins de santé canadien qui pourrait s'appliquer à tous les peuples autochtones.

> [Une personne] vue comme étant autochtone – soit par sa peau brune, soit par son nom, ou parce qu'elle se présente comme tel – ne peut pas entrer dans un système de soins de santé sans être victime de stéréotypes. […] Ça veut dire que si vous êtes un homme autochtone à la peau brune et qu'il se trouve que, sans être alcoolique, vous avez pris une bière à un barbecue, et que vous allez à l'urgence, il est possible qu'on vous colle le stéréotype de l'Indien saoul. Et [qu'on se dise] que la douleur que vous ressentez dans la poitrine n'a rien à voir avec votre cœur, que c'est une gastrite alcoolique. C'est pour cette raison que l'inégalité d'accès à des traitements particuliers et à des examens découlent de stéréotypes[91].

Beaucoup de témoins ont raconté que le fait qu'ils avaient eu recours à des mécanismes d'adaptation, comme les drogues et l'alcool, pour gérer des problèmes de santé et notamment des traumatismes qui avaient été ignorés, était utilisé contre les Autochtones de façons qui, parfois, nuisent encore davantage à leur santé. Comme nous l'avons entendu, pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui ont subi ou subissent de la violence et ont peut-être recours aux drogues ou à l'alcool pour faire face à cette violence, la négligence dont elles font l'objet au sein du système de soins de santé peut avoir de graves conséquences.

« EN RAISON DE MES ANTÉCÉDENTS DE TOXICOMANIE ET DE CEUX DE MA SŒUR, NOUS AVONS TOUTES LES DEUX ÉTÉ VICTIMES DE DISCRIMINATION DANS LE SYSTÈME DE SOINS DE SANTÉ. J'AI EU LA CHANCE DE COMPRENDRE CE QUI SE PASSAIT ET D'OBTENIR LES SOINS DE SANTÉ APPROPRIÉS, MAIS PAS ELLE. C'EST POUR CELA QU'ELLE EST DÉCÉDÉE. SI ELLE N'AVAIT PAS ÉTÉ VICTIME DE DISCRIMINATION ET S'ILS L'AVAIENT AIDÉE ET NE L'AVAIENT PAS TRAITÉE COMME UNE TOXICOMANE, ELLE SERAIT PEUT-ÊTRE ENCORE ICI AUJOURD'HUI. »

Jaylene D.

Melissa C. a décrit ce qui est arrivé lorsqu'elle a reçu son congé de l'hôpital après une surdose de drogue et comment elle a été placée dans une situation extrêmement dangereuse qui aurait pu lui faire subir des torts ou de la violence supplémentaires si elle ne s'était pas affirmée.

> Je visitais un cousin dans la partie nord-ouest de la ville. On était juste deux, et on regardait une partie de hockey. Une femme est arrivée et elle m'a donné de la marijuana qui avait été mélangée avec quelque chose, et je ne le savais pas. J'ai fait une surdose. J'ai arrêté de respirer. J'ai fait une grosse crise d'épilepsie, et j'ai été transportée à l'hôpital. Malgré le fait que je n'avais pas de manteau, pas de souliers, pas d'argent, on m'a demandé de partir à 6 h 30 par ce matin… froid d'automne. Il faisait noir et il faisait froid et j'étais seule. Personne ne savait où j'étais. Et j'ai traîné à l'entrée parce que quand je suis allée dehors, j'avais tellement froid, et je n'avais pas de souliers, et je ne savais pas ce que j'étais censée faire ni où j'étais censée aller. Alors, je suis retournée à l'intérieur et je les ai suppliés de m'aider. Et l'employé à ce moment-là s'est juste énervé contre moi, mais j'ai insisté, parce que je ne voulais pas marcher toute seule. J'avais encore les collants du moniteur cardiaque accrochés sur moi. Après avoir supplié et demandé longtemps, on m'a donné un bon de taxi […].
>
> Le mois suivant, ils ont trouvé un corps juste à l'endroit où j'étais, où j'étais censée passer […]. Et ils m'ont dit que je devais marcher sans souliers et sans argent[92].

Pour d'autres témoins, les stéréotypes au sujet des Autochtones et des toxicomanies, comme ceux décrits par le Dr Lavallee, peuvent influer sur le type de traitement qu'ils pourront recevoir. Par exemple, Doris G., qui a survécu à des mauvais traitements durant son enfance et à de la violence familiale, a été forcée de se prostituer lorsqu'elle était adolescente et elle a développé une dépendance au crack et à l'alcool. Comme elle l'a mentionné : « J'ai commencé à être malade. Ma sœur travaillait à l'hôpital et elle a signalé mon nom, alors quand je suis venue chercher de l'aide, ils m'ont traitée comme une toxicomane et m'ont juste donné une forte dose de médicaments puis m'ont renvoyée chez moi. » En fin de compte, les médecins ont pratiqué une intervention chirurgicale d'urgence pour lui enlever la vésicule biliaire et ont découvert un type de cancer du col de l'utérus qui aurait pu être évité grâce à une vaccination appropriée[93].

Dans le cas de Jaylene D., ces suppositions ont également influencé le niveau des services offerts à sa sœur, ce qui a fini par l'entraîner à nouveau dans une situation dangereuse. Jaylene mentionne que sa sœur – qui a par la suite fait une surdose – avait des lésions aux pieds aux débuts de la trentaine et qu'elle utilisait une marchette parce qu'elle ne pouvait pas marcher par elle-même. Elle est allée à l'hôpital pour soulager la douleur et guérir ses pieds.

> Mais en raison de ses antécédents de toxicomanie, elle n'obtenait pas l'aide dont elle avait besoin. Ils ne lui ont pas donné les médicaments adéquats pour soulager sa douleur. À cause de cela, elle a eu recours à des drogues. […] Lors d'un de ses voyages à Edmonton, son dernier voyage, elle s'est mise en contact avec une de ses amies d'école, et elle a fini par acheter de la méthamphétamine en cristaux. Cette méthamphétamine en cristaux l'a tuée. Elle a fait sept arrêts cardiaques en moins d'une demi-heure, et à son arrivée à l'hôpital, elle était morte, je crois[94].

Jaylene a elle-même vécu une expérience semblable lorsqu'elle a tenté d'obtenir des soins médicaux adéquats.

> J'étais à l'hôpital à un moment donné. […] J'avais tellement mal que je ne pouvais pas le supporter. Moi aussi, j'ai des antécédents de toxicomanie. Lorsque j'ai demandé aux médecins de me donner les médicaments appropriés – et il y a aussi dans mon dossier les antécédents de toxicomanie – un des médecins m'a dit qu'il ne me donnerait rien juste pour que je puisse me geler[95].

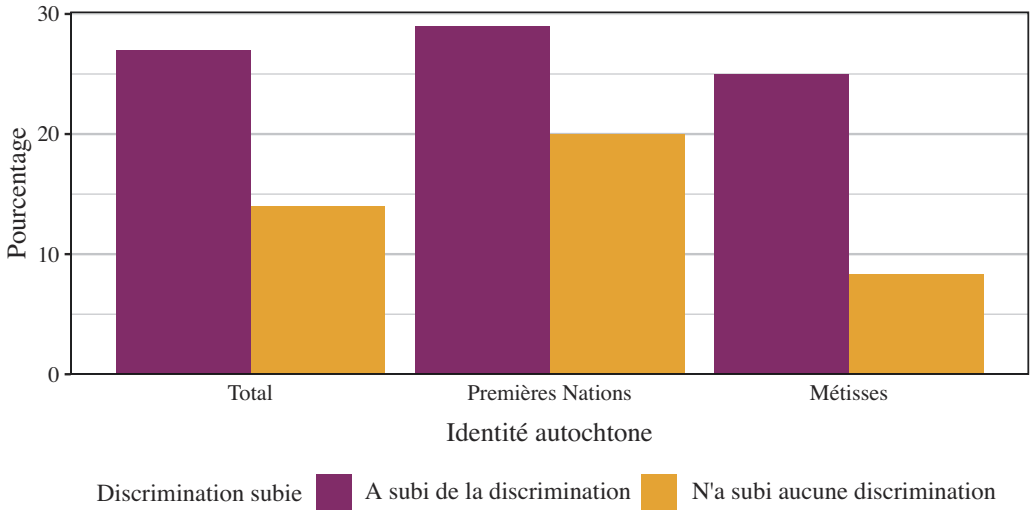
Jaylene a établi un lien entre l'expérience discriminatoire de sa sœur au sein du système et la violence qu'elle a connue par la suite.

> En raison de mes antécédents en matière de toxicomanie et de ceux de ma sœur, nous avons toutes les deux été victimes de discrimination dans le système de soins de santé. J'ai eu la chance de comprendre ce qui se passait et d'obtenir les soins de santé appropriés, mais pas elle. C'est pour cela qu'elle est décédée. Si elle n'avait pas été victime de discrimination et s'ils l'avaient aidée et ne l'avaient pas traitée comme une toxicomane, elle serait peut-être encore ici aujourd'hui[96].

Comme le montrent ces témoignages, quand les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont des besoins de santé qui sont interprétés au moyen d'un système de croyances racistes qui comporte des stéréotypes inexacts au sujet des peuples autochtones, leur santé est davantage compromise.

Discrimination et santé générale passable ou mauvaise

Femmes autochtones au Canada



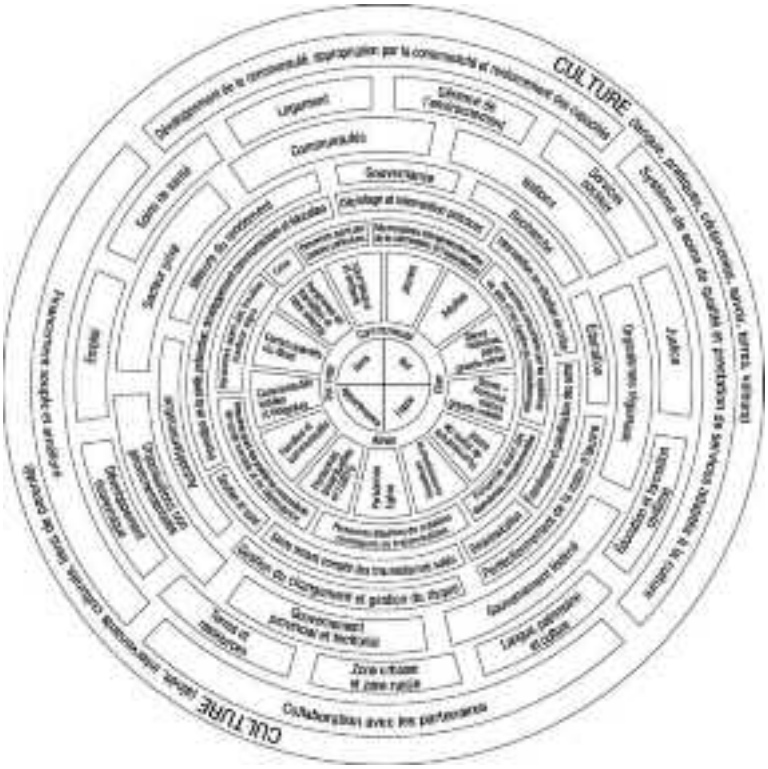
Source : Enquête sociale générale de 2013

Les femmes autochtones qui ont subi de la discrimination sont deux fois plus susceptibles que celles qui n'en ont jamais subie de déclarer avoir une santé mentale passable ou mauvaise.

Souligner les lacunes des services de santé mentale

À propos de leurs interactions avec des fournisseurs de services de santé mentale, certains témoins ont décrit des expériences également troublantes qui, souvent, ont aggravé plutôt qu'atténué leurs problèmes de santé mentale. Comme l'explique un rapport du Centre de gouvernance de l'information sur les Premières Nations :

> Il est difficile de comparer les troubles de santé mentale des populations des Premières Nations et ceux de la population générale vu les différences culturelles dans la façon de concevoir le bien-être psychologique. Chez les Premières Nations, le bien-être psychologique est fortement rattaché à une bonne santé physique, spirituelle et émotionnelle; à la langue, à la terre, aux êtres de la création et aux origines; au soutien de proches aimants et du milieu; et à l'interdépendance enrichie par l'espoir, l'appartenance, les buts et le sens. En revanche, les modèles biomédicaux occidentaux décrivent le bien-être psychologique comme l'absence de troubles psychologiques[97].



Source : «Le bien-être mental est soutenu par la culture, la langue, les aînés, les familles et la création. Il est nécessaire à la santé individuelle, communautaire et sociale. vie de famille. » Cadre du continuum du mieux-être mental des Premières Nations, https://www.canada.ca/fr/services-autochtones-canada/services/sante-premieres-nations-inuits/rapports-publications/promotion-sante/cadre-continuum-mieux-etre-mental-premieres-nations-rapport-sommaire.html.

Le témoin expert Allan Wade affirme que le piètre soutien reçu par beaucoup d'Autochtones en matière de santé mentale n'est pas surprenant compte tenu des racines coloniales des principales approches utilisées dans ce domaine et dans celui des soins psychiatriques.

> Donc, vous savez, les cultures qui nous ont donné ces camps de prisonniers que l'on appelle des pensionnats indiens nous ont aussi donné la thérapie par la parole et la psychiatrie. Il serait donc, d'une certaine façon, surprenant, n'est-ce pas, qu'il n'y ait aucun lien entre les discours et les concepts des professions d'aide et les pratiques coloniales d'hier et d'aujourd'hui. Les professions d'aide et le système professionnel font partie du projet colonial. Le colonialisme est inscrit dans le code génétique de l'industrie de la santé mentale.

« C'EST UNE DÉFAILLANCE ÉNORME DES SERVICES DE SANTÉ MENTALE. FAITES-MOI CONFIANCE, JE L'AI VÉCU. J'AI VU DES THÉRAPEUTES QUI REGARDAIENT LEURS CLIENTS ET… ET LE PIRE, UN ENFANT, ET LES FAIRE SE SENTIR SI MAL QU'ILS NE VEULENT PAS PARLER. ET MA THÉORIE, C'EST QUE SI VOUS N'ÊTES PAS LÀ POUR FAIRE VOTRE TRAVAIL, SI VOUS NE VOULEZ PAS VOUS RÉVEILLER ET FAIRE CE QUE VOUS CROYEZ QUE VOUS ESSAYEZ DE FAIRE ET AIDER QUELQU'UN, IL EST SACRÉMENT TEMPS QUE VOUS CHANGIEZ DE TRAVAIL, PARCE QUE VOUS NUISEZ PLUS QUE VOUS AIDEZ. »

Vanessa B.

Allan Wade poursuit en expliquant que le système de soins de santé mentale dominant est fondé sur des valeurs coloniales.

> Donc, penser à ce qu'est le colonialisme, à son essence, aux liens entre le colonialisme et les professions d'aide, pourrait fournir des explications. On pourrait dire qu'il s'agit d'un […] message : vous avez une déficience. Vous êtes troublé, malade, païen, autochtone, allosexuel, sauvage, non blanc, femme, pauvre, non instruit, souffrant, toxicomane. Vous avez une déficience. Il y a quelque chose qui ne va pas chez vous.
>
> L'autre partie du message est : je suis compétent. Je suis chrétien, européen, homme, blanc, plus près de Dieu, expert, bien mentalement, instruit, choisi, fortuné, en sécurité. Et nous savons que je suis compétent parce que je suis celui qui décide que vous êtes déficient. Ma compétence exige votre déficience, donc, j'ai le droit et le devoir de vous faire passer certains tests, de voler vos terres, de détruire votre culture, d'enlever et de violer vos enfants, de diagnostiquer, de prescrire, d'éduquer, d'isoler, d'estropier et de présumer, tout cela pour votre propre bien. Donc, je pense que ça résume, en quelque sorte, l'éthique coloniale ou le code de relations colonial[98].

Pour décrire leurs interactions avec des professionnels de la santé mentale, les témoins ont présenté de nombreux exemples illustrant l'héritage laissé par le « code de relations colonial » décrit par Allan Wade : pouvoir, hiérarchie, racisme et conception limitée de la notion d'expertise.

Par exemple, Sharna S. décrit le traitement condescendant et méprisant qu'elle a reçu d'un professionnel aidant dans un établissement psychiatrique alors qu'elle avait besoin de soutien après une rechute. Elle décrit ce qui lui est arrivé lorsqu'elle est retournée, avec en main les directives du tribunal, à l'unité de soins de santé mentale.

> Je ne sais même pas si c'était un infirmier, mais il était toujours présent à l'unité, […] il ne me laissait pas rentrer dans l'unité de soins de santé mentale parce qu'il y est indiqué quelque part, parce qu'il y est écrit « si » ou quelque chose du genre. Et il lisait ce qui est écrit et il était insolent. Il a dit : « Ce n'est pas indiqué ici que je dois te laisser rentrer. »
>
> Et j'ai répondu : « Tu vas me laisser rentrer. » Il avait déjà empaqueté mes affaires. Il a rajouté : « Tu n'es pas revenue hier soir. » Et j'ai dit : « Ce sont les policiers qui sont venus me chercher hier soir. […] »
>
> [L'employé] ne voulait pas me laisser rentrer. Il m'a tendu mes affaires dans un sac de plastique blanc et il a dit : « On a déjà donné ta chambre à quelqu'un d'autre. »

Sharna a affirmé que cette situation l'a rendue si désespérée qu'elle a consommé tous les médicaments qu'elle a pu trouver pour revenir à l'hôpital en état de surdose et être réadmise dans l'unité de soins de santé mentale[99].

Paula P. décrit une expérience semblable où la négligence d'un fournisseur de soins de santé mentale lui a causé d'autres problèmes de santé au lieu d'atténuer sa souffrance. Elle explique avoir pris part à des consultations psychologiques pour l'aider à composer avec les agressions sexuelles qu'elle a subies. Après six mois de consultations, la thérapeute a dit à Paula que tout ce que celle-ci lui avait dit depuis le début était bel et bien vrai et qu'elle allait maintenant commencer à l'aider. Paula s'est sentie « violée mentalement » parce que sa thérapeute ne l'avait pas crue et avait vérifié tous ses propos avant de l'aider. Paula était adolescente à l'époque. Elle explique qu'elle a alors baissé les bras et cessé de signaler les viols qu'elle a subis ainsi que de se défendre[100].

L'expérience de Paula reflète les défis particuliers auxquels peuvent être confrontées les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui sont victimes de violence et qui tentent d'obtenir des services de santé mentale. Elle reflète aussi la façon dont le « code de relations colonial », décrit par Allan Wade intervient dans le contexte propre aux consultations psychologiques des victimes de violence interpersonnelle. Comme celui-ci l'explique :

> On a élaboré toutes sortes de modèles dans le domaine de la violence interpersonnelle et ces modèles blâment encore les victimes, surtout les femmes, en plus de cacher la nature de la violence. Un bon exemple est le prétendu cycle de violence. […] C'est un cycle en trois étapes. Il y a, genre, une explosion, une lune de miel et une période de tension. Vous remarquerez que ce modèle ne comporte ni contexte social ni référence à la culture. On ne sait pas où sont ces gens. Et on ignore pourquoi on se concentre sur la femme même si c'est l'homme qui a commis les actes violents.
>
> Vous verrez ça continuellement. Au lieu de s'interroger sur la violence commise par l'homme, on se concentre sur le cerveau et le corps de la femme. Depuis 125 ans, on fouille dans la tête des femmes pour changer le comportement de l'homme. Ça n'a jamais fonctionné. Ça ne peut pas fonctionner. Ça ne fonctionnera pas[101].

Prenant la parole au nom de sa sœur, une mère de cinq enfants qui a été assassinée, Vanessa B. soulève elle aussi des problèmes importants liés aux services de santé mentale.

> C'est une défaillance énorme des services de santé mentale. Faites-moi confiance, je l'ai vécu. J'ai vu des thérapeutes qui regardaient leurs clients et… et le pire, un enfant, et les faire se sentir si mal qu'ils ne veulent pas parler. Et ma théorie, c'est que si vous n'êtes pas là pour faire votre travail, si vous ne voulez pas vous réveiller et faire ce que vous croyez que vous essayez de faire et aider quelqu'un, il est sacrément temps que vous changiez de travail, parce que vous nuisez plus que vous aidez. Et je crois que si nos travailleurs sont… sont si surmenés tant dans les services sociaux que dans l'aspect de santé mentale de… des emplois, il faut faire une pause, parce que tu n'es pas… tu n'aides plus. Et c'est la même chose que j'ai constatée avec Tanya. Elle n'a… elle aurait pu utiliser et obtenir ces services, mais si elle a senti, à un certain moment, qu'elle n'avait pas ce dont elle avait besoin, on ne l'aide pas vraiment, hein? Donc… c'est ça. Voilà un exemple d'échec[102].

En plus d'aborder les défis que doivent surmonter de nombreuses femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones et leurs proches pour accéder à des services de santé mentale impartiaux et adaptés à la culture, beaucoup de témoins ont parlé des difficultés d'obtenir de tels services en raison des longues périodes d'attentes et de l'absence d'autres solutions. En lien avec un contexte urbain, Adrienne B. note ce qui suit :

> Vous savez, si je devais accéder à ces ressources à Edmonton, il y a deux mois d'attente pour voir un travailleur en santé mentale. J'ai pris rendez-vous avec un psychiatre, parce que je savais que ce que je sentais s'en venait. J'ai commencé à ressentir des éléments déclencheurs et à me remémorer des souvenirs. Ce rendez-vous a été reporté au mois suivant. Beaucoup de ces ressources ici doivent être mises en place pour aider les parents et les familles touchés par la disparition ou le meurtre d'une des leurs[103].

« QUAND LES AMBULANCIERS SONT ARRIVÉS – C'EST CE QUE M'A DIT MA MÈRE – QUAND LES AMBULANCIERS SONT ARRIVÉS, ELLE ÉTAIT SUR LE SOL, SOUFFRANT D'UNE DOULEUR INSOUTENABLE. ELLE S'EST DIT QU'ILS LA TRAITAIENT COMME SI ELLE ÉTAIT TOMBÉE PARCE QU'ELLE ÉTAIT IVRE. ILS L'ONT RELEVÉE – C'ÉTAIT UNE FEMME ASSEZ CORPULENTE – ILS L'ONT RELEVÉE POUR QU'ELLE SOIT DEBOUT ET ELLE EST ENCORE TOMBÉE PARCE QUE LES COUPS REÇUS LUI AVAIENT CASSÉ LA HANCHE. ILS ONT RI D'ELLE. ET ILS L'ONT REMISE DEBOUT ENCORE UNE FOIS. ELLE A DIT : « JE NE PEUX PAS, ÇA FAIT MAL. MA HANCHE ME FAIT MAL. » ET LORSQU'ELLE EST TOMBÉE UNE AUTRE FOIS, ILS SE SONT DIT QUE PEUT-ÊTRE QUELQUE CHOSE D'AUTRE N'ALLAIT PAS. ILS ONT… J'IMAGINE QU'ILS L'ONT MISE SUR UNE CIVIÈRE POUR LA TRANSPORTER À L'HÔPITAL. »

Dianna B.

Lorna B. parle d'un cas particulier survenu dans un centre de Colombie-Britannique où les services offerts étaient très peu nombreux.

> Je travaille à la Canada's First Nations Radio et nous desservons 42 communautés dans le Nord-Ouest; nous parlons donc à partir de Haida Gwaii, Terrace, Kitimat et Prince Rupert. Ce sont les grands centres, alors il y a beaucoup de gens qui y viennent en provenance de ces communautés. Et il y a… il n'y a pas assez de personnel pour aider autant de gens des Premières Nations, de ces 42 communautés réparties dans le Nord-Ouest. Un seul psychologue? C'est absurde[104].

Comme le montrent ces exemples, les connaissances et la sagesse des femmes et des filles autochtones en ce qui concerne leurs besoins en matière de santé mentale et de bien-être sont ignorées, minimisées ou écartées par ceux à qui elles demandent de l'aide. Pour Allan Wade, ces attitudes et ces réactions reflètent ce qu'il décrit comme un « code de relations colonial », code qui, selon lui, est intégré à la formation reçue par bon nombre de professionnels du domaine de la santé mentale et au langage de ce milieu. Il présente certaines directives données aux psychiatres concernant la tenue d'entrevues cliniques.

> Faites preuve d'expertise. L'empathie est très utile, mais ce n'est pas suffisant. Convainquez-le que vous êtes un spécialiste. Utilisez trois techniques pour le convaincre que vous comprenez son trouble. Faites-lui comprendre qu'il n'est pas seul. Dites-lui que vous connaissez bien sa maladie. Mettez en valeur vos connaissances. Et pour terminer, gérez sa méfiance… sa défiance. Cette expertise vous élèvera au-dessus de ses amis et de ses proches bienveillants, et vous démarquera comme professionnel.

M. Wade demande ensuite : « Vous percevez les accents de colonialisme[105]? »

Accéder aux soins et à la sécurité par l'intermédiaire des fournisseurs de services d'urgence et de la police

Pour décrire comment les institutions ont répondu aux besoins des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones en matière de soins de santé, les témoins ont fourni des exemples montrant que les réactions racistes, condescendantes ou autrement inadéquates pouvaient non seulement se produire dans les établissements de soins comme les hôpitaux, mais aussi chez certains policiers et autres intervenants d'urgence à qui elles avaient demandé de l'aide après avoir été victimes de violence.

Par exemple, Dianna B. et d'autres témoins ont partagé des histoires troublantes où leurs besoins en matière de santé et ceux de leurs proches ont été minimisés lorsqu'ils résultaient de la violence. Comme l'explique Dianna lorsqu'elle parle du décès de sa mère qui, à presque 80 ans, a été gravement battue :

> Quand les ambulanciers sont arrivés – c'est ce que m'a dit ma mère – quand les ambulanciers sont arrivés, elle était sur le sol, souffrant d'une douleur insoutenable. Elle s'est dit qu'ils la traitaient comme si elle était tombée parce qu'elle était ivre.

> Ils l'ont relevée – c'était une femme assez corpulente – ils l'ont relevée pour qu'elle soit debout et elle est encore tombée parce que les coups reçus lui avaient cassé la hanche. Ils ont ri d'elle. Et ils l'ont remise debout encore une fois. Elle a dit : « Je ne peux pas, ça fait mal. Ma hanche me fait mal. » Et lorsqu'elle est tombée une autre fois, ils se sont dit que peut-être quelque chose d'autre n'allait pas. Ils ont… j'imagine qu'ils l'ont mise sur une civière pour la transporter à l'hôpital[106].

Dianna raconte aussi que lorsque des policiers sont venus enquêter sur l'incident, leur comportement a été tout aussi méprisant. Ils sont venus voir sa mère, mais ne lui ont pas demandé de déclaration. Lorsque Dianna leur a téléphoné pour savoir pourquoi il n'avait pas pris la déclaration de sa mère, les policiers lui ont répondu qu'ils n'ont pas pu le faire parce que sa mère « n'était pas toute là ». Dianna ajoute :

> Je ne sais pas. Elle prenait des médicaments assez forts, mais je sais que je pouvais… je pouvais lui rendre visite. Je pouvais lui parler. Elle était capable de me donner sa déclaration. Elle a été capable de décrire l'incident à mon mari. Elle était donc cohérente et capable de parler à des gens. Je me demande s'ils ont vraiment fait un effort[107].

Dans son témoignage, Robin R. raconte avoir appelé une ambulance quand elle a vu que sa fille de deux ans avait été cruellement battue par son partenaire. Elle mentionne toutefois que lorsque les intervenants d'urgence sont arrivés, ils ont refusé de transporter sa fille à l'hôpital avant que Robin ne trouve la carte santé de la fillette.

> L'ambulance est venue chez moi et ils ont vérifié les signes vitaux de ma fille. Ils sont allés chercher une civière et ont demandé sa carte d'assurance-maladie. Je ne connaissais pas le numéro de sa carte de mémoire, et nous n'avions pas de médecin de famille. Mais l'ambulancier a insisté en disant qu'ils avaient besoin de la carte d'assurance-maladie avant de pouvoir la conduire à l'hôpital. Et c'était comme, ils ont refusé de quitter ma maison tant que je n'avais pas sa carte d'assurance-maladie pour aller à l'hôpital.
>
> Alors j'ai fouillé tous les tiroirs de ma maison et j'ai sorti tout ce qui se trouvait dans les tiroirs. J'ai enlevé tout ce qui était sur les étagères. J'ai tout éventré. J'étais paniquée. J'avais peur. Et ma maison était en désordre après. J'ai viré ma maison à l'envers à la recherche de cette satanée carte santé parce que les ambulanciers disaient qu'ils ne partiraient pas tant qu'ils n'auraient pas ce numéro[108].

La fille de Robin a fini par succomber à ses blessures. Les enquêteurs ont dit que la maison de Robin était « jonchée d'ordures » alors que le désordre avait été causé par la recherche de la carte santé. Selon Robin, cette description a contribué à la perte de la garde de son autre enfant[109].

Cecil J., qui a perdu sa mère à un très jeune âge, se souvient d'un problème semblable lié à l'attitude des policiers et au défaut de fournir les soins adéquats.

> Pour revenir aux circonstances, elle se trouvait à l'extérieur, marchait simplement dans la rue et a eu une altercation avec ces femmes. Apparemment, les agents de police ont pensé qu'elle était ivre, mais elle ne l'était pas. Et je suppose que c'est avant […] qu'il n'y ait une cellule de dégrisement. Ils l'ont donc ramenée chez elle. Ils ont dit : « Oh, elle est saoule. » Mais elle ne l'était pas. Elle avait une lésion cérébrale. Ils l'ont ramenée à la maison, elle s'est endormie, et en gros, ne s'est pas réveillée[110].

Stephanie H., dont la mère a été victime de meurtre, se rappelle ce qui est arrivé lorsqu'on a trouvé celle-ci au pied d'un escalier. Sa mère souffrait d'un traumatisme contondant et a été transportée à l'hôpital. Plus tard, deux policiers sont venus lui rendre visite. Voici son témoignage :

> Et puis il y avait deux agents dans la cuisine juste, genre, à côté, et j'en ai entendu un chuchoter à l'autre […] tout bas : « Une autre Indienne saoule qui est juste tombée dans les escaliers. » Et moi, comme, j'ai juste changé de couleur et tout s'est vidé… mon… mon sang. Tout s'est vidé. Je ne voulais pas réagir parce que j'avais peur de ne pas avoir d'aide. Ça a rendu les choses bien plus difficiles parce que, oh, mon Dieu, est-ce que j'ai une chance? Est-ce que ma mère a une chance? Juste… est-ce qu'elle a une chance ici? Je ne sais même pas si elle a une chance. J'étais… j'étais tellement scandalisée. J'étais tellement blessée. J'étais… j'étais dégoûtée. J'étais en deuil, et ça m'a arraché le cœur[111].

Dans son témoignage, Sharna S. explique que même si elle recevait des soins dans une unité de santé mentale, ce n'était pas suffisant pour la protéger du harcèlement des policiers.

> J'ai réussi à retourner à l'hôpital avant que le policier n'arrive. Je rentre dans l'unité de soins de santé mentale qui est, comme, vous savez, il faut sonner pour pouvoir entrer. Ce soir-là, deux policiers sont venus à l'hôpital et ont demandé aux infirmiers de… l'unité… ils disent qu'ils vont me sortir de l'unité. […] Et j'ai dit : « Je ne pars pas. » Parce que, en fait, mon psychiatre… parce que j'ai peur des policiers, mon psychiatre a écrit à chaque page de mon dossier qu'en aucun cas Sharna ne doit être confiée… mise sous la garde des policiers, à moins qu'ils n'aient un mandat d'arrêt ou un autre document que mon psychiatre ne peut annuler. Eh bien, les policiers n'avaient pas de mandat. Les infirmiers ne voulaient pas les laisser entrer au début, mais les policiers les ont menacé d'obstruction à la justice et d'autres choses. Un des infirmiers a finalement cédé et laissé entrer les policiers. […] Ils m'ont mis dans une cellule pour la nuit. Ils ont ri de moi. Ils trouvaient ça drôle. En fait, un des policiers a ri de moi, l'autre, pas beaucoup[112].

Ces événements racontés par des témoins démontrent que des professionnels de la santé et des intervenants d'urgence ont manqué à leur devoir de fournir des services de santé adéquats aux femmes et aux filles autochtones alors qu'elles étaient vulnérables et traversaient des périodes critiques de leur vie. En ne reconnaissant pas le potentiel de transformation présenté par ces occasions de promouvoir la santé, de réparer les liens et de protéger le droit à la santé et à la sécurité des Autochtones, ces professionnels et ces intervenants, tout comme le système pour lequel ils travaillent, ont renforcé les fondements racistes, sexistes et discriminatoires qui définissent tant d'expériences vécues par les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans le système de soins de santé, au lieu de les remettre en question.

RÉFLEXION APPROFONDIE

Questions propres aux communautés inuites et éloignées

Tout au long du processus de consignation de la vérité, l'Enquête nationale a recueilli les vérités des Inuits, ainsi que des Métis et d'autres membres des Premières Nations vivant dans des communautés nordiques et éloignées. Si l'on peut déceler des similitudes entre les vérités partagées par ces témoins et celles des Autochtones dans l'ensemble du pays, certains aspects de ces vérités reflètent les réalités culturelles, historiques et géographiques propres aux Inuits et aux personnes vivant dans des communautés nordiques et éloignées. Dans la présente réflexion approfondie, nous examinons de plus près ce que des témoins ont dit à l'Enquête nationale concernant leurs expériences particulières comme Inuits en contact avec la violence ou affectés par celle-ci. Nous nous penchons aussi sur des témoignages portant sur certaines des difficultés propres à l'existence dans des communautés nordiques et éloignées et sur l'incidence que ces réalités géographiques ont sur les problèmes liés à la violence.

S'il n'est pas possible d'analyser ici en profondeur la culture riche et nuancée des Inuits, la famille inuite, c'est-à-dire l'*ilagiinniq* ou « le fait de constituer une famille », constitue une des caractéristiques essentielles de cette vie culturelle évoquée par les familles inuites, les Aînés et les Gardiens du savoir à titre d'élément central du maintien de relations assurant la protection des femmes et des filles inuites contre la violence. Comme l'ont souligné ces témoins, il est absolument essentiel de saisir la perception inuite de l'*ilagiinniq* et, parallèlement, des relations parentales et de la manière dont celles-ci forgent l'identité de l'Inuit. Le terme qu'utilisent les Inuits pour décrire le lien de parenté entre la famille et les individus qui partagent le même nom est *tursurautiniq*. Dans *The Inuit Way: A Guide to Inuit Culture,* Pauktuutit Inuit Women of Canada a décrit l'importance des liens de parenté : « Ces liens garantissent que presque toutes les personnes vivant dans le camp sont liées entre elles d'une manière ou l'autre. Combiné à un système complexe d'obligations et de responsabilités réciproques, cela donne une communauté tissée serré et interdépendante [A]. »

Dans le Rapport de la consultation Parnasimautik – un rapport rédigé par des organismes inuits du Nunavik après avoir entendu l'opinion des Inuits au Nunavik concernant la stratégie économique nordique du Québec – l'*ilagiinniq* était perçu comme une priorité absolue. En bref, la plus grande inquiétude à propos de l'*ilagiinniq* était le risque de perdre le *tursurautiniq*, soit le recours à des conditions de parenté tellement importantes pour permettre aux familles inuites de maintenir les liens entre elles et, donc, de maintenir la prospérité de la communauté[B].

Un grand nombre de témoins venus faire part de leur vérité à l'Enquête nationale voulaient parler d'une proche disparue ou assassinée. Ce faisant, cependant, les récits de violence qu'ils ont fini par partager ont révélé une description beaucoup plus longue et pluridimensionnelle du contexte dans lequel cette violence a lieu. Comme l'ont exprimé clairement de nombreux témoins venus parler de femmes et de filles inuites disparues et assassinées, à de nombreux égards, la violence qui a anéanti l'existence de leur proche n'était qu'un nouvel épisode d'une longue histoire de violence coloniale dirigée contre les Inuits. Pour de nombreux témoins, ce sont les influences qui ont contribué à l'affaiblissement de l'*ilagiinniq* et du *tursurautiniq* qui constituent le point de départ de toute explication ou compréhension de la violence qui a emporté leurs proches.

La perturbation d'un mode de vie

Comme l'ont expliqué des témoins, c'est cette destruction de l'*ilagiinniq* et du *tursurautiniq* dans les pensionnats, les externats et les maisons d'hébergement, par la réinstallation forcée, le déplacement pour des raisons médicales et, plus récemment, les arrestations dans le cadre de la protection de l'enfance, qui a contribué à miner la santé, la sécurité et le bien-être de tous les Inuits, et

en particulier des femmes et des filles inuites, dans de telles proportions. Nous examinons ici de plus près certains récits dont ont fait part des témoins inuits à l'Enquête nationale à propos des expériences qu'ils ont vécues dans les pensionnats et les externats, en situation de réinstallation et de déplacement, et au cours de leurs interactions avec le réseau de la protection de l'enfance ainsi que des incidences de ces expériences sur plusieurs générations d'Inuits et sur la culture, la famille et les réseaux de parenté inuits.

Les pensionnats indiens, les externats et les foyers scolaires

Comme nous l'avons analysé plus en profondeur au chapitre 4, dans le cas des familles et des communautés inuites, l'histoire du système des pensionnats, des externats et des foyers scolaires est plus récente que dans celui des Métis et des membres des Premières Nations vivant plus au sud. Néanmoins, pour les enfants inuits comme pour ceux des Premières Nations et des Métis vivant ailleurs, le régime des pensionnats, des externats et des foyers scolaires était synonyme de fréquentation obligatoire d'écoles souvent situées très loin de leur famille et de leur territoire traditionnel. Ainsi, alors que 15 % des enfants inuits environ fréquentaient l'école en 1955, en juin 1964, 75 % des enfants inuits d'âge scolaire y étaient inscrits[C]. De structure variable, ces établissements étaient désignés sous des appellations aussi diverses que « missions », « foyers » et « pensionnats ». Au bout du compte, il s'agissait des mêmes établissements que les pensionnats indiens du Sud si l'on s'en tient à la façon dont ils servaient à séparer les enfants et les adolescents de leur famille respective. Comme l'explique l'anthropologue Marie-Pierre Gadoua :

> Pour la plupart, les […] [établissements] étaient considérés comme des « externats fédéraux » par [le ministère des] Affaires du Nord. Les enfants inuits habitaient dans de petits ou de grands foyers situés à proximité, pouvant accueillir de huit à cent enfants. Bien que le terme « pensionnat » n'était pas en usage au gouvernement fédéral, les enfants qui fréquentaient ces établissements et vivaient dans des foyers, loin de chez eux, étaient considérés comme des pensionnaires[D].

Comme nous l'ont dit des témoins, des survivantes et des parents de survivantes inuits, le système des pensionnats continue d'avoir d'immenses répercussions sur l'*ilagiiniq* et le *tursurautiniq*. Pauktuutit Inuit Women of Canada souligne que, parmi ces répercussions, on peut noter l'érosion de la langue des Inuits, de leur culture et de leurs croyances spirituelles, ainsi que la perturbation de la transmission de la culture ou des connaissances traditionnelles, des habiletés pratiques et des valeurs culturelles d'une génération à l'autre. De façon plus particulière :

> Parmi les habiletés pratiques traditionnelles [menacées] des Inuits, on compte la chasse, la préparation de la viande et des pelleteries, la couture, la construction des igloos, les déplacements sur le territoire et la navigation sur l'eau. La riche tradition des récits oraux, de la musique, de la danse et de l'artisanat, ainsi que le respect de l'environnement, qui faisaient partie intégrante du savoir et du mode de vie inuits, ont été érodés en raison de l'expérience des pensionnats[E].

En faisant part de leur vérité à l'Enquête nationale, des témoins comme l'Aînée Elisapi Davidee Aningmiuq – une Inuite de la région de Baffin Sud ayant travaillé toute sa vie au sein des programmes culturels et communautaires de bien-être à Iqaluit – ont évoqué l'impact dévastateur et durable du système des pensionnats indiens sur l'identité culturelle et la famille. Cette dernière a décrit le ressentiment et la colère qu'elle a éprouvés à la suite de ses expériences en tant qu'élève dans les externats fédéraux et la manière dont, jeune adulte, elle a malencontreusement rejeté cette colère sur ses enfants. De son passage dans un externat, elle a dit ceci :

> Et, pendant l'enfance, c'étaient là nos premières expériences, qui nous rabaissaient comme Inuits, parce que l'inuktitut était la seule langue que nous parlions. Et cela donnait l'impression de ne pas être normaux ou de se faire traiter, peut-être, comme si nous avions une marque sur la poitrine, une marque qui signifiait que nous n'étions pas assez bons. Je n'y ai jamais pensé quand j'étais très jeune, mais en vieillissant, j'ai eu conscience de ces sentiments[F].

Le résultat, a-t-elle soutenu, est intergénérationnel et multigénérationnel pour les Inuits également : « Ma perception et notre conviction, c'est que la [piètre] estime [de soi] est très répandue. Des gens qui ne connaissent pas leur identité inuite, qui ne connaissent pas leur origine inuite, vraiment[G]. » L'Aînée Elisapi a décrit l'incidence que sa fréquentation du pensionnat avait eue sur son choix de la langue à enseigner à ses enfants.

> Quand j'ai commencé à avoir des enfants, ils n'avaient pas le droit de parler anglais à la maison. Je les grondais quand je les prenais sur le fait. Si je pleure, c'est parce que je suis désolée pour mes enfants. Désolée de les avoir grondés de façon très malsaine. J'ignorais d'où cela pouvait bien provenir. Je leur disais de ne pas parler anglais. Mais ce n'était pas dit gentiment; ils le percevaient comme une réprimande. Comme je viens de le dire, j'ignorais d'où cela pouvait bien provenir, jusque bien des années plus tard. Cela venait de mon éducation au pensionnat. C'était ma revanche. C'était mon opposition à ceux qui me défendaient de parler ma langue. C'était moi qui ressentais de la colère. C'est quelque chose qui provenait du fin fond de moi, de la partie au plus profond de moi qui avait souffert[H].

Les réinstallations de groupes, les déplacements pour des raisons médicales et les réalités propres aux Inuits

En plus des répercussions du système des pensionnats et des externats sur la famille, la parenté et la culture, les témoins ont décrit que, les réinstallations de groupes, comme la Réinstallation dans l'Extrême-Arctique de 1953, de même que les déplacements pour des raisons médicales, ont été des éléments importants du contexte dans lequel la violence s'est propagée.

Dans le chapitre 4, nous avons examiné plus en détail les réinstallations de familles inuites chassées de leurs terres ou de leur territoire traditionnel menées par le gouvernement entre les années 1940 et 1970. Comme nous l'avons écrit, ces réinstallations, improvisées et menées sans transfert d'information, ont provoqué une immense détresse chez les personnes concernées. Elles ont aussi aggravé les bouleversements familiaux, culturels et traditionnels, qui sont tous étroitement liés à l'environnement. Ainsi, lorsque les agents du gouvernement canadien, assistés des Forces armées royales canadiennes, ont déplacé sept familles inuites d'Inukjuak, au Nunavik, vers l'île d'Ellesmere en 1953, on n'a pas pris la peine d'informer ces familles qu'elles seraient réinstallées dans trois endroits différents. Ce n'est qu'après qu'elles aient entrepris leur voyage par bateau qu'on les a informées de leur séparation imminente, ce qui a semé le désarroi chez ces familles persuadées qu'elles effectueraient ensemble le voyage jusqu'à l'île d'Ellesmere. Selon *La réinstallation dans l'Extrême-Arctique : un rapport sur la réinstallation de 1953–1955* publié en 1994 par la Commission royale sur les peuples autochtones, non seulement cette réinstallation leur était-elle imposée, mais les familles durent également subir l'épreuve de la séparation. Ayant examiné le récit de cette expérience par les Inuits réinstallés des années plus tard, la Commission royale en était venue à la conclusion que leur séparation – hors de tout doute imposée – avait représenté pour eux une expérience des plus pénibles et douloureuses. Au fil des années, ces familles inuites ont eu de la difficulté à s'adapter à un environnement entièrement nouveau et leur existence a été rendue extrêmement pénible en raison de la négligence du gouvernement et de leur incapacité à rendre visite à leur famille à Inukjuak[I].

En raison de leur expérience relativement récente des réinstallations, de nombreux témoins inuits ont évoqué leurs difficultés à rétablir des liens familiaux et de parenté dans le but de renforcer la sécurité des femmes et des filles inuites. Dans son témoignage, Laura M. a décrit les implications sur le plan de la sécurité des réinstallations imposées et de la transition d'un style de vie traditionnel nomade vers des communautés centralisées, avec la présence de drogues et d'alcool comme facteur prédominant.

> Alors on nous a proposé les communautés et on nous a offert un style de vie assorti d'un salaire et d'un logement gratuit. […] De nombreuses occasions se sont présentées et le mode de vie colonial offrait une façon de vivre moderne et plus facile selon laquelle une famille pouvait subvenir à ses propres besoins au sein d'une économie basée sur les salaires. Ce mode de vie était assorti de la présence de drogues, d'alcool et de beaucoup de promiscuité sexuelle qui

régnait à cause du petit magasin des alcools de la baie d'Hudson. Ce sont les nombreux problèmes qui sont venus s'ajouter à l'aspect dysfonctionnel d'un foyer familial[J].

Comme l'a expliqué la directrice du développement social de la Qikiqtani Inuit Association, Hagar Idlout-Sudlovenick :

> À la réinstallation a succédé un sentiment de perte de […] leur parenté avec leur territoire, l'endroit auquel ils appartiennent ou certaines parties du territoire. Le fait d'être retiré de l'endroit qu'ils connaissent, les territoires de chasse, par exemple, l'endroit où les […] familles, où [ilagiit] se dressaient d'habitude les camps ou se trouvaient les territoires de chasse inuits, c'était saisonnier et ils se déplaçaient d'un endroit à l'autre. Étant donc retirés de cet endroit pour aller vers des endroits parfois très éloignés, ils éprouvaient un sentiment de perte puisque ces régions ne leur étaient pas familières ou qu'il leur fallait se familiariser avec leurs nouveaux territoires de chasse. Parfois, le gibier était différent – ils ne le connaissaient pas – étant donné qu'ils étaient réinstallés dans des endroits différents, il leur fallait modifier leur stratégie de chasse en fonction du genre de gibier présent à cet endroit. Se trouvant dans des endroits peu familiers, il leur a fallu réapprendre certaines pratiques de chasse. Selon moi, c'est cela l'incidence que la réinstallation a eue sur ces familles. Et elle a eu un effet durable sur les membres, y compris leurs familles[K].

En outre, Hagar Idlout-Sudlovenick a affirmé qu'après leur réinstallation, les gens n'ont pas eu accès à l'aide et aux services promis. Selon elle, cette histoire et son incidence sur la famille et la parenté ont été à l'origine des conditions socioéconomiques qui ont donné lieu à de la violence à l'endroit des femmes et des filles inuites.

> On leur avait dit qu'ils allaient avoir un emploi, un logement et un loyer très bas, et que le gouvernement allait les aider à s'acheter les choses essentielles au quotidien. Et certains s'étaient fait dire : si vous intégrez la communauté, vous aurez une maison avec tout ce qu'il faut à l'intérieur. Donc, si vous abandonnez votre lieu d'existence, c'est correct. Vous pouvez laisser vos affaires dans le camp, et ils ont cru ce qu'on leur disait. Arrivés dans la communauté, ils ont vu qu'il n'y avait pas de maisons […] ils n'avaient rien à faire, juste à attendre que la GRC ou le gouvernement leur dise ce qu'ils attendaient d'eux. Qu'on leur dise ce qu'on attendait d'eux; c'est à ce moment-là que la vie a commencé à changer[L].

En plus des récits de ces réinstallations, des témoins inuits ont aussi fait part des répercussions des déplacements pour raisons médicales lorsqu'on a envoyé des personnes dans le Sud pour y recevoir des soins médicaux contre la tuberculose, souvent sans trop comprendre où elles étaient envoyées ni pour combien de temps et sans recevoir d'information. L'Aînée Elisapi Davidee Aningmiuq a évoqué l'incidence des déplacements pour raisons médicales, le traumatisme affectif qu'ont subi les enfants inuits et l'aliénation de leur famille causée par la distance et la durée de la séparation qui leur était imposée.

> Quand on vous prive du lien avec vos parents ou votre famille, vous pouvez être perçu comme un exilé. Dans votre culture, on parlerait du mouton noir de la famille, je crois. […] À l'époque où l'on envoyait les gens se faire soigner pour la tuberculose, et sans doute à celle des pensionnats, ce lien était rompu. Je vais vous en donner un exemple, celui d'une amie qui parlait d'un enfant en pleurs; elle se contentait de le regarder parce qu'elle ne savait pas comment réagir. N'ayant jamais été embrassée, elle ignorait qu'elle pouvait prendre l'enfant dans ses bras[M].

De surcroît, dans le cas des Inuits déplacés dans le Sud pendant plusieurs années, les répercussions sur les patients et les familles étaient dévastatrices. Comme l'a raconté Micah A. à l'Enquête nationale, on n'a jamais retrouvé sa mère, morte dans un sanatorium du Sud[N]. Elle a expliqué ce qui suit :

> On ne nous a jamais informés; ce n'est qu'à l'arrivée des bateaux que nous avons eu cette information. Il s'est passé du temps avant qu'on nous informe de son décès. Et je n'ai pas vu la tombe de Martha [T] [sa grand-mère]; je ne l'ai jamais vue. Seule ma mère nous racontait des choses à son propos. Quand ma mère était en vie, elle voulait que nous retrouvions son corps, et j'y suis parvenue. Mais il est à Winnipeg, et ils avaient été déplacés à Moose Jaw; partie de Moose Jaw

> et enterrée à Winnipeg en territoire indien. Et les histoires qu'on nous a racontées diffèrent. Je n'ai jamais vu sa tombe de mes propres yeux[O].

Dans son témoignage, Annie B. a raconté comment, enlevée de sa communauté de Pangnirtung à l'âge de quatre ou cinq ans, elle avait été transportée dans un hôpital de Toronto pour y faire soigner sa tuberculose sans comprendre pourquoi on l'y amenait et sans être accompagnée de ses parents ou d'une quelconque connaissance. « Non, mes parents n'étaient pas présents, a-t-elle raconté. Pas même ma mère. Je n'ai aucun souvenir de mon départ du camp. Tout ce dont je me souviens, c'est que deux hommes sont venus pour m'emporter. […] Mes parents habitaient trop loin pour venir [à Toronto]. Non. Aucun membre de ma famille. Rien[P]. » Au lieu de revenir à Pangnirtung, Annie a plutôt été envoyée dans un pensionnat, où elle a subi de la violence. « Il y avait tellement de violence, a-t-elle expliqué, on abusait si souvent de nous. Et j'ai complètement oublié qui j'étais[Q]. » Quand elle a fini par rentrer dans sa famille, Annie a appris que ses proches la croyaient morte, car ils n'avaient reçu aucune information sur l'endroit où elle pouvait bien se trouver.

L'Aîné Abraham Arnakak a pris un certain temps pour expliquer que la réinstallation de groupes d'Inuits avait donné lieu à une flambée de violence envers les femmes inuites, précisément parce qu'elle avait causé la désintégration de la famille.

> Après [la réinstallation], notre existence a commencé à se détériorer parce qu'il y avait des problèmes à Pangnirtung, il y avait des problèmes de jeu et, quand nous sommes arrivés dans ces communautés, nous avons commencé à nous détourner de nos parents et à maltraiter nos conjointes. Nous nous sommes donc mis à rompre l'unité familiale à la suite de notre arrivée dans ces communautés. Nous étions brisés à ce point; c'est ce que j'ai à vous dire[R].

Pour certains, le traumatisme de la rupture des liens familiaux continue à se faire sentir dans les nouveaux emplacements modernes. Amy Hudson, directrice de la recherche, de l'éducation et de la culture au Conseil communautaire de NunatuKavut, a affirmé devant l'Enquête nationale que la réinstallation imposée aux communautés inuites se poursuit de nos jours, une communauté ayant été réinstallée l'automne dernier. Comme elle l'a expliqué :

> Le gouvernement de notre province a promis de ne plus imposer cela aux Autochtones, de ne plus imposer la réinstallation de personnes parce qu'il reconnait l'existence d'un lien entre les Autochtones et leur territoire et leurs ancêtres, et le fait que ce lien fait partie intégrante de leur santé et de leur bien-être, et de s'abstenir de perpétuer ces mêmes injustices coloniales.

Afin de réinstaller la communauté, a expliqué Amy Hudson, le gouvernement s'est mis à éliminer

> des services importants et essentiels, […] qu'il s'agisse de l'école, de la santé ou du logement, selon le cas, et petit à petit, toutes ces ressources ont disparu. Il est impossible pour les familles de vivre là, ou alors, elles sont désintégrées et ravagées parce qu'un de leur membre doit fréquenter une école lointaine ou qu'un autre est malade et doit partir loin pour se faire soigner[S].

Certains témoins ont évoqué le fait qu'en raison de la nécessité de quitter la communauté pour avoir accès à des services sociaux et des services de santé, les gens doivent se réinstaller et que cela continue de compromettre les relations familiales et le bien-être. Dans son témoignage, Sarah B. a raconté qu'elle avait été obligée de se rendre à Montréal pour s'occuper de son fils leucémique qui était à l'article de la mort et que, faute d'autres ressources, elle avait dû abandonner ses autres enfants. C'est pendant son absence qu'une de ses filles a été assassinée.

> J'ai amené mon enfant à l'hôpital et j'ai laissé mes filles à la maison. J'étais censée quitter le jour même où j'ai reçu l'avis pour me rendre à l'hôpital. J'y suis restée longtemps, incapable que j'étais d'abandonner mon enfant.
>
> Quand j'ai entendu le médecin me dire d'emmener mon enfant à l'hôpital, hors de ma communauté, je me suis mise à pleurer. Je ne pensais pas que ça servirait à quoi que ce soit. C'est seulement le soir que j'ai pu me mettre à pleurer. Pas devant qui que ce soit, mais j'étais incapable de quitter l'hôpital de Montréal quand on me l'a dit; ça paraissait étrange de ne pas pouvoir rentrer chez moi.
>
> Tôt le matin, on m'a appelée pour me dire qu'une travailleuse sociale voulait me voir. C'est là que je l'ai appris [que sa fille avait été assassinée], en fait. J'étais incapable de pleurer. Mary Ann était tellement importante à mes yeux; je ne pouvais

pas croire qu'elle était morte. […] J'étais triste d'avoir dû abandonner mes deux filles pour être avec mon fils, le benjamin de la famille, à l'hôpital. Je n'avais pas d'autre choix[T].

Les Inuits et la protection de l'enfance

En décrivant leurs expériences récentes et actuelles avec le système de protection de l'enfance, des témoins ont expliqué en quoi ce dernier, et le retrait d'enfants et d'adolescents inuits de leur famille et de leur communauté respectives, entretient l'effondrement de la culture, des liens de parenté et de la famille, avec de profondes répercussions. Ainsi, de nombreuses familles inuites dont les enfants sont sous la responsabilité des services de protection de l'enfance en dehors de l'Inuit Nunangat entretiennent les mêmes sentiments d'isolement et de perte du lien avec la culture et la famille qu'ont décrit les personnes parlant de la fréquentation des pensionnats indiens ou des réinstallations imposées. Néanmoins, en dépit des difficultés notoires connexes à la séparation ou à la désintégration des familles, plutôt que de s'efforcer de répondre aux besoins de la communauté, le système continue de considérer la réinstallation comme une solution au manque de services et de ressources. Comme l'a affirmé le directeur de l'avancement des politiques de l'Inuit Tapiriit Kanatami (ITK), Tom Sheldon : « Lorsque les jeunes ne peuvent avoir accès à ces services au sein de leur communauté, on les envoie souvent à l'extérieur de celle-ci et même de leur région. […] Mais on possède très peu d'information sur le nombre d'enfants et d'adolescents inuits dans le système et où ils se trouvent. Il nous faut avoir un meilleur accès à ces chiffres[U]. » Même dans les cas où il existe des solutions au sein de la famille ou de la communauté pouvant permettre de garder un enfant dans la communauté, des témoins ont fait état de situations dans lesquelles ces solutions avaient été ignorées.

Au sein des communautés inuites, la crise de la protection de l'enfance est exacerbée par la distance et la manière dont on envoie souvent les enfants et les adolescents inuits dans le Sud, où ils sont confrontés à un mode de vie totalement différent. La méfiance de nombreux Inuits envers le système et les lois des *qallunaat* ou des « Blancs » est encore renforcée par des expériences de réinstallation et de colonisation relativement récentes dans le Nord. Harriet (Rutie) et son mari, Johannes L., de Nain, au Labrador, en ont témoigné, en mémoire de leur fille, Kimberley J., assassinée à 20 ans par son petit ami. Johannes a fait part de la menace qui plane sur les familles dans les communautés inuites.

> Certaines familles, qui vivent dans la pauvreté, n'ont pas les moyens d'élever leurs enfants et petits-enfants et manquent d'argent pour faire vivre les leurs. Et cela parce que le système d'éducation a emmené les enfants loin de leurs familles inuites, comme si l'éducation… le système d'éducation est devenu plus responsable des enfants, de l'éducation des enfants, de sorte que cette responsabilité a été retirée aux Inuits. Ce qui fait que notre culture, notre langue n'est plus enseignée à nos enfants et petits-enfants inuits. Notre façon d'être inuite est moins suivie, si bien que notre mode de vie a lui aussi perdu du terrain. Il y a des jeunes qui ont oublié qu'ils sont Inuits. « Suis-je Inuit ou non[V]? », demandent-ils.

Au cours de leur témoignage, Gordon et Silpa O. ont décrit les effets de la séparation des enfants et de la désintégration des familles à la suite d'interventions gouvernementales, qui ont des répercussions imprévues pour les parents inuits et, plus particulièrement pour la sécurité et le bien-être des femmes. À Nain, dans le Nord du Labrador, Gordon et Silpa O. ont tragiquement perdu leur belle-fille, Katie. Leur fils, le mari de Katie, était mort peu auparavant de la tuberculose. Ils avaient quatre enfants, déjà placés sous la responsabilité des services de protection de l'enfance avant le décès de leurs parents et élevés dans une famille non inuite loin de leur ville natale. À propos de l'impact que les services de protection de l'enfance ont eu sur les enfants, Gordon O. a donné l'explication suivante :

> J'avais [écrit] une lettre […] au ministre de la Santé et du Développement social du gouvernement du Nunatsiavut […] sur ce qui s'était passé et l'intervention que nous avions tentée à titre de famille pour […] sachant que mon fils et sa femme avaient… avaient des problèmes à cette époque. Nous avons donc essayé de lancer un appel au secours pour que le



> gouvernement intervienne et voie s'il pouvait empêcher… contribuer à empêcher que l'on emmène nos petits-fils loin du village, mais nous n'avons pas reçu de réponse. Au bout du compte, ils sont devenus des […] enfants sous protection permanente. […] Mon fils et sa femme ont été convoqués au tribunal et nous avons assisté à leur audience. […] Notre fils et sa femme…on nous demandé de prendre la parole et je l'ai fait. De toute évidence, ce que nous avions à dire ou voulions dire ne comptait pas. L'avocat des services à l'enfance, à la jeunesse et à la famille semblait être la seule personne qu'on écoutait[W].

Enfants, parents et grands-parents ont subi les conséquences de la perte des enfants et du manque de contrôle ou de mot à dire sur la durée d'application de leurs droits de visite. Pour Katie, après la mort de son mari et du père de ses enfants, le fait que les enfants soient placés en famille d'accueil à l'extérieur de leur communauté a été particulièrement difficile. Gordon a expliqué qu'il lui semblait important que les enfants puissent rétablir le lien avec leur parent, surtout en période de deuil, et que l'idéal serait qu'ils puissent grandir à la maison. Katie a trouvé très difficile d'être séparée de ses enfants; ils lui manquaient et elle avait de la peine et se sentait seule. Déjà exclue, elle s'est encore isolée davantage de sa belle-famille. Ces difficultés dans la vie l'ont rendue particulièrement vulnérable à cette époque.

Les contextes socioéconomiques contemporains

L'impact des politiques et des pratiques coloniales sur le régime familial et parental inuit ainsi que sur le lien entre les Inuits et le territoire et les pratiques traditionnelles, va au-delà du bien-être affectif des familles et des communautés inuites; il a aussi de profondes répercussions socioéconomiques et d'importantes conséquences sur la santé. En dépit de la force et de la résilience des familles et des communautés inuites, les obstacles auxquels beaucoup se heurtent pour combler leurs besoins fondamentaux sur le plan du logement, de l'alimentation et de la santé sont importants. Comme l'ont démontré aussi bien des témoins que des travaux de recherche, beaucoup de ces obstacles à une infrastructure sociale et économique adéquate contribuent à l'instauration de conditions augmentant la probabilité d'actes violents et d'autres menaces à la santé et au bien-être.

Le logement

Comme les membres des Premières Nations et les Métis vivant ailleurs au Canada, les Inuits sont confrontés à de grandes difficultés pour avoir un accès à un logement sécuritaire et abordable. Dans le cas des Inuits et des personnes vivant dans des communautés nordiques, certaines de ces difficultés courantes sont exacerbées par la petite taille et l'isolement de leur communauté. Selon des données publiées dernièrement par l'Inuit Tapiriit Kanatami (ITK), 52 % des Inuits de l'Inuit Nunangat vivent dans des logements surpeuplés. On observe un écart énorme avec les 9 % seulement de tous les Canadiens vivant dans des conditions semblables. En outre, près du tiers des Inuits habitent dans des logements nécessitant des réparations majeures, alors que c'est le cas pour seulement 6 % des non-Autochtones au Canada[X]. Le coût des matériaux dans les régions éloignées et l'accès à ces mêmes matériaux viennent encore accroître la difficulté d'entreprendre des réparations. Au vu de ces chiffres, il n'est pas surprenant que des organismes comme l'ITK sont convaincus que la situation du logement des Inuits dans les communautés nordiques et éloignées a atteint un niveau de « crise[Y] ». Comme l'ont décrit de nombreux témoins tout au long de l'Enquête nationale, souvent un logement surpeuplé, peu sécuritaire et inabordable entraîne d'autres problèmes. L'Inuit Tapiriit Kanatami signale que les logements surpeuplés sont « associés à des taux élevés de maladies transmissibles (comme la tuberculose), des facteurs de stress pouvant donner lieu à des frictions et à de la violence entre membres d'une même famille, de mauvaises conditions d'apprentissage et d'étude pour les enfants et d'autres difficultés[Z]. »

En outre, et comme certains témoins en ont fait part, il y a des restrictions concernant les logements en construction ou existants dans de nombreuses communautés. D'abord, les conditions de vie peuvent être rendues plus éprouvantes encore par une architecture inadéquate sur le plan culturel, se traduisant par l'absence des espaces communautaires

nécessaires à la transmission traditionnelle de la langue et de la culture, ou par des logements unifamiliaux non conçus pour être multi-générationnels. De surcroît, comme l'a exprimé un témoin, les restrictions quant à l'usage des logements, selon l'autorité du logement, dans le Nunatsiavut, par exemple, signifient que certaines femmes vivant de la vente d'artisanat n'ont pas le droit de se livrer à cette occupation dans leur logement. Comme l'a expliqué Kim C.-M. :

> Elles n'ont pas le droit de confectionner une paire de chaussons pour les vendre à leur voisin et ainsi gagner l'argent qui leur permettra d'acheter de quoi manger pour leurs enfants. Cela a une énorme incidence. […] Comme on le sait, beaucoup de nos femmes sont encore essentiellement des artisanes traditionnelles et, pour plusieurs d'entre elles, il s'agit de leur seule source de revenu; imposer cette disposition à nos femmes aggrave les difficultés économiques des familles[AA].

Comme le conseiller politique principal d'Inuit Tapiriit Kanatami, Tim Argetsinger l'a expliqué, des conditions de logement inadéquates et médiocres créent de nouvelles vulnérabilités, des situations propices à la violence et à d'autres menaces à la sécurité.

> Puisque nous parlons de logement, de sécurité et de sûreté, […] cela est lié à des choses comme […] le stress souvent plus présent dans des foyers surpeuplés, à la capacité des personnes victimes de violence de partir pour aller chercher un autre logement, dans la communauté ou ailleurs. C'est en partie ce que nous nommons sans grande rigueur la sûreté et la sécurité qui constitue la pression dont les gens veulent parler lorsqu'ils évoquent les raisons de leur réinstallation dans un centre urbain, pour chercher la sûreté et la sécurité ailleurs, ce qui, dans certains cas, peut […] contribuer à une plus grande vulnérabilité et à l'apparition de nouvelles difficultés[BB].

L'insécurité alimentaire

En plus du logement, s'assurer une alimentation adéquate n'est pas facile pour de nombreux Inuits. Selon des données récentes contenues dans l'*Inuit Statistical Profile,* l'insécurité alimentaire suscite beaucoup d'inquiétude dans tout l'Inuit Nunangat : dans le Nunatsiavut, 44 % des foyers vivent dans l'insécurité alimentaire; dans la région désignée des Inuvialuit, cette proportion est de 46 %; et au Nunavut, elle est de 70 %. Ces chiffres contrastent fortement avec les 8 % de foyers au Canada qui ont de la difficulté à se nourrir convenablement[CC]. Ici encore, les causes de l'insécurité alimentaire dans les communautés éloignées et nordiques sont liées à l'éloignement de celles-ci, combiné à l'incidence durable de pratiques coloniales qui ont perturbé les manières traditionnelles de se procurer des aliments. Comme l'indique l'*Inuit Statistical Profile,* ces causes comprennent le « coût élevé des aliments dans les communautés inuites, la pauvreté, les coûts des engins et fournitures nécessaires pour récolter de la nourriture et le déclin de certaines espèces animales comme le caribou[DD] ».

De la même façon que le caractère inadéquat d'un logement entraîne de nouvelles difficultés, l'insécurité alimentaire constitue un élément catalyseur d'autres problèmes de santé. Elle est liée à une mauvaise santé physique et mentale, à des retards de développement cognitif, scolaire et psychologique chez les enfants, à des perturbations de transmission de la culture et du bien-être culturel connexe à la récolte et à la consommation d'aliments locaux, comme la viande de phoque et de baleine et le poisson[EE]. La directrice administrative de l'AnânauKatiget Tumingit Regional Inuit Women's Association of Nunatsiavut, Kim C-M. a évoqué les craintes qu'elle entretient par rapport à l'abandon des pratiques traditionnelles de chasse et de cueillette et à l'importance de ces dernières pour la santé et le bien-être de sa communauté.

> Je crains que la présente génération n'ait pas les mêmes connaissances que la mienne en raison de l'interdiction de la chasse au caribou. Nous ne pouvons plus chasser notre caribou. Notre saumon est en péril en raison des inquiétudes liées au méthyl-mercure. Nos phoques sont en péril en raison des inquiétudes liées au méthyl-mercure et nous savons que le développement empiète sur l'habitat naturel de nos animaux et parfois sur leurs sites de reproduction et je crains, je crains vraiment, que plus l'exploitation du Labrador se poursuivra, plus notre culture va reculer; c'est un fait. […] Beaucoup d'entre nous ont [peur], et, pour moi, tout cela serait d'une grande tristesse[FF].

Pour de nombreux Inuits, la difficulté de se trouver un logement et de se nourrir est encore accrue par la pauvreté résultant d'emplois mal rémunérés et des obstacles à l'enseignement. Par exemple, le revenu médian dans l'Inuit Nunangat en 2015 présentait un écart de près de 70 000 $ entre celui des Inuits (24 485 $) et celui des non-Autochtones habitant la région (92 011 $). Pour de nombreuses familles inuites, ces faibles revenus constituent des difficultés uniques en leur genre par rapport à la géographie de la région, car les biens de première nécessité comme les aliments, les vêtements et le matériel de chasse et de pêche y sont plus coûteux qu'ailleurs[GG].

Comme l'a décrit Laura M. en parlant de sa tante Betsy, qui a été assassinée, la pauvreté demeure un grand obstacle pour les femmes désireuses de quitter leur communauté en quête de nouvelles possibilités ou qui se trouvent contraintes de le faire pour échapper à la violence.

> Des femmes comme Betsy n'ont jamais eu la possibilité d'avoir une vie meilleure. Ce genre d'occasions a profité à ceux qui avaient peut-être de la famille parmi les plus hautes sphères du gouvernement ou qui occupaient des postes bien en vue ou encore à des gens qui avaient des emplois très payants. Vous n'avez aucune chance de vous en sortir si vous n'avez pas les moyens ou des membres de votre famille pour gravir les échelons vers la réussite. Très rares sont ceux qui ont la chance de grimper et ils rencontrent en route de très nombreux obstacles, le plafond de verre, quoi. Je suis persuadée que vous comprenez ce dont je parle[HH].

Les effets cumulatifs de la marginalisation chez les Inuits

Si l'on cherche à comprendre les effets cumulatifs des facteurs socioéconomiques sur la santé physique et mentale et le bien-être des Inuits, il est important de voir la santé et le bien-être comme un concept global – qui « renferme tous les aspects de l'existence […] et prend racine dans l'espoir de contribuer à l'existence, de la partager, d'en prendre soin, de lui appartenir, de bien la vivre, de la respecter et de la célébrer[II] ». La prévalence élevée de tuberculose par rapport à celle du reste de la population canadienne est particulièrement inquiétante. L'Inuit Tapiriit Kanatami souligne que « le taux moyen de tuberculose active dans l'Inuit Nunangat était 300 fois plus élevé qu'au sein de la population non autochtone née au Canada[JJ] ». Cette réalité prend racine dans la marginalisation économique des Inuits, elle-même à l'origine de l'inadéquation des logements, de l'insécurité alimentaire et de la pauvreté. Elle résulte aussi de l'héritage des mesures gouvernementales en réaction à la tuberculose et du manque persistant d'approches adéquates – un problème que nous espérons voir régler à la suite de l'engagement du gouvernement du Canada à éradiquer la tuberculose dans tout l'Inuit Nunangat d'ici 2030[KK].

Le suicide constitue un autre enjeu en matière de santé étroitement lié aux conditions socioéconomiques et aux impacts du traumatisme multigénérationnel : comme le souligne l'ITK, « les quatre régions inuites au Canada présentent des taux de suicide de 5 à 25 fois plus élevés que dans le reste du Canada[LL] ». Une fois de plus, les Aînés inuits considèrent qu'un des facteurs contribuant aux difficultés auxquelles les jeunes Inuits sont confrontés sur le plan de la santé mentale réside dans la perte de la culture et du lien avec le territoire. Kim C.-M. a souligné ce qui suit :

> Eh bien, c'est cela notre identité. Qui fait de nous ce que nous sommes. Les jeunes ont besoin de [connaître] leur culture, et de pouvoir y souscrire, adhérer à tous les aspects de leur culture, et lorsque nous parlons de sources alimentaires traditionnelles, voyez-vous, si les jeunes sont devenus incapables de faire ces choses que nous faisions et si nous sommes incapables de leur apprendre ce qu'on nous a enseigné et de le transmettre comme notre condition d'êtres humains sur cette Terre nous oblige à le faire, qu'allons-nous laisser à nos enfants? Où vont-ils se retrouver sans leur rapport au territoire et à nos animaux et aux pratiques culturelles qui l'accompagnent? Tout est dans la culture[MM].

Quand les services sont inexistants : l'isolement dans les communautés éloignées et nordiques

Les difficultés liées à la santé physique, mentale et spirituelle auxquelles sont confrontés les Inuits de l'Inuit Nunangat et d'autres Autochtones vivant dans des communautés éloignées et nordiques se compliquent du fait de l'absence de ressources et d'aides pour répondre à ces inquiétudes. Ainsi, non seulement il n'existe pas de counseling en matière de santé mentale, mais il manque également de centres de traitement pour les Inuits vivant dans l'Inuit Nunangat. Les personnes qui souhaitent suivre un traitement pour régler un problème d'alcoolisme ou de toxicomanie doivent quitter leur foyer et leur famille et se rendre dans un centre de traitement situé en région urbaine. Pour une mère avec des enfants en bas âge, par exemple, c'est quasiment impossible à moins de bénéficier du soutien total de sa famille. Les Inuits considèrent aussi comme une grande priorité les services pour contrer la toxicomanie, en particulier dans les communautés éloignées[NN].

À propos de la prévention et du genre d'aide nécessaire au sein des communautés, Benigna A. nous a fait part de ceci :

> À Nain, je dois admettre qu'il y a des services – mais, vous savez, il n'y en a jamais assez. Nous avons tout de même une maison d'hébergement, mais les thérapeutes et les autres, comme je l'ai dit, viennent toujours de l'extérieur. Ils viennent à Nain et y restent peut-être six mois avant de repartir. À ce moment-là, les gens qui les ont vus commencent à s'ouvrir […] et il n'y a plus personne pour les aider une fois qu'ils viennent d'ouvrir leurs blessures. On les laisse en plan comme ça jusqu'à ce qu'un autre thérapeute arrive, peut-être un an plus tard[OO].

En raison de la nature transitoire d'une grande partie de la main-d'œuvre au sein des professionnels aidants – comme les policiers, les infirmiers, les thérapeutes et les enseignants – la qualité des soins et la continuité des soins et des services posent d'immenses problèmes. Plus particulièrement, quand les professionnels aidants, comme les thérapeutes décrits par Benigna, demeurent dans la communauté pendant une période limitée, il devient difficile pour les membres de la communauté de bâtir les relations sûres et la confiance nécessaires à la guérison[PP]. Selon Benigna, il serait utile de bien former des gens de l'endroit et de renforcer leurs capacités : « Ceux qui vivent déjà là, qui aiment la communauté, qui aiment sa population et qui veulent se rendre utiles[QQ]. » Encore une fois, cependant, il est souvent difficile d'avoir accès à la formation et aux qualifications nécessaires sans quitter la communauté et sans disposer des moyens financiers requis pour le faire. Dans son témoignage, Pertice Moffitt a évoqué cette difficulté par rapport à la profession d'infirmier et aux défis à relever lorsqu'on cherche à satisfaire les exigences fondamentales en matière de formation en mathématiques et en sciences pour pouvoir accéder à un programme en sciences infirmières[RR].

Dans le cas des femmes enceintes, le manque de soins obstétriques au sein de nombreuses communautés a des répercussions particulières étant donné l'obligation imposée aux femmes de quitter leur foyer et leur famille pour aller accoucher. La pratique établie de longue date consistant à évacuer les femmes autochtones vivant dans des communautés éloignées vers des villes du Sud pour accoucher se justifie par le souci de sécurité et de bien-être de la mère et du bébé. C'est cependant une pratique que beaucoup considèrent comme ayant d'importants impacts négatifs tant sur la mère que sur sa famille[SS]. Comme l'a expliqué Tracy Denniston, une travailleuse sociale, qui est aussi directrice administrative de la maison de transition de Nain :

> Nos femmes enceintes sont obligées de quitter un mois avant la naissance à moins de signer une renonciation stipulant qu'elles sont autorisées à attendre quinze jours de plus. D'après moi, cela a une incidence sur la décision de certaines femmes qui ont d'autres enfants à leur charge, et ce, même si leur mari ou leur compagnon fait sa part. Cela peut parfois signifier devoir mettre en péril la vie de leur enfant – leur enfant à naître – parce qu'elles doivent attendre et continuer à aider les deux autres parce que s'absenter pendant un mois plutôt que quinze jours, c'est trop long pour elles[TT].

Des facteurs socioéconomiques comme le manque de logements, l'insécurité alimentaire et l'inadéquation du soutien et des services contribuent fortement à accroître les difficultés vécues dans les communautés inuites et les autres communautés éloignées et nordiques. Ces éléments se conjuguent

d'une manière qui contribue à la violence envers les femmes et les filles inuites.

Combattre la violence dans les communautés nordiques et éloignées

En analysant les problèmes et les difficultés qui découlent du fait de combattre la violence dans les communautés éloignées et nordiques, des témoins ont une fois de plus souligné l'importance de bien saisir le rôle de la famille, de la parenté et de la culture en ce qui a trait à la sécurité des femmes et des filles inuites vivant dans cet environnement, ainsi que la façon dont le colonialisme a gravement affaibli ce filet de sécurité. Le coordonnateur de la Commission de vérité Qikiqtani, Inukshuk Aksalnic, a fait la description de certains facteurs historiques, socioéconomiques et géographiques particuliers susceptibles d'encourager la violence au sein de ces communautés.

> Parmi les facteurs contribuant à la violence subie par les filles et les femmes, on peut citer la démographie des *Qallunaat,* c'est-à-dire la prévalence de jeunes hommes célibataires vivant ensemble presque sans supervision, sans parents ni conjointes pour encadrer leur comportement, avec l'ivresse pour forme de loisir, et l'ivresse pour expliquer leurs actes criminels. L'effondrement des unités familiales inuites pouvant assurer la protection des filles et des femmes inuites. On a souvent cité l'exemple de la division des familles lorsque les parents sont emportés vers le Sud pour y suivre des traitements. D'autres facteurs aggravants sont la consommation d'alcool au sein des familles inuites, ainsi que le caractère inadéquat et la surpopulation des logements. En plus des agressions commises par les policiers, […] la violence subie par les filles fréquentant les pensionnats et vivant dans des foyers scolaires et confinées dans des hôpitaux dans le Sud. Quelques femmes et quelques hommes ont évoqué les agressions de toutes sortes au sein du foyer[UU].

En faisant part de sa vérité devant l'Enquête nationale, Susan A. a réfléchi à sa propre expérience de victime de violence au sein d'une petite communauté. Elle a expliqué comment elle a survécu aux agressions sexuelles d'un prédateur qui s'en est également pris à beaucoup d'autres filles dans la communauté inuite de Kangirlliniq/Rankin Inlet. Elle n'était qu'une enfant quand elle a été agressée; des années plus tard, devenue jeune adulte, elle a senti qu'elle devait quitter sa communauté après avoir vécu cette période particulièrement pénible.

> Cela a pris près d'un an après que j'aie livré mon témoignage à cette première audience du tribunal. [Le tribunal itinérant a retardé la procédure judiciaire], et pendant cette année-là, nous vivions dans la même communauté. C'est alors que tous les problèmes de santé mentale que je croyais être en mesure de gérer se sont à ce point aggravés, en plus de l'isolement. J'ai toujours bénéficié d'une aide extraordinaire de ma famille. Pendant cette année-là, il y a eu quatre mois d'attente : « Oh non, il n'a pu avoir un avocat. » Et la fois d'après : « Encore quatre mois. » […] C'est cette année-là que s'est développé l'état de santé mentale suivant. De petits tics, les convulsions ont empiré. Hypersensibilité à mon entourage. Représentez-vous une menace? Est-ce que vous me haïssez? Qu'allez-vous me dire? Cela cesse d'être ta communauté. Tu n'en fais plus partie. Crises d'anxiété. Et le pire pour moi, c'était la confiance. À qui faire confiance dans la communauté? À qui parler? Tout le monde se connaît. L'isolement vous rend socialement inapte. […] Toutes les relations sont difficiles. […] Je suis restée ici à Rankin à essayer de reprendre le dessus jusqu'au moment où il est venu à l'église après avoir fait son temps; il voulait me serrer la main et j'ai compris alors que j'avais perdu le soutien de la communauté. Non pas parce que les gens font leur choix, mais parce que le système nous impose un choix. Il le protège davantage qu'il ne protège la victime. Il me fallait quitter. […] Aller chercher n'importe quoi, quelque chose de mieux, quoi que ce soit[VV].

Même si elle a remporté sa cause, Susan a perdu son sens d'appartenance à cette petite communauté parce que « tout avait changé ». Comme elle l'a expliqué : « Ce long processus m'a laissée instable […] Je suis partie à cause d'un manque de soutien affectif. Il n'y avait plus d'endroit où aller pour trouver un sentiment général de sécurité. Aucun endroit où aller pour comprendre que j'avais perdu le sens de

moi-même […] c'est là que j'en étais quand je suis partie il y a 27 ans à peu près pour m'établir à Ottawa[WW]. » Jamais cette sensation de vulnérabilité ne l'a quittée – c'est une « compagne de tous les instants », comme elle l'a décrite, commune à beaucoup de survivantes. « Nous nous sentons toujours vulnérables, si bien que nous créons une vie autour de nous pour nous protéger de cette vulnérabilité, et c'est un état normal dans beaucoup de nos communautés[XX]. » Si elle avait pu obtenir de l'aide, a dit Susan, elle serait restée et se serait créé une existence au sein de sa communauté et parmi les Inuits.

Comme le montre ce récit, pour les femmes inuites vivant dans une petite communauté nordique où la plupart des gens se connaissent et ont, par la force des choses, des liens de parenté, d'adoption selon les coutumes ou issus du mariage, obtenir justice présente son lot de difficultés. Jadis, chez les Inuits, on mettait souvent un terme aux comportements brutaux et, si la situation ne se réglait pas ou même empirait, les parents de la fille brutalisée la reprenaient chez eux. Sandra Omik, avocate travaillant au sein de Nunavut Tunngavik Incorporated, situé à Iqaluit, a déclaré ceci :

> Ils règlaient le problème tout de suite. […] S'il y avait de la violence, ils les séparaient si ça durait depuis trop longtemps. Alors ils se limitaient à les séparer. Ils se projetaient aussi dans l'avenir, ce n'est pas de bon augure pour l'avenir si ça se poursuit. […] Nous devons alors utiliser les lois. […] Elles ont toujours servi à protéger avant… avant que quelque chose n'arrive. Mais les lois du Canada fonctionnent à l'envers, genre ils les arrêtent et ils essayent de réparer la personne après l'avoir arrêtée […] je pense que ça mélange les choses[YY].

Les liens de parenté étant affaiblis par le colonialisme, et la GRC représentant un élément essentiel du colonialisme, les Inuits sont confrontés à un système juridique inadéquat pour eux en contexte nordique. Pour les femmes vivant dans des communautés éloignées ou nordiques, aller voir la police pour demander de l'aide risque de leur causer davantage de violence de la part de membres de leur communauté. La directrice de Human Rights Watch pour le Canada, Farida Dief, a évoqué un certain nombre de ces difficultés particulières.

> Dans le Nord, beaucoup de détachements sont éloignés, il y a la sensation d'isolement, la peur véritable de déposer une plainte parce que le détachement en question ne compte que deux agents de police à peu près. Les membres de la communauté sont vraiment très faciles à repérer. Si vous subissez de la violence quelconque aux mains des policiers, si vous déposez une plainte dans un coin retiré du Nord de la Colombie-Britannique, on vous identifie très vite dans la communauté. Et vous êtes, en réalité, à bien des égards, beaucoup plus vulnérable quand vous vous trouvez dans un endroit éloigné avec seulement deux agents de police, pour la plupart des hommes. Donc, en ce sens, je crois qu'il y a là un degré supplémentaire, un plus grand potentiel en quelque sorte, de violence en raison de l'éloignement et de l'isolement, moins de possibilités de solution qu'on peut trouver dans un environnement urbain[ZZ].

En faisant part de leur vérité respective devant l'Enquête nationale, Emilia et Arsene A. ont donné une illustration des obstacles auxquels leur fille et eux ont été confrontés pour recevoir les services et bénéficier de la protection qui auraient pu sauver la vie de cette dernière. La fille d'Emilia et Arsene A. avait eu deux enfants d'une relation antérieure et était proche de ses parents. Elle voulait toujours être dehors sur le territoire, aimait les activités à l'extérieur et s'amuser, et elle pouvait se confier à son père à propos de sa vie. Son nouveau partenaire était cependant un homme violent, et elle subissait beaucoup de mauvais traitements dans cette relation. Sa mère, Emilia, a raconté ceci :

> J'ai très bien compris qu'elle ne pouvait plus rester à la maison, même si je sentais bien – je sais qu'il la contrôlait. Et quand ils se sont mis à se disputer et qu'elle se faisait battre […] elle a dit à son père qu'elle croyait qu'il allait la tuer. J'ai alors fait une déclaration à la GRC […] les agents sont allés les voir et ont dit que tout allait bien[AAA].

Les épisodes de violence se sont répétés; Emilia et Arsene ont expliqué qu'à plusieurs reprises, leur fille avait eu des ecchymoses; une autre fois, c'était une fracture du nez et une fracture du poignet. Elle le racontait à son père. Mais Emilia et Arsene lui ont dit que, si elle avait besoin d'aide, elle devait la demander

elle-même. Emilia a expliqué pour quelles raisons il était difficile pour sa fille de dénoncer la violence et en quoi sa décision de ne pas le faire était motivée par le désir de protéger sa famille : « Oui, il lui fallait aller demander de l'aide par elle-même; comme ils le disaient, c'était une adulte maintenant. Mais elle avait peur et […] elle a dit un jour que si elle parlait contre lui, il allait s'en prendre à nous aussi, sa famille. Donc parce qu'elle avait peur, elle ne pouvait pas parler. […] Elle était coincée[BBB]. »

Sa mère s'est souvenue qu'elle s'était mise à appeler les services sociaux pour demander de l'aide pour sa propre fille; elle craignait pour sa sécurité. Les services sociaux ont répondu qu'elle pouvait s'arranger elle-même. Ils l'ont aussi dirigée vers les agents de la GRC, qui ont répondu qu'ils ne pouvaient rien faire. Emilie a raconté comment elle se sentait quand les agents de la GRC sont venus les voir après le meurtre de sa fille.

> Les policiers de la GRC ont commencé à venir nous voir. Un des agents m'a appelée et est sans doute venu nous rendre visite [après qu'elle ait été assassinée], mais, moi, je ne voulais plus les voir. […] J'étais trop en colère. Ils… c'était trop tard. Nous ne voulions plus voir les agents de la GRC dans les parages parce qu'ils ne s'étaient jamais présentés quand nous avions besoin d'aide. […] Où était l'aide quand j'en avais besoin? Pourquoi avoir attendu si tard… si tard après-coup[CCC]?

Et Arsene d'ajouter :

> Étant donné que nous vivons ici dans une petite communauté – nous ne sommes pas en ville – ma femme demandait de l'aide, mais il y a trop de formalités à remplir. Ils avaient des recours… nous utilisons les mêmes règles et le même droit que dans le Sud, mais ça ne devrait pas se passer comme ça. Ils auraient sans doute pu nous aider et les choses n'auraient sans doute pas tourné de cette façon. La GRC, ils savaient bien ce qui se passait. Mais à cause de la loi, et ils suivent la loi, ils ne pouvaient rien faire[DDD].

Les familles et les Aînés inuits continuent à soutenir que le droit actuel ne fonctionne pas dans les communautés inuites. Comme on le voit dans l'exemple de la non-intervention de la GRC et dans son incapacité à agir à moins de recevoir un appel d'une personne en danger de mort, la mise en application de ces lois est en contradiction avec les constatations que font les parents inuits. Ceux-ci assistent impuissants à la dégradation de l'existence de leurs filles, qui s'achève dans la violence sous leurs propres yeux. Yvonne Niego, la sous-ministre des Services à la famille du gouvernement du Nunavut et ancienne agente de la GRC, a évoqué la différence entre les valeurs traditionnelles inuites et celles de la GRC.

> La GRC a six valeurs essentielles et les Inuits ont huit principes fondamentaux. Il y a beaucoup de similitudes entre les deux, mais la différence est que […] [les Inuits ont l'habitude] d'examiner les choses dans leur ensemble avec beaucoup plus de profondeur et de ressenti. Le consensus – la prise décision sociale, le fait de travailler ensemble en fonction d'une cause commune, c'est beaucoup plus présent dans nos façons de faire inuites, selon moi, que dans les valeurs de la GRC, qui reposent sur des valeurs générales canadiennes[EEE].

Les changements survenant dans la société inuite font également obstacle à la capacité des parents inuits de sortir leurs filles de relations violentes. Les parents n'ont plus le pouvoir absolu sur leurs enfants comme autrefois, de sorte qu'il leur est très difficile de retirer leur fille des mains d'un homme avec lequel elle vit, surtout s'il demeure dans la même communauté et pourrait continuer à représenter un danger. Des nombreux cas où la mère d'une fille assassinée a appelé la GRC avant le meurtre pour demander de l'aide, il ressort également que les jeunes femmes inuites ne se sont vu proposer aucune ressource d'aide. On ne leur a pas offert de programmes de counselling et, surtout, on ne leur a donné accès à aucun réseau sécuritaire. Et, dans la plupart des cas de femmes inuites assassinées par leur conjoint, on relève du traumatisme intergénérationnel. Bien que ce lien soit évident dans les décisions de la Cour de justice du Nunavut, les policiers ne tiennent pas compte de ce savoir dans leur travail pour protéger les femmes inuites contre des conjoints violents.

Comme l'a exprimé Sophie N. :

> Comment se fait-il que des hommes assaillent et battent des femmes? Je croyais que les unions avaient pour but de s'aimer et de veiller l'un sur l'autre. En tant que femmes, nous sommes heureuses lorsqu'on nous aime; c'est une relation très joyeuse. C'est absolument terrifiant de se faire battre par quelqu'un qui est ivre. Il n'y a pas d'échappatoire, pas de refuge, personne à qui parler et nous perdons notre force et notre raisonnement pour trouver une façon de nous en sortir. […] Je suis sortie des bureaux des services de santé mentale et j'étais au plus bas. Nous avons besoin […] d'un bon soutien à la santé mentale dans les communautés sans devoir prendre l'avion pour nous sauver chaque fois qu'il survient une tragédie ou l'autre. On pourra alors avoir accès à du soutien à la santé, notamment à la santé mentale, dans les communautés. Nous sommes les propriétaires de nos communautés. L'idéal serait que les personnes qui souffrent ne soient pas obligées de prendre l'avion pour obtenir de l'aide de consultants chaque fois qu'il se produit une tragédie[FFF].

Restaurer la famille, la parenté et la culture

La restauration de la santé et du bien-être est sans conteste étroitement liée à celle des liens familiaux et parentaux dans la communauté et à l'exercice de l'autodétermination. Yvonne Niego a évoqué la nécessité de la réconciliation en contexte inuit ainsi que des difficultés que cela comporte : « Nous ne pouvons revenir à notre mode de vie d'Inuits nomades, forts et résilients, d'autrefois. Nous le reconstruisons et le remettons en valeur, mais je suis totalement convaincue de l'existence d'une responsabilité fédérale à l'égard de la réconciliation. Donc, sous quelque forme qu'elle se présente, elle doit rejoindre la communauté[GGG]. » Les témoignages recueillis auprès des familles inuites et des survivantes de la violence, ainsi que des Aînés et des Gardiens du savoir intègrent les nombreux facteurs contribuant à la violence dans l'existence des femmes et des filles inuites et des autres personnes vivant dans des communautés isolées et nordiques. Mettre un terme aux actes de violence qui emportent la vie de femmes et de filles exige des mesures reflétant une compréhension de l'histoire, de la culture et de la géographie particulières des personnes vivant dans ces communautés; cela exige aussi une reconnaissance des actes de violence coloniale, autant dans le passé qu'aujourd'hui, qui ont entraîné des perturbations profondes des systèmes familiaux et parentaux, pourtant des éléments tellement indispensables de la sécurité, de la santé et du bien-être.

Conclusions :

- L'interférence dans la vie des Inuits et l'imposition à ces derniers de lois, de politiques et de systèmes par l'État canadien ont été grandement motivées par l'aspiration du Canada à affirmer sa souveraineté sur leurs terres et sur leurs eaux, afin d'assurer un positionnement politique et d'obtenir des ressources économiques. Cette expérience fut perturbatrice, tragique et douloureuse pour les Inuits. Pendant tout ce temps, ils n'ont cessé de revendiquer leurs droits et leur place en tant qu'habitants légitimes du territoire. Finalement, après des années de joutes juridiques et politiques, les Inuits de l'Inuit Nunangat ont conclu avec la Couronne divers accords relatifs aux revendications territoriales et à l'autonomie gouvernementale. Ces accords définissent les droits, les avantages, les rôles et les responsabilités de l'État et des Inuits. Ils démontrent que ces derniers souhaitent faire partie du Canada et y participer, et ils définissent et régissent une partie des engagements et des obligations du Canada envers les Inuits. La souveraineté du Canada est entièrement dépendante de ces accords conclus avec les Inuits et se fonde sur ceux-ci.

- Il est impératif de respecter les obligations, les engagements, les intentions et les objectifs de ces accords. L'objectif vise l'autodétermination et la prospérité sociale, économique, culturelle et politique des Inuits au sein du Canada. Si ce dernier souhaite profiter des terres inuites et continuer à affirmer sa souveraineté sur l'Inuit Nunangat, il doit respecter et protéger leurs droits de la personne et leurs droits des Autochtones, et garantir l'égalité réelle pour tous les Inuits. Il en va de l'intérêt supérieur de tous les Canadiens.

- Les lacunes de l'infrastructure sociale et matérielle dans les communautés inuites entravent le développement économique, social, politique et culturel ainsi que le bien-être des Inuits. L'infrastructure déficiente contribue directement au maintien des taux élevés de violence chez les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA inuites, ainsi qu'à la marginalisation sociale, économique, politique et culturelle de celles-ci. Tous les gouvernements et les organismes gouvernementaux n'ont pas reconnu ces lacunes et n'ont pas pris de mesures efficaces pour réellement corriger cette situation.

- Bien que la plupart des communautés inuites aient conclu des accords relatifs aux revendications territoriales et à l'autonomie gouvernementale dans l'espoir de garantir leur autodétermination et leur bien-être économique, social et culturel, les gouvernements n'ont pas respecté ni protégé concrètement les droits des Inuits et n'ont pas, dans de nombreux cas, veillé à ce que les accords atteignent leurs objectifs. Ces échecs entravent l'autodétermination des Inuits et contribuent directement au maintien des conditions favorisant les taux élevés de violence envers les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA des Inuits ainsi que le refus d'assurer leur sécurité.

- Il est impératif de reconnaître que les Inuits ont droit à l'autodétermination dans tous les aspects de leur vie. L'autodétermination des Inuits, respectée et appuyée par l'État canadien, constitue le meilleur moyen de parvenir à assurer la sécurité et la santé des familles et des communautés.

- La culture, la langue, les liens de parenté et les liens communautaires forts sont essentiels à l'autonomisation et à la revitalisation des communautés inuites. Ce sont aussi des sources indispensables de soutien, de guérison et de sécurité pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA inuites. Ces éléments favorisent le bien-être et l'unité des familles ainsi que la force des liens de parenté, qui sont au cœur de la sécurité et du bien-être des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA inuites.

- L'enfance est une période déterminante de la vie qui peut renforcer un enfant et le protéger ou, au contraire, lui causer des traumatismes durables et l'exposer à la violence ainsi qu'à l'exploitation. On ne connaît pas le nombre exact d'enfants inuits pris en charge. Les agents responsables de la protection de l'enfance dans les communautés inuites jouissent d'un pouvoir énorme et exercent un contrôle largement incontesté sur les familles inuites. Les plus graves sujets de préoccupation demeurent la reddition de comptes et la surveillance des services à l'enfance et à la famille, des prises en charge d'enfants et des placements en foyer d'accueil.

- En général, les lois en vigueur dans les communautés inuites ne reflètent pas les lois et les valeurs inuites, tout particulièrement dans le domaine de la protection de l'enfance, du droit pénal et de l'application de la loi. Ainsi, ces lois ne permettent pas de fournir les services, les soutiens et les protections efficaces et utiles que ces systèmes sont censés assurer.

- Le colonialisme et les nombreuses violations des droits de la personne que l'État canadien a commis à l'encontre des Inuits ont créé un traumatisme intergénérationnel profond et ont perturbé les familles. Les violations des droits de la personne qui n'ont pas été condamnées et le traumatisme majeur sont les causes profondes de la violence subie par les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA inuites. Il est urgent de rétablir l'autodétermination et la gouvernance chez les Inuits et de traiter le traumatisme en facilitant la guérison et le bien-être pour tous les Inuits.

- Toutes les mesures prises pour garantir la sécurité et le bien-être des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA inuites doivent être inclusives et holistiques. Elles doivent également inclure les hommes et les garçons inuits. La perte des rôles traditionnels des hommes et des garçons inuits causée par le colonialisme, conjuguée au taux élevé de chômage et au traumatisme intergénérationnel sont tous des facteurs qui contribuent à une piètre estime de soi chez les hommes et les garçons et augmentent le risque de recours à la violence.

- L'inaccessibilité des services contribue à la violence subie par les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA inuites. En raison notamment des lacunes des services accessibles et de l'infrastructure déficiente dans les communautés inuites, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA inuites ne peuvent pas obtenir les services essentiels ou elles doivent quitter leur communauté pour y parvenir. Les services manquants dans les communautés inuites sont les services essentiels que la plupart des Canadiens peuvent obtenir facilement près de chez eux et dans leur communauté. L'absence de services accroît le risque de violence, car les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA inuites sont forcées de s'éloigner du milieu sûr fourni par leur famille et par leur communauté. Par ailleurs, en raison du manque de services dans les communautés inuites, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA inuites sont envoyées dans les villes pour y recevoir des traitements et elles y sont exposées à des dangers. Cette situation est surtout vraie pour celles qui ont besoin de services en matière de santé ou de santé mentale, de traitement des toxicomanies et d'éducation à l'extérieur de leur communauté. De plus, le manque de soins de maternité ainsi que de soins prénataux et postnataux dans la plupart des communautés inuites, et la disparition des pratiques traditionnelles en matière d'accouchement forcent un grand nombre de femmes inuites à quitter leur communauté pour donner naissance à leur bébé. Il a été établi qu'il existe des effets négatifs à long terme pour la mère et pour l'enfant. Dans certains cas, la perturbation de la situation familiale a engendré des actes de violence ou des risques de violence envers la mère ou les enfants qu'elle est forcée de laisser à la maison.

- Le manque de services efficaces et adaptés à la culture inuite contribue à la violence, notamment l'absence de prestation de services, le manque de services conçus par les Inuits et les services qui ne sont pas dirigés ni fournis par les Inuits. Les services qui sont gérés par les Inuits, qui ont recours aux valeurs, aux pratiques et aux lois inuites, qui sont offerts par les Inuits et qui sont accessibles et holistiques sont les plus utiles et les plus efficaces.

- Comme le personnel est principalement de passage et que la conception ainsi que le développement des services n'ont pas été réalisés par les Inuits, la qualité et l'efficacité de ces services dans les communautés inuites sont compromises. Une bonne prestation de services nécessite une relation de confiance durable avec la communauté desservie, tout particulièrement dans les domaines du travail social, de l'éducation, de la santé et de l'application de la loi.

- Les inégalités socioéconomiques contribuent directement à la violence et au manque de sécurité vécus par les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA inuites. L'absence de logements sûrs et abordables et le surpeuplement dans les communautés inuites sont des facteurs qui augmentent le risque de violence et de préjudice, et constituent des obstacles pour les personnes voulant échapper à la violence. Le faible taux de réussite scolaire et le manque général de possibilités en matière d'éducation et de formation font en sorte qu'il est

difficile pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA inuites d'obtenir l'indépendance économique. En outre, l'insécurité économique, la pauvreté et l'insécurité alimentaire sont des facteurs qui accroissent le risque de violence et sont des entraves pour les personnes voulant y échapper.

- Le nombre insuffisant de femmes inuites à des postes décisionnels au sein des gouvernements et des organisations qui représentent les Inuits freine la progression des lois, des politiques et des programmes conçus pour combattre la violence envers les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA inuites.
- Un nombre croissant d'Inuits vivent à l'extérieur de leur territoire natal. On les appelle souvent les « Inuits urbains ». En raison d'anomalies dans le recensement actuel et dans les méthodes employées, ils ne sont pas tous recensés ou ne reçoivent pas tous des services. Le nombre d'Inuits vivant à l'extérieur de leur territoire est de loin supérieur à ce qu'indiquent les données actuelles. Comme les raisons de l'ampleur du mouvement et la taille de la population d'Inuits urbains restent inconnues, il est très difficile de déterminer les besoins et les services nécessaires pour traiter cet enjeu.
- Un grand nombre d'Inuits urbains se sont déplacés vers le Sud pour obtenir des services (subir des traitements médicaux, faire des études) ou pour échapper à la violence ou aux disparités économiques. Ils n'auraient pas eu à déménager si les services en question avaient été offerts dans leur communauté. En raison du manque d'installations et de services dans leur territoire, les Inuits sont envoyés au Sud pour traiter des toxicomanies, pour purger des peines d'emprisonnement dans des pénitenciers fédéraux et pour vivre dans des foyers d'accueil ou dans des foyers de groupe. Récemment, des Aînés ont été envoyés au Sud pour vivre dans des résidences-services. Beaucoup d'Inuits ne retournent pas chez eux, car leurs besoins sont continus ou ils sont forcés de rester dans le Sud, notamment les détenus et les personnes qui suivent des traitements.
- Les Inuits urbains, y compris les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA, font l'objet d'une discrimination et d'une exclusion plus grandes lorsqu'ils exercent leurs droits et veulent obtenir des services adaptés à leur culture à l'extérieur de leur région d'origine. La sécurité des Inuits urbains, lorsqu'ils sont loin de leur terre natale, de leur famille, de leur communauté et de leur culture, ne peut plus être assurée par leur famille et par leur culture. En outre, les Inuits urbains sont marginalisés politiquement.

A Pauktuutit Inuit Women of Canada, *The Inuit Way*, 30.

B Makivik Corporation et al., « Parnasimautik Consultation Report. »

C King, « A Brief Report of the Federal Government, » 10.

D Gadoua, « The Inuite Presence, » 169.

E Pauktuutit Inuit Women of Canada, « Violence and Abuse Prevention. »

F Elder Elisapi Davidee Aningmiuq (Inuite, Lake Harbour/Iqaluit), Parties II et III mixtes, Volume public 1, Iqaluit, Nun., p. 10.

G Elder Elisapi Davidee Aningmiuq (Inuite, Lake Harbour/Iqaluit), Parties II et III mixtes, Volume public 1, Iqaluit, Nun., pp. 14–15.

H Elder Elisapi Davidee Aningmiuq (Inuite, Lake Harbour/Iqaluit), Parties II et III mixtes, Volume public 1, Iqaluit, Nun., pp. 17–18.

I Pour plus d'information sur les conséquences des délocalisations, voir « An Assessment of Life in the New Locations, » Canada, Commission royale sur les peoples autochtones, *La réinstallation dans l'Extrême-Arctique*.

J Laura M. (Inuite, Rankin Inlet), Partie 1, Volume public 46(a), Rankin Inlet, Nun., p. 4.

K Hagar Idlout-Sudlovenick (Inuite), Parties II et III mixtes, Volume public 1, Iqaluit, Nun., pp. 36–37.

L Hagar Idlout-Sudlovenick (Inuite), Parties II et III mixtes, Volume public 1, Iqaluit, Nun., p. 42.

M Elder Elisapi Davidee Aningmiuq (Inuite, Lake Harbour/Iqaluit), Parties II et III mixtes, Volume public 1, Iqaluit, Nun., p. 112.

N Micah A. (Inuite, Talurjuaq), Partie 1, Volume public 46(b), Rankin Inlet, Nun., p. 2.

O Micah A. (Inuite, Talurjuaq), Partie 1, Volume public 46(b), Rankin Inlet, Nun., p. 2.

P Annie B. (Inuite, Pangnirtung), Partie 1, Volume public 16, Winnipeg, Man., p. 6.

Q Annie B. (Inuite, Pangnirtung), Partie 1, Volume public 16, Winnipeg, Man., p. 5.

R Elder Abraham Arnakak (Inuite, Pangnirtung), Parties II et III mixtes, Volume public 4, Iqaluit, Nun., pp. 7–8.

S Amy Hudson (Inuite, NunatuKavut), Partie 3, Volume public 9, Toronto, Ont., pp. 161–162.

T Sarah B. (Inuite, Iqaluit), Partie 1, Volume public 65, Montréal, Qc, pp. 31–32.

U Cité dans Rogers, « Ottawa moving fast. »

V Johannes L. (Inuite, Nain), Partie 1, Volume public 57, Happy Valley-Goose Bay, T.-N.-L., p. 27.

W Gordon O. (Inuite, Nain), Partie 1, Volume public 50, Happy Valley-Goose Bay, T.-N.-L., pp. 9–10.

X Inuite Tapiriit Kanatami, « Inuite Statistical Profile, » 13.

Y Ibid.

Z Ibid.

AA Kim C.-M. (Inuite, Labrador), Partie 1, Volume public 49, Happy Valley-Goose Bay, T.-N.-L., pp. 26–27.

BB Tim Argetsinger (Iñupiaq), Partie 3, Volume public 4, Québec City, Qc, pp. 75–76.

CC Inuite Tapiriit Kanatami, « Inuite Statistical Profile, » 16.

DD Ibid.

EE Ibid.

FF Kim C.-M. (Inuite, Labrador), Partie 1, Volume public 49, Happy Valley-Goose Bay, T.-N.-L., p. 10.

GG Inuite Tapiriit Kanatami, « Inuite Statistical Profile, » 17.

HH Laura M. (Inuite, Rankin Inlet), Partie 1, Volume public 46(a), Rankin Inlet, Nun., pp. 15–16.

II Tagalik, « *Inuitesiaqpagutit*, » 4.

JJ Ibid., 14.

KK Ibid.

LL Ibid., 18.

MM Kim C-M. (Inuite, Labrador), Partie 1, Volume public 49, Happy Valley-Goose Bay, T.-N.-L., p. 11.

NN Jennisha Wilson, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., p. 59.

OO Benigna A. (Inuite, Nain), Partie 1, Volume public 58, Happy Valley-Goose Bay, T.-N.-L., p. 22.

PP Benigna A. (Inuite, Nain), Partie 1, Volume public 58, Happy Valley-Goose Bay, T.-N.-L., p. 22.

QQ Benigna A. (Inuite, Nain), Partie 1, Volume public 58, Happy Valley-Goose Bay, T.-N.-L., p. 22.

RR Dr. Pertice Moffitt, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., p. 101.

SS Lawford et Giles, « Marginalization and Coercion. »

TT Tracy Denniston (Inuite, Hopedale), Partie 3, Volume public 5,Québec, Qc, pp. 244–245.

UU Inukshuk Aksalnik (Inuite, Rankin Inlet), Parties II et III mixtes, Volume public 1, Iqaluit, Nun., pp. 55–56.

VV Susan A. (Inuite, Arviat), Partie 1, Volume public 48(a), Rankin Inlet, Nun., pp. 49-52.

WW Susan Aglukark (Inuite, Arviat), Parties II et III mixtes, Volume public 12, Winnipeg, Man., pp. 197-198.

XX Susan Aglukark (Inuite, Arviat), Parties II et III mixtes, Volume public 12, Winnipeg, Man., p. 198.

YY Sandra Omik (Inuite, Pond Inlet), Partie 3, Volume public 2, Winnipeg, Man., pp. 131-132.

ZZ Farida Deif, Partie 3, Volume public 9, Toronto, Ont., pp. 110–111.

AAA Emilia A. (Inuite), Partie 1, Volume public 47(b), Rankin Inlet, Nun., p. 3.

BBB Emilia A. (Inuite), Partie 1, Volume public 47(b), Rankin Inlet, Nun., p. 5.

CCC Emilia A. (Inuite), Partie 1, Volume public 47(b), Rankin Inlet, Nun., p. 6.

DDD Arsene A. (Inuite), Partie 1, Volume public 47(b), Rankin Inlet, Nun., pp. 4, 6.

EEE Yvonne Niego (Inuite), Partie 2, Volume public 8, Regina, Sask., pp. 12–13.

FFF Sophie N. (Inuite, Pond Inlet), Partie 1, Volume public 47(a), Rankin Inlet, Nun., p. 4, 6.

GGG Yvonne Niego (Inuite), Partie 2, Volume public 8, Regina, Sask., p. 27.

Les facteurs favorisant la violence : le déni de la capacité d'agir et de l'expertise pour le rétablissement de la santé

Bien que beaucoup de témoins aient traité des lacunes et des dangers présents au sein des systèmes de soins de santé ainsi que des violations de leurs droits individuels et collectifs en matière de santé, ils ont également répété qu'il faut reconnaître leur propre force. Comme le dit Danielle E. : « Je ressens cette douleur, mais je ressens également la force[113]. »



Sandra DeLaronde, co-présidente de la Coalition des FFADA au Manitoba, s'entretient avec les commissaires à Winnipeg, au Manitoba.

Pour reconnaître cette force, il faut notamment écouter les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui parlent de leurs expériences et qui ont une expertise à offrir en matière de santé et de bien-être. Karen C. souligne l'importance de comprendre et de faire entendre les voix autochtones.

> Être entendu, c'est énorme. Autrefois, j'étais la petite fille, il y avait ma sœur et moi, et notre mère était assise en retrait. Elle n'a jamais été entendue parce qu'on nous disait toujours de nous taire. Ce qui se passe dans notre maison reste dans notre maison. […] Aujourd'hui et depuis ma guérison, je me fais entendre haut et fort et j'en suis très fière. Et c'est ce que je suis devenue[114].

L'accès à des services de santé et de soutien adaptés à la culture

Au sujet de la reconnaissance de leur expertise et de leur capacité d'agir, beaucoup de témoins ont mentionné que l'une des priorités a trait à la nécessité de créer et de soutenir, peu importe l'endroit, des services de santé adaptés à la culture.

Carla et Moses M. ont expliqué que les paramètres de financement gouvernemental sont souvent en conflit avec les conceptions autochtones de la prestation de soins de santé enracinés dans la communauté et la culture. Carla a décrit ce qui est arrivé quand son mari, Moses, a tenté d'obtenir du financement pour ouvrir un centre de soins de santé dans leur communauté.

> Moses s'est beaucoup battu pour obtenir du financement pour un centre de santé dans notre communauté, et il l'a obtenu, et… d'une certaine façon, je trouve que c'est le mal incarné. Le processus, d'une certaine façon, a été emporté par le mal et l'avarice. Et plus récemment ça a été détourné de son but par un gars blanc d'AANC [Affaires autochtones et du Nord Canada]. […] L'édifice devait être un centre de santé. Il devait y avoir un cabinet de médecin et un cabinet de dentiste. Il devait y avoir une cuisine et une pièce permettant de réunir nos familles, où les gens pourraient organiser des soupers en famille, parce que nos maisons sont souvent trop petites. On aurait pu aussi y pratiquer nos danses. Et il devait y avoir une salle pour entreposer les fournitures des premiers répondants, car on vit dans une communauté isolée et si on subit un grand tremblement de terre, on serait probablement coupés du reste du monde. Il devait même y avoir une ambulance.
>
> [Maintenant] il n'y a pas d'ambulance, pas de fournitures de premiers répondants, et personne ne peut accéder à l'édifice. Et ils ont installé des caméras partout et ils filment tout le monde. Et nos familles… à moins que vous fassiez partie de la famille du conseiller en chef et que vous soyez ami du gars blanc qui gère la bande, on ne peut pas accéder à l'édifice pour nos soupers en famille.
>
> Alors quand je parle de la langue et de ce type de financement, c'est de ce genre de choses dont je parle. On a besoin d'aide et de moyens pour rendre ces services disponibles à tous les membres de notre communauté, et empêcher des gens ou des groupes de s'en emparer. Et je n'ai pas de réponses à ça. C'est une difficulté que beaucoup de communautés rencontrent, j'en suis certaine[115].

Les témoins ont fait part de certains des moyens innovateurs qu'ils ont trouvés pour fournir, malgré les obstacles, des services de soutien et des soins de santé adaptés à la culture. Barb L. parle fièrement de son travail et souligne comment l'offre de services adaptés à la culture peut indiquer la voie à suivre.

> Je fais maintenant partie d'une merveilleuse organisation qui a ouvert une clinique. On a d'abord créé une société de logement, Lu'ma Native Housing. On a commencé par les logements et maintenant, on a, autour de Vancouver, toutes sortes de subdivisions pour combler les lacunes dans les services.
>
> Donc, mon programme, vous savez, aide les jeunes qui ne sont plus pris en charge en raison de leur âge. On a aussi un centre médical qui utilise la médecine occidentale et notre médecine traditionnelle. On a des salles de guérisons et des Aînés, et tous les gens de la ville y ont accès. Je suis fière de ça. C'est un bon endroit où aller pour prendre soin de toute sa personne. C'est bien[116].

Des témoins ont aussi souligné qu'il faut continuer à soutenir ces services. Les solutions dirigées par des Autochtones sont d'ailleurs une partie importante de ce soutien. Sadie C. recommande ce qui suit : « Il est tellement important, vous savez, de nous dire que nous comptons, que notre opinion est importante, que les souffrances que nous avons vécues sont réelles et que nous ne sommes pas les seuls; qu'il y a de l'aide. » Elle ajoute ceci au sujet de son expérience au Native Education College : « Il y a des conseillers. Il y a des prières. Il y a de l'artisanat […] et les cours qui aident au cheminement, qui nous guident vers d'autres ressources pour qu'on puisse poursuivre notre chemin, cette voie rouge, un point de convergence où l'on s'appuie sur notre Créateur[117]. »

Les cérémonies et les enseignements traditionnels ont un rôle à jouer. Sonia B. se souvient d'avoir rencontré dans un cours une femme venue faire une cérémonie du feu. Après la cérémonie, le groupe s'est mis à parler des centres de traitement et la femme qui avait dirigé la cérémonie a abordé ce sujet avec Sonia.

> Elle a fait ce qu'elle a pu pour que j'y aille. Elle a dit que la période d'attente était de six mois à un an. J'étais un peu triste de l'apprendre, car j'en avais assez de boire. J'aurais aimé avoir déjà arrêté de le faire. Ça, c'était le 13 février 1991. Le 14 février, elle est venue à mon école et m'a demandé de venir dehors avec elle. On m'avait fixé une date d'admission, le 10 mars. Je suis allée au centre de traitement et je n'ai, pour ainsi dire, jamais regardé en arrière[118].

Comme le soutient Barb L. :

> Pour les personnes qui vivent… qui ont vécu des expériences difficiles, on se concentre beaucoup sur la guérison de ce que l'on voit; on se concentre donc sur la toxicomanie. Nos activités portent surtout sur, vous savez, l'éducation, l'emploi et la recherche de logements. Mais, même après tout ça, il reste un obstacle, car on ne s'est pas occupé de l'esprit. Jusqu'à ce que l'on s'en soit occupé pour qu'il y ait un sentiment de sécurité et qu'on puisse, vraiment, reprendre notre souffle et pratiquer notre culture, si c'est ce qu'on veut, ce qui n'est pas le cas pour tout le monde… il faut quand même s'occuper du moi intérieur et pas juste des choses superficielles[119].

Pour s'occuper du « moi intérieur », Ann M. R. préconise le renouvellement de la compréhension de la culture et de la force culturelle comme moyen de rétablir la santé, de favoriser le mieux-être et d'assurer la sécurité.

> Alors avec les problèmes de dépendance, le gouvernement doit joindre l'acte à la parole. Les Premières Nations, nos gens, notre communauté veulent guérir, ils veulent apprendre leur culture. Ils veulent aller sur le territoire. C'est là qu'ils veulent être. C'est là qu'ils veulent guérir. Ils veulent les Aînés, ils veulent guérir, ils veulent vivre leur culture[120].

Tout comme Ann, Lillian H. souligne l'importance des programmes « de retour aux terres » pour promouvoir la santé et la guérison.

Alors, au sujet du soutien, le financement est vraiment important, mais je crois que le plus important est d'intégrer les perspectives autochtones à l'espace. Par exemple, […] être créatif pour […] intégrer les perspectives autochtones en fonction d'une approche Tla-o-qui-aht ou Nuu-chah-nulth du retour aux terres. Je crois que c'est lié à la guérison axée sur la terre, à la relation culturelle que [nous] les peuples Tia-o-qui-aht et les Nuu-chah-nulth entretenons avec la terre, et toutes nos tenues traditionnelles et toutes nos chansons proviennent de la terre, des ressources, alors c'est très apaisant … c'est une approche de la guérison fondée sur la terre[121].



Plusieurs témoins ont déterminé que la guérison axée sur la terre est un élément clé de leur cheminement vers le mieux-être.

Pour d'autres témoins, l'apprentissage et la préservation de la langue sont profondément liés à la santé et au bien-être. À ce sujet, Carla M. avait ceci à dire :

> Il enseigne cette langue maintenant, et nos deux plus jeunes fils apprennent la langue, et sa fille Carol introduit maintenant la langue dans les écoles prématernelles. […] On en a parlé avant de venir et une des choses qu'on recommanderait serait de soutenir la revitalisation de la langue dans nos communautés en en faisant un enjeu de santé. Les enseignements de nos communautés sont transmis dans la langue, et ça comprend les enseignements spirituels et les valeurs. Et je crois que ça a déjà été démontré statistiquement que des choses comme les taux de suicide augmentent considérablement dans les communautés qui perdent leur langue[122].

« POUR LES PERSONNES QUI VIVENT… QUI ONT VÉCU DES EXPÉRIENCES DIFFICILES, ON SE CONCENTRE BEAUCOUP SUR LA GUÉRISON DE CE QUE L'ON VOIT; ON SE CONCENTRE DONC SUR LA TOXICOMANIE. NOS ACTIVITÉS PORTENT SURTOUT SUR, VOUS SAVEZ, L'ÉDUCATION, L'EMPLOI ET LA RECHERCHE DE LOGEMENTS. MAIS, MÊME APRÈS TOUT ÇA, IL RESTE UN OBSTACLE, CAR ON NE S'EST PAS OCCUPÉ DE L'ESPRIT. JUSQU'À CE QUE L'ON S'EN SOIT OCCUPÉ POUR QU'IL Y AIT UN SENTIMENT DE SÉCURITÉ ET QU'ON PUISSE, VRAIMENT, REPRENDRE NOTRE SOUFFLE ET PRATIQUER NOTRE CULTURE, SI C'EST CE QU'ON VEUT, CE QUI N'EST PAS LE CAS POUR TOUT LE MONDE… IL FAUT QUAND MÊME S'OCCUPER DU MOI INTÉRIEUR ET PAS JUSTE DES CHOSES SUPERFICIELLES. »

Barb L.

Comme le montrent ces exemples, l'accès à des soins de santé qui tiennent compte du rôle de la culture, des rituels, du territoire et de la langue peut avoir un effet transformateur en favorisant le bien-être individuel et la guérison collective. Dans ses recherches, Amy Bombay souligne que l'accès à des services pertinents et adaptés à la culture qui permettent en outre les pratiques de guérison autochtones est considéré comme l'un des plus importants facteurs de guérison pour les survivants des pensionnats indiens[123].

La réflexion suivante de Patrick S. met en valeur la force du lien entre la culture et la santé :

> C'est ce qui a stabilisé ma vie, vous savez, l'apprentissage de ma culture. Et j'ai une grande… une grande dette envers les Dakotas, les Lakotas et les Nakotas qui m'ont adopté dans leurs cérémonies, vous savez, et m'ont appris à prier et à guérir, et à prendre soin de moi[124].

« ALORS AVEC LES PROBLÈMES DE DÉPENDANCE, LE GOUVERNEMENT DOIT JOINDRE L'ACTE À LA PAROLE. LES PREMIÈRES NATIONS, NOS GENS, NOTRE COMMUNAUTÉ VEULENT GUÉRIR, ILS VEULENT APPRENDRE LEUR CULTURE. ILS VEULENT ALLER SUR LE TERRITOIRE. C'EST LÀ QU'ILS VEULENT ÊTRE. C'EST LÀ QU'ILS VEULENT GUÉRIR. ILS VEULENT LES AÎNÉS, ILS VEULENT GUÉRIR, ILS VEULENT VIVRE LEUR CULTURE. »

Ann M. R.

Les liens qui unissent : accorder la priorité à l'unité familiale et aux générations futures

La nécessité de mettre l'accent sur les jeunes et les prochaines générations représente l'un de plus importants éléments ayant été abordés quant aux services de santé et à la guérison. Chrystal S. note ceci :

> Je pense que c'est seulement un… parler à ses enfants, leur enseigner, c'est vraiment un enseignement universel et je crois que beaucoup de nos membres des Premières Nations ne pratiquent plus cette tradition, car tant de traumatismes les en empêchent. On ne fait que survivre, on essaie de passer à travers une heure à la fois, parfois un jour à la fois. Nous n'avons pas la sécurité, l'espace, ni le temps nécessaires pour transmettre les enseignements à nos enfants[125].

Verna W. a aussi mentionné qu'un des effets durables des pensionnats indiens est la rupture de la communication entre les Aînés et les jeunes. Pour Verna, il est important de réparer ce lien pour rétablir la santé et favoriser le bien-être des jeunes.

> Faire en sorte que les Aînés et les jeunes se retrouvent ensemble. Il faut encourager ça, parce que, vous savez, quand je vois notre… dans nos réserves aujourd'hui […] que nos jeunes ne sont plus avec les Aînés, et j'ai l'impression que c'est en grande partie à cause des pensionnats indiens, des externats indiens, de la rafle des années 1960, c'est à cause de tout ça. C'est mon sentiment[126].

D'autres témoins ont présenté les efforts qu'ils entreprennent dans leur communauté pour soutenir les jeunes. Voici ce qu'a dit Paul T. :

> On rappelle toujours à nos enfants, vous savez. […]. Il y a toujours des enfants […] chez nous parce qu'on fait juste… parce qu'on fait des choses avec les enfants, et les enfants, ils… ils aiment venir à notre maison pour n'importe quelle raison. Vous savez, on… on a du plaisir avec les enfants. C'est un espace sûr, vous savez. On leur donne à manger, on pratique des sports avec eux, on… on leur parle de leur vie. […] On essaye de les encourager[127].

Établir des liens avec les droits internationaux de la personne

Comme on peut le constater dans les témoignages du présent chapitre, il existe un lien complexe entre le droit à la santé et la tragédie des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées. Le droit à la santé fait intervenir des critères de niveau de vie et de bien-être souvent associés à d'autres droits (droits économiques, sociaux et politiques) et liés, dans l'ensemble, au bien-être des familles et à ce qui leur arrive quand ces droits sont menacés.

Qu'elle soit flagrante ou implicite, la discrimination viole l'un des principes fondamentaux des droits de la personne et, souvent, elle est à la source d'un mauvais état de santé. La discrimination contre les minorités ethniques, religieuses et linguistiques, les peuples autochtones et d'autres groupes marginalisés de la société cause et aggrave la pauvreté et la maladie. Comme l'indique le Groupe d'appui interorganisations sur les questions autochtones :

> Selon les données, la pauvreté extrême est considérablement plus présente chez les peuples autochtones que chez les groupes non autochtones. Elle prend racine dans divers facteurs comme le manque d'accès à l'éducation et aux services sociaux, la destruction des économies et des structures sociopolitiques autochtones, les déplacements forcés, les conflits armés ainsi que la perte et la dégradation des terres et des ressources coutumières. Ces circonstances sont établies et aggravées par le racisme structurel et la discrimination, et elles rendent les femmes et les enfants autochtones particulièrement vulnérables aux problèmes de santé[128].

Le Groupe ajoute ce qui suit :

> Ces inégalités en matière de santé sont très préoccupantes du point de vue de la santé publique autant que du point de vue des droits de la personne. Toute personne a le droit de jouir du meilleur état de santé physique et mental possible, et les États sont tenus de voir à la promotion, à la protection et au respect de tous les droits de la personne[129].

La Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée a encouragé les États à adopter des politiques et des plans axés sur l'action, y compris l'action positive, pour assurer l'égalité, surtout en ce qui a trait à l'accès aux services sociaux dans le domaine du logement, de l'enseignement primaire et des soins de santé[130].

CONVENTIONS CLÉS : DROIT À LA SANTÉ

L'Enquête nationale considère que les conventions liées au génocide sont fondamentales en ce qui concerne toutes les violations des droits de la personne et des droits des Autochtones. Dans le domaine de la santé et du bien-être, il s'agit spécifiquement du meurtre de membres du groupe, de l'atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe, de la soumission intentionnelle du groupe à des conditions de vie devant entraîner sa destruction et de mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe. De plus, le transfert forcé des enfants du groupe se répercute directement sur la santé et le bien-être.

Pour référence, l'article II de la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide, qui fournit une définition du génocide, inclut « l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel :

a) Meurtre de membres du groupe;

b) Atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe;

c) Soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle;

d) Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe;

e) Transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe ».

PIDESC :

- la protection la plus large possible de la famille
- la protection des enfants de l'exploitation
- le droit au plus haut standard atteignable en matière de santé physique et mentale
- la garantie de ce droit inclut la création des conditions nécessaires à l'accès aux soins de santé

PIDCP :

- la famille est l'unité naturelle et fondamentale de la société
- chaque enfant a le droit d'être protégé sans discrimination

CEDEF :

- appelle les États parties à éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans le domaine de la santé, et à assurer l'accès aux services de santé et aux soins prénataux et postnataux appropriés, à une nutrition adéquate et à la santé durant la grossesse

CIETFDR :

- condamne la discrimination raciale dans tous les domaines de prestation de services
- s'engage à prévenir et à interdire toutes les formes d'apartheid et de discrimination

CDE :

- l'enfant a le droit de jouir du meilleur état de santé possible
- les États parties sont responsables de réduire la mortalité infantile, d'offrir les soins médicaux nécessaires, de combattre la malnutrition, de garantir de l'eau potable et de développer des soins de santé préventifs

PIDESC : Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels

PIDCP : Pacte international relatif aux droits civils et politiques

CEDEF : Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes

CIETFDR : Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale

CDE : Convention relative aux droits de l'enfant

DÉCLARATIONS CLÉS : DROIT À LA SANTÉ

DEVEF :

- les femmes ont le droit au meilleur état de santé physique et mentale possible

- inclut le droit de ne pas être soumise à la torture ou à tout autre traitement cruel, inhumain ou dégradant

DNUDPA :

- les peuples autochtones ont le droit de vivre et ont droit à l'intégrité physique et mentale

- droit aux médecines et aux pratiques de santé traditionnelles

- droit au plus haut standard atteignable en termes de santé

DPAV :

- les États ont la responsabilité d'éliminer la violence fondée sur le sexe par l'intermédiaire de mesures légales et d'actions dans des domaines pertinents, dont la protection de la maternité, les soins de santé et l'aide sociale

- les États doivent prendre des mesures pour promouvoir et protéger les droits des populations vulnérables et faire participer les personnes touchées à la formulation de solutions

BEIJING :

- les connaissances sur les médecines, les pratiques et les soins traditionnels doivent être respectées, préservées et promues

- l'ensemble des systèmes de santé nationaux doit être régi par des politiques, normes et règlements nationaux qui veillent à l'utilisation appropriée, sécuritaire et efficace de la médecine traditionnelle

DEVEF : Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes

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

DPAV : Déclaration et programme d'action de Vienne

Beijing : Déclaration de Beijing

Il existe des instruments relatifs aux droits de la personne qui appuient les divers aspects du droit à la santé. Les signataires du *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels* s'entendent pour dire qu'une protection et une assistance doivent être accordées à la famille, qui est l'élément fondamental de la société, « en particulier pour sa formation et aussi longtemps qu'elle a la responsabilité de l'entretien et de l'éducation d'enfants à charge » (article 10). Des mesures spéciales doivent donc être prises au nom des enfants et elles doivent être exemptes de toute forme de discrimination liée aux parents d'un enfant ou à d'autres circonstances. Le Pacte reconnaît aussi le droit à un niveau de vie suffisant, ce qui inclut des déterminants clés de la santé comme de la nourriture et des vêtements suffisants et un logement adéquat, ainsi qu'une « amélioration constante de ses conditions d'existence » (article 11). Ce sont tous des éléments clés de la santé mentale et physique. Comme le mentionne Brenda Gunn dans son témoignage, le comité chargé de veiller à l'application du Pacte a également noté que le défaut de protéger les femmes contre la violence et de poursuivre les agresseurs représente, en fait, une violation du droit à la santé[131].

De plus, l'article 12 du Pacte aborde explicitement la question de la santé en énonçant que toute personne a le droit « de jouir du meilleur état de santé physique et mentale qu'elle soit capable d'atteindre ». Les mesures à prendre pour la pleine réalisation de ce droit doivent comprendre « la création de conditions propres à assurer l'accès à tous les services médicaux et à une aide médicale en cas de maladie ». En ce qui concerne plus particulièrement les communautés sans ressources en santé et les communautés isolées comme celles du Nord, il a été maintes fois précisé que le manque d'accès à des services de santé poussait les habitants à quitter la sécurité relative de leur communauté pour aller se faire soigner dans de plus grands centres. Pour bon nombre de gens, cette réinstallation, qu'elle soit permanente ou temporaire, a créé des conditions d'insécurité.

La *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* (CEDAW) aborde aussi spécifiquement la question de la santé, dans le contexte des droits de la femme. Elle affirme que les États parties doivent prendre toutes les mesures disponibles pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans le domaine des soins de santé, ce qui comprend l'accès aux services, comme ceux qui concernent la planification familiale. Les parties s'engagent également à fournir aux femmes des services appropriés pendant la grossesse et pendant et après l'accouchement, y compris l'accès à une nutrition adéquate pendant la grossesse et l'allaitement (article 12).

Quant à la *Convention des Nations Unies relative aux droits de l'enfant*, elle porte sur le bien-être des enfants et traite aussi de la santé. Tout comme la CEDAW, la Convention reconnaît le droit des enfants de jouir du meilleur état de santé possible et d'avoir accès à des services médicaux. Le libellé de son article 24 est on ne peut plus clair : « Ils [les États parties] s'efforcent de garantir qu'aucun enfant ne soit privé du droit d'avoir accès à ces services. » Cette disposition soulève la question de l'accès aux services dans les communautés isolées ou nordiques. De plus, la Convention demande aux États parties de prendre des mesures pour

réduire la mortalité juvénile et infantile, pour fournir l'assistance médicale et les soins de santé nécessaires, pour lutter contre la maladie et la malnutrition et pour offrir des soins prénataux et postnataux aux jeunes mères.

Les soins de santé préventifs sont aussi une priorité, tout comme l'accès à l'éducation et à des connaissances de base sur la santé. Selon l'article 24 de la Convention, les États parties doivent aussi prendre des mesures, y compris par l'intermédiaire de programmes et de financement, pour aider les parents et les responsables à assurer le respect des droits de l'enfant. Par ailleurs, l'article 39 prévoit que les États parties doivent prendre toutes les mesures possibles pour faciliter la réadaptation physique et psychologique des enfants victimes, y compris ceux qui ont été confiés aux services de protection de l'enfance. Compte tenu du nombre de femmes et de filles autochtones disparues et assassinées qui sont passées par les systèmes de protection de l'enfance au Canada, il est primordial, dès maintenant et pour l'avenir, de favoriser leur rétablissement et leur réinsertion sociale pour leur permettre de surmonter leurs traumatismes personnels, mais aussi pour soigner les traumatismes intergénérationnels.

Conclusion : créer une nouvelle conception de ce qui est « normal »

Comme l'illustrent plusieurs témoignages entendus, lorsque le mal-être des individus et de la communauté perdure, ce qui se développe au fil du temps constitue une bien cruelle ironie du sort. En effet, dans bien des cas, les traumatismes de ce genre, et leur transmission d'une génération à l'autre, mènent à la perception qu'il est normal d'être en mauvaise santé et de se sentir mal. Voici une réflexion de Chrystal S. sur sa propre expérience :

> Je ne savais pas que j'étais déprimée. Je crois que c'est parce qu'il est si habituel pour les Autochtones de vivre des traumatismes. C'est quelque chose de normal. La violence, la séparation des familles, la pauvreté, la violence, c'est la norme d'en être témoin. C'est la norme, je crois, dans toutes les familles autochtones au Canada. Nous avons tous perdu quelqu'un. Nous avons tous vécu la perte d'un proche assassiné. Nous avons vu nos cousins, nos neveux et nièces ou les enfants de notre voisin être enlevés. Nous avons vécu des situations de violence, de violence latérale, de racisme et de discrimination. Et, toutes ces choses sont en quelque sorte normales pour les Autochtones[132].

Nous soutenons que les obstacles à la santé et au bien-être des Autochtones ne devraient jamais être considérés comme normaux. Il en est de même pour la violence qui survient lorsqu'on refuse de servir les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, lorsqu'on leur offre un service discriminatoire ou lorsque les abus des fournisseurs de services font qu'elles deviennent ultérieurement la cible de violence.

Les audiences ont montré que de nombreuses solutions en matière de santé et de bien-être existent déjà et sont inlassablement mises de l'avant par des militants qui doivent souvent composer avec un financement précaire ou d'une durée limitée et avec un sentiment d'épuisement. Dans le processus de guérison, le rétablissement du sentiment de sécurité passe par le rétablissement du droit à la culture et à la santé.

« JE NE SAVAIS PAS QUE J'ÉTAIS DÉPRIMÉE. JE CROIS QUE C'EST PARCE QU'IL EST SI HABITUEL POUR LES AUTOCHTONES DE VIVRE DES TRAUMATISMES. C'EST QUELQUE CHOSE DE NORMAL. LA VIOLENCE, LA SÉPARATION DES FAMILLES, LA PAUVRETÉ, LA VIOLENCE, C'EST LA NORME D'EN ÊTRE TÉMOIN. C'EST LA NORME, JE CROIS, DANS TOUTES LES FAMILLES AUTOCHTONES AU CANADA. NOUS AVONS TOUS PERDU QUELQU'UN. NOUS AVONS TOUS VÉCU LA PERTE D'UN PROCHE ASSASSINÉ. NOUS AVONS VU NOS COUSINS, NOS NEVEUX ET NIÈCES OU LES ENFANTS DE NOTRE VOISIN ÊTRE ENLEVÉS. NOUS AVONS VÉCU DES SITUATIONS DE VIOLENCE, DE VIOLENCE LATÉRALE, DE RACISME ET DE DISCRIMINATION. ET TOUTES CES CHOSES SONT EN QUELQUE SORTE NORMALES POUR LES AUTOCHTONES. »

Chrystal S.

Conclusions : le droit à la santé

- Les traumatismes intergénérationnels et multigénérationnels ont des répercussions négatives sur tous les aspects de la vie et du bien-être d'une personne autochtone et ils touchent également sa famille, sa communauté et sa Nation.
- Les traumatismes non résolus sont une cause profonde des taux élevés de problèmes de santé chroniques, de violence interpersonnelle et de toxicomanie. Ils se transmettent de génération en génération et sont cycliques. Ils contribuent directement à la réduction de la sécurité, à la violence que subissent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones et, ultimement, aux taux disproportionnés de disparition et meurtre qu'elles connaissent.
- Pour mettre fin au cycle des traumatismes intergénérationnels, il importe de mettre l'accent sur la guérison des personnes, des familles et des communautés. Guérir d'un traumatisme souvent exacerbé et, dans de nombreux cas, d'un traumatisme multigénérationnel et intergénérationnel est un processus qui peut s'étendre sur toute la durée de la vie. La participation de la famille et des membres de la communauté est souvent nécessaire à ce travail de guérison. Les programmes et les services de guérison doivent être dirigés par les Autochtones ou organisés en partenariat avec les communautés autochtones. Pour réussir à traiter un traumatisme, il faut exclure les limites de temps ou le recours à des approches figées.
- Le Canada a échoué à répondre aux besoins en matière de santé et de bien-être des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Par ailleurs, il n'a pas garanti leur accès à des services et à des ressources qui sont équivalents à ceux que reçoivent les non-Autochtones. Les services de santé et de bien-être actuels sont extrêmement insuffisants et ils sont souvent inadéquats et inaccessibles, ce qui compromet directement la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, et favorise la violence à leur égard.
- Le système actuel de prestation de services de santé et de bien-être pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones est en grande partie conçu et mis en œuvre par des non-Autochtones. Les mesures prises pour la formation, l'embauche et la rétention des fournisseurs de services de santé et de bien-être autochtones ont été insuffisantes en raison des obstacles systémiques au sein des établissements d'enseignement et des difficultés relatives à la prestation de services adaptés à leur culture. Par conséquent, on note un manque de locuteurs des langues autochtones et un savoir culturel fragmentaire à certains endroits.
- Il n'y a pas assez de soutiens financiers et de modèles de financement durables pour inciter les Autochtones à travailler dans les domaines de la santé et du bien-être. Les services de santé et de bien-être existants ne réussissent pas à attirer les professionnels autochtones des soins de santé afin qu'ils travaillent dans des communautés urbaines, rurales, éloignées et du Nord. Il en résulte un taux élevé de roulement du personnel et une discontinuité dans les soins.

- Les services de santé et de bien-être sont les plus efficaces s'ils sont conçus et fournis par les Autochtones qu'ils sont censés servir, et si leur prestation est effectuée d'une manière cohérente et bien ancrée dans les pratiques, les visions du monde, les cultures, les langues et les valeurs des communautés précisément desservies. Il n'y a pas suffisamment de centres de traitement et de guérison adaptés à la culture des Autochtones et dont les services sont basés sur les besoins et sur les points de vue distincts des communautés inuites, métisses et des Premières Nations. Ceux qui existent ont du mal à obtenir un financement stable, suffisant et fiable.
- En raison des lacunes des infrastructures et des services en matière de santé physique et sociale et de bien-être dans les communautés inuites, métisses et des Premières Nations, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA doivent souvent quitter leur communauté pour obtenir ces services essentiels. Dans plusieurs cas, elles doivent quitter leur communauté inuite ou nordique pour aller accoucher. Ces déplacements forcés pour l'obtention de services contribuent à exposer davantage les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones aux préjudices et aux risques, car elles ne bénéficient plus de la sécurité offerte par leur communauté et par leur famille. De plus, elles sont souvent contraintes de se séparer de leurs enfants, de voyager seules et d'être hébergées dans des endroits non sécuritaires ou non adaptés à leur culture et qui n'offrent pas le soutien dont elles ont besoin pour profiter de ces services en toute sécurité. Ces facteurs créent des risques et font des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones la cible potentielle de gangs ou de trafiquants de personnes qui cherchent à les exploiter et à abuser d'elles.
- La négligence intergouvernementale entraîne le traitement inadéquat des enjeux politiques importants et le non-respect des droits de la personne. En effet, la prestation de services essentiels, incohérente et non réglementée, est effectuée à l'aide d'un ensemble disparate de programmes, alors qu'elle devrait être fondée sur les droits.
- Les Premières Nations, les Inuits et les Métis, y compris les personnes 2ELGBTQQIA, ont les solutions et les connaissances nécessaires pour prendre soin d'eux-mêmes et guérir, mais leurs forces et leur savoir sont sous-estimés par le système actuel des services de santé et de bien-être.

Notes

1 Préambule de la Constitution de l'OMS, tel qu'adopté lors de la Conférence internationale de la Santé, New York, 19 juin au 22 juillet 1946; signé le 22 juillet 1946 par les représentants de 61 États (Actes officiels de l'OMS, no 2, p. 100).

2 Mazel, « Indigenous Health and Human Rights, » 10–11.

3 Organisation mondiale de la santé, « Santé des populations autochtones, aide-mémoire no 326 de l'OMS, octobre 2007. »

4 Groupe d'appui interorganisations des Nations Unies sur les questions des peuples autochtones, « The Health of Indigenous Peoples », p. 8.

5 Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations, Rapport national de l'Enquête régionale sur la santé des Premières Nations, volume 1. L'Enquête régionale sur la santé des Premières Nations recueille de l'information sur les communautés des Premières Nations vivant dans les réserves et dans le nord.

6 Timothy Argetsinger (Iñupiaq), Partie 3, Volume public 4, Québec, Qc, p. 70. Dans ce chapitre, commes dans tous nos chapitres, la citation est tirée de la transcription officielle de la langue dans laquelle la personne a témoigné, même si la citation a été traduite.

7 Nations Unies, Instance permanente sur les questions autochtones, Quatrième session, Document de l'ONU E/C.19/2005/2, Annexe III, article 13, mentionné dans « Santé des populations autochtones, aide-mémoire no 326 de l'OMS, octobre 2007.

8 Groupe d'appui interorganisations des Nations Unies sur les questions des peuples autochtones, « The Health of Indigenous Peoples », p. 1.

9 Ibid., 9.

10 Gouvernement du Canada, « Histoire de la prestation des services de santé », 1.

11 Dre Valerie Gideon (Nation Mik'maq de Gesgapegiag), Partie 2, Volume public 3, Calgary, Alb., p. 12.

12 Dre Valerie Gideon (Nation Mik'maq de Gesgapegiag), Partie 2, Volume public 3, Calgary, Alb., p. 13.

13 Dre Valerie Gideon (Nation Mik'maq de Gesgapegiag), Partie 2, Volume public 3, Calgary, Alb., p. 51.

14 Dre Valerie Gideon (Nation Mik'maq de Gesgapegiag), Partie 2, Volume public 3, Calgary, Alb., pp. 194-95.

15 Dre Valerie Gideon (Nation Mik'maq de Gesgapegiag), Partie 2, Volume public 3, Calgary, Alb., pp. 198-99.

16 Dre Valerie Gideon (Nation Mik'maq de Gesgapegiag), Partie 2, Volume public 3, Calgary, Alb., p. 276.

17 Dre Valerie Gideon (Nation Mik'maq de Gesgapegiag), Partie 2, Volume public 3, Calgary, Alb., p. 278.

18 Dre Valerie Gideon (Nation Mik'maq de Gesgapegiag), Partie 2, Volume public 3, Calgary, Alb., pp. 51-52. La Nation métisse a depuis signé un protocole d'entente avec le gouvernement du Canada pour l'élaboration d'un accord sur la santé d'une durée de 10 ans (août 2018).

19 Dre Valerie Gideon (Nation Mik'maq de Gesgapegiag), Partie 2, Volume public 3, Calgary, Alb., p. 72.

20 Dre Valerie Gideon (Nation Mik'maq de Gesgapegiag), Partie 2, Volume public 3, Calgary, Alb., p. 279.

21 Dre Valerie Gideon (Nation Mik'maq de Gesgapegiag), Partie 2, Volume public 3, Calgary, Alb., p. 74.

22 Sharna S. (Blackfoot, Blood Tribe), Partie 1, Déclaration publique 397, Richmond, C.-B., p. 3.

23 La violence latérale est une violence dirigée contre ses pairs plutôt que contre ses adversaires.

24 Voir Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations, « Rapport national ». Voir aussi Reading et Wien, « Inégalités en matière de santé et déterminants sociaux de la santé des peuples autochtones »

25 Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations, « Rapport national », 41.

26 Duong, « Canada has the least universal. »

27 Statistique Canada, « Life expectancy ».

28 Statistique Canada, « Un aperçu des statistiques sur les Autochtones ».

29 Santé Canada, « Profil statistique de la santé des Premières Nations au Canada ».

30 Sheppard, et al., « Birth Outcomes, » 13.

31 Ibid.

32 Smylie, et al., « A Review of Aboriginal Infant Mortality. »

33 Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations, « Rapport national ».

34 Ibid, 40.

35 Ibid.

36 Université d'Ottawa, « The Health of Indigenous Peoples in Canada. »

37 Inuit Tapiriit Kanatami, « Inuit Statistical Profile, » 14.

38 Hunt, « Une introduction à la santé des personnes bispirituelles ».

39 Statistique Canada, « Pensées suicidaires au cours de la vie parmi les Premières Nations ».

40 Statistique Canada, « Les Premières Nations, les Métis et les Inuits au Canada. »

41 Ibid.

42 Canada, Santé Canada, « Profil statistique de la santé des Premières Nations au Canada ».

43 Université d'Ottawa, « The Health of Indigenous Peoples in Canada. »

44 Ibid.

45 Canada, Statistique Canada, « Enquête auprès des peuples autochtones »

46 Goodman, et al., « They treated me like crap. »

47 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume Public 10, Winnipeg, Man., p. 149.

48 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume Public 10, Winnipeg, Man., p. 149.

49 Chef Vivian T. (Wet'suwet'en), Partie 1, Volume public 4, Smithers, C.-B., p. 60.

50 Viola Thomas (Kamloops Tk'emlúps te Secwepemc), Partie 1, Volume public 104, Vancouver, C.-B., p. 19.

51 Shara L. (Dénée), Partie 1, Déclaration publique 101, Edmonton, Alb., p. 51.

52 Shara L. (Dénée), Partie 1, Déclaration publique 101, Edmonton, Alb., pp. 52–53.

53 Carol M. (Nisga'a Gitanyow), Partie 1, Déclaration publique 357, Richmond, C.-B., p. 76.

54 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., pp. 165-166.

55 Chrystal S. (Musqueam), Partie 1, Déclaration publique 385, Richmond, C.-B., p. 26.

56 Stephanie H. (Première Nation Fort McKay), Partie 1, Volume public 20, Edmonton, Alb., p. 103.

57 Kim C.-M. (Inuite, Labrador), Partie 1, Volume public 49, Happy Valley-Goose Bay, T.N.-L., p. 23.

58 Campbell, « Health Consequences. »

59 Nikki K. (Inuite), Partie 1, Volume public 46(a), Rankin Inlet, Nun., p. 45.

60 Sonia B. (Première Nation), Partie 1, Déclaration publique 371, Richmond, C.-B., pp. 4-5.

61 Sonia B. (Première Nation), Partie 1, Déclaration publique 371, Richmond, C.-B., p. 6.

62 Sonia B. (Première Nation), Partie 1, Déclaration publique 371, Richmond, C.-B., p. 6.

63 Paula P. (Crie/Lakota/Écossaise), Partie 1, Déclaration publique 374, Richmond, C.-B., p. 20.

64 Dr Allan Wade, Parties II et III mixtes, Volume public 14, Winnipeg, Man., p. 19.

65 Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations, « Rapport national ».

66 Goodman, et al., « They treated me like crap. »

67 Wien, « Tackling Poverty in Indigenous Communities, » 1.

68 Statistique Canada, « Tableaux de données, Recensement de 2016 ».

69 Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations, « Rapport national, » 24.

70 Ibid., 25.

71 Belanger, et al., « Housing and Aboriginal People, » 4.

72 Thistle, « Definition of Indigenous Homelessness, » 6.

73 Ibid.

74 Statistique Canada, « Les conditions de logement des peuples autochtones au Canada, » 1.

75 Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations, « Rapport national, » 16, 27.

76 Statistique Canada, « Les conditions de logement des peuples autochtones au Canada, » 1-2.

77 Sandra L. (Crie/Dakota), Partie 1, Volume public 41, Yellowknife, T.N.-O., pp. 193-194.

78 Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations, « Rapport national, » 15.

79 Ibid., 31.

80 Ibid., 39.

81 Belanger et al., « Housing and Aboriginal People, » 7.

82 Verna W. (Cape Mudge), Partie 1, Volume public 88, Vancouver, C.-B., pp. 5-6.

83 Prokopchuk, « Grassy Narrows mercury victims. »

84 Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations, « Rapport national, » 33.

85 Statistique Canada, « Les Premières Nations, les Métis et les Inuits au Canada, » 11.

86 Ibid., 15.

87 Goodman et al., « They treated me like crap. »

88 Ibid., 88.

89 Ibid., 87.

90 Doris G. (Crie, Première Nation Driftpile), Partie 1, Déclaration publique 79, Edmonton, Alb., p. 14.

91 Dr Barry Lavallee (Première Nation/Métis), Partie 3, Volume public 9, Toronto, Ont., pp. 38-39.

92 Melissa C. (Nation Crie Fisher River), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., pp. 114–115.

93 Doris G. (Crie, Première Nation Driftpile), Partie 1, Déclaration publique 79, Edmonton, Alb., p. 13.

94 Jaylene D., Partie 1, Déclaration publique 220, Yellowknife, T.N.-O., pp. 1, 2.

95 Jaylene D., Partie 1, Déclaration publique 220, Yellowknife, T.N.-O., pp. 2-3.

96 Jaylene D., Partie 1, Déclaration publique 220, Yellowknife, T.N.-O., p. 3.

97 Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations, « Rapport national, » 71.

98 Dr Allan Wade, Parties II et III mixtes, Volume public 14, Winnipeg, Man., pp. 47-49.

99 Sharna S. (Blackfoot, Blood Tribe), Partie 1, Déclaration publique 397, Richmond, C.-B., pp. 55-57.

100 Paula P. (Crie/Lakota/Écossaise), Partie 1, Déclaration publique 374, Richmond, C.-B., p. 38.

101 Dr Allan Wade, Parties II et III mixtes, Volume public 14, Winnipeg, Man., pp. 50-51.

102 Vanessa B. (Première Nation Millbrook), Partie 1, Volume public 19, Membertou, N.-É., pp. 88-89.

103 Adrienne B. (Crie), Partie 1, Volume public 23, Edmonton, Alb., p. 66.

104 Lorna B. (Wet'suwet'en), Partie 1, Volume public 4, Smithers, C.-B., p. 165.

105 Dr Allan Wade, Mixed Parties 2 & 3, Volume public 14, Winnipeg, Man., p. 49.

106 Dianna B. (Mohawk, Six Nations), Partie 1, Déclaration publique 376, Richmond, C.-B., p. 12.

107 Dianna B. (Mohawk, Six Nations), Partie 1, Déclaration publique 376, Richmond, C.-B., p. 17.

108 Robin R. (Nakota Sioux), Partie 1, Volume public 92, Vancouver, C.-B., pp. 16-17.

109 Robin R. (Nakota Sioux), Partie 1, Volume public 92, Vancouver, C.-B., p. 15.

110 Cecil J. (Première Nation de Rolling River), Partie 1, Volume public 14, Winnipeg, Man., pp. 5-6.

111 Stephanie H. (Première Nation Fort McKay), Partie 1, Volume public 20, Edmonton, Alb., pp. 119-120.

112 Sharna S. (Blackfoot, Blood Tribe), Partie 1, Déclaration publique 397, Richmond, C.-B., pp. 53-54.

113 Danielle E. (Première Nation Kawacatoose), Partie 1, Volume public 31, Saskatoon, Sask., p. 105.

114 Karen C. (Kwakwaka'wakw), Partie 1, Volume public 94, Vancouver, C.-B., p. 59.

115 Carla M., (Nuu-chah-nulth), Partie 1, Volume public 82, Vancouver, C.-B., pp. 16-17.

116 Barb L. (Premières Nations Heiltsuk/Nisga'a), Partie 1, Déclaration publique 360, Richmond, C.-B., p. 15.

117 Sadie C. (Wet'suwet'en), Partie 1, Déclaration publique 395, Vancouver, C.-B., p. 32.

118 Sonia B. (Première Nation), Partie 1, Déclaration publique 371, Richmond, C.-B., pp. 3-4.

119 Barb L. (Heiltsuk/Nisga'a Première Nation), Partie 1, Déclaration publique 360, Richmond, C.-B., p. 10.

120 Ann M. R. (Kaska Dena), Partie 1, Volume public 3, Whitehorse, Yn, p. 39.

121 Lillian H. (Mowachat de la bande Mowachat /Nuuchah-nuulth/Kwakwaka'wakw), Partie 1, Volume public 82, Vancouver, C.-B., p. 14

122 Carla M. (Nuu-chah-nulth), Partie 1, Volume public 82, Vancouver, C.-B., pp. 6-7.

123 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 180.

124 Patrick S. (Kwagu', Fort Rupert, Qualicum), Partie 1, Volume public 102, Vancouver, C.-B., p. 10.

125 Chrystal S. (Musqueam), Partie 1, Déclaration publique 385, Richmond, C.-B., p. 9.

126 Verna W. (Cape Mudge), Partie 1, Volume public 88, Vancouver, C.-B., p. 27.

127 Paul T. (Nation Crie Mikisew), Partie 1, Volume public 20, Edmonton, Alb., pp. 38-39.

128 Groupe d'appui interorganisations des Nations Unies sur les questions des peuples autochtones, « The Health of Indigenous Peoples, » 2.

129 Ibid.

130 Organisation mondiale de la santé, « Santé des populations autochtones. »

131 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc, p. 38.

132 Chrystal S. (Musqueam), Partie 1, Déclaration publique 385, Richmond, C.-B., pp. 47-48.

CHAPITRE 7



Combattre l'oppression : le droit à la sécurité

Introduction : « Nous ne sommes pas en sécurité. Personne n'est en sécurité. »

Partout au pays, le droit à la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA est systématiquement compromis. Lorsque les familles, les survivantes et les autres témoins ont fait part de leur vérité à l'Enquête nationale, il est devenu évident que, pour la majorité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones de tous les milieux et de toutes les régions, la sécurité est une question primordiale en vertu de laquelle non seulement nous pouvons, mais nous devons nous attaquer à la violence faite aux femmes et aux filles autochtones. Comme nous l'avons entendu, la sécurité physique, psychologique, économique, sociale et culturelle des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est presque constamment menacée. Lors de son témoignage à Winnipeg, Bernice C. a parlé de sa fille disparue le jour de son 18e anniversaire en 2008 et a déclaré : « On n'est pas en sécurité. Nos femmes ne sont plus en sécurité. Personne n'est en sécurité[1]. »

Le présent chapitre porte sur le droit à la sécurité en ce qui concerne les quatre facteurs favorisant la violence coloniale. Nous traiterons des façons dont la sécurité des femmes et des filles autochtones est compromise par la violence interpersonnelle, et de la façon dont le risque de violence interpersonnelle est accentué par des facteurs tels que le traumatisme intergénérationnel, la pauvreté, l'itinérance, la toxicomanie, les obstacles à l'éducation, à la formation et à l'emploi, ainsi que l'absence de services de lutte contre la violence et de mesures de soutien. De plus, nous examinerons en quoi l'absence de droits économiques, sociaux et politiques fondamentaux pouvant garantir la sécurité contribue à cibler les femmes et des filles autochtones. Nous explorerons ensuite la mesure dans laquelle la réticence des institutions à régler ces problèmes maintient un *statu quo* qui fait en sorte que la tragédie se poursuive. Enfin, nous

verrons de quelle manière les solutions requises pour rétablir la sécurité, de façon globale, reposent sur les expériences et les connaissances des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Comme bon nombre des témoins venus raconter leur histoire à propos d'une proche perdue, Cee-Jai J. a parlé de sa sœur, Norma, portée disparue dans le quartier Downtown Eastside de Vancouver le 28 septembre 1992 et retrouvée sans vie quelques jours plus tard. Elle a aussi raconté que le 28 septembre 2017, soit 25 ans jour pour jour après le décès de sa sœur, sa propre fille, Shayla J., était décédée après un accident de voiture. Au lieu de la conduire à l'hôpital, la police l'avait ramenée chez elle. Pour de nombreuses autres familles et personnes de soutien qui ont raconté leur vérité, l'acte de violence qui a coûté la vie de leur proche n'est qu'un des nombreux incidents de violence dont ils ont été témoins au cours de leur existence. Dans son témoignage à propos du meurtre de sa sœur, Cee-Jai a situé ce geste de violence dans le contexte des interactions et relations violentes dont elle-même a été victime et témoin dès sa plus tendre enfance, alors qu'elle était, comme elle le dit, « seulement un bébé dans son berceau[2] ».

Comme beaucoup de témoins, Cee-Jai a été victime d'actes répétés de violence physique, sexuelle et psychologique pendant toute sa vie. Elle a vu son père poignarder sa mère lorsqu'elle était très jeune; elle a vu sa mère se faire battre et agresser par des hommes alors qu'elle était jeune fille; elle a été victime d'agressions sexuelles et physiques répétées et de négligence dans différents foyers d'accueil; et elle a subi des agressions sexuelles et de la violence physique pendant son adolescence et sa vie adulte. La violence est omniprésente dans la vie de Cee-Jai, et ses relations avec les autres reflètent une réalité qui, malheureusement, est chose courante. Comme elle a partagé, « Je sens que mon esprit connaît la violence », résumant ainsi ce que de nombreuses femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones ressentent comme une violence pratiquement omniprésente qui contribue à l'absence générale de sécurité humaine fondamentale[3].

La définition de la « sécurité humaine »

Selon de nombreuses visions du monde autochtone présentées dans le contexte du processus de consignation de la vérité, le droit à la sécurité englobe un droit physique et un droit social. Les pactes et les conventions internationaux offrent une vue d'ensemble de la notion de « sécurité » comme étant à la fois physique et sociale.

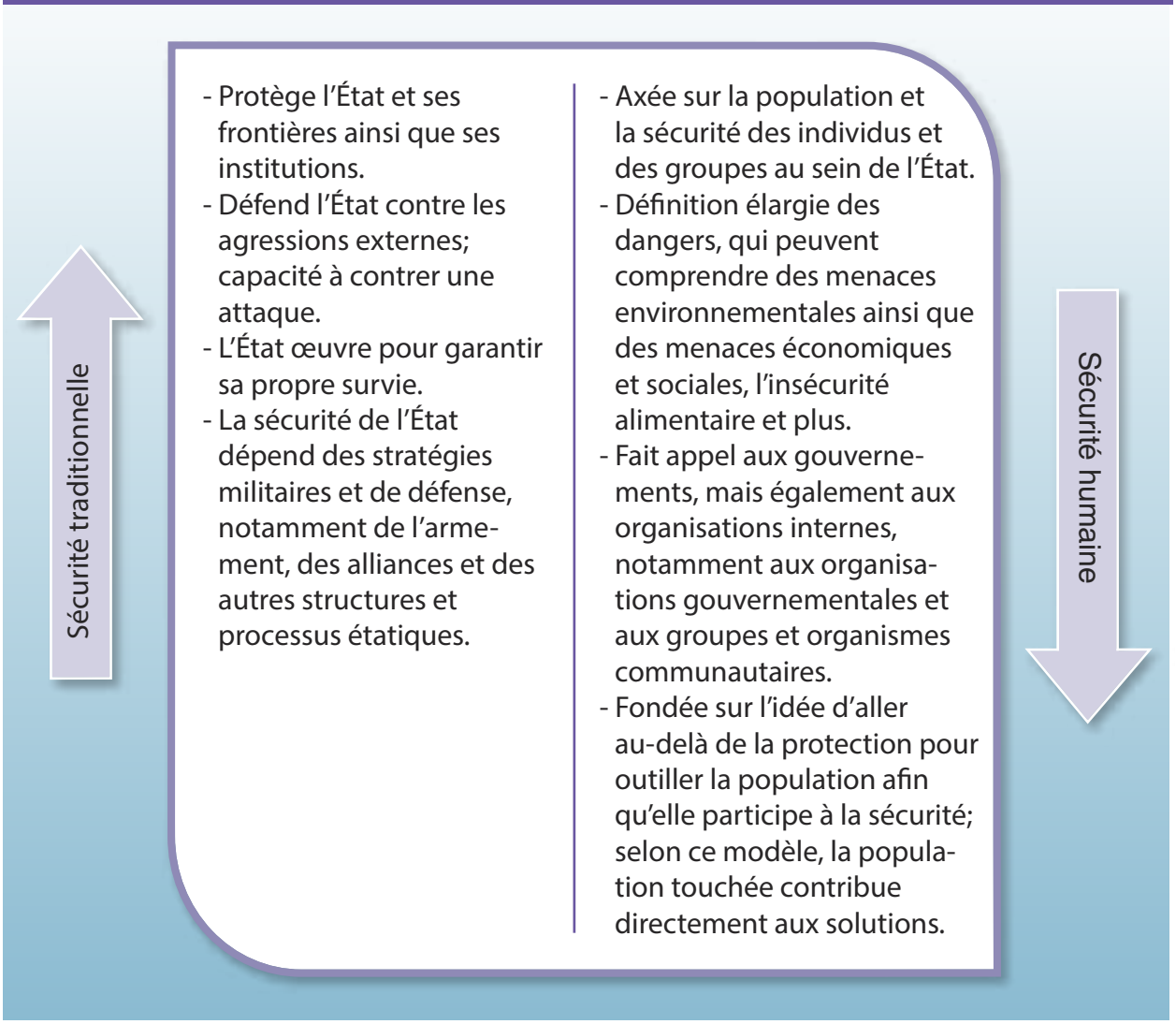
La définition élargie de la sécurité humaine s'appuie sur une approche essentiellement axée sur le bien-être qui tient compte des interactions économiques et sociales complexes qui façonnent la sécurité ou l'insécurité d'une personne[4]. Cette définition va au-delà du programme de l'État; elle tient compte d'autres facteurs ou menaces « non traditionnelles » comme la pauvreté et la maladie,

« JE SENS QUE MON ESPRIT CONNAÎT LA VIOLENCE »

Cee-Jai J.

ainsi que des causes fondamentales de problèmes tels que la tragédie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées.

SÉCURITÉ HUMAINE ET SÉCURITÉ DE L'ÉTAT



Le concept de la sécurité humaine a été redéfini dans les années 1990, avec la fin de la Guerre froide au cours de laquelle l'accent avait été mis sur la sécurité militaire ou étatique. Selon le chercheur Taylor Owen, la chute du mur de Berlin a clairement démontré que les principales menaces qui pesaient sur la sécurité humaine ne provenaient plus des États militarisés. En revanche, au cours de la période qui a suivi la Guerre froide, les populations civiles « ont été victimes de ce qui restait des guerres par factions interposées, des catastrophes environnementales, de la pauvreté, de la maladie, de la faim, de la violence et de violations des droits de la personne[5] ». Dans ce contexte, l'accent mis sur l'État comme seul moyen d'assurer la sécurité humaine a en fait dissimulé une grande partie des tragédies liées à la sécurité humaine qui visent des gens de partout dans le monde.

En 1994, le Rapport mondial sur le développement humain (RMDH) du Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) a fait état des quatre caractéristiques fondamentales de la sécurité humaine, à savoir : elle relève d'un désir universel; ses composantes sont interdépendantes; le meilleur moyen d'assurer la sécurité est la prévention; elle est axée sur les personnes[6]. Fait important, elle *n'est pas* axée sur les appareils de sécurité militarisés ni sur les appareils de sécurité de l'État, mais plutôt sur la sécurité des gens qui vivent dans les États, de manière générale et dans le contexte des droits de la personne. Plus précisément, le RMDH de 1994 énonçait sept « dimensions essentielles » de la sécurité humaine :

- sécurité économique menacée par la pauvreté;
- sécurité sanitaire menacée par les blessures et les maladies;
- sécurité personnelle menacée par diverses formes de violence;
- sécurité politique menacée par la répression politique;
- sécurité alimentaire menacée par la faim et la famine;
- sécurité environnementale menacée par la pollution, la dégradation de l'environnement et l'épuisement des ressources;
- sécurité de la communauté menacée par les tensions sociales et l'instabilité[7].

Comme l'indique le RMDH, cette liste n'est pas exhaustive, mais les éléments qu'elle contient sont dynamiques et leur analyse pourrait permettre de comprendre « les menaces précises à l'endroit de groupes de personnes précis, ainsi que la participation de ces personnes au processus d'analyse[8] ». De plus, ces éléments sont tous interreliés, en ce sens que la menace pour la sécurité économique est aussi liée, par exemple, aux menaces pour la sécurité personnelle, politique et liée à la santé. Voici l'explication avancée en 2000 par le secrétaire général des Nations Unies, Kofi Annan :

> Il n'est désormais plus possible de définir simplement la sécurité comme une absence de conflits armés, qu'il s'agisse de conflits internationaux ou de conflits internes. Les violations flagrantes des droits de la personne, le déplacement massif de populations civiles, le terrorisme international, la pandémie de sida, le trafic de drogues et d'armes et les catastrophes environnementales représentent une menace directe à la sécurité humaine, nous forçant à adopter une approche beaucoup plus coordonnée à l'égard d'un vaste éventail de sujets[9].

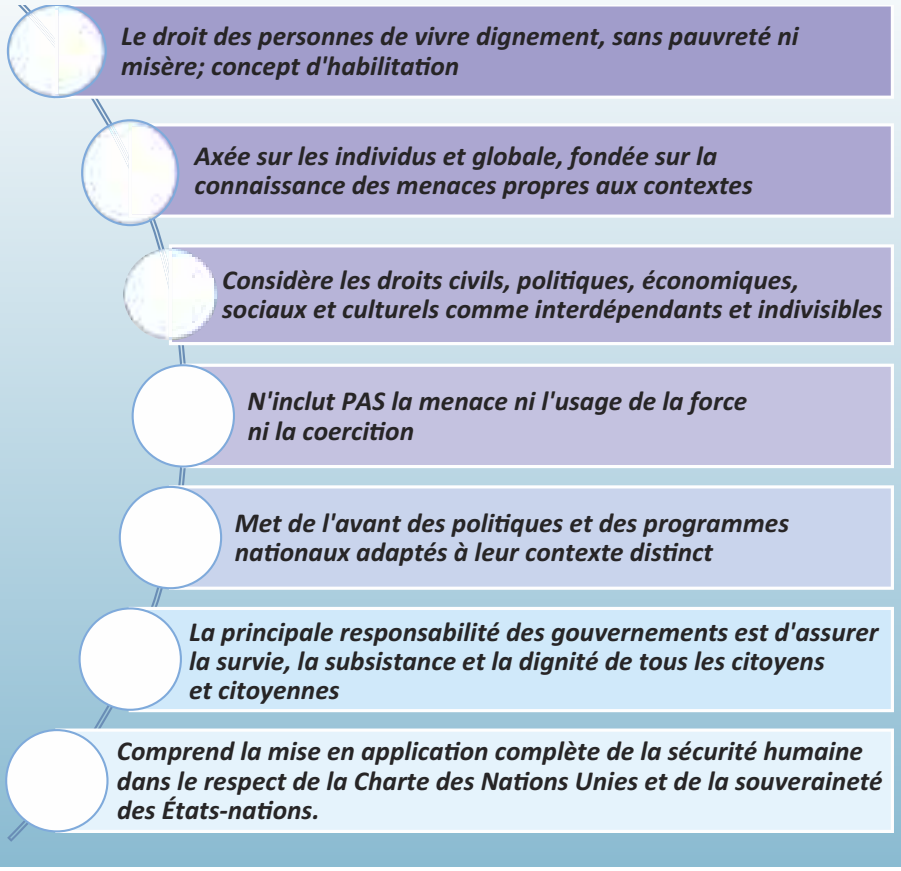
Telle qu'elle a été adoptée par résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies, en 2012, la définition commune de la sécurité humaine comprend désormais les éléments suivants :

- Le droit des êtres humains de vivre libres et dans la dignité, à l'abri de la pauvreté et du désespoir, y compris de vivre à l'abri de la peur et du besoin;
- La sécurité humaine appelle des réponses axées sur l'être humain, globales, adaptées au contexte et qui renforcent la capacité d'action individuelle et collective;

- La sécurité humaine tient compte des liens entre paix, développement et droits de la personne et accorde la même importance aux droits civils, politiques, économiques, sociaux et culturels;
- La sécurité humaine n'est pas assurée par la menace ou l'emploi de la force ou de mesures de coercition. Elle ne saurait remplacer la sécurité que l'État doit garantir;
- La sécurité humaine est fondée sur l'appropriation nationale. Elle tient compte de la diversité des politiques et programmes d'un pays à l'autre et vise à renforcer les initiatives nationales « qui sont compatibles avec les réalités locales »;
- Il appartient en premier lieu à l'État d'assurer « la survie, les moyens de subsistance et la dignité de ses citoyens »;
- La sécurité humaine est assurée dans le strict respect des buts et principes énoncés dans la Charte des Nations Unies, notamment de la souveraineté de l'État[10].

En 2012, la vice-secrétaire générale des Nations Unies, Asha-Rose Migiro, a fait observer ce qui suit :

DÉFINITION DE LA SÉCURITÉ HUMAINE



> N’oublions pas que la sécurité humaine est plus qu’un concept abstrait. Pour une famille affamée, la sécurité humaine se traduit par de la nourriture sur la table. Pour un réfugié, il s’agit d’un abri et d’un refuge sûr contre les conflits et les catastrophes. Pour une femme prise dans un conflit, c’est une protection contre les préjudices. Pour un enfant vivant dans la pauvreté, il s’agit d’une chance d’aller à l’école[11].

D’après les témoignages entendus, les femmes autochtones sont aux prises avec des menaces quotidiennes pour leur sécurité humaine et leurs droits fondamentaux de la personne. Pour elles, la sécurité humaine correspond, notamment, à la capacité de vivre dans le monde sans constamment faire l’objet de menaces de violence ou de préjudices; à la capacité de dire « au revoir » à leurs enfants lorsqu’ils sortent avec des amis sans se demander s’ils reviendront; et à la capacité de fonder une famille et d’élever leurs enfants sans craindre qu’ils soient victimes de racisme ou de discrimination ou qu’ils soient injustement arrêtés. Les témoins ont parlé de la sécurité du point de vue physique comme étant le droit à la vie, à la liberté et à la sécurité personnelle, ainsi que le contrôle de leur propre état de santé mentale ou physique. Ils ont également relevé le besoin de protection et d’aide sociale grâce à des services essentiels en matière de santé, de logement, d’accès à l’eau potable, de nourriture et d’éducation, et ont insisté sur la nécessité de réduire la pauvreté puisque celle-ci se répercute sur le taux de violence. Dans ce contexte, la sûreté et la sécurité sont garanties par l’établissement et le maintien de relations respectueuses, égalitaires et sûres. La sécurité est plus qu’une simple condition physique, c’est également un profond sentiment d’appartenance, d’accomplissement, de confiance, de connexion et d’harmonie avec le monde humain, naturel et spirituel en général.

Les affirmations des familles et des survivantes à propos de la violence et de l’absence de sécurité dans leur vie quotidienne remettent en question les attitudes et les croyances qui, souvent, tiennent les femmes autochtones responsables de ce manque de sécurité. En effet, nous constatons que l’absence de sécurité est attribuable aux structures coloniales dans lesquelles vivent les femmes autochtones, et non aux femmes autochtones en elles-mêmes[12]. Il est donc clair que pour rétablir la sécurité – comme nous le verrons dans le prochain chapitre – il faut bien plus que des solutions temporaires. Il faut apporter des changements importants et systémiques dans les domaines désignés dans le présent rapport comme étant à l’origine de la violence envers les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. D’après ce que nous avons entendu des familles et des survivantes, le rétablissement de la sécurité exige des solutions collectives dirigées par les Autochtones. Ces solutions consistent, en premier lieu, à s’attaquer aux causes profondes de la violence qui privent complètement les victimes de leur droit fondamental à la sécurité.

Les facteurs favorisant la violence : le traumatisme intergénérationnel et la violence interpersonnelle

Comme le démontre l'histoire de Cee-Jai, la sécurité des femmes et des filles autochtones est menacée par des éléments qui comprennent des actes isolés de violence physique et d'autres gestes qui vont bien au-delà de ces actes. Pour éliminer la violence qui a entraîné la disparition ou le décès de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones, il faut examiner en quoi ces gestes précis de violence sont le résultat d'un refus multidimensionnel de longue date face à l'application de mesures qui favorisent et protègent la sécurité des femmes autochtones durant toute leur vie.

En s'appuyant sur ses nombreuses années d'expérience de travail auprès des femmes autochtones et des membres de leur famille dont la vie a été bouleversée par la violence, Josie Nepinak, témoin experte et directrice générale de l'Awo Taan Healing Lodge Society, un centre d'hébergement d'urgence pour les femmes en Alberta, nous rappelle que toute discussion à propos de la violence interpersonnelle qui élimine ou compromet la sécurité des femmes autochtones doit être fondée sur une compréhension d'autres formes de violence coloniale.

> La violence faite aux femmes autochtones, qui est le résultat de la colonisation et de tout ce qui entoure la colonisation et la dépossession de nos coutumes sacrées, la dépossession de nos grands-mères et la dépossession de nos […] de nos Aînés. Cela se manifeste par des politiques oppressives comme la *Loi sur les Indiens* pour les femmes des Premières Nations et cela se manifeste par les pensionnats en tuant l'Indien dans l'enfant et en tuant l'esprit de l'enfant. Cela se manifeste aussi dans les mauvais traitements dont nous avons souffert, qu'il s'agisse d'être placés dans une pièce sombre, de se faire dire que nous sommes des sauvages ou de se faire dire que nous ne pouvons pas parler notre langue[13].

Josie Nepinak indique clairement que les discussions et les changements significatifs visant à mettre un terme à la violence interpersonnelle et à rétablir la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones doivent tenir compte du contexte historique beaucoup plus large de la violence coloniale qui cible activement les femmes autochtones et normalise toutes les formes de violence à leur égard. Pour ce faire, il faut d'abord reconnaître que la « dépossession de nos voies sacrées » est un geste initial de violence qui continue d'avoir des conséquences sur les communautés et les familles autochtones, ainsi que sur les relations marquées par le traumatisme intergénérationnel.

Comme beaucoup de personnes ayant fait part de leur vérité, Marlene J., qui nous a fait le récit de la disparition de sa sœur, a décrit à quel point la violence était presque omniprésente dans sa vie et celle de ses sœurs. Marlene a commencé par raconter un événement de son enfance lors duquel ses sœurs et elle-même ont dû se cacher sous l'escalier pour éviter d'être victimes de violence.

> Je me rappelle qu'on était à la maison. Il y a [ma soeur], et moi, Doreen et notre mère. C'était calme, et tout à coup, on entend des bruits violents. On ne savait pas ce que c'était. Et notre mère a pris peur et nous a dit de nous cacher. Donc, on était tellement petites qu'on pouvait se cacher dans les plus petits coins, là où les adultes ne peuvent pas aller. Les bruits intenses me faisaient tellement peur que je peux me rappeler de ce soir-là, comme il faisait sombre dans cet endroit parce qu'on avait une de ces – comment est-ce qu'on appelle ces lampes qui – oui, à kérosène. Elles brûlent le plastique ou le sac […] Je me rappelle encore à quel point il faisait sombre dans cet endroit. Et j'étais cachée sous l'escalier. Et puis, tout à coup, la porte s'est ouverte et j'entends crier, hurler, frapper, et puis j'entends les voix quitter notre maison et s'en aller vers la route[14].

Cet acte de violence et d'intimidation que Marlene a décrit comme étant le « premier » événement traumatisant[15] de sa vie illustre bien ce qu'elle a par la suite décrit comme de nombreux autres actes de violence commis contre ses sœurs et elle par des membres et des amis de la famille, leurs parents d'accueil et, plus tard dans sa vie, des petits amis, des connaissances et des étrangers. Sa description des menaces de violence sexuelle proférées par des amis de la famille démontre comment ses sœurs et elle – comme tant d'autres femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones vivant avec des individus qui commettent des actes de violence – trouvaient des moyens de se rassurer même lorsque ce sentiment de sécurité leur était enlevé par les personnes qui étaient censées les protéger.

> Eh bien, notre père faisait la fête ou était parti jusqu'à 1 h, 2 h du matin. Il y avait des hommes qui venaient et qui voulaient avoir des relations sexuelles. Ils ont essayé avec moi et Doreen ne leur permettait pas. Elle a dit « Je suis plus âgée, vous pouvez essayer avec moi ». Elle était trop jeune elle aussi, et ils ont dit « Est-ce qu'il y a quelqu'un d'autre ici avec qui je peux faire ça ? » Je ne sais même pas qui étaient ces gars […] Je ne sais pas. Je sais que j'essayais de les repousser. Comme je suis petite, j'ai essayé de les frapper, de les mordre, tout ce que je pouvais pour les repousser, et ils m'ont juste poussée de l'autre côté de la pièce. Ils ont abandonné parce qu'ils ne pouvaient se glisser nulle part, c'était trop petit[16].

Marlene et ses sœurs, ainsi que de nombreux témoins ayant raconté leur propre expérience ou celle d'une proche disparue ou assassinée, ont fait observer que les actes répétés de violence physique, sexuelle et psychologique les ont privées de tout sentiment de sécurité dès leur jeune âge. Des survivantes, comme Cee-Jai, ont également décrit les événements qui leur ont fait réaliser, en tant que jeunes filles autochtones, que la violence allait faire partie intégrante de leur vie.

> Je jouais au terrain de jeu et je me souviens de ce petit garçon, du même âge que moi, qui voulait que je m'assoie sur ses cuisses et que je glisse avec lui sur la glissoire. Et je ne voulais pas. Je voulais descendre la glissoire toute seule. Il a fini par me battre. J'étais à la maternelle. Et j'ai eu un gros œil au beurre noir. Et je me souviens d'avoir pleuré et d'être retournée en courant à la maison, je courais vers la maison pour essayer de me faire protéger par les […] mes parents […] ma mère, ou quelqu'un. Et, tout ce qu'ils ont

> dit, c'est […] tous les adultes autour de moi ont dit « C'est mignon. Son amoureux l'a battue. » Et ils ont tous ri, et ils ont trouvé que c'était drôle, ou mignon. Et, c'est peut-être la première fois où j'ai vraiment cru que c'était correct que quelqu'un me batte et me fasse mal. Donc, aujourd'hui, je sais que […] que c'était mal. Je n'aurais jamais demandé à mes nièces, je ne ferais jamais ça à mes nièces aujourd'hui. Ça s'est imprégné dans mon […] mon esprit et mes souvenirs, mon système de croyances, que c'était correct de […] qu'on me fasse mal. Une autre façon de ne pas me donner ma voix. Et d'apprendre que […] les personnes qui, je pense, vont me protéger, ne vont pas le faire[17].

En plus de lui apprendre qu'il était acceptable qu'on la batte et lui fasse du mal, la réaction de ses parents lui a également communiqué une autre dure réalité à propos de la façon dont les gens réagissent à la violence envers les filles autochtones : plutôt que d'essayer de rétablir la relation, ils banalisent les relations malsaines et, ce faisant, ils causent d'autres préjudices. Cette leçon voulant que « les personnes censées la protéger ne la protègent pas » a été confirmée à maintes reprises tout au long de la vie de Cee-Jai, et pas seulement par ses parents, mais aussi par des professionnels, comme des travailleurs des services de protection de l'enfance et la police.

À titre d'exemple, Cee-Jai a expliqué que, alors qu'elle était un peu plus âgée, le petit ami de sa mère l'a délibérément ciblée et manipulée afin de l'agresser et de l'exploiter sexuellement, ainsi que ses quatre cousines.

> Quand nous sommes allés à Vancouver, ma mère est devenue amie avec un Français blanc. Il nous a accueillis et il nous achetait tout ce que nous voulions. Des biscuits, de la crème glacée, il nous nourrissait et il nous hébergeait. J'étais une petite fille. J'ai commencé à faire confiance à cette personne, je pensais qu'il allait me protéger, que nous étions en sécurité. Cet homme […] j'ai perdu ma voix, et il a commencé à nous arriver de mauvaises choses. Je me souviens d'avoir si peur, et il a commencé à nous faire écouter ces films […] c'était des films pour adultes[18].

Encore une fois, cependant, lorsqu'une de ses cousines a dénoncé les sévices sexuels, rien n'a été fait. Cee-Jai se souvient de ce qui suit :

> Je pense qu'une de mes cousines a dénoncé ce Français. Mais, ils ne sont pas venus nous parler de ce qu'il nous avait fait. Personne n'est venu pour parler. Nous savions toutes que ça se passait, mais on nous disait de ne rien dire. Mais une de mes cousines a finalement dit quelque chose. Par contre, ils ne sont jamais venus nous parler. J'étais une petite fille […] j'avais honte … honte de moi-même. Je ne sais pas ce qui s'est passé avec cette affaire judiciaire […] aucune idée[19].

Plus tard, alors que son premier petit ami lui faisait subir des agressions physiques à répétition, Cee-Jai était encore laissée à elle-même, même si elle était sous la garde des services à l'enfance et à la famille : « Je ne sais pas si les foyers d'accueil, ou les foyers de groupe, ou mes travailleurs sociaux, je ne me souviens pas s'ils ont essayé de m'aider. » Les épisodes répétés

de violence dont elle était victime et qui compromettaient sa sécurité lui ont très rapidement fait comprendre que chaque incident serait traité avec indifférence par les personnes à qui elle demandait de l'aide. Cee-Jai, en tant que jeune adolescente, en est naturellement venue à la conclusion qu'elle n'avait aucun droit à la sécurité et que son petit ami violent l'aimait vraiment, comme elle l'explique : « Mais je croyais qu'il m'aimait pour vrai, et j'y retournais toujours[20]. »

En parlant des actes répétés de violence physique et sexuelle dont elle a fait l'objet durant toute sa vie, Michele G. a également souligné l'absence de mesures d'intervention qui lui auraient fait sentir que son droit à la sécurité comptait.

> Permettez-moi de résumer où nous en sommes maintenant. Ils m'ont arraché des bras de ma mère pour me placer dans un système censé me protéger. Mais où était la protection? J'avais été agressée sexuellement dans tous les foyers où ils m'avaient placée jusque-là. J'ai fait ce que je pensais être juste. J'ai signalé les agressions sexuelles à mes parents. Il ne s'est rien passé. J'ai signalé les agressions à mon assistante sociale. Il ne s'est rien passé. J'ai été examinée par des médecins du ministère de la Santé pour prendre des contraceptifs. J'ai été arrêtée plusieurs fois par la police. Pourtant, personne, personne ne m'a jamais demandé si j'avais déjà été victime d'agression sexuelle. La première personne à m'avoir posé la question a été un agent de la GRC qui s'est présenté à ma porte, à Musqueam, quand j'avais 30 ans[21].

Lors de son témoignage, Monique F. H. a parlé de la confusion créée par le fait de vivre dans un contexte où la violence est associée à l'amour.

> Quand j'étais […] [une] jeune personne […] j'ai commencé à subir des agressions sexuelles et c'était très difficile pour moi de comprendre pourquoi ça arrivait. Et vivre cette vie […] Cette histoire était … très difficile parce que je croyais toujours que, vous comprenez, votre famille est supposée prendre soin de vous. Il n'y a aucun doute dans mon esprit […] mon agresseur aimait notre famille, mais c'était très mélangeant pour moi.
>
> Alors je pense que dès un très jeune âge, j'ai commencé à réaliser et […] et à comprendre que j'ai fait un lien avec […] un lien très malsain […] un lien qui faisait qu'une agression sexuelle, ou […] sexuelle, que quelque chose de sexuel signifiait l'amour[22].

Comme en témoignent les histoires entendues, la banalisation et le déni de la violence envers les filles, les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont de graves conséquences. Selon Allan Wade :

> Le meilleur indicateur du niveau de détresse d'une victime est la qualité des réactions sociales qu'elle obtient des autres. C'est un meilleur indicateur que la gravité de la violence […] Le terme « réaction sociale » fait référence à la façon dont la famille, les amis, les collègues et les gens qui connaissent la victime réagissent à l'annonce de la violence.

Comme l'a indiqué Allan Wade, et comme cela ressort clairement des expériences racontées par Cee-Jai, Michele et bien d'autres, « malheureusement, la grande majorité des victimes, lorsqu'on leur demande si leur vie s'est améliorée ou a empiré depuis qu'elles ont dénoncé la violence, répondent qu'elle a empiré[23]. »

La banalisation de la violence dans ce contexte a d'autres conséquences graves sur la capacité des femmes autochtones de se protéger quand la situation l'exige. Lors de son témoignage, Josie Nepinak a raconté ce qui suit :

> [La violence coloniale] se manifeste dans tous ces aspects [pensionnats indiens, rafle des années 1960, protection de l'enfance]. Nos vulnérabilités sont alors poussées dans ces environnements malsains et […] dans ces domaines où nous sommes encore plus à risque au point où nous ne nous rendons même plus compte que nous sommes dans une situation de violence ou que nous sommes à risque de violence[24].

« PERMETTEZ-MOI DE RÉSUMER OÙ NOUS EN SOMMES MAINTENANT. ILS M'ONT ARRACHÉ DES BRAS DE MA MÈRE POUR ME PLACER DANS UN SYSTÈME CENSÉ ME PROTÉGER. MAIS OÙ ÉTAIT LA PROTECTION? J'AVAIS ÉTÉ AGRESSÉE SEXUELLEMENT DANS TOUS LES FOYERS OÙ ILS M'AVAIENT PLACÉE JUSQUE-LÀ. J'AI FAIT CE QUE JE PENSAIS ÊTRE JUSTE. J'AI SIGNALÉ LES AGRESSIONS SEXUELLES À MES PARENTS. IL NE S'EST RIEN PASSÉ. J'AI SIGNALÉ LES AGRESSIONS À MON ASSISTANTE SOCIALE. IL NE S'EST RIEN PASSÉ. J'AI ÉTÉ EXAMINÉE PAR DES MÉDECINS DU MINISTÈRE DE LA SANTÉ POUR PRENDRE DES CONTRACEPTIFS. J'AI ÉTÉ ARRÊTÉE PLUSIEURS FOIS PAR LA POLICE. POURTANT, PERSONNE, PERSONNE NE M'A JAMAIS DEMANDÉ SI J'AVAIS DÉJÀ ÉTÉ VICTIME D'AGRESSION SEXUELLE. LA PREMIÈRE PERSONNE À M'AVOIR POSÉ LA QUESTION A ÉTÉ UN AGENT DE LA GRC QUI S'EST PRÉSENTÉ À MA PORTE, À MUSQUEAM, QUAND J'AVAIS 30 ANS. »

Michele G.

Le déni et la banalisation de la violence interpersonnelle dans la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones – et la mesure dans laquelle ce déni, comme l'a souligné Josie, incite les femmes autochtones à demeurer dans des situations dangereuses ou les prive de leur sécurité – représentent une autre forme de contrôle colonial exercé par l'État. Cet État qui, au lieu de reconnaître sa complicité au cours d'une longue histoire de perpétration, puis de déni ou de dissimulation d'actes de violence, ne fait qu'ignorer cette violence ou – la plupart du temps – blâme ou punit davantage les femmes autochtones parce qu'elles sont des victimes. Afin d'aider à comprendre la façon dont la violence porte atteinte au droit à la sécurité de ces femmes, Wade a présenté l'observation suivante :

> Le Canada est une nation activement coloniale. Nous ne sommes pas dans une ère postcoloniale, pas même proche, à mon humble avis. Il est très important de comprendre ça parce que, selon moi, on ne peut pas comprendre la violence sexiste sans comprendre son rôle dans une société coloniale qui se caractérise, notamment, par ses efforts extraordinaires pour cacher la vérité, pour cacher les faits[25].

Les pensionnats, les externats et la rafle des années 1960

Les histoires de Cee-Jai, de Marlene et de tant d'autres personnes tracent un portrait peu réjouissant de la mesure dans laquelle la sécurité physique et psychologique des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est violée par des actes de violence interpersonnelle. Cependant, l'éclairage et les renseignements contextuels que chaque femme apporte à son histoire sont tout aussi importants pour expliquer les relations favorisant une violation aussi grave du droit à la sécurité. Par exemple, comme l'a souligné Cee-Jai, on ne peut parler du manque de sécurité qui a marqué son enfance sans préciser que sa mère avait fréquenté un pensionnat indien et sans comprendre sa relation avec cette dernière en tant qu'enfant d'une survivante des pensionnats.

> Et, je me souviens que mon enfance est… ma mère est une survivante du pensionnat Lejac. Et elle a passé, genre, je crois, 12 ans ou 14 ans au pensionnat Lejac. Et elle a enduré toutes les choses qui ont été faites aux personnes qui se trouvaient dans les pensionnats. Donc […] je me souviens, genre, qu'elle me racontait l'histoire du pensionnat et ce qui lui était arrivé, et je ne comprenais pas les effets que ça avait eus sur elle. Ma mère […] était […] est une ancienne alcoolique. Ma mère buvait et commençait à parler de son expérience. Elle pleurait. Et j'étais seulement une petite fille et j'ai compris seulement quand je suis devenue beaucoup plus vieille[26].

Cee-Jai a également expliqué qu'après toutes ces expériences, elle en était venue à croire que sa mère était ciblée par des hommes violents qui profitaient de la fragilité de sa santé émotionnelle et mentale, de sa dépendance active à l'alcool et de sa pauvreté – une situation qui, du même coup, exposait Cee-Jai et ses frères et sœurs à un risque accru de violence et à une sécurité réduite.

> Je pense que ma mère nous a sortis de la réserve et qu'elle est partie de la réserve à cause de mon père et de sa famille, qui est ma famille. Elle nous a amenés à Prince George et, même chose, de la violence. J'ai appris ça. J'ai appris comment avoir peur à un âge aussi jeune. Je me souviens que ma mère, étant donné qu'elle était monoparentale, avait des amoureux. Et ce n'étaient pas des hommes très gentils qui venaient chez nous. Ma mère était vulnérable. Ça a dû être difficile pour elle. Je pense que nous avons vécu de l'aide sociale, toute ma vie, dans la pauvreté[27].

La consommation d'alcool de la mère de Cee-Jai pour composer avec les sévices subis au pensionnat Lejac est un effet à long terme courant des pensionnats, selon les résultats d'une recherche sur les effets traumatiques à long terme de ce système sur les survivants et leurs familles. Il semble donc y avoir aussi un lien entre la fréquentation de pensionnats et la violence interpersonnelle[28].

La compréhension que Grace T. avait du comportement violent de son beau-père, qu'elle a exposée dans son témoignage, voulant que le traitement qu'il réservait à sa mère soit attribuable

à son séjour au pensionnat cadre avec un document de recherche qui explique comment les pensionnats indiens conditionnaient systématiquement les élèves à la violence et aux sévices.

> Tout l'amour ou le bonheur que mon grand-père nous a inculqué, à nous et à sa famille, nous a été enlevé parce qu'il [le beau-père de Grace] nous a amenés ici pour maltraiter ma mère, pour nous maltraiter avec sa haine, sa violence et ses sévices sexuels, les choses qui lui ont été inculquées par sa famille, les secrets dont personne ne devait parler et le pensionnat. Le monstre est né, et le monstre a prospéré[29].

Dans son témoignage, Michele G. a associé la violence et les sévices subis durant toute son enfance passée en foyer d'accueil après avoir été retirée de la garde de sa mère pendant la rafle des années 1960 à la rupture que cet événement a entraîné dans une relation mère-fille pourtant essentielle dans sa vie.

> Je suis fière d'être la fille de feu Beverly [G.]. Et aujourd'hui, je dédie mon témoignage à ma mère, et je parlerai en nos deux noms de la manière dont le système nous a volé notre relation […] J'ai été retirée à mes parents en 1963, pendant la rafle des années 1960; ils m'ont prise des bras de ma mère sur-le-champ à l'hôpital […] Le programme de placement en famille d'accueil n'a pas réussi à me protéger […] Quarante ans plus tard, le programme continue d'échouer pour les filles et les femmes autochtones[30].

En racontant leur vérité respective, Cee-Jai, Michele et Grace ont demandé qu'il y ait une prise de conscience quant à la façon dont les pratiques coloniales, comme le système de pensionnats et d'externats et la rafle des années 1960, ainsi que le placement continu des enfants autochtones en famille d'accueil sont à l'origine de l'absence de sécurité qui a marqué leur vie et celle de leur mère.

Puisque le traumatisme intergénérationnel résultant des pensionnats et externats et d'autres pratiques et politiques coloniales est l'une des causes profondes qui minent la sécurité des femmes et des filles autochtones, il est essentiel de comprendre les contextes entourant cette violence. Comme l'a indiqué Allan Wade en décrivant les dynamiques uniques et propres à la culture qui entrent en jeu dans la compréhension de cette violence à l'endroit des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, « vous n'avez pas seulement l'expérience de la violence, mais l'expérience de la violence en train d'être effacée de l'histoire, ou vous êtes tenu responsable si vous en êtes victime. Vous avez donc reçu ces réponses négatives des autorités, de nombreuses personnes pendant toute votre vie[31]. »

Dans son témoignage, Amy Bombay abonde dans le sens des récits de plusieurs témoins en nous demandant de nous rappeler que les Autochtones continuent de ressentir et de subir les conséquences des pensionnats et des externats indiens. Ses recherches démontrent, entre autres, que les pensionnats et externats ont gravement perturbé la sécurité physique, psychologique et sociale des survivants de ce système en raison du manque de nourriture, des conditions de vie difficiles, d'une mauvaise éducation, du manque de vêtements convenables, ainsi que de nombreux sévices physiques, sexuels et psychologiques[32]. Elle a expliqué qu'il existait « […] des éléments de

preuve cohérents qui montrent que les enfants et les petits-enfants des personnes touchées par les pensionnats sont exposés au risque de subir diverses conséquences négatives sur les plans mental, physique et social[33] ».



Filles dans les dortoirs au pensionnat indien de Moose Factory, situé à Moose Factory, en Ontario.

La façon dont plusieurs témoins ont décrit la toxicomanie, la pauvreté et les actes répétés de violence interpersonnelle dont elles ont été victimes indique clairement que les difficultés des survivants n'ont pas simplement cessé à leur départ du pensionnat ou de l'externat. Au contraire, comme nous l'avons entendu dans les témoignages de l'Enquête nationale, la violation des droits fondamentaux à la sécurité et à la sûreté dans les pensionnats continue d'avoir des effets négatifs à long terme. Par exemple, Amy Bombay a cité des statistiques indiquant que 80,5 % des personnes ayant fréquenté un pensionnat pendant au moins trois ans considéraient que la violence psychologique et verbale qu'elles y ont subie avait une incidence négative sur elles, comparativement à 58,8 % des personnes qui y ont séjourné pendant moins de trois ans[34].

On ne doit pas sous-estimer le rôle du système des pensionnats indiens dans les actes de violence qui sont commis de nos jours envers les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, ainsi que dans d'autres formes de violation de leur droit à la sécurité. Pour renforcer ce point, Allan Wade a décrit les pensionnats indiens comme des « camps de prisonniers que nous appelons, par euphémisme et à tort, des pensionnats. Ce n'était pas des résidences, ce n'était pas des écoles[35]. »

« TOUT L'AMOUR OU LE BONHEUR QUE MON GRAND-PÈRE NOUS A INCULQUÉ, À NOUS ET À SA FAMILLE, NOUS A ÉTÉ ENLEVÉ PARCE QU'IL [LE BEAU-PÈRE DE GRACE] NOUS A AMENÉS ICI POUR MALTRAITER MA MÈRE, POUR NOUS MALTRAITER AVEC SA HAINE, SA VIOLENCE ET SES SÉVICES SEXUELS, LES CHOSES QUI LUI ONT ÉTÉ INCULQUÉES PAR SA FAMILLE, LES SECRETS DONT PERSONNE NE DEVAIT PARLER ET LE PENSIONNAT. LE MONSTRE EST NÉ, ET LE MONSTRE A PROSPÉRÉ. »

Grace T.

Selon Amy Bombay, une bonne partie des torts causés par le système des pensionnats découle du fait que ces derniers favorisaient les agressions et les sévices entre élèves, modélisaient et banalisaient les mauvais traitements tout en éliminant les pratiques culturelles qui auraient permis de créer des liens. Elle a formulé l'observation suivante :

> Après que des générations d'enfants […] ont vécu […] ce contexte des pensionnats, les enfants sont retournés dans leur communauté sans les compétences traditionnelles ni l'accès aux ressources du groupe dominant. Les victimes et les agresseurs ont été renvoyés dans les mêmes communautés, et les effets des traumatismes et de la modification des normes sociales ont également contribué aux cycles continus qui étaient favorisés dans les pensionnats[36].

En racontant sa propre expérience, Josie Nepinak a expliqué que l'intégration forcée des élèves dans les pensionnats et les externats a marqué le début de nombreuses histoires de violence familiale et d'histoires témoignant du refus répété du droit à la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, car c'est dans ces établissements que la dynamique de violence a commencé et que les facteurs favorisant la sécurité ont été compromis.

> J'aimerais ajouter qu'on m'a souvent demandé depuis combien de temps je travaillais sur la question de la violence familiale. Je réponds, depuis que j'ai cinq ans. C'est ce que je réponds, parce qu'avant ça, je connaissais seulement la tradition, la culture et la langue, et […] un environnement sûr et sécuritaire avec ma famille. Donc, dès l'entrée au pensionnat, on commence à sentir la dynamique et la destruction de l'esprit lorsqu'il s'agit des pensionnats[37].

Paul T. a pris part au processus de consignation de la vérité pour raconter l'histoire de sa sœur, Amber, qui manquait à l'appel depuis deux ans et qui a finalement été retrouvée sans vie en 2012. En situant le contexte de la violence qui a marqué la vie d'Amber, Paul a parlé des conséquences qu'avait le pensionnat sur sa famille lorsqu'Amber et lui étaient enfants.

> Ma mère était dans un pensionnat indien. Mon père l'était, mais je pense qu'il a été là seulement quelques journées, je pense. Et puis il s'est fait expulser. Mais ma mère […] ma mère a été là pendant quelques années. Et […] et c'est la partie triste parce que je n'ai jamais eu la mère que je […] habituellement je ne pleure jamais. Mais ouais, c'est […] vous […] vous n'avez qu'une seule mère. Et dans mon cas, pour ma mère, vous savez, elle nous a élevés de la seule façon qu'elle connaissait et, vous savez, c'est comme je […] pour moi en tout cas, je pense, vous savez, si on n'a pas eu tout ce qu'on pouvait avoir de ma mère, c'est parce que le pensionnat lui a tellement gâché la vie, vous savez.
>
> Et aussi, il y a beaucoup d'autres personnes, et ça touche même […] ça me touche encore aujourd'hui. Et mes autres frères parce que c'est comme, vous savez, ma mère sait ce […] ce qu'elle a subi. Ne nous en parle pas vraiment. Mais ça a juste enlevé […]



> je ne dirai pas les meilleures années, mais ça a enlevé beaucoup […] beaucoup de bons moments loin de […] de moi et de mes frères et soeurs […] Mais pour ma famille, ça a juste gâché toute ma […] surtout du côté de ma mère. Et c'est presque comme si vous […] vous voulez en parler, mais vous […] certaines personnes ne sont pas prêtes à en parler. Et c'est dur; à cause des pensionnats indiens, il y a tellement d'affaires qui sont arrivées, et puis ça se passait même dans leurs propres familles, et c'est […] ça a touché tout le monde[38].

Les expériences de Paul, ainsi que la recherche de Amy Bombay, associent les expériences de violence vécues par les femmes dans leur communauté à une culture « de silence existante au sujet des pensionnats indiens et de certaines conséquences qui en découlent, y compris la violence et les sévices commis dans les communautés[39] ». Elle insiste sur le fait que les personnes dont au moins un des parents fréquentait un pensionnat ont déclaré plus d'expériences traumatisantes dans leur vie[40]. Dans ses études portant sur les séquelles laissées par les sévices entre élèves commis dans le contexte des pensionnats indiens, Mme Bombay explique également que dans de nombreuses communautés, les gens avaient le sentiment de n'avoir nulle part où aller : certains craignaient de dénoncer les sévices ou de parler de leurs expériences et de revivre le traumatisme, tandis que d'autres avaient peur de nommer les agresseurs par crainte de représailles[41]. La conséquence directe des expériences dans les pensionnats et externats est que certains élèves sont devenus agresseurs, sont retournés dans leur communauté et ont, à leur tour, maltraité d'autres personnes : « les mauvais traitements ont engendré de mauvais traitements[42] ».

De même, en s'appuyant sur sa recherche axée sur la santé des femmes autochtones dans les Territoires du Nord-Ouest, Pertice Moffitt (témoin expert) a expliqué que le refus d'accorder des ressources pour remédier aux conséquences actuelles des traumatismes liés aux pensionnats indiens, combiné aux limites et aux difficultés propres à la géographie du Nord, est une autre façon de nier et de banaliser la violence vécue par les femmes autochtones. En décrivant ce qu'elle appelle « une culture de violence et de silence », Pertice Moffitt a fait remarquer qu'en raison du manque de mesures de soutien adéquates qui pourraient leur permettre de quitter une relation ou une situation de violence de façon sécuritaire, les femmes gardent stratégiquement le silence face à la violence afin de se protéger.

« LE LENDEMAIN, J'Y SUIS RETOURNÉE ET J'AI RACONTÉ À [T.] CE QUI S'ÉTAIT PASSÉ. APRÈS AVOIR VU MES BLESSURES, IL M'A DÉPOSÉE [AU POSTE DE POLICE] […] ET J'AI PORTÉ PLAINTE. CELA A APPORTÉ L'ENFER DANS MA VIE. MA GRAND-MÈRE [G.] A INSISTÉ POUR QUE JE NE PORTE PAS D'ACCUSATIONS PARCE QUE CELA CAUSERAIT DES PROBLÈMES AU CLAN [G.]. MA TRAVAILLEUSE SOCIALE M'A ÉVITÉE AUSSI LONGTEMPS QU'ELLE L'A PU, PUIS J'AI EU UN AVOCAT. CETTE PERSONNE ME TERRIFIAIT. J'ÉTAIS CONSTAMMENT MENACÉE ET J'AI ÉTÉ TERRIFIÉE PENDANT DES SEMAINES ET DES MOIS […]. CEPENDANT, AVANT LE PROCÈS, LA FEMME DE L'HOMME QUI M'AVAIT AGRESSÉE EST VENUE S'ASSEOIR À MA TABLE DE CUISINE. ELLE ÉTAIT ENCEINTE ET M'A DEMANDÉ D'ABANDONNER LES POURSUITES. JE L'AI DONC FAIT. »

Michele G.

> Je crois que, pour les femmes autochtones, le fait de ne pas parler de ce qui se passe est une question de protection et de préservation de soi. C'est une raison pour laquelle il y a beaucoup de violence non signalée […]. Il y a des représailles dans nos petites communautés où les familles s'accusent mutuellement et doivent composer avec des répercussions négatives si elles dénoncent l'agresseur de leur famille. Les représailles prennent la forme de harcèlement, d'isolement, d'accès limité au logement lorsqu'il y en a très peu, ou de faibles possibilités d'emploi dans la communauté. Ce n'est pas […] c'est compréhensible que les victimes utilisent beaucoup leur instinct de survie lorsque des circonstances comme celles-ci surviennent dans une communauté. Les femmes gardent le silence dans une relation de violence. Elles peuvent évoluer à partir de cette situation. Elles peuvent se rendre compte du manque de services dans leur communauté, ce qui peut les aider à partir pour de bon[43].

En décrivant la réaction de sa famille et de sa communauté à l'annonce de la violente agression commise à son endroit par un ami de son mari, Michele a démontré cette pression exercée sur les femmes pour qu'elles gardent le silence.

> Le lendemain, j'y suis retournée et j'ai raconté à [T.] ce qui s'était passé. Après avoir vu mes blessures, il m'a déposée [au poste de police] […] et j'ai porté plainte. Cela a apporté l'enfer dans ma vie. Ma grand-mère [G.] a insisté pour que je ne porte pas d'accusations parce que cela causerait des problèmes au clan [G.]. Ma travailleuse sociale m'a évitée aussi longtemps qu'elle l'a pu, puis j'ai eu un avocat. Cette personne me terrifiait. J'étais constamment menacée et j'ai été terrifiée pendant des semaines et des mois […]. Cependant, avant le procès, la femme de l'homme qui m'avait agressée est venue s'asseoir à ma table de cuisine. Elle était enceinte et m'a demandé d'abandonner les poursuites. Je l'ai donc fait[44].

Le silence est un exemple de traumatisme causé par les pensionnats et les externats, la rafle des années 1960 et les politiques coloniales. Toutefois, le manque constant de responsabilisation gouvernementale en matière de prestation de ressources et de mesures de soutien qui permettraient aux femmes de briser le silence de façon sécuritaire et significative ne fait qu'entretenir le cycle de violence et considérer sous un angle pathologique les femmes qui ne mettent pas un terme à leur relation de violence. Comme l'a indiqué Allan Wade, tant que nous continuons de vivre dans un contexte où les gens « refusent de dire la vérité à propos de la violence[45] » et que nous continuons d'alimenter un tel contexte, la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est menacée, et leur vie est considérée comme étant sans importance.

Comme nous le verrons dans la prochaine section, la violence qui marque la vie des survivantes nous ayant fait part de leur histoire, de même que la violence qui a entraîné la disparition ou le décès de celles qui n'ont pas pu partager leur histoire et expliquer son lien avec les traumatismes intergénérationnels, doit être abordée en tenant compte des diverses façons dont la sécurité sociale des femmes et des filles autochtones continue d'être atteinte dans un État colonial.

Comme l'ont clairement démontré les témoins, la marginalisation sociale, économique et politique des peuples autochtones dans la société canadienne est un volet tout aussi important de l'histoire pour comprendre la violence qui entraîne la disparation ou le décès de femmes et de filles autochtones.

Les facteurs favorisant la violence : la marginalisation sociale et économique

Comme l'a expliqué Jeffrey McNeil-Seymour dans sa présentation à l'Enquête nationale, avant la colonisation, la nation Secwepemc avait des pratiques qui assuraient la sécurité économique de tous ses membres.

> Je crois qu'avant le contact avec les Européens, disons que si une famille de notre Nation n'avait pas suffisamment de provisions pour passer l'hiver, une famille qui avait des réserves excédentaires lui venait en aide. Pour ce faire, nous organisions un festin. La famille devait ensuite en organiser un pour remercier la famille qui l'avait aidée pendant l'hiver[46].

Ce concept est directement remis en question par les obstacles qui menacent la sécurité sous toutes ses formes à l'heure actuelle. En partageant leurs histoires sur la façon dont leurs relations et des épisodes précis de ces relations ont ouvert la voie à la violence, les familles, les survivantes et les personnes de soutien ont été au-delà de la relation individuelle entre leur proche disparue ou assassinée et leur agresseur. Bon nombre des membres de famille et des survivantes ayant raconté leurs histoires de violence ont également parlé des grandes difficultés économiques auxquelles ils ont dû faire face ou auxquelles leurs proches ont dû faire face. Pour ces personnes, la marginalisation sociale et économique en général contribue – ou est directement liée – à la violence dont leur proche ou eux-mêmes ont été victimes. À mesure que nous examinons les témoignages à propos des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées, nous comprenons mieux en quoi la pauvreté et les obstacles qui empêchent d'en sortir constituent une condition sous-jacente favorisant la violence dirigée à leur endroit. De plus, nous constatons de quelle façon les obstacles à la sécurité économique ont aussi une incidence sur la sécurité sociale et politique. Plus précisément, nous remarquons que la pauvreté oblige les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones à vivre dans des situations qui accentuent le risque de violence. Nous constatons également que l'indifférence et le mépris de la société envers ceux qui éprouvent des difficultés sociales et économiques marginalisent encore davantage les femmes autochtones, ce qui les place dans des situations qui non seulement augmentent le niveau de risque ou de danger, mais réduisent encore plus les possibilités d'accéder aux ressources économiques qui permettraient de réduire ce risque.

La pauvreté

Au Canada, les membres des Premières Nations, les Métis et les Inuits enregistrent des niveaux de pauvreté économique plus élevés que les non-Autochtones. Selon le Canadian Poverty Institute, un Autochtone sur quatre vit dans la pauvreté. Ce nombre est même plus élevé chez les enfants : quatre enfants sur dix (ou 40 %) résidant à l'extérieur des réserves, et six enfants sur dix (ou 60 %) résidant à l'intérieur de celles-ci sont touchés par la pauvreté[47].

Comparativement à la population canadienne non autochtone et aux hommes autochtones, les femmes autochtones sont plus susceptibles de vivre dans la pauvreté. Environ 44 % des femmes autochtones résidant dans les réserves et 47 % de celles résidant à l'extérieur des réserves sont pauvres. De plus, les femmes autochtones gagnent moins d'argent que les hommes autochtones et les femmes non autochtones. Leur revenu annuel moyen est de 13 300 $, comparativement à 18 200 $ et 19 350 $ pour les hommes autochtones et les femmes non autochtones, respectivement[48].

Les chercheurs Gérard Duhaime et Roberson Édouard ont observé que, dans l'Inuit Nunangat, la pauvreté est en partie attribuable à un changement de mode de vie relativement inattendu qui a commencé au début des années 1950, lorsqu'une nouvelle forme d'économie a vu le jour. Voici leur explication :

> Le passage du nomadisme à la sédentarité, à la fin des années 1950, a non seulement transformé le mode d'utilisation des terres par les Inuits, mais a aussi bouleversé l'organisation sociale de ce peuple, faisant du marché leur principale voie d'accès aux biens et services, de l'argent leur principal moyen d'échange et du gouvernement le carrefour principal de la plupart des industries[49].

Le système de rémunération a eu une incidence directe sur les activités traditionnelles sur lesquelles reposait auparavant la vie des Inuits, notamment en ce qui concerne le logement, la nourriture, l'habillement et le transport. Comme Duhaime et Édouard l'indiquent, « bien qu'elles demeurent encore bien présentes, les activités de chasse, de pêche, de piégeage et d'artisanat, ainsi que les institutions traditionnelles de mise en commun ont vu leur rôle et leur statut subir d'importants changements. Ces activités sont devenues de plus en plus dépendantes de l'économie de marché […] Ce système a profondément transformé la configuration des dispositions et des relations sociales[50]. » Les résidents de l'Inuit Nunangat dépendent désormais davantage de biens et de services importés qui sont coûteux, ce qui a de grandes conséquences sur la pauvreté.

Insécurité économique et négligence de la part du gouvernement dans l'Inuit Nunangat

Dans l'Inuit Nunangat, le problème d'insécurité économique est exacerbé par l'échec du gouvernement à promouvoir un développement économique diversifié et à honorer ses engagements relativement aux revendications territoriales des Inuits.

Le développement économique dans l'Inuit Nunangat est généralement associé à l'activité minière et à l'exploitation pétrolière ou gazière. Ces industries extractives sont souvent considérées comme étant les principaux moteurs de développement économique dans la plupart des territoires du Nord. Pourtant, l'extraction des ressources non renouvelables n'est qu'un des nombreux secteurs de l'économie du Nord[I]. Les avantages économiques pour les communautés inuites ne sont généralement pas aussi importants que ce qui est promis au départ, puisque la plupart des emplois, des revenus et des possibilités de contrats continuent de revenir à d'autres administrations[II]. En outre, le développement extractif peut entraîner des risques supplémentaires pour la sécurité des femmes inuites, étant donné que le nombre élevé de travailleurs migrants dans les camps d'exploitation minière peut générer un environnement de travail et un milieu de vie propices au harcèlement sexuel et à la violence à leur endroit[III]. Par conséquent, le gouvernement doit promouvoir un développement économique diversifié afin de veiller à la sécurité économique des femmes inuites sur leur terre natale.

Malheureusement, le gouvernement ne réussit pas à faire la promotion d'un développement diversifié dans l'Inuit Nunangat. Les pêches du Nord, par exemple, sont une composante économique importante pour les communautés du Nunavut, car elles fournissent des emplois saisonniers et un revenu supplémentaire à bon nombre des résidents du territoire, y compris les femmes inuites. Les pêches fournissent également d'importantes sources de revenus aux organisations inuites et aux groupes de chasseurs et de trappeurs des communautés puisque ceux-ci sont propriétaires d'entreprises halieutiques[IV]. Actuellement, le potentiel d'expansion des pêches au Nunavut est considérable; exploiter ce potentiel contribuerait donc positivement à la sécurité économique des femmes inuites. Cependant, de nombreux obstacles continuent de freiner cette croissance en raison de l'inaction gouvernementale. Par exemple, une part importante des quotas de pêche dans les zones au large des côtes du Nunavut est encore réservée à des entreprises de l'extérieur de l'Arctique. En outre, le manque d'infrastructures limite l'expansion. La valorisation des pêches côtières requiert d'importants investissements en infrastructures communautaires, comme des ports pour petites embarcations et des usines de transformation du poisson. Puisque le Nunavut ne dispose pas de ports pour gros navires, le territoire ne peut tirer profit de la transformation du poisson pêché au large des côtes[V].

Le défaut d'honorer certaines dispositions des traités modernes est un autre exemple de l'échec du gouvernement à promouvoir la sécurité économique des femmes inuites. À titre d'exemple, le gouvernement n'a pas respecté les objectifs de l'article 23 de l'Accord sur les revendications territoriales du Nunavut en ce qui concerne la composition représentative de la fonction publique au Nunavut. En effet, selon l'article 23, puisque 85 % de la population du Nunavut est inuite, 85 % des employés gouvernementaux du territoire devraient l'être également. En 2006, la société Nunavut Tunngavik Incorporated a intenté des poursuites contre le gouvernement du Canada en

alléguant de nombreuses violations de l'Accord, y compris l'échec du gouvernement à prendre les mesures adéquates pour promouvoir un effectif représentatif[VI]. L'affaire a progressivement suivi son cours[VII], mais un règlement extrajudiciaire a été négocié en 2015, selon lequel de nouvelles sommes seraient accordées pour financer des projets d'éducation et de formation des Inuits[VIII]. Toutefois, en dépit de ce règlement, l'inaction du gouvernement aura entraîné des dommages de longue durée pour l'économie du Nunavut. En septembre 2018, seulement 51 % des employés du gouvernement du Canada étaient inuits[IX].

Le problème du caractère représentatif de l'effectif ne se résume pas à la proportion d'Inuits au sein du personnel, mais englobe également les écarts salariaux importants. Les employés inuits, et particulièrement les femmes, ont un salaire nettement inférieur au salaire moyen des employés du gouvernement du Nunavut (GN). Par exemple, en 2015, l'employé moyen du GN gagnait environ 90 000 $, les hommes inuits gagnaient environ 82 000 $ et les femmes inuites gagnaient en moyenne 79 000 $[X].

De plus, étant donné que les marchés du logement privé et de la location sont surévalués et qu'il est très difficile d'avoir accès aux logements sociaux, l'attribution, par l'employeur, de logements aux membres du personnel s'avère essentielle. À titre d'exemple, d'après un reportage réalisé en 2017 pour *CBC News* par Garrett Hinchey, le coût moyen des loyers à Iqaluit était parmi les plus élevés au Canada, un logement de deux chambres à coucher coûtant en moyenne 2 597 $ par mois[XI]. Selon le rapport de 2018 sur le logement dans le Nord de la Société canadienne d'hypothèques et de logement, les deux tiers de la population du Nunavut n'ont pas les moyens de payer leur logement sans l'aide de leur employeur ou du gouvernement[XII].

Le gouvernement du Canada et celui du Nunavut fournissent tous deux des logements subventionnés à leurs employés à temps plein. Le secteur public, l'employeur le plus important au Nunavut, a loué 39 % du marché locatif d'Iqaluit en 2017. Les entreprises privées ont loué 24 % du parc locatif pour loger leurs employés. Dans seulement 10 % des cas, les locataires privés paient leur loyer directement au propriétaire, et les logements sociaux fournis par la Société d'habitation du Nunavut (SHN) comptent pour 23 % des appartements locatifs[XIII]. Selon la SHN, le nombre de logements sociaux doit augmenter de 37 % à Iqaluit, c'est-à-dire que l'ajout de 193 unités d'habitation est nécessaire pour répondre aux besoins en matière de logement[XIV]. La conformité à l'article 23 de l'Accord sur les revendications territoriales du Nunavut par les deux gouvernements au sein de la région du Nunavut contribuerait à enrayer la crise du logement.

I Forum économique du Nunavut, « Nunavut Economic Development Strategy. »

II Bernauer, « The Limits to Extraction. »

III Czyzewski, Tester, Aaruaq, et Blangy, *The Impact of Resource Extraction*.

IV Forum économique du Nunavut, « Nunavut Economic Development Strategy. »

V Nunavut, Ministère de l'environnement, Pêches et Chasse au Phoque, « Nunavut Fisheries Strategy, 2016–2020. »

VI Nunavut Tunngavik Incorporated, « Amended Statement of Claim, » NUCJ File No. 08-06-713 CVC.

VII En 2012, la Cour de justice du Nunavut a rendu un jugement sommaire sur l'une des allégations de NTI: le gouvernement du Canada a violé l'accord du Nunavut en n'établissant pas de plan de surveillance général du territoire. Le tribunal s'est prononcé en faveur de NTI. See *Nunavut Tunngavik Incorporated v. Canada* (Attorney General), 2012, NUCJ 11.

VIII Nunavut Tunngavik Incorporated, Gouvernement du Nunavut, and Gouvernement du Canada, « Moving Forward in Nunavut. »

IX Nunavut, Ministère des Finances, « Towards a Representative Public Service. »

X Nunavut, *Public Service Annual Report:* 2014–2015.

XI Hinchey, « Iqaluit is one of the most expensive cities. »

XII Société candienne d'hypothèques et de logement, « Northern Housing Report 2018, » 12–13.

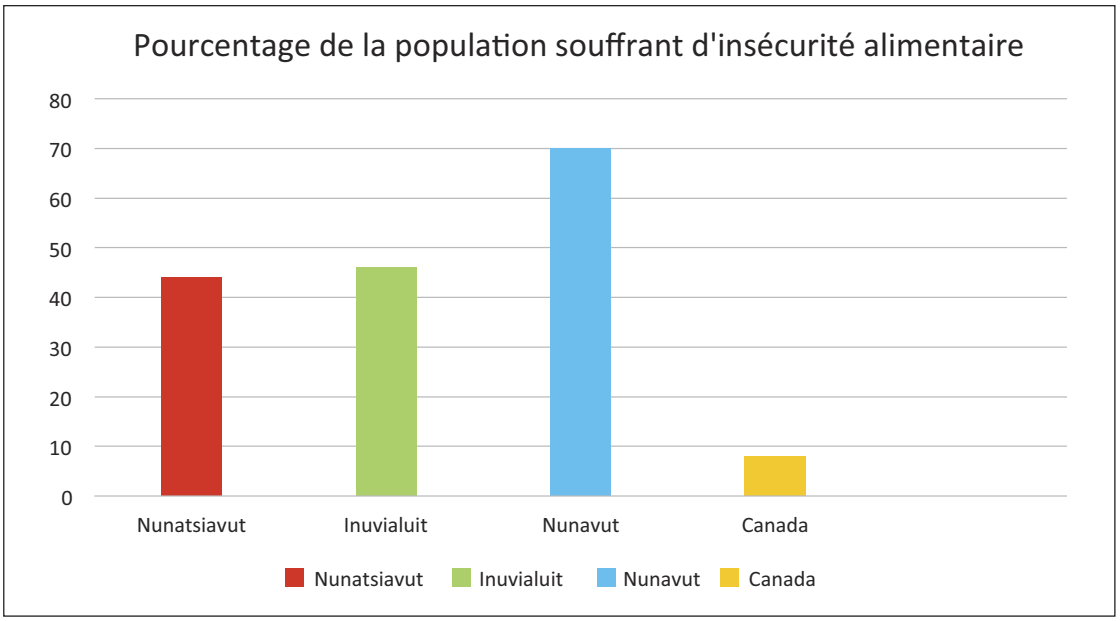
XIII Ibid., 13.

XIV Société candienne d'hypothèques et de logement, « Northern Housing Report 2018, » 12–13.

En outre, beaucoup de personnes de l'Inuit Nunangat souffrent d'une plus grande insécurité alimentaire qu'ailleurs au Canada. Une situation « d'insécurité alimentaire » se manifeste lorsque la nourriture achetée pour les membres d'un ménage ne dure pas assez longtemps et que le ménage n'a pas suffisamment d'argent pour acheter plus de nourriture ou des aliments sains; lorsque les membres d'un ménage réduisent leurs portions ou sautent des repas parce qu'ils n'ont pas les moyens d'acheter davantage de nourriture. Selon Statistique Canada, « en 2012, plus de la moitié (52 %) des Inuits de l'Inuit Nunangat âgés de 25 ans et plus vivaient dans un ménage ayant vécu de l'insécurité alimentaire au cours des 12 mois précédents[51] ». De plus, « en 2012, près du tiers (32 %) des adultes inuits de l'Inuit Nunangat ont mangé moins qu'ils auraient dû le faire parce qu'ils ne disposaient pas d'assez d'argent pour acheter de la nourriture. En outre, 27 % des adultes inuits ont déclaré qu'ils avaient eu faim parce qu'ils n'avaient pas les moyens d'acheter suffisamment de nourriture[52]. » Les adultes inuits étaient plus à risque de souffrir d'insécurité alimentaire, surtout les femmes, les familles ayant des enfants, les personnes vivant dans un logement surpeuplé et celles ayant peu de liens avec leur famille. D'après le profil statistique régional dressé par l'Inuit Tapiriit Kanatami (ITK), « au Nunatsiavut, 44 % des ménages souffrent d'insécurité alimentaire, ce qui est comparable au taux de 46 % dans la région désignée des Inuvialuit. Le plus haut taux d'insécurité alimentaire a été enregistré au Nunavut, où 70 % des ménages sont en situation d'insécurité alimentaire. En revanche, 8 % de l'ensemble des ménages au Canada souffrent d'insécurité alimentaire[53]. »



Groupe de résidents qui sensibilise la population au sujet du coût élevé des aliments. Facebook, groupe public Feeding my Family, 21 juin 2012, Pangnirtung, au Nunavut. Aucune intention de violer le droit d'auteur.



La pauvreté et l'insécurité alimentaire sont liées à l'accès ou au manque d'accès à l'éducation et à l'emploi. Comme l'indiquent clairement les statistiques du gouvernement, les peuples autochtones au Canada ont historiquement eu des taux d'activité et d'emploi ainsi qu'un revenu plus faibles que les non-Autochtones.

Une enquête de 2015 portant sur la situation des personnes vivant à l'extérieur des réserves dans les dix provinces canadiennes a révélé que les peuples autochtones étaient sous-représentés dans les emplois que le gouvernement a classifiés comme « professions du savoir », notamment celles liées à la gestion, aux affaires, aux finances, aux sciences naturelles et appliquées, à la santé, aux arts, à la culture, aux loisirs et aux sports. Toutefois, selon cette enquête, les peuples autochtones étaient proportionnellement plus nombreux que les non-Autochtones dans les domaines de l'enseignement, du droit et des services sociaux, communautaires et gouvernementaux (15,1 % contre 12,8 %). Comparativement aux non-Autochtones, les peuples autochtones affichaient un niveau d'emploi élevé dans les secteurs des métiers et des ressources naturelles, ainsi que dans celui de la vente et des services[54].

Les données sur l'emploi variaient selon les régions. Cependant, il convient de mentionner qu'en 2015, c'est au Manitoba et en Saskatchewan que l'écart dans les taux d'emploi entre les Autochtones et les non-Autochtones était le plus marqué (17,4 % et 18,5 % respectivement). C'est aussi dans ces provinces que les taux de prise en charge d'enfants, de logements dangereux et de criminalisation des femmes autochtones sont parmi les plus élevés[55]. De plus, les statistiques indiquent clairement que les taux de sous-emploi et de chômage sont plus élevés chez les femmes autochtones que chez les hommes. Entre 2014 et 2015, par exemple, le taux d'emploi a diminué de près de 3 % chez les femmes autochtones, tandis qu'il est demeuré généralement

stable chez les hommes autochtones[56]. Le fait que les femmes soient souvent le parent responsable dans les familles monoparentales compromet encore davantage leur bien-être économique et les aspects connexes de sécurité.

Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA vivant dans les réserves font également face à des difficultés liées à la pauvreté. Selon les données sur le revenu du recensement de 2016, dans quatre réserves sur cinq, la population touchait un revenu médian sous le seuil de la pauvreté. Cela signifie que, sur les 367 réserves pour lesquelles on disposait de données pour cette mesure, 297 communautés se situaient en deçà de la mesure de faible revenu, et beaucoup d'autres étaient très près de celle-ci[57]. Et, comme l'a rapporté le journaliste Jordan Press, « au bas de l'échelle, 27 communautés ont déclaré un revenu total médian inférieur à 10 000 $[58]. »

Dans l'Inuit Nunangat, bien que la majorité des Inuits (79 %) ait déclaré avoir un emploi permanent en 2016, 21 % travaillaient à temps partiel, et les femmes étaient plus susceptibles que les hommes de travailler à temps partiel[59]. Alors que la majorité des répondants a indiqué que plus d'emplois étaient nécessaires, 11 % des femmes inuites ont déclaré qu'une indemnité pour frais de garde d'enfants est ce qui leur serait le plus utile[60]. Selon le profil statistique de 2018 de l'ITK, les données de 2015 montrent que le revenu médian des personnes de 15 ans et plus était de 23 485 $, comparativement à 92 011 $ pour les non-Autochtones de la région, et que l'écart de revenu était de près de 70 000 $. Comme le souligne le rapport, « le coût de la vie dans l'Inuit Nunangat est élevé, et de nombreux Inuits ont de la difficulté à acheter de la nourriture saine, des fournitures de chasse et de pêche, des vêtements et d'autres biens essentiels. De plus, de nombreuses familles inuites sont grandes, et les faibles revenus doivent être répartis de manière à répondre aux besoins fondamentaux des membres de la famille[61]. »

Comme il a été dit devant l'Enquête nationale, le manque de moyens financiers a de graves conséquences et expose les femmes inuites, métisses et de Premières Nations à un risque accru d'insécurité alimentaire et d'insécurité en matière de logement, ainsi qu'à un risque accru de problèmes de santé mentale et physique. Comme l'a mentionné Mavis Windsor, la pauvreté et l'insécurité qui en découlent sont à l'origine de nombreuses difficultés auxquelles sont confrontées les femmes et les filles autochtones aujourd'hui : « Un grand nombre de personnes de notre peuple, y compris nos femmes et nos enfants, vivent dans la pauvreté, souffrent de l'inégalité sociale et de la désintégration des familles, de la dépendance, de taux de mortalité prématurée, d'un faible niveau d'alphabétisation et d'éducation, et de niveaux élevés de maladies mentales et physiques[62]. »

En décrivant les difficultés économiques auxquelles sont confrontées les femmes inuites du Sud, Jennisha Wilson, gestionnaire de programmes auprès de Tungasuvvingat Inuit, à Ottawa, a expliqué ce que cela signifie de vivre dans la pauvreté.

> Je pense que l'une des réalités qui rendent les Inuites vulnérables est qu'elles vivent au seuil de la pauvreté ou en dessous de celui-ci. Cela signifie qu'au quotidien, elles sacrifient un certain aspect de leur bien-être, que ce soit en coupant dans la nourriture afin de payer leur loyer ou en passant d'un sofa à l'autre à défaut de pouvoir se payer un

loyer. Elles sacrifient toujours quelque chose, et c'est, je pense, dans une certaine mesure, qu'elles enfreignent leurs propres droits de la personne à cause de la pauvreté, de la pauvreté structurelle et de la violence, non? Je pense que c'est l'une des principales raisons pour lesquelles les gens deviennent vulnérables, se font enjôler et [se font avoir] par les trafiquants qui disent « je peux vous offrir un endroit où dormir ». Cela couvre une des vulnérabilités, non[63]?

« UN GRAND NOMBRE DE PERSONNES DE NOTRE PEUPLE, Y COMPRIS NOS FEMMES ET NOS ENFANTS, VIVENT DANS LA PAUVRETÉ, SOUFFRENT DE L'INÉGALITÉ SOCIALE ET DE LA DÉSINTÉGRATION DES FAMILLES, DE LA DÉPENDANCE, DE TAUX DE MORTALITÉ PRÉMATURÉE, D'UN FAIBLE NIVEAU D'ALPHABÉTISATION ET D'ÉDUCATION, ET DE NIVEAUX ÉLEVÉS DE MALADIES MENTALES ET PHYSIQUES. »

Mavis Windsor

En faisant part de leur expérience sur les façons dont la pauvreté complique la recherche de sécurité, les témoins ont également démontré que le défaut de remédier à la grande insécurité sociale et économique des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est directement lié à la violence susceptible de leur coûter la vie.

RÉFLEXION APPROFONDIE

Comprendre les expériences intersectorielles vécues par les Métis

Les témoignages des familles et des survivantes dans le cadre de l'Enquête nationale montrent à quel point les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont beaucoup en commun, dont la violence, omniprésente, qui affecte pratiquement chaque dimension de leur existence. Pour bien comprendre cette réalité, il faut examiner en quoi le fonctionnement des systèmes est pour elles synonyme d'oppression. Nous avons également entendu le récit de nombreuses expériences qui mettent en évidence la nécessité d'adopter, à certains égards, une approche d'analyse basée sur les distinctions, pour mieux comprendre les obstacles uniques qu'affrontent ces groupes.

La présente réflexion approfondie met en évidence une part des différences apparues dans le récit des familles et des témoins des communautés métisses. Beaucoup de ces communautés sont guidées par le principe du *wahkohtowin*, qui se traduit par « parenté » ou « apparenté ». C'est un moyen essentiel de se comprendre soi-même et de se situer dans le monde. Dans le contexte spécifique de la Nation métisse et de son histoire, le principe du *wahkohtowin* est un rappel des responsabilités de chacun et de l'obligation de soigner ses liens avec l'ensemble de la création. Comme le définit le chercheur Matthew Wildcat, Nehiyaw (Cri des Plaines) et membre de la communauté de Maskwacis en Alberta ainsi que de la Nation des Cris d'Ermineskin :

> [*Wahkohtowin*], c'est d'abord le lien qui nous unit à notre parenté humaine et à une parenté autre qu'humaine. C'est aussi une vision du monde selon laquelle l'existence entière est douée de vie et imprégnée d'un esprit […] Ce sont enfin les moyens adéquats dont nous disposons pour gouverner et entretenir nos rapports avec notre parenté et les autres volets de notre existence[A].

Or, de nombreuses familles métisses ont souligné au cours de l'Enquête nationale à quel point il est difficile d'entretenir ces rapports au sein de leur nation, puisque l'existence de cette dernière a été très longtemps occultée. Pourtant, comme l'explique la Dre Janet Smylie, Métisse, médecin de famille et directrice de la santé publique à l'Hôpital St. Michael et à l'Université de Toronto, « respecter le *wahkohtowin* ou maintenir nos liens avec les ancêtres […] c'est mettre en place des moyens pour s'assurer d'accéder à la mémoire du sang, qui nous aide à mener une vie productive et florissante et qui est la clé de ce que nous sommes, comme nation[B] ».

Le témoignage de la Dre Smylie nous apprend qu'il est essentiel de se rappeler et de comprendre les protocoles pour contrer la violence qui survient au sein des familles et des communautés métisses et pour nouer des relations avec le monde non métis[C].

Le peuple oublié

L'histoire des femmes métisses dans le contexte d'un ordre social, politique et économique distinct est abordée brièvement au chapitre 4, principalement sous l'angle des structures policières et administratives mises en place pour isoler leur peuple et le séparer de ses cousins des Premières Nations. Bien que le caractère propre de l'expérience métisse tienne à l'existence des Métis comme nation distincte, il importe de souligner la forte conscience collective qui anime ce « peuple oublié » des gouvernements, en particulier pendant la période de 1885 à 1982, quand la Constitution a reconnu officiellement son existence.

Dans une certaine mesure, le manque de reconnaissance du peuple métis découle des structures administratives imposantes qui ont effacé les Métis des pages de l'histoire ou les ont réduits au concept de « mixité ». Adam Gaudry, Métis, chercheur et professeur agrégé à la Faculté des études autochtones de l'Université de l'Alberta, rappelle que les Métis n'ont pas toujours été connus sous ce nom :

> Le terme Métis ne correspond plus à la même définition que jadis. Au 19e siècle, deux grandes communautés d'ascendance mixte vivaient aux abords de la rivière Rouge : une importante population de Métis catholiques francophones, et un grand groupe de *half-breeds* « sang-mêlés » anglophones, en majeure partie anglicans, qui pratiquaient l'agriculture.

Bien que distincts, ces groupes étaient tout de même liés et entretenaient d'étroites relations, précise-t-il. « Le mot *half-breed* est tombé en désuétude en raison de sa connotation péjorative[D]. » En fait, l'étude des registres coloniaux de la fin du 19e siècle et du début du 20e montre qu'il a été utilisé presque exclusivement par le gouvernement fédéral durant cette période. Selon Bibliothèque et Archives Canada, « Le terme était utilisé dans les notes de service, les rapports et les registres ministériels, les lois fédérales, les décrets et les publications officielles. Les chercheurs peuvent effectivement consulter les documents de cette époque sans jamais rencontrer le terme "Métis"[E]. » Ce dernier désigne de nos jours les personnes d'ascendance française, écossaise ou anglaise. Certaines personnes, dont au moins un des témoins à l'Enquête nationale, se définissent encore comme *half-breeds*, comme s'ils se réclamaient de cette appartenance.

Le document intitulé *Half-Breed Adhesion to Treaty #3* (adhésion des Métis au Traité no 3) illustre bien l'usage du terme dans le discours gouvernemental. Historien principal depuis 2006 à l'Institut Louis-Riel de la Manitoba Métis Federation, l'auteur et chercheur Lawrence Barkwell explique : « En 1875, le premier – et le seul – traité numéroté qu'aient signé le Canada et les Métis visait en fait l'adhésion de ces derniers au Traité no 3 […] Les Métis de Fort Frances, qui font maintenant partie de la Première Nation de Couchiching, ont signé en 1875 leur adhésion au Traité no 3 en tant que *half-breeds*[F]. » C'est Nicolas Chatelain, Métis, commerçant de fourrures et agent de la Compagnie de la Baie d'Hudson, engagé comme interprète par le gouvernement fédéral pour les négociations qui se sont déroulées à Lake of the Woods, qui a signé, pour la partie métisse, cet accord qui ne sera jamais ratifié par le ministère des Affaires indiennes. En contrepartie, les Métis étaient censés obtenir « deux réserves, ainsi que des rentes, du bétail et des instruments agricoles[G] ». Comme le déclare la Dre Smylie : « Une large majorité d'entre nous ne sont pas assujettis à un traité, mais nous sommes apparentés à ceux qui le sont et nous en sommes les descendants[H]. »

La plupart des Métis ont été écartés des négociations qui ont mené aux traités, dépossédés de leurs certificats et essentiellement rayés de l'histoire administrative du Canada avec de lourdes répercussions à la clé. « De 1885 au milieu des années 1900, explique M. Gaudry, pauvreté, découragement et racisme stigmatisaient à tel point les Métis que nombre d'entre eux ont préféré renier ou oblitérer cette part de leur patrimoine quand ils le pouvaient[I]. » Après l'adoption de la *Loi de 1870 sur le Manitoba* et le cafouillage entraîné par sa formule de distribution des terres, les Métis ont subi l'hostilité accrue d'un certain nombre de colons et de soldats nouvellement arrivés dans la province. Certains ont choisi de rester au Manitoba et se sont regroupés en communautés, mais pas sur les terres qui leur avaient été promises.

L'histoire de Ste. Madeleine, au Manitoba, symbolise à de nombreux égards ce qui en est venu à définir la relation entre les Métis et l'État canadien. Elle illustre la marginalisation économique et sociale des Métis, le refus des gouvernements de les reconnaître et les effets de cette dépossession sur la santé des communautés et, en particulier, des femmes métisses.

Ste. Madeleine était située à environ 15 kilomètres au sud du village de Binscarth[J]. Elle avait été fondée dans les années 1870 par des Métis venus de vieilles paroisses de la rivière Rouge, dont Baie St. Paul, St. François-Xavier et St. Norbert. Plusieurs familles de ces paroisses avaient auparavant détenu des lots en bordure de rivière dans les anciens districts, mais avaient été forcées d'abandonner leurs terres en raison des failles du système des certificats dont il est question en détail au chapitre 4[K]. Ainsi, bon nombre d'entre elles, maintenant établies dans la région de Ste. Madeleine, durent demander une concession en vertu de la *Dominion Lands Act* (loi sur les terres fédérales) de 1872[L]. Toutefois, le sol de ces nouvelles terres était moins fertile que les lots au bord de la rivière Rouge qu'elles avaient été forcées de quitter. Les anciens résidents ont directement lié l'éviction des lots de la rivière Rouge à l'installation dans la région de Ste. Madeleine[M], mais n'en ont pas moins inscrit leur communauté dans une longue tradition de tenure foncière métisse, qui s'étend sur plusieurs générations[N].

Au tournant du 20e siècle, en dépit des épreuves, Ste. Madeleine était devenue prospère. En 1913, la communauté s'était dotée d'une église et en 1922, les élèves de la 1re à la 8e année pouvaient fréquenter l'école Béliveau. En 1935, la communauté comptait environ 250 habitants, qui œuvraient en majorité comme travailleurs agricoles dans les villages environnants, mais qui continuaient tout de même de considérer Ste. Madeleine comme leur lieu de vie. Ces Métis avaient conservé leur mode de vie traditionnel, « à l'ancienne[O] ». Cependant, l'avancée progressive de l'État s'est accompagnée d'un système d'impôt et d'arpentage[P] établissant une nouvelle bureaucratie foncière qui n'a pas reconnu les terres ancestrales des Métis et qui a imposé des contraintes financières débilitantes[Q].

En 1935, au plus fort de la Grande Dépression, les Métis de Ste. Madeleine se sont trouvés pris au piège d'un enchevêtrement de mesures étatiques. Cette année-là, le gouvernement fédéral à Ottawa a adopté la *Prairie Farm Rehabilitation Act* (loi sur le rétablissement agricole des Prairies) dans le but de venir en aide aux cultivateurs et aux éleveurs de la région, frappée par la sécheresse[R]. Une armée d'agronomes gouvernementaux envoyés sur place pour élaborer une solution[S] ont proposé de classer la région comme pâturage, d'éliminer toutes les habitations et les cultures et de semer de quoi alimenter le bétail[T]. Cela signifiait que les familles métisses devaient partir. La loi prévoyait l'indemnisation de celles dont la maison serait rasée, à condition toutefois que les impôts aient été régulièrement payés. Or, la plupart étaient en défaut de paiement[U]. En 1938, la population a donc été évincée et les maisons ont été brûlées[V], tout comme l'église et l'école. Certains ont même perdu leurs chiens, abattus par la police[W]. Un ancien de Ste. Madeleine a dit : « Avant 1938, les gens étaient peut-être pauvres, mais ils étaient heureux et indépendants. Ils avaient un mode de vie bien à eux. Après 1938, ils ont perdu une partie de leur indépendance, de leur amour propre et de leur autodétermination. Quand on vous chasse, comme ça, vous perdez tout[X]. »

Les répercussions de l'éviction ont été particulièrement prononcées pour les femmes. Alors que le gouvernement expulsait de force les familles de leur maison, sans les indemniser, plusieurs ont été contraintes de s'enfoncer davantage dans un cycle de précarité qui allait compromettre leur sécurité. Le rôle central qu'occupait Ste. Madeleine en tant que foyer[Y] et sa destruction soudaine et violente ont bouleversé la vie de nombreuses femmes métisses. Finies les pratiques traditionnelles, qui permettaient à la communauté de demeurer unie et qui rendaient la vie des femmes plus sûre et gratifiante. Quelques anciens résidents ont rappelé que les aînées, et en particulier les sages-femmes, étaient essentielles à la santé des Métisses de Ste. Madeleine. Bien sûr, elles pratiquaient les accouchements, mais elles étaient aussi les gardiennes de savoirs profondément enracinés dans la communauté. Après l'éviction, la population s'est dispersée et beaucoup de femmes ont été coupées de ces aînées qui avaient veillé sur elles lors des naissances et ancré en elles les savoirs culturels communautaires[Z].

Les gouvernements fédéral et provincial n'ont jamais reconnu la petite communauté, qui n'a donc pu être érigée en municipalité ou en village et a été rayée de la carte. Partout dans les Prairies, d'autres communautés métisses, qui s'étaient formées le long des emprises routières, ont toutes subi le même sort. Elles constituaient des centres prospères et vibrant d'une activité sociale et culturelle métisse, mais faute de reconnaissance officielle des gouvernements fédéral, provinciaux ou municipaux, elles se trouvaient dans un état de précarité constant.

L'histoire de Ste. Madeleine n'est pas exceptionnelle; elle s'inscrit plutôt dans une histoire plus vaste qui s'étend à l'ensemble des provinces des Prairies. Comme le souligne Adam Gaudry, deux tiers, voire plus selon certaines estimations, des quelque 10 000 personnes d'ascendance mixte qui vivaient au Manitoba dans les années 1870 sont parties dans les années qui ont suivi[AA] vers des horizons divers, dont quelques établissements métis comme ceux de Lac Ste. Anne, de St. Albert, de Lac La Biche, de St. Laurent, de Batoche et de Duck Lake.

En 1885, la concentration accrue de Métis en Saskatchewan et la frustration croissante à l'égard du gouvernement du Canada qui, faisant fi de de leurs préoccupations, continuait de négocier des traités et de planifier la construction du chemin de fer ont mené à la Rébellion du Nord-Ouest, puis à la défaite des Métis à Batoche. La dispersion des Métis de la rivière Rouge et la répression de la rébellion ont fourni au gouvernement fédéral une bonne part de

la justification dont il avait besoin pour « oublier » les Métis pendant plus de 100 ans. Pour l'historien Fred Shore, spécialiste de l'histoire des Métis et de la politique connexe, « les années qui ont suivi 1885 sont littéralement des "années oubliées", au cours desquelles les Métis ont disparu dans des coins reculés de l'Ouest canadien[BB] ». Pour le premier ministre Sir John A. Macdonald, l'équation était simple : « S'ils sont sauvages, ils iront avec les tribus; s'ils sont Métis, ce sont des blancs[CC]. »

L'éparpillement subséquent de plusieurs familles métisses et la pauvreté croissante exacerbée par l'abdication du gouvernement quant à ses responsabilités ont alors plongé le peuple métis dans un vide juridique. Les provinces soutenaient que les Métis relevaient du gouvernement fédéral, qui à son tour déclinait cette responsabilité, tout comme le ministère des Affaires indiennes et du Nord. La *Loi d'établissement de soldats*, qui avait pour but de verser des prestations aux vétérans de la Première Guerre mondiale, est un bon exemple du traitement qu'on réservait aux Métis. La *Loi*, établie en 1917, créait la Commission d'établissement de soldats et lui conférait le pouvoir d'acheter des terres à l'intention des vétérans qui revenaient de la guerre. À plusieurs occasions, la Commission a acquis des terres se trouvant dans les réserves des Premières Nations, pour un total de quelque 85 000 acres (34 400 hectares) dans l'ouest du pays[DD]. Les vétérans métis ont tenté de demander les terres auxquelles ils avaient droit, mais ont été renvoyés au gouvernement fédéral et au ministère des Affaires indiennes et du Nord. Celui-ci affirmait *ne pas être* responsable des Métis. Ainsi, beaucoup d'entre eux n'ont jamais pu obtenir non plus leurs prestations de vétérans[EE]. En 2002, les vétérans métis de la Deuxième Guerre mondiale et de la Guerre de Corée ont intenté une action collective fondée sur le refus d'indemnisation qu'ils ont essuyé au retour et sur le fait d'avoir été exclus des mesures de dédommagement offertes aux Premières Nations signataires de traités[FF].

Cet exemple ne concerne pas directement les femmes, mais il montre à quel point les différents gouvernements ont ignoré les Métis entre 1885 et leur reconnaissance officielle par la *Loi constitutionnelle de 1982*. Cette marginalisation économique et politique, décrite en détail au chapitre 4, éclaire encore mieux l'indifférence et l'exclusion dont les Métis ont été victimes.

Comment comprendre la violence en l'absence de données?

À la lumière des nombreux témoignages présentés à l'Enquête nationale, force est de constater qu'à certains égards, le problème demeure. Comme le rapportent Allard-Chartrand et ses collaborateurs en ce qui a trait à l'éducation :

> Les provinces tendent généralement à dire que tous les peuples autochtones relèvent entièrement du gouvernement fédéral, mais que l'éducation est de compétence provinciale. Les Métis se retrouvent donc dans un vide politique entre les sphères de compétence respectives du fédéral et des provinces. Ainsi, aucun palier de gouvernement ne propose de solution efficace à leurs problèmes[GG].

En raison de ce vide, plusieurs Métis doivent se battre pour obtenir les services essentiels qui répondraient en partie à leurs besoins et, ultimement, assureraient leur sécurité. En 2016, dans l'arrêt *Daniels* c. *Canada (Affaires indiennes et du Nord)*, la Cour suprême du Canada a statué que les Métis et les Indiens non inscrits sont des « Indiens » visés par le paragraphe 91(24) de la *Loi constitutionnelle de 1867*. C'est dire que le gouvernement fédéral a d'importantes obligations à leur égard, à titre d'« Indiens »[HH]. À la suite de cette décision, de nombreux gouvernements métis planchent sur de nouveaux cadres et accords avec les différents paliers de gouvernement, mais les négociations en cours et le long chemin menant à la signature d'ententes substantielles et concrètes laissent beaucoup de personnes dans l'expectative.

Par ailleurs, l'absence de données explicites sur les problèmes que vivent les Métis à l'échelle pancanadienne est un obstacle de taille au respect du droit à la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA des communautés métisses. Emma LaRocque, chercheuse métisse, explique :

> Comme il est beaucoup plus difficile d'obtenir des statistiques précises sur les Métis, il est quasiment impossible de mesurer avec précision l'ampleur de la violence sexuelle dans leurs familles ou collectivités. Cela dit, à en juger d'après le nombre croissant de victimes qui portent plainte, tout permet de penser que la violence, y compris la violence sexuelle, y constitue un problème aussi grave que dans les réserves.

Évoquant un congrès tenu il y a plus de 25 ans, Mme LaRocque ajoute : « Les faits relatés par les participants, qui étaient près de 150, ont montré que les femmes métisses […] souffrent énormément – et en silence – de la violence, y compris le viol et les agressions sexuelles sur les enfants[II]. »

Cette souffrance considérable et muette des femmes métisses est d'ailleurs attestée par de nombreux précédents rapports sur la violence contre les femmes et les filles autochtones, qui concluent à la nécessité de recueillir des données ventilées de meilleure qualité, qui rendraient compte des différences entre les groupes. Par exemple, dans un mémoire intitulé *Police Abuse of Indigenous Women in Saskatchewan and Failures to Protect Indigenous Women from Violence*, présenté en 2017 au gouvernement du Canada, l'organisme Human Rights Watch (HRW) a recommandé que soient recueillies et diffusées publiquement des données exactes et complètes, ventilées en fonction de la race et du sexe et comprenant une variable ethnique permettant de faire état de la violence, de l'usage de la force, des arrestations et des fouilles touchant les femmes autochtones. HRW incitait à demander à cette fin les conseils de leaders autochtones féminines et à collaborer avec des organisations communautaires autochtones ainsi qu'avec le Centre national pour les personnes disparues et les restes non identifiés (CNPDRNI)[JJ]. HRW avait d'ailleurs déjà formulé une recommandation similaire dans un autre rapport, intitulé *Ceux qui nous emmènent : Abus policiers et lacunes dans la protection des femmes et filles autochtones dans le nord de la Colombie-Britannique, Canada*[KK].

L'une des difficultés de compiler des données précises sur les réalités métisses tient en partie à ce que le gouvernement du Canada appelle la « mobilité ethnique », un facteur clé de la croissance du chiffre de la population métisse, en particulier depuis le recensement de 2006, au cours duquel les Métis ont pu, pour la première fois, se définir comme tels. Le gouvernement définit la « mobilité ethnique » comme un phénomène qui fait qu'au fil du temps, un nombre accru de personnes déclarent pour la première fois leur identité autochtone à un recensement, ce qui « contribue grandement au taux de croissance élevé de la population autochtone en général et de la population métisse en particulier[LL] ». En 2002, le Ralliement national des Métis (RNM), représenté par des organes de gouvernance élus à l'échelle provinciale en Ontario et dans l'ouest du pays, y compris la Métis Nation of Ontario, la Manitoba Métis Federation Inc., la Métis Nation – Saskatchewan, la Métis Nation of Alberta et la Métis Nation British Columbia, a adopté cette définition :

« *Une Métisse ou un Métis est une personne qui se définit comme Métis, dont l'identité est distincte de celle des autres peuples autochtones, dont l'ascendance métisse est de longue date et qui est acceptée par la Nation métisse.* »

Réunis en assemblée générale annuelle à la fin de 2018, des représentants du RNM ont également constaté qu'un nombre croissant de personnes affirment être des « Métis de l'est ». Selon le président du RNM, Clément Chartier, ces groupes s'approprient de manière illicite la culture et les symboles métis. Si le seul critère était celui de l'ascendance mixte, tout le monde ou presque serait métis, conclut-il. Ces gens « volent notre identité, utilisent notre drapeau et prétendent être d'une nation métisse[MM] ». Fait intéressant, c'est dans le cadre de cette assemblée qu'a été présentée une nouvelle carte du territoire métis, qui exclut l'unique communauté métisse (celle de Sault Ste. Marie) dont les droits ont été reconnus officiellement dans l'arrêt *Powley*, rendu en 2003 par la Cour suprême. La Cour y établit les critères autorisant une communauté ou une personne métisse à revendiquer les droits ancestraux de chasse et de récolte qui ont été conférés par l'article 35 de la *Loi constitutionnelle* et qui étaient précisément l'objet du litige. Ces critères sont les suivants : se définir comme Métis, prouver ses liens ancestraux avec une communauté métisse historique se trouvant à l'endroit où la récolte se déroule, prouver que la pratique de récolte est antérieure à la mainmise des

Européens, prouver que la pratique faisait partie intégrante de sa culture distinctive, démontrer la continuité entre ce droit et le droit contemporain revendiqué, et être reconnu par une communauté métisse actuelle liée à une communauté ancienne.

Commentant la nouvelle carte, où ne figure pas la communauté métisse de Sault Ste. Marie, considérée comme titulaire de droits comme l'a établi la Cour suprême, Margaret Froh, présidente de la Métis Nation of Ontario, explique : « Oui, ce territoire est plus petit que celui qui était reconnu jusqu'ici comme le territoire historique des Métis […] Nous allons discuter avec nos membres pour nous assurer que tous comprennent les décisions qui ont été prises et nous continuerons d'aller de l'avant[NN]. » La carte a suscité des discussions et a même, dans certains cas, outré les membres de nombreuses communautés, qui lui reprochent d'être restrictive et non représentative.

Pour ceux et celles qui ne se sont pas toujours définis comme Métis ou qui sont originaires de régions dont les liens avec les cultures autochtones sont clairs, même si les organismes nationaux, provinciaux et territoriaux ne les reconnaissent pas officiellement, ces discussions sont difficiles et ne peuvent qu'exacerber une partie de la violence latérale vécue par plusieurs en raison de leur désir d'appartenir à une communauté. De plus, beaucoup de Métis font état de discrimination de la part d'Autochtones comme de non-Autochtones. Julie, qui a participé à une étude menée par la chercheuse Cathy Richardson, souligne : « Les Métis souffrent souvent de ces préjugés néfastes entretenus par les deux groupes. J'ai l'impression de n'appartenir à aucune communauté[OO]. » Susan, une autre participante, exprime la même idée : « Je sens qu'on me considère comme une Blanche à moins que je précise moi-même mon appartenance, mais quand je le fais, j'ai le sentiment qu'on me reproche de me faire passer pour une Indienne[PP]. »

Michele G. est une Métisse qui a fait part d'expériences semblables à l'Enquête nationale. Originaire de The Pas, au Manitoba, elle habite maintenant à Dartmouth, en Nouvelle-Écosse. Son père métis est mort jeune des suites d'un cancer. Selon Michele, sa mère ne se définissait pas comme Autochtone à l'époque, même si elle avait fréquenté un pensionnat indien et qu'elle en avait gardé de profondes séquelles. Michele a raconté qu'elle a intériorisé beaucoup de violence familiale pendant son enfance, violence subie de la part du deuxième mari de sa mère, lui aussi un Métis. Michele avait 15 ans quand sa mère est décédée. Michele se souvient qu'à cette époque, aucun membre de la famille de sa mère ne voulait les accueillir, ses frères et sœurs et elle : « Du côté de ma mère, ils sont beaucoup à avoir fait des mariages, genre, avantageux. Et ils ont, comme […] nous avons toujours été vus, comme, disons, des sangs-mêlés. Alors, oui, ils ne voulaient pas vraiment nous prendre avec eux[QQ]. »

Michele est aussi une survivante de violence entre partenaires intimes, notamment de la part d'un homme qui trouvait amusant de l'appeler une « squaw ». Malgré tout, elle s'est demandé si elle devait ou non raconter son histoire devant l'Enquête nationale en raison de l'endroit où elle vit et de la couleur de sa peau : « Vous savez, j'ai hésité avant de venir ici parce que je ne suis pas Mi'kmaq. Je ne viens pas de ce territoire […] et je n'ai pas la peau brune. Mais j'ai vécu ces expériences et c'est comme […] ça me tient à cœur. Vous comprenez? J'ai donc dû me forcer un peu pour venir ici[RR]. »

Une autre témoin, Sharon P., a raconté que plus jeune, elle n'avait pas pris conscience de son identité métisse alors qu'elle subissait des mauvais traitements et, une fois adulte, de la violence de la part de partenaires intimes. Elle n'était pas non plus au courant des ressources vers lesquelles elle aurait pu se tourner si elle l'avait su : « Je n'ai pas su avant mes 40 ans que j'étais Métisse. J'ai l'impression qu'on m'a privée de ça toute ma vie, je […] je me sens trahie, vous voyez[SS]? » Elle a expliqué que son frère avait fait quelques recherches généalogiques avant de mourir, mais qu'elle ne savait toujours pas beaucoup de choses de son histoire à elle.

S.A., une témoin métisse qui est aussi une survivante de la rafle des années 1960, a commencé sa déclaration en disant à quel point elle était contente de ne pas avoir à prouver qu'elle était Autochtone pour pouvoir raconter son histoire à l'Enquête nationale :

> À ce moment-là exactement, c'était une guérison […] quand j'ai commencé mon emploi, j'étais temporaire pour mon employeur actuel et j'ai posé ma candidature à un poste. Et ils m'ont

dit, genre : « Peux-tu prouver que tu es Autochtone? » Il a donc fallu que je sorte mon dossier du Ministère, que je venais de recevoir, et que je trouve la feuille qui disait que j'étais Autochtone pour pouvoir être reconnue et obtenir le poste. Et quand mon travail a pris de l'ampleur, le recruteur – je travaillais aux RH à ce moment-là, c'était juste un poste administratif – m'a dit genre : « Eh bien, on ne peut pas tous être des princesses cherokees perdues et abandonnées. »

Donc, même dans ma vie d'adulte, je suis confrontée à cette incrédulité systémique ou alors, vous savez, au fait de ne pas être assez Autochtone ou d'être trop Autochtone […] C'est tout un cheminement d'essayer de pardonner, d'oublier et de passer à autre chose et juste, genre, de vivre ta vie et avancer. Donc oui, quand je vous ai appelés et que j'ai dit : « Bon, est-ce que j'ai besoin d'apporter mon dossier du Ministère, est-ce que j'ai besoin d'apporter ce qui m'identifie comme, vous savez, ce qui me permet d'être là? » et que vous avez répondu : « Non, ce n'est pas nécessaire, tout est beau », ce moment-là a été extraordinaire pour moi. Alors je voulais juste dire que je suis reconnaissante, et vous remercier de ce respect[TT].

Les multiples dimensions de l'identité qui caractérisent les discussions au sujet de la Nation métisse en tant qu'entité, ou du fait de se définir comme Métis, démontrent clairement que ces groupes doivent surmonter des difficultés particulières reliées à l'héritage du colonialisme, et qu'ils veulent faire valoir leurs points de vue. L'Enquête nationale constate la nécessité d'une démarche fondée sur les distinctions, adaptée à cette situation unique. Elle prend note de l'histoire particulière des communautés et des établissements métis, ainsi que des récits des personnes que le colonialisme a dépossédées de leurs droits – notamment par l'entremise de la *Loi sur les Indiens* – qui peuvent désormais se définir comme Métis, mais qui ne répondent pas à la définition du RNM.

Au fil des audiences de l'Enquête nationale, plus de 100 recommandations mettant l'accent sur la cueillette de données ventilées ont été formulées. Les témoins du premier volet, notamment, ont exprimé la nécessité de recueillir des données, notamment des données agrégées, qui permettraient de déterminer l'étendue réelle et les paramètres de la crise, ainsi que de comprendre les problèmes distinctifs entre les groupes, de même que les besoins et les expériences vécues, en fonction du lieu où ils vivent.

Les données agrégées peuvent simplifier le tableau à outrance et occulter certaines dimensions pourtant nécessaires à l'analyse. Les témoins ont collectivement fait valoir que la cueillette et la diffusion des données doivent tenir compte des connaissances, des définitions et des expériences autochtones, et de ce qui distingue les groupes. Les peuples, les organisations et les communautés autochtones doivent encadrer tout processus de ce type, qu'il soit mené par un gouvernement, un fournisseur de services ou une organisation non autochtone. Ils doivent également mener leurs propres processus au sein de leurs gouvernements, fournisseurs de services et organisations.

Facteurs de distinction économiques, politiques et sociaux

Une partie des défis que pose la compréhension des éléments communs de la violence vécue par les Métis repose sur la dispersion géographique des personnes et des communautés touchées ainsi que sur la diversité des membres. Ainsi, beaucoup de Métis vivent dans des centres urbains, mais d'autres vivent dans des établissements métis précisément désignés comme tels. Ces différences montrent à quel point il importe de mieux comprendre les diverses réalités particulières de la violence dans la vie des Métis.

Les Métis qui vivent dans les villes sont en butte à des obstacles et des facteurs de stress particuliers, comme en témoigne une étude statistique sur les Métis au Manitoba, qui met en lumière les importantes difficultés socioéconomiques des jeunes Métis vivant à Winnipeg. Cette dernière compte des proportions nettement plus élevées de jeunes Métis comparativement au reste de la population. Selon les résultats du recensement publiés en 2018, c'est à Winnipeg que se trouve le plus grand nombre de

Métis, soit environ 52 000. Les jeunes de 0 à 24 ans représentent plus de 40 % de ce nombre, contre quelque 29 % parmi le reste de la population. Les enfants de moins de 15 ans représentent 23 % de la population métisse de la ville. Au sein de la population non métisse, le groupe homologue représente 16 % seulement. En revanche, les plus de 65 ans comptent pour un peu moins de 7 % de la population métisse de Winnipeg, mais pour près de 16 % de la population non métisse. C'est donc aux deux extrémités de la répartition selon l'âge qu'apparaissent les différences démographiques les plus marquées[UU]. Les populations métisses d'Edmonton, de Vancouver et de Calgary tout comme celles d'Ottawa, de Montréal, de Toronto, de Saskatoon, de Regina et de Sudbury, sont considérables au vu de la taille démographique de ces villes.

La situation des Métis dans les autres provinces dépend aussi des lois en vigueur. Ainsi, l'Alberta est la seule province à reconnaître aux Métis une assise territoriale. En 1934, le gouvernement de la province a créé la Commission Ewing, chargée d'enquêter sur la santé, l'éducation, l'aide sociale ainsi que le bien-être général dont jouissait la population métisse. La Commission a d'abord défini les « Métis » comme « les personnes d'ascendance mixte, blanche et indienne, vivant la vie des Indiens ordinaires, y compris les Indiens non visé par un traité[VV] », à l'exclusion de celles qui vivaient de l'agriculture ou qui n'avaient pas besoin de l'assistance publique. En 1938, par suite du rapport de la Commission, le gouvernement albertain a adopté la *Métis Population Betterment Act* (loi visant l'amélioration de la situation des Métis), qui concédait aux communautés métisses des terres de réserve situées au centre de la province : les « établissements ». En 1985, l'Assemblée législative albertaine a adopté à l'unanimité une résolution portant sur le transfert aux établissements métis de la responsabilité de ces terres, de même qu'une nouvelle loi leur accordant plus d'autonomie à l'échelle locale. Le tout pavait la voie à l'Alberta-Metis Settlements Accord (accord Alberta-Métis sur les établissements) de 1989. En 2018, un groupe représentant les huit établissements métis a conclu avec le gouvernement du Canada une entente-cadre établissant les bases des « négociations en cours en vue d'un accord de réconciliation avec les huit conseils d'établissements métis représentant les populations de Buffalo Lake, d'East Prairie, d'Elizabeth, de Fishing Lake, de Gift Lake Kikino, de Paddle Prairie et de Peavine[WW]».

Dans les années 1990, en Saskatchewan, les Métis ont déposé une demande introductive d'instance par laquelle ils contestaient la validité du système des certificats comme moyen légitime d'abolir leur titre ancestral. La demande a été déposée auprès de la Cour du Banc de la Reine, à Saskatoon, en mai 1994, et le dossier n'a toujours pas été réglé. Présentée au nom du Ralliement national des Métis, de la Métis Nation of Saskatchewan et des Métis Locals of Northwest Saskatchewan, elle vise l'obtention de déclarations attestant l'existence continue des titres des Métis à l'égard des terres et des ressources de cette région, et confirmant leur droit de chasser, de piéger, de pêcher et de récolter, ainsi que leur droit inhérent à l'autonomie gouvernementale. Aucune décision n'a été rendue depuis 1994, mais beaucoup espèrent que les récents protocoles d'entente amènent un changement de cap. En 2017, l'un des demandeurs, Max Morin, de l'Île-à-la-Crosse, disait : « J'aimerais qu'on puisse régler l'affaire à l'amiable avec le gouvernement fédéral, qui doit faire preuve de bonne foi et discuter avec nous de la façon d'y arriver[XX]. » Un arrêt de la Cour suprême entretient en partie cet espoir chez certains des demandeurs. Le plus haut tribunal du pays a déterminé en effet que le système de certificats et le manquement à l'obligation de concéder des terres aux Métis, en vertu de la *Loi sur le Manitoba*, violaient le principe de l'honneur de la Couronne. Selon l'arrêt, une tendance persistante aux erreurs et à l'indifférence nuisant à l'atteinte des objectifs d'une promesse solennelle, en l'occurrence la *Loi sur le Manitoba* et le système des certificats, peut constituer un manquement à l'obligation de la Couronne de se conduire honorablement en s'acquittant de sa promesse.

Les nombreux différents témoignages des Métis sur la violation de leurs droits économiques, politiques et sociaux mettent en évidence les distinctions en termes de géographie, d'identité et de liens avec la communauté. Comme l'explique Virginia C. :

> Ma mère est l'une de ces Métis qui […] se déplaçaient toujours d'un endroit à l'autre. Il n'y avait pas de territoire permanent pour les Métis. Je sais que les deux villages où j'ai vécu quand j'étais enfant, Molanosa, au centre de la

> Saskatchewan, par exemple, n'existent plus. Les gens [ont été emmenés] de l'autre côté du lac, à Weyakwin, parce que, je ne sais pas très bien […] il y avait des ressources minérales ou quelque chose là-bas[YY].

Pour Virginia, la dépossession et le rejet que sa mère a vécus à différentes étapes de sa vie sont typiques de l'expérience métisse.

Harold R. est un Métis originaire d'Edmonton. Sa tante Julie a été battue à mort quand il avait 15 ans. Il se souvient du jour où l'événement a été annoncé à sa famille. Le téléphone a sonné un soir, et sa mère, ayant pris l'appel, s'est effondrée au sol en apprenant que sa sœur Julie avait été battue et tuée par son partenaire. Harold n'oubliera jamais les effets immédiats de cette perte sur ses proches. « Un appel a suffi pour arracher à ma mère une part de sa vie[ZZ] », dit-il.

Il se rappelle aussi le silence qui a suivi. « On nous a privés de son rire; on nous a privés d'elle, vous comprenez? De son ardeur de vivre. On a volé à ma mère une amie et une sœur. Ça nous est resté, à moi et à ma famille. Cet appel a eu un impact sensible. » La famille n'ayant pas les moyens d'acheter un cercueil, il a dû fournir tout l'argent qu'il avait gagné pendant l'hiver de ses 15 ans. Puis il a fallu 15 à 20 ans avant de pouvoir faire graver une pierre tombale. Il a été forcé de vieillir rapidement, dit-il, pour composer avec tout ça[AAA].

L'expérience de la pauvreté a marqué les contrecoups du décès de sa tante et également joué un rôle dans l'état de sa mère, en affectant son bien-être et sa santé pour le restant de ses jours.

Les expériences des systèmes judiciaires

Plusieurs témoignages de Métis ont fait ressortir des distinctions dans l'application de la loi et le système judiciaire en fonction des expériences vécues au sein de divers milieux et communautés, ainsi que dans le cadre de contextes de vie très différents.

La famille de Fallon F. a elle aussi beaucoup perdu. Sherry et Maurice vivaient avec leur fille, Fallon, et leurs deux fils sur une ferme de St. Eustache, au Manitoba. Les parents travaillaient à Winnipeg mais participaient activement à la vie de leur communauté. Sherry et Maurice ont été assassinés en 1993, le jour même où le meurtrier, qui avait harcelé Sherry, avait été remis en liberté à la suite d'une condamnation pour avoir enfreint une ordonnance restrictive. Fallon avait seulement 9 ans.

La nuit du double meurtre, Fallon a été réveillée par un bruit et a vu sa mère lutter avec le meurtrier, tandis que son petit frère de 5 ans pleurait tout près. Elle voulait appeler à l'aide, mais il lui fallait composer un numéro à sept chiffres parce le service 911 n'était pas offert dans la région. Le tueur l'a éloignée du téléphone, puis a coincé les trois enfants et menacé de tuer l'un d'eux si la mère n'acceptait pas de l'accompagner à l'étage[BBB].

Fallon a tout de même réussi à appeler à l'aide plusieurs fois, mais le meurtrier avait déjà tué ses deux parents, puis retourné son arme contre lui[CCC]. Les enfants ont appelé à partir de minuit, mais le policier en devoir était endormi et n'a pas répondu avant 3 h. Fallon et son petit frère sont restés assis près des corps jusqu'à ce qu'on leur vienne enfin en aide, à 8 h 30[DDD].

Cathy C., une mère de famille métisse, s'est présentée devant l'Enquête nationale avec son mari David et sa petite-fille Ashley pour parler de sa fille qui a été portée disparue de 2014 à 2017, et qui a de nouveau disparu. La plus grande frustration de la famille à l'égard des autorités sont les règles entourant la non-diffusion d'information concernant les personnes disparues. Cependant, ce qui complique les choses, c'est que sa fille est atteinte de schizophrénie et qu'elle a eu plusieurs psychoses induites par la drogue dans le passé.

La seule fois où les parents ont eu des nouvelles de leur fille, en 2017, c'est lors de son incarcération à Los Angeles. Lorsqu'on lui a donné des médicaments pour traiter sa schizophrénie, elle a commencé à se souvenir des numéros de téléphone des membres de sa famille et elle a appelé ses parents. Elle est restée en contact avec eux tout le temps qu'elle était en prison, soit jusqu'à sa libération en septembre 2017. Elle s'est ensuite retrouvée sans abri et, en octobre, ils ont de nouveau perdu le contact.

Elle est toujours portée disparue et tant les autorités canadiennes qu'américaines continuent de dire qu'elles ne peuvent leur donner de renseignements,

ni même leur dire si elle est morte ou vivante. La famille a l'impression que les autorités ont adopté l'attitude répandue du je-m'en-foutisme.

Dans une autre situation, la mère de Karin S. a été retrouvée noyée dans le fleuve Yukon. Toutefois, selon Karin, l'enquête sur la façon dont sa mère s'est retrouvée dans le fleuve n'a pas été menée adéquatement – un trop grand nombre de questions sont demeurées sans réponse.

De plus, les autorités ont incorrectement identifié la mère de Karin comme une personne non autochtone. Karin aimerait que cela soit officiellement corrigé sur le certificat de décès de sa mère. Comme elle l'a dit : « Elle n'était pas d'origine caucasienne […] pas que ce soit une insulte, mais ma mère était très fière de son héritage des Premières Nations, Tsleil-Waututh et Métis du Manitoba[EEE]. »

Plusieurs Métis ont des expériences très différentes de l'application de la loi et du système judiciaire. Pour certains, ces différences tiennent au lieu, à la communauté et à l'identité présumée de la victime ou de l'auteur du crime. Les témoignages entendus à l'Enquête nationale ne permettent pas de généraliser, mais la diversité des récits et la perception que les témoins partagent d'avoir été oubliés ou rejetés montre la nécessité d'une plus grande prise de conscience de la part du système de justice à propos de la nécessité de donner suite à ces crimes, de consigner l'identité des victimes et des criminels et d'établir des relations plus productives dans toutes les situations où les Métis doivent interagir avec les autorités compétentes.

Conclusion : recadrer les expériences diverses des femmes métisses pour rétablir leur sécurité

Au Canada, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA des communautés métisses vivent des expériences très diverses les unes des autres. C'est également le cas des femmes métisses et des autres femmes autochtones. Or, on manque de données pour analyser en profondeur en quoi les expériences et la violence vécues par les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA peuvent différer de celles vécues par les autres Autochtones. Si ces expériences peuvent s'apparenter à de nombreux égards à ce que vivent les autres Autochtones au Canada, il demeure primordial de comprendre comment l'insuffisance des services et l'abdication des gouvernements envers leurs responsabilités peuvent avoir contribué au problème, et ce, afin de déterminer les meilleurs moyens de combattre la violence dans ce contexte particulier.

La majorité des témoins venus raconter l'histoire de leurs proches disparues ont tenu à souligner ce qui leur manquait le plus chez elles. Par exemple, dans son témoignage, Karin S. a indiqué que ses cousins et cousines se souvenaient de sa mère comme d'une personne qui faisait en sorte que les autres se sentent spéciaux et aimés. En outre, sa mère déployait des efforts tout particuliers pour prendre soin des personnes âgées dans sa vie; elle leur apportait des repas et s'assurait qu'ils sortent pour participer à des activités, et elle était toujours prête à écouter.

De Madeline, la mère de Virginia C., la famille a rappelé la capacité de survivre à tant de violence et de pauvreté et son courage « qui lui permettait de tout supporter et de tirer le meilleur parti de toutes les situations ». Elle a « laissé un riche patrimoine d'amour », elle qui était « si gentille, indulgente, douce, généreuse, accueillante, travaillante et débrouillarde, qui tenait sa maison avec soin, qui veillait à faire manger son monde et à fournir des vêtements propres. Elle avait l'esprit d'entreprise et a longtemps vendu de jolies broderies perlées. Surtout, c'était la meilleure des mères[FFF]. »

Toutefois, les témoins ont aussi insisté sur la force et le pouvoir de leurs communautés et de leurs relations, qui leur ont permis d'avancer après ces pertes. Ainsi, même si elle est allée vivre en Ontario avec une tante après la mort de ses parents, Fallon conserve un lien avec ses amis et sa famille restés dans la communauté parce que « la façon dont elle a été élevée l'a liée à la communauté et à tout ce monde[GGG] ». Cette cohésion sociale a beaucoup d'importance pour les Métis, en particulier lors des expériences diverses – sociales, économiques, politiques, et autres – qu'ont vécues ces êtres chers dont nous avons entendu parler.

En témoignant aux fins de l'Enquête nationale, les Métis ont suggéré d'opposer à la violence des solutions distinctes, axées sur les forces. Janet Smylie a proposé ceci : « Et si nous nous imaginions richement? […] Nous avons ce don d'être ce que nous imaginons être[HHH]. » Une démarche fondée sur les forces passe par la compréhension et la célébration de la culture ainsi que par l'amélioration du mieux-être des familles et des communautés. Il faut valoriser et encourager les relations de qualité. Il faut admettre que les réponses se trouvent au sein des communautés métisses et qu'il suffit de demander. « Si les liens entre nous sont la trame et le ciment qui nous tiennent ensemble, nous devons absolument nous y investir[III] », insiste Janet Smylie.

Conclusions

- Pendant de nombreuses années, plus particulièrement entre 1885 et 1982, plusieurs ordres de gouvernement ont ignoré les Métis. Ainsi, les gouvernements n'ont pas assumé leurs responsabilités à l'égard des questions concernant les Métis et ont souvent attribué cette inaction aux conflits de compétence. Cette situation, qui persiste encore aujourd'hui, se traduit par un manque de programmes et de services qui répondent aux besoins des Métis d'une manière équitable et conforme aux normes fondamentales en matière de droits de la personne.
- La prestation de services par la Direction générale de la santé des Premières Nations et des Inuits est discriminatoire et elle enfreint les droits de ceux qui sont exclus, notamment les Métis et les membres des Premières Nations non inscrits.
- L'utilisation du terme générique « Autochtones » entraîne la sous-représentation, l'effacement, voire même l'invisibilité des communautés métisses.
- Il y a un manque de données précises sur les questions concernant les Métis à l'échelle nationale, comme des données désagrégées concernant la violence et la violence sexuelle que subissent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA métisses, ainsi que des données sur les obstacles particuliers que rencontrent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA métisses lorsqu'elles cherchent à exercer leur droit à la sécurité.



A Wildcat, « Wahkohtowin in Action, » 14.

B Dre Janet Smylie (Crie/Métisse), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nt, p. 18.

C Dre Janet Smylie (Crie/Métisse), Parties II et III mixtes, Volume public 2, Iqaluit, Nt, p. 148.

D Gaudry, « Métis. »

E Bibliothèque et Archives Canada, « Certificats des Métis, » https://www.collectionscanada.gc.ca/metis-scrip/005005-4000-e.html.

F Barkwell, « Metis Adhesion to Treaty Three. »

G Ibid.

H Dre Janet Smylie (Crie/Métisse), Parties II et III mixtes, Volume public 2, Iqaluit, Nt, p. 109.

I Gaudry, « Métis. »

J Sammons, « Leaving Ste. Madeleine, » 152.

K Herriot, *Towards a Prairie Atonement*, 49.

L Ibid.

M Ibid., 45.

N Ibid., 49.

O Ibid., 46.

P Ibid.

Q Ibid.

R Sammons, « Leaving Ste. Madeleine, » 152.

S Herriot, *Atonement,* 22.

T Zeilig et Zeilig, *Ste. Madeleine*, 4.

U Herriot, Atonement, 88. Voir aussi Sammons, « Leaving Ste. Madeleine, » 152.

V Sammons, « Leaving Ste. Madeleine, » 157.

W Lena Fleury, « Oral History interview with Lena Fleury of Binscarth, Manitoba," 22 June 1993. Accession No. 1997-44, Location Code C2420. Metis Women of Manitoba Inc. oral history project records, Archive of Manitoba. Voir aussi Sammons, « Leaving Ste. Madeleine, »157.

X Herriot, *Atonement*, 77.

Y Sammons, « Leaving Ste. Madeleine, » 155.

Z Zeilig et Zeilig, *Ste. Madeleine*, 168–69.

AA Gaudry, « Métis. »

BB Shore, « The Métis, » 1.

CC Cité dans Gaudry, « Métis. »

DD Carter, « An Infamous Proposal. »

EE Duhamel et McCrae, « Holding Their End Up. »

FF Common, « Métis veterans launch class action lawsuit. »

GG Allard-Chartrand et al., « Métis Children and Families, » 40.

HH Daniels v. Canada (Indian Affairs and Northern Development) 2016 SCC 12.

II LaRocque, « Violence in Aboriginal Communities, » in Royal Commission on Aboriginal Peoples, *The Path to Healing*, 41.

JJ Farida Deif, Partie 2, Volume public 9, Exhibit 26, Toronto, Ont., p. 85.

KK Farida Deif, Partie 2, Volume public 9, Exhibit 31, Toronto, Ont., pp. 115-116.

LL O'Donnell et Wallace, « First Nations, Métis and Inuit Women, » https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/89-503-x/2010001/article/11442-eng.htm.

MM Hobson, « They're stealing our identity, » https://aptnnews.ca/2018/11/26/theyrestealing-our-identity-metis-national-councilcalls-out-eastern-metis-groups/.

NN Ibid.

OO Richardson, « Metis Identity Creation, » 60.

PP Ibid., 61.

QQ Michele G. (Métisse), Partie 1, Déclaration publique 467, Dartmouth, N.-É., p. 3.

RR Michele G. (Métisse), Partie 1, Déclaration publique 467, Dartmouth, N.-É., p. 5.

SS Sharon P. (Métisse), Partie 1, Déclaration publique 223, Prince George, C.-B., p. 28.

TT S.A. (Métisse), Partie 1, Déclaration publique 29, Vancouver, C.-B., pp. 1-2.

UU Canada. Statistique Canada, « Peuples autochtones – Faits saillants en tableaux, Recensement de 2016 ».

VV Cité dans Hawkes, *Aboriginal Peoples and Government Responsibility,* 260.

WW APTN, « Alberta Métis settlements, » https://aptnnews.ca/2018/12/17/alberta-metis-settlementssign-framework-agreement-with-canada/.

XX Cornet, « Fresh hopes for land claim, » https://northernprideml.com/2017/05/fresh-hopes land-claim/.

YY Virginia C. (Métisse), Partie 1 Déclaration publique 117, Saskatoon, Sask., p. 29.

ZZ Harold R. (Métis), Partie 1, Déclaration publique 81, Edmonton, Alb., pp. 4-5.

AAA Harold R. (Métis), Partie 1, Déclaration publique 81, Edmonton, Alb., pp. 5-6.

BBB Fallon F. (Métis), Partie 1, Volume public 11, Winnipeg, Man., pp. 37, 43-45, 50.

CCC Fallon F. (Métis), Partie 1, Volume public 11, Winnipeg, Man., pp. 46-47.

DDD Fallon F. (Métis), Partie 1, Volume public 11, Winnipeg, Man., p. 47.

EEE Karin S., Partie 1, Déclaration publique 4, Whitehorse, Yn, p. 3.

FFF Virginia C. (Métisse), Partie 1, Déclaration publique 117, Saskatoon, Sask., p. 27.

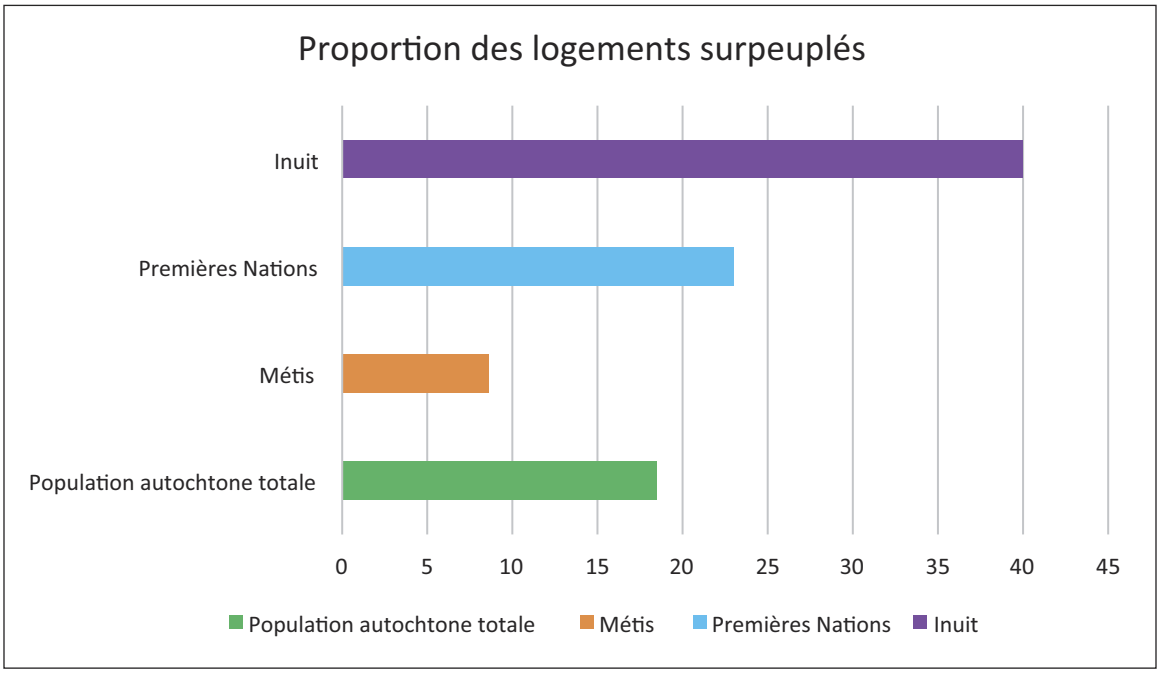
GGG Fallon F. (Métis), Partie 1, Volume public 11, Winnipeg, Man., p. 37.

HHH Dre Janet Smylie (Crie/Métisse), Parties II et III mixtes, Volume public 2, Iqaluit, Nt, p. 116.

III Dre Janet Smylie (Crie/Métisse), Parties II et III mixtes, Volume public 2, Iqaluit, Nt, pp. 122-123.

Le logement

La pauvreté nuit aux Inuites, aux Métisses et aux femmes des Premières Nations dans leur quête de sécurité, notamment lorsqu'elles tentent de trouver un logement sûr, abordable et accessible. Partout au pays, des membres des familles, des survivantes, des Gardiens du savoir et d'autres personnes ont attiré l'attention sur le lien qui existe entre le manque d'accès à des logements sûrs et la violence. Le manque de logements sûrs et abordables dans beaucoup de communautés métisses, inuites et de Premières Nations est bien documenté. En 2016, selon Statistique Canada, près du cinquième (18,5 %) de la population autochtone vivait dans un logement de taille insuffisante pour le nombre de personnes qui y habitaient[64]. De ce nombre, 8,6 % étaient Métis, 23 % étaient membres d'une Première Nation et 40 % étaient Inuits[65].



Pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones vivant dans la pauvreté, il est particulièrement difficile d'accéder à un logement, surtout dans les communautés éloignées ou isolées. La violence peut être aggravée à la fois par le surpeuplement des logements et par la difficulté d'accéder à un logement pour diverses raisons, notamment la capacité financière et la disponibilité des logements. Par exemple, selon Statistique Canada, en 2016, les Inuits vivant dans l'Inuit Nunangat étaient plus susceptibles de vivre dans des logements surpeuplés que ceux qui vivaient ailleurs au Canada. Dans l'Inuit Nunangat, la moitié (51,7 %) de la population inuite vivait dans des logements surpeuplés[66]. Les familles inuites dont des proches sont décédés des suites de violence conjugale ont souvent fait mention de la pénurie de logements dans l'Inuit Nunangat, du surpeuplement, de l'incidence des maladies infectieuses et de la violence qui vient inévitablement avec les logements surpeuplés. Selon l'ITK, « le surpeuplement est associé à des taux élevés de maladies transmissibles (comme la tuberculose), à des facteurs de stress qui peuvent provoquer des frictions et de la violence entre les membres d'une même famille, à des conditions défavorables

à l'éducation et à l'apprentissage des enfants, ainsi qu'à d'autres problèmes[67] ». Les 52 % de la population inuite de l'Inuit Nunangat qui vivent dans des logements surpeuplés représentent un taux environ six fois plus élevé que celui de la population non autochtone du Canada. De plus, près du tiers des Inuits vivent dans des logements qui ont désespérément besoin de rénovations. Comme le souligne l'ITK, cela montre clairement l'iniquité entre les Inuits et le reste de la population en ce qui a trait à la qualité du logement et prouve concrètement ce que la plupart des Inuits savent déjà par expérience, soit qu'ils sont aux prises avec une crise du logement à laquelle il faut remédier[68]. Cette information rejoint les témoignages livrés devant l'Enquête nationale, selon lesquels les familles ont, à maintes reprises, fait état du manque de logements et de refuges pour les femmes victimes de mauvais traitements et de violence domestique.

Dans son rapport intitulé *Le logement dans l'Inuit Nunangat : nous pouvons faire mieux*, le Comité sénatorial permanent des peuples autochtones a décrit la menace que représentait la crise du logement pour la santé et la sécurité des familles inuites en 2017. Cette crise du logement dans l'Inuit Nunangat préoccupe grandement les familles inuites depuis de nombreuses années. Dans les communautés, les expériences vécues par les hommes, les femmes et les enfants inuits découlent du surpeuplement des logements : le manque de logements abordables, l'itinérance cachée, les maladies infectieuses comme la tuberculose, les infections respiratoires, les maladies mentales, la vulnérabilité des enfants à la violence et aux mauvais traitements et les taux élevés de violence familiale. La question du logement sécuritaire a été soulevée à maintes reprises par les témoins Inuits qui ont raconté à l'Enquête nationale leur vérité propre ou celle de leurs proches dans l'Inuit Nunangat.

Bien que la question du logement sûr dans l'Inuit Nunangat soit au premier plan, les membres des Premières Nations et les peuples métis doivent également relever leurs propres défis. Les membres des Premières Nations étaient également plus susceptibles de vivre dans un logement surpeuplé dans les réserves qu'à l'extérieur de celles-ci : 36,8 % des Autochtones vivant à l'intérieur des réserves, comparativement à 18,5 % de ceux vivant à l'extérieur de celles-ci, habitaient des logements surpeuplés[69].

Lors de son témoignage, Lance S. a parlé des conditions du logement dans les réserves en Saskatchewan, ainsi que de leurs répercussions sur la santé et le mieux-être des membres des communautés.

> La pauvreté qui existe, vous savez, les conditions de logements dans les réserves, la qualité de l'eau potable […] vous savez, c'est beaucoup d'enjeux que nous, les Premières Nations dans les réserves, on vit encore comme ça aujourd'hui, comme il y a 30 ou 40 ans. On vit encore dans ces vieilles maisons. Les vieilles maisons dans les réserves sont encore utilisées. Les gens, les Aînés deviennent malades à cause de ça[70].

Minnie K. a exprimé les mêmes préoccupations à propos de la sécurité et du surpeuplement lorsqu'elle a décrit les conditions du logement dans sa communauté.

> Oui. Eh bien, j'ai en quelque sorte regardé les choses autour de moi, comme les familles qui vivent dans les maisons aujourd'hui. Les maisons dans lesquelles elles vivent ne sont pas adaptées pour elles. Elles vivent dans ces maisons que […] eh bien, leurs maisons

> sont surpeuplées. Leurs maisons sont construites, et tellement de familles sont dans les maisons aujourd'hui qu'il n'y a plus de place. Et aussi qu'ils construisent dans des endroits où ils ne devraient pas construire et dans des tas de pierres et des choses et peu importe. Il n'y a même pas de place pour que les enfants jouent ou rien comme ça[71].

Lors de la séance sur les perspectives communautaires des femmes Heiltsuk, Mavis Windsor a expliqué à quel point les logements surpeuplés ou autrement dangereux exposent les femmes et les filles autochtones de sa communauté de Bella Bella, en Colombie-Britannique, à un risque accru de violence.

> La plupart du temps, nous avons des maisons dans notre communauté où trois ou quatre familles vivent ensemble dans des conditions très surpeuplées, et ça a des répercussions sur la santé et le bien-être de […] pas seulement, vous savez, des femmes dans la famille, mais aussi des hommes et des enfants, ce qui peut entraîner des situations où il y a de la tension et, vous savez, ce n'est simplement pas une situation très saine[72].

Au cours de son témoignage, Rebecca M. a parlé des difficultés associées au logement auxquelles sont confrontées les femmes autochtones à Halifax, et de la façon dont ces difficultés suscitent un sentiment d'insécurité.

« LA PAUVRETÉ QUI EXISTE, VOUS SAVEZ, LES CONDITIONS DE LOGEMENTS DANS LES RÉSERVES, LA QUALITÉ DE L'EAU POTABLE […] VOUS SAVEZ, C'EST BEAUCOUP D'ENJEUX QUE NOUS, LES PREMIÈRES NATIONS DANS LES RÉSERVES, ON VIT ENCORE COMME ÇA AUJOURD'HUI, COMME IL Y A 30 OU 40 ANS. ON VIT ENCORE DANS CES VIEILLES MAISONS. LES VIEILLES MAISONS DANS LES RÉSERVES SONT ENCORE UTILISÉES. LES GENS, LES AÎNÉS DEVIENNENT MALADES À CAUSE DE ÇA. »

Lance S.

> La sécurité du logement est un gros problème pour beaucoup de femmes autochtones que je connais chez nous. Alors, genre, pour moi et ma famille, on économisait toujours sur tout.
>
> Oui, alors je pense que la sécurité du logement […] eh bien, je peux seulement parler pour Halifax vraiment, mais c'est un problème récurrent et je vois toujours nos femmes aux prises avec ça. Et c'est pour toutes sortes de raisons différentes, vous savez. Ce n'est pas toujours seulement financier, vous savez. Par exemple, souvent, j'ai un travail à temps plein ou j'ai économisé de l'argent, mais c'est juste difficile d'en obtenir un, d'en trouver un […] Oui. Ou […] ou vous devez libérer celui dans lequel vous êtes pour une raison ou pour une autre. Disons, ça pourrait être, comme j'ai dit, une raison conjugale ou ça pourrait être […] ça pourrait être non sécuritaire d'une certaine façon, ou […] ou, disons […] ça pourrait être des problèmes, mais le logement est […] est un gros problème[73].

Les universitaires Ian Peach et Kiera Ladner soulignent que ces conditions de vulnérabilité sont directement liées à la migration urbaine des femmes, ce qui a pour effet de créer des circonstances favorables à la disparition et au meurtre de celles-ci. Cela a donc pour effet de perpétuer la marginalisation plutôt que de l'enrayer[74].

En parlant du logement dans les Territoires du Nord-Ouest, Pertice Merritt a donné un exemple de la façon dont la perte d'une seule structure résidentielle peut entraîner de grandes difficultés pour la population, surtout pour les femmes victimes de violence.

> Je tiens à mentionner, en particulier, les logements de transition parce que c'est ce qui m'est venu à l'esprit en discutant de l'enjeu du logement. Vous avez peut-être entendu récemment dans les médias que les appartements de transition, à Yellowknife, ont été rasés par les flammes. C'est là que se trouvait le YWCA. C'est là qu'étaient les logements de transition. Trente-trois familles ont dû être réinstallées. Et, alors que je préparais mon […] pour la conférence et pour résoudre les ordonnances de protection d'urgence, j'ai dit à […] la directrice générale, qu'il s'agissait d'une ordonnance de protection d'urgence en suspens. Et elle m'a répondu : « Pertice, c'est déjà arrivé. Ils ont déménagé des gens dans d'autres logements à Yellowknife, sans gardien de sécurité, et une femme s'est récemment fait défoncer sa porte et ne se sent pas en sécurité. »
>
> Ainsi, en 2017-2018, le YWCA a fourni des logements de transition d'une durée maximale d'un an à 57 familles et 94 enfants, et il y avait 21 jeunes à Hope's Haven, comme nous l'avons dit, et la Women's Society de Yellowknife a ouvert huit unités semi-indépendantes pour femmes seules.
>
> Je pense donc qu'une nouvelle tragédie est imminente pour notre petite population. Et les chiffres ne vous semblent peut-être pas importants, mais nous sommes une petite population vraiment répartie dans le Nord, et comme un aîné de la communauté me l'a déjà dit : « Je compte en tant que personne[75]. »

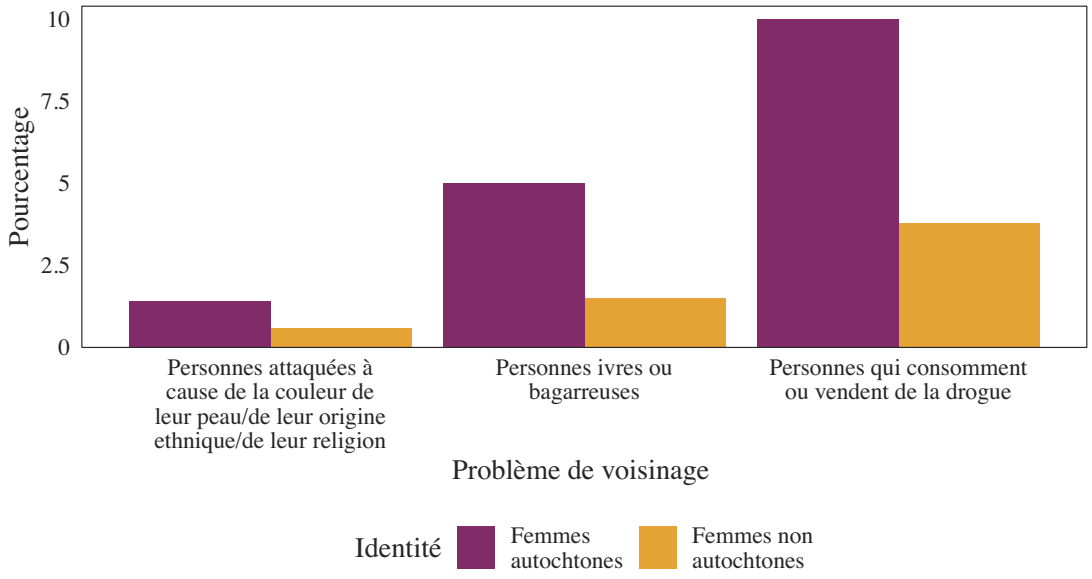
Dans un autre témoignage, nous avons constaté que les femmes dont la relation a pris fin en raison de la violence sont confrontées à des difficultés liées au logement que l'on peut attribuer aux politiques et aux pratiques communautaires. Michele G. a expliqué que la politique de la bande lui interdisait d'accéder à sa résidence conjugale.

> Nous avons aussitôt décidé de nous séparer et de divorcer, nous nous sommes disputés pour savoir qui allait garder la maison conjugale, qui était à nos deux noms, dans la réserve. Comme on ne peut pas vendre de terres de réserve – ce sont des terres de la Couronne – il faut se reporter à la politique de la bande. Je suis restée dans la maison avec mes trois enfants et j'ai été victime de violence par des membres de sa famille qui ne voulaient pas que je reste là. Un jour, 100 poissons pourris ont été jetés dans ma cour, et une bicyclette a été lancée à travers la fenêtre avant. Je n'étais pas à la maison, mais mes six enfants y étaient. Ils ont composé le 911 et se sont cachés dans un placard à l'étage, terrifiés, mais la police n'est jamais venue. Quand je suis rentrée, j'étais

> furieuse. J'ai parlé à un sergent [d'un service de police] qui s'est excusé et m'a dit qu'ils croyaient qu'il s'agissait d'une blague. J'ai parlé au chef du conseil de bande de l'absence de politique visant à protéger les femmes contre le fait qu'on les expulse de leur foyer dans la réserve pour qu'elles aillent vivre dans la pauvreté dans l'est de la ville. Il n'avait pas de réponse pour moi. J'ai quitté la réserve à ce moment-là[76].

Pour les femmes autochtones vivant en milieu urbain, de même que pour les nombreuses femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui décident de quitter leur communauté, l'accès à un logement sûr et abordable représente toujours un problème qui les expose à un risque accru de violence. À titre d'exemple, Jennisha Wilson, gestionnaire de programmes à Tungasuvvingat Inuit, a expliqué que, pour les femmes inuites qui se réinstallent dans le Sud, les seules options de logement abordable se trouvent souvent dans des quartiers présentant des niveaux accrus de violence et de présence policière. « À Ottawa, Vanier est l'un des centres occupés par de nombreux Inuits, et l'endroit de la province où le taux d'agressions sexuelles est le plus élevé. C'est aussi un endroit où la surveillance et la présence policières sont assurées en permanence. » Toujours selon Jennisha Wilson, il est important d'aborder ces difficultés d'accès à des logements sûrs et abordables dans un contexte colonial qui continue de compromettre la sécurité des femmes. Selon elle, le grand nombre d'Inuites, de Métisses et de femmes des Premières Nations qui vivent dans des quartiers de familles à faible revenu où le taux de criminalité est élevé illustre à quel point « la violence est recréée en fonction de la géographie[77] ».

Problèmes de voisinage selon l'identité autochtone



Source : Enquête sociale générale de 2014 – Victimisation

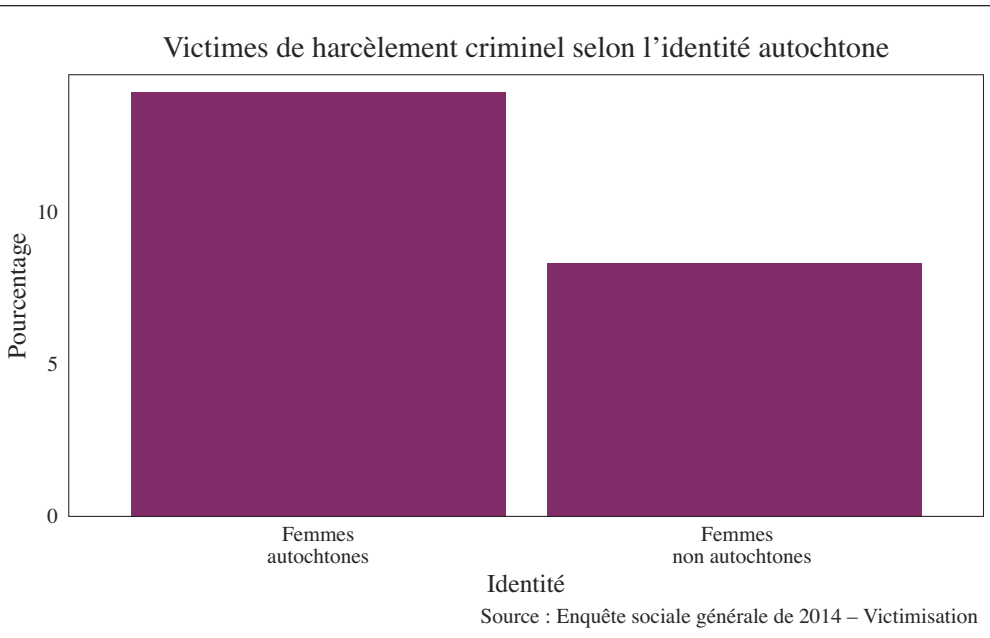
Les femmes autochtones étaient 3,3 fois plus susceptibles de signaler des personnes ivres ou des voyous dans leur quartier; 2,3 fois plus susceptibles de signaler des attaques motivées par la couleur de la peau, l'ethnicité ou la religion; et 2,6 fois plus susceptibles de signaler des personnes qui consomment ou qui vendent des drogues que les femmes non autochtones.

Dans son témoignage, la survivante Rebecca M. a parlé longuement des difficultés qu'elle a éprouvées en tant que femme autochtone à faible revenu à la recherche d'un logement à Halifax. Elle a parlé du lien qu'elle avait perçu entre le fait de vivre dans une unité de logement public non sécuritaire à Halifax et le risque accru de violence.

> [T.] Housing, c'est des logements autochtones à Halifax, alors c'est comme des logements sociaux pour les Autochtones. Et […] et ce sont vraiment des taudis. Ce sont les rois des taudis, alors ils ont beaucoup de problèmes. L'appartement […] moi et [ma sœur], on a vécu là, on y a vécu pendant cinq ans. La porte arrière […] n'était pas sécuritaire, alors le vent pouvait l'ouvrir et, genre, ça a été comme ça pendant les cinq années.
>
> Avant même qu'on y déménage, jusqu'après notre déménagement, et ça a fini par mener … alors c'était dangereux pendant toute la période et même si je leur disais « Vous savez, c'est […] c'est moi et ma sœur, ma jeune sœur, genre, on est des jeunes femmes et on vit seules et vous savez, c'est très dangereux », ils n'ont jamais arrangé ça.
>
> Il y a une fois où j'ai surpris […] on a surpris quelqu'un qui essayait d'entrer chez nous et […] je lui ai couru après dans la rue et tout. Puis j'ai appelé [T.] Housing, en panique, parce que notre porte arrière n'était pas sécuritaire. Et ils ont envoyé quelqu'un et ils ont juste […] j'ai dit qu'ils ont mis une serrure indienne là-dessus parce qu'ils n'ont fait que couper un deux par quatre et ils l'ont placé entre l'escalier arrière et la porte arrière et ils l'ont laissé là.
>
> Ils ont dit qu'ils allaient commander une nouvelle porte et […] elle n'est jamais venue, ils ne sont jamais revenus. Ils n'ont jamais rien fait à ce sujet, alors inutile de dire qu'ils […] ils se foutaient complètement […] de notre sécurité à ma sœur et moi[78].

Pour Rebecca, un logement non sécuritaire était encore plus préoccupant en raison de la violence à laquelle elle avait été confrontée dans sa vie de la part d'un partenaire violent, qui avait auparavant enfreint des ordonnances lui interdisant de s'approcher d'elle. Bien entendu, la sécurité physique et émotionnelle de Rebecca était compromise étant donné que la menace de violence était exacerbée par le manque de sécurité du logement. Comme elle l'a expliqué :

> Et j'ai continué d'avoir des cauchemars de cette personne qui entrait dans la maison par effraction parce qu'elle savait où je vivais. Alors je ne pouvais pas vraiment bien dormir là-bas, alors quand il a […] il est allé en prison pendant un mois, jusqu'à la date du tribunal. Et pendant cette période, parce que je m'inquiétais vraiment de ce que cette personne pourrait faire quand elle sortirait […] J'ai déménagé à l'autre bout du pays. Alors, j'ai déménagé à Vancouver[79].



Quelque 14 % des femmes autochtones ont été victimes de harcèlement au cours des cinq dernières années, comparativement à 8,3 % des femmes non autochtones. Les femmes autochtones sont 1,7 fois plus susceptibles d'être victimes de harcèlement de façon générale.

Lorsque Rebecca – comme tant d'autres femmes autochtones – a été obligée de déménager pour retrouver un sentiment de sécurité, elle s'est exposée à d'autres dangers.

Pour les personnes 2ELGBTQQIA, l'accès à un logement sûr au sein de leur territoire ou de leur communauté peut être compliqué à cause du sexisme, de la transphobie, de l'homophobie et d'autres croyances discriminatoires à propos de l'identité de genre, de l'expression de genre et de l'orientation sexuelle. Marge H. a décrit comment, en tant que lesbienne, elle a subi des pressions pour quitter sa communauté.

> J'ai été chassée de ma communauté parce que j'étais lesbienne. Je […] il n'y avait pas de place […] et plusieurs membres de la famille ont suggéré que je prenne des vacances. Alors je travaillais à la conserverie dans ce temps-là. Et j'avais mis quelques chèques de côté. Puis j'ai pris le traversier pour Vancouver. J'étais vraiment blessée [à cause de] la façon dont j'ai été traitée. Je n'avais pas […] j'ai perdu mes amis vraiment rapidement. Puis il y avait, bien entendu, des rumeurs et des commérages, et des choses comme ça. Et […] alors je suis partie[80].

Viola Thomas a également parlé du manque de sécurité dont souffrent les personnes 2ELGBTQQIA dans leur communauté et des pressions qu'elles subissent pour les inciter à partir.

> Beaucoup de personnes bispirituelles finissent par être déplacées de leur territoire et de leur communauté parce qu'elles […] elles ne se sentent pas en sécurité et elles ne se sentent pas bienvenues à cause de leur nature particulière. C'est pourquoi vous avez une grande population de personnes bispirituelles partout au pays qui finit par aller habiter dans les régions urbaines, où elles peuvent s'identifier à d'autres personnes et se sentir acceptées comme elles sont[81].

Pour celles qui sont encouragées de quitter, bon nombre de ces problèmes existent également en ville. Pour Jamie L. H., ces préoccupations concernant la difficulté de trouver un logement abordable et sûr empirent à mesure qu'elle vieillit et réalise la rareté des logements disponibles pour les femmes transgenres et les personnes bispirituelles vieillissantes.

> J'étudie un modèle au Mexique pour les Autochtones, les femmes retraitées et elles […] et elles ont cette maison et c'est un endroit où elles vivent ensemble en communauté. Et j'aimerais voir des endroits comme ça pour nos communautés LGBTQ+. Et, vous savez, nous avons besoin de ça parce que je pense que, jusqu'au moment où on quitte cette Terre, on a besoin d'amour et d'un sentiment d'appartenance. Et donc j'ai très peur, vous savez, si je tombe vraiment malade, où est-ce qu'on va me mettre? Et vous savez, alors je pense que nous devons nous occuper de ce problème[82].

L'itinérance et l'exploitation

Pour de nombreuses femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones, la pauvreté les empêche d'avoir accès à toute forme de logement, et elles sont obligées de vivre dans des refuges, dans la rue ou dans des logements précaires. En évoquant les circonstances qui ont mené à la disparition ou à la mort de leur proche, de nombreux membres de famille ont indiqué que la personne était sans abri ou logée de façon précaire au moment de sa disparition ou de sa mort. Ainsi, Cee-Jai a expliqué que c'est lorsque sa sœur vivait dans la rue qu'elle a été assassinée. Malgré les efforts de Cee-Jai pour protéger cette dernière, la vulnérabilité à laquelle elle était exposée en tant que femme autochtone vivant dans la rue était trop grande.

Monique F. H., qui travaille maintenant comme avocate pour un organisme de lutte contre le sida, a puisé dans ses propres souvenirs de jeune fille sans abri vivant dans la rue et de la peur qu'elle vivait en raison de la menace presque constante à sa sécurité.

> La violence que j'ai vécue dans ma vie m'a fait, je pense, davantage comprendre les femmes avec lesquelles je travaille. Beaucoup d'entre elles ne se rendent pas compte que quand j'entends leurs histoires, je m'entends moi-même […] alors quand j'étais plus jeune et que je vivais dans la rue, c'était très […] très difficile.
>
> Je me rappelle avoir vu des filles se faire battre tout le temps. S'injecter des drogues. Avoir ce style de vie. Toujours avoir peur de ce qui allait arriver ensuite. Et j'avais peur, même si je ne le montrais pas, j'avais peur[83].

En faisant part de ses expériences de vie dans la rue, Marlene J. a expliqué que la violence devient un mode de vie – et c'est quelque chose qu'elle a souvent enduré pour subvenir à ses besoins fondamentaux en nourriture et en logement.

> Je dirais que j'étais violée trois parfois quatre fois par semaine […] J'essayais simplement de survivre. Je buvais beaucoup pour ne pas souffrir. J'étais toujours saoule. Je buvais du soda pour ne plus ressentir la faim. Je volais. J'allais dans le magasin d'alcools et je volais des bouteilles d'alcool. J'étais ivre, et puis je me retrouvais avec ces hommes. Ils se disaient oh oui, on va faire la fête et ensuite je finissais par être violée. De combien de parcs j'ai dû sortir en rampant. J'étais toujours seule[84].

La pauvreté peut aussi contribuer à la violence parce que les gens recourent aux drogues et à l'alcool pour faire face aux difficultés associées au fait de ne pas avoir d'argent ou de domicile. Comme l'a expliqué Marlene, l'alcool lui a permis de survivre à la violence, à la faim et à la douleur émotionnelle qu'elle a subies dans la rue, même s'il augmentait le risque que d'autres personnes lui fassent subir de la violence à leur tour.

> Ces gens qui m'avaient violée, ils faisaient semblant d'être mes amis. Ils disaient : « On peut juste s'asseoir et parler. » Parce que j'étais sans abri, ils décidaient qu'ils allaient profiter de la situation. Parfois, je suis saoule, je ne me souviens pas, mais je sais […] je ne sais pas. Comme je l'ai dit, au pensionnat, ce qu'ils vous disent chaque jour, que vous ne valez rien, reste dans votre tête et alors vous ne vous souciez plus de votre vie comme vous le devriez[85].

Mealia Sheutiapik, une Inuite qui a parlé de son expérience d'itinérance dans les rues d'Ottawa, a raconté que la consommation de drogues est devenue un moyen de survivre non seulement aux conditions de vie difficiles, mais également au traumatisme qui l'habitait en raison de la violence dont elle avait été témoin et de sa séparation d'avec sa famille et sa culture.

> Je fumais du hash. Je ne connaissais pas d'autres drogues dans ce temps-là. Il m'a amenée à fumer du hash. Alors, j'ai essayé d'étouffer la douleur que je ressentais depuis que j'avais été témoin de ce meurtre. Alors, j'ai continué à fumer du hash, puis je suis passée à des drogues plus dures juste pour étouffer la douleur et juste pour m'engourdir, juste pour oublier cette pensée et ce qui s'était passé avant. Et, de penser à ma grand-mère et à mes frères et sœurs, que je les avais quittés, j'ai fini par prendre encore plus de drogues dures. Et ça, aussi, ça m'a poussée à aller dans la rue pour trouver plus d'argent pour me défoncer[86].

Les témoignages concernant les difficultés auxquelles font face les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA des Premières Nations, métisses et inuites qui vivent dans la pauvreté illustrent bien que la violation de leur droit à la sécurité sociale contribue directement aux nombreuses histoires de violence, de disparition et de mort rapportées par les familles et les survivantes.

Les obstacles à l'éducation et à la formation

Tout comme la pauvreté entrave l'accès des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones au logement, elle crée des obstacles à l'éducation, à la formation et à l'emploi, qui pourraient mettre fin au cycle de la pauvreté dans de nombreuses familles et communautés autochtones et qui sont des facteurs de protection connus contre la violence[87].

L'accès à l'éducation, à la formation et à un emploi valorisant est un facteur reconnu pour diminuer la probabilité d'être l'auteur ou la victime d'actes de violence. Dans son témoignage, Robyn Bourgeois, une professeure crie à Brock University et une survivante de la traite des personnes, a raconté que l'éducation l'a aidée à construire son autonomie et lui a permis de comprendre sa culture et les moyens de combattre la violence coloniale.

> J'ai grandi en ayant le sentiment que l'école renforçait mon autonomie. Je sais que ça peut sembler curieux, parce que, pour beaucoup d'Autochtones, l'école ne favorise pas l'autonomie. Mais, pour moi, ça a toujours été le cas. Et j'ai entrevu une possibilité […] Je me rappelle avoir lu des travaux de recherche de penseurs autochtones et de me dire : « C'est génial ». Comme, juste de voir qu'ils peuvent utiliser les mots du gouvernement en particulier, parce ce que je suis toujours obsédée par le gouvernement du Canada, et j'ai de la difficulté, vous savez, à comprendre ce qui se passe dans ce pays avec les Autochtones. Alors, je me rappelle d'avoir pensé : « Je peux faire ça. Je pourrais faire ça. » Alors, je suis retournée à l'université[88].

De la même façon, décrivant son expérience de vie en famille d'accueil, Cheylene Moon, qui a participé au groupe de discussion des jeunes à Vancouver, a expliqué que l'école lui donnait un sentiment de sécurité : « J'adorais l'école quand j'étais petite, parce que c'était comme mon refuge à l'abri de mes familles d'accueil[89]. »

La sécurité passera de plus en plus par l'éducation dans l'Inuit Nunangat, alors que le taux de croissance de la population inuite est plus élevé que celui de la population du Sud du Canada. Cela se traduit par une société très jeune : les Inuits de moins de 14 ans composent environ 33 % de la population inuite[90]. L'une des conséquences d'une population aussi jeune est le nombre plus élevé de jeunes mères inuites, qui sont souvent des mères célibataires. Parfois, ces jeunes mères cessent de fréquenter l'école secondaire à cause de leur grossesse. Les contraintes financières qui s'exercent sur les jeunes mères célibataires leur compliquent la vie et rendent plus difficile pour elles l'atteinte d'objectifs comme faire des études supérieures ou avoir leur propre domicile où elles seraient à l'abri du danger. De nombreuses histoires de jeunes mères inuites soulignent l'importance de la sécurité financière. Des programmes de soutien aideraient ces jeunes parents à élever leurs enfants et à poursuivre leurs études à l'abri du besoin. Elles ont pleinement exprimé leur droit à la sécurité financière.

Pour Amy Bombay, l'éducation lui a donné l'occasion de poursuivre les recherches permettant de mieux expliquer les répercussions encore actuelles de la violence coloniale et des pensionnats sur les peuples autochtones : « C'était durant mes études de premier cycle – au secondaire, ma

mère m'avait encouragée à faire un projet sur les pensionnats, et ç'a été la première fois où j'ai vraiment appris quelque chose sur ce sujet. Et, pour moi, ç'a été un déclic et ç'a expliqué bien des choses, vous savez, auxquelles je pensais quand j'étais enfant[91]. » Comme le montrent leurs témoignages, pour Robyn Bourgeois, Cheylene Moon et Amy Bombay, l'accès à l'éducation, à la formation et à l'emploi a non seulement favorisé la sécurité dans leur propre vie, mais il leur a aussi offert un moyen de s'attaquer à la marginalisation sociale, économique et politique au sein des structures coloniales, qui contribue à la violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Comme l'ont décrit des survivantes et des membres de la famille de proches disparues et assassinées, les obstacles auxquels eux-mêmes ou leurs proches se sont heurtés dans leurs efforts pour accéder à l'éducation, à la formation et à l'emploi ont joué un rôle dans la violence qu'ils ont subie. Malgré la responsabilité du gouvernement fédéral de fournir une éducation adéquate à tous les Autochtones, les disparités dans le financement des systèmes d'éducation autochtones, particulièrement dans les régions rurales et éloignées où l'accès aux écoles et à l'enseignement peut être extrêmement limité, continuent d'être l'un des principaux obstacles à l'éducation et à l'apprentissage[92]. Selon le Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, malgré la croissance de la population chez les peuples autochtones et les diverses pressions inflationnistes qui s'exercent sur eux, la hausse du financement des programmes d'Affaires autochtones et du Nord Canada (AANC) pour les Premières Nations et les Inuits est plafonnée annuellement à 2 % depuis le milieu des années 1990[93].

Dans son témoignage, le chef Roddy S. a parlé des difficultés liées à la vie dans une communauté éloignée en Colombie-Britannique auxquelles ses enfants doivent faire face sur les plans de l'éducation et de l'emploi.

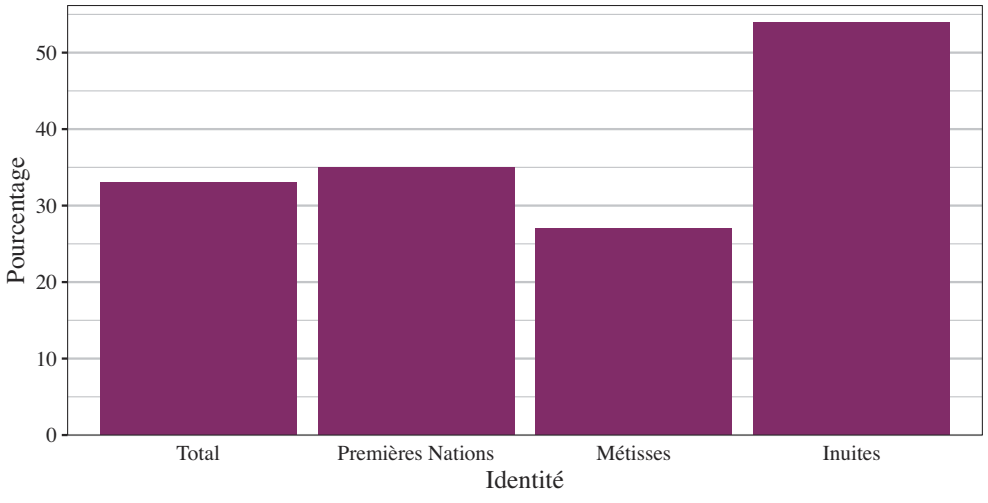
> Il faut donc faire quelque chose dans les communautés. Et il n'y a pas d'emplois. Et je n'ai jamais, jamais eu à dépendre de l'aide sociale. J'ai travaillé toute ma vie. Dans ce temps-là, c'était plus facile et tout le monde travaillait. Maintenant c'est vraiment difficile. Et je sympathise avec les personnes, mes enfants. Ma fille doit travailler à Smithers ici. Mon autre fille, elle essaie d'avoir un permis pour conduire des camions. Mon fils travaille […] pour [une compagnie de sécurité].
>
> Donc on a dû sortir nos enfants de la réserve pour qu'ils reçoivent une éducation. Et ils sont désolés parce qu'ils ont perdu leur langue et leur tradition un peu. Ma femme essaie de les remettre sur la voie, et nos petits apprennent[94].

En raison de l'absence d'établissements d'enseignement adéquats dans les réserves, particulièrement dans les régions rurales ou éloignées, de nombreux enfants et jeunes autochtones doivent quitter leur communauté pour fréquenter une école secondaire ou un établissement d'enseignement postsecondaire. À titre d'exemple, l'Enquête auprès des peuples autochtones de 2012 a révélé qu'en 2011, environ 31 % des élèves des Premières Nations fréquentaient une école provinciale hors réserve[95]. En plus de constituer un obstacle important à

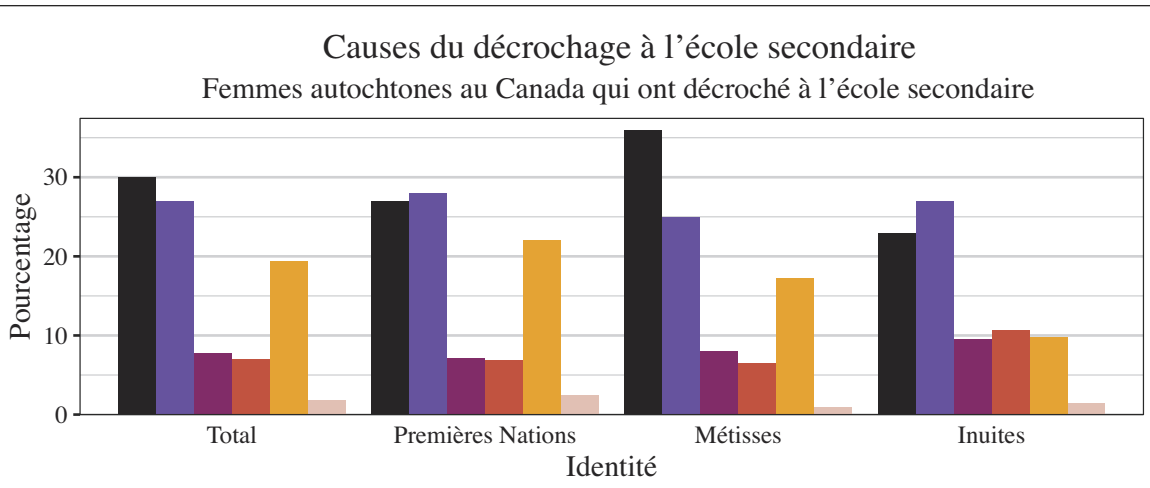
l'achèvement des études secondaires[96], l'obligation de parcourir de grandes distances hors de la communauté pour fréquenter l'école engendre des risques distincts de violence. Comme l'a expliqué Pertice Moffitt, si l'éducation peut améliorer la sécurité sociale et économique des filles et des femmes autochtones, les réalités qu'elles doivent affronter pour accéder à cette éducation peuvent en même temps entraîner des risques supplémentaires pour leur sécurité physique.

> Les femmes disent qu'elles n'ont pas d'endroit où aller. Comment s'y prennent-elles pour sortir de cette communauté? Alors, c'est ce qui les fait taire. C'est ce qui les réduit au silence; c'est ce qui les isole. Et alors, pour certaines femmes, il y a une possibilité de venir et de recevoir une meilleure éducation. Et, quand elles le font, elles emmènent leur famille. Elles reçoivent de l'aide. Mais alors, par exemple, même dans le programme de soins infirmiers, il y a des difficultés, à cause de […] pour avoir votre formation de base en préparation, les maths et les sciences dont vous avez besoin pour venir dans un programme de soins infirmiers.

> C'est difficile dans les petites communautés où il y a […] la scolarité n'était pas quelque chose d'utile pour les grands-parents, par exemple. Et à cause de toute cette histoire des pensionnats, il y a de la méfiance à l'égard de l'école. Je pense que ces choses contribuent à l'absentéisme. Alors, c'est […] les femmes ont besoin d'une meilleure éducation pour pouvoir obtenir de meilleurs emplois et avoir de meilleurs logements afin qu'elles puissent prendre soin de leurs enfants. Tous ces éléments se recoupent[97].



Le tiers des femmes autochtones n'a pas terminé ses études secondaires, y compris celles qui ont terminé ou qui sont inscrites à un programme d'équivalences d'études secondaires. Le taux est semblable chez les femmes des Premières Nations et chez les femmes métisses, mais beaucoup plus élevé chez les femmes inuites. En effet, plus de la moitié des femmes inuites ont déclaré avoir abandonné leurs études secondaires.



Source: Enquête auprès des peuples autochtones de 2017

Les femmes autochtones qui n'ont pas terminé leurs études secondaires ont invoqué les raisons suivantes le plus fréquemment : la recherche de travail, la grossesse, les soins à apporter à leur propre enfant, l'ennui ou l'absence d'intérêt envers le diplôme d'études secondaires. Une forte proportion de femmes autochtones a également déclaré avoir quitté l'école secondaire plus tôt en raison de problèmes à la maison, de problèmes de santé, d'incapacité ou encore de problèmes de drogues ou d'alcool.

En plus des obstacles pour accéder à l'éducation et des dangers distincts qui peuvent exister pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui veulent étudier à l'extérieur de leur communauté, les témoins ont décrit en quoi le racisme au sein des institutions et la méconnaissance de l'histoire et des répercussions du colonialisme peuvent créer des obstacles supplémentaires à l'apprentissage.

Dans son témoignage, Lisa B. J. a parlé de l'intimidation que son jeune fils subit à l'école, non seulement de la part des élèves, mais également de la part des professeurs qui, croit-elle, le ciblent en tant qu'Autochtone. Pour Lisa, l'intimidation que subit son fils – et qui l'a amené à changer d'école plusieurs fois – est particulièrement troublante parce que l'éducation peut jouer un rôle important dans la création de relations qui favorisent la sécurité. Pour Lisa, la violence dans la vie de sa sœur était liée directement à son incapacité à recevoir une éducation.

> Si seulement elle avait pu finir ses études et pas […] ne pas grandir en pensant qu'elle n'était pas désirée […]
>
> Elle était jeune, vous savez? On aurait pu l'empêcher de […] de beaucoup de choses. Ils auraient pu vous savez, elle aurait pu finir l'école, et elle aurait pu devenir tout ce qu'elle voulait […]

> Et elle […] elle a choisi cette vie-là parce que, quand elle s'est tournée vers le système, et que le système n'a pas été là pour elle et pour répondre aux inquiétudes qu'elle essayait d'exprimer[98].

Pour Mealia Sheutiapik, le manque de compréhension et de sensibilisation concernant ses expériences en tant qu'Inuite a fait qu'il a été plus difficile pour elle de poursuivre des études et d'obtenir un emploi.

> Eh bien, quand j'ai commencé à suivre les cours et quand j'ai obtenu les certificats pour les cours que j'avais suivis, j'ai commencé à chercher du travail, parce que je ne voulais plus jamais retourner dans la rue, et je savais que je pouvais faire mieux. Je cherchais du travail, mais étant donné que j'étais sans emploi depuis tant d'années, je n'étais pas acceptée. Même quand je remettais mon curriculum vitæ, je n'étais pas acceptée. Ça m'a pris combien d'années pour trouver un autre emploi, un emploi normal, je veux dire […] puis, après presque 18 ans, je suis retournée à l'Inuit Broadcasting et j'ai travaillé comme relectrice. J'ai renoué avec mon passé d'actrice, et puis je suis devenue relectrice. Et j'y suis restée pendant presque quatre ans. Mais il s'est encore produit quelque chose dans ma vie et je suis retombée dans les drogues, l'alcool et les drogues. Et j'ai été congédiée. Et ce n'était pas facile de trouver un autre emploi après avoir été congédiée. Et le fait d'être congédiée, ça m'a menée à recommencer à boire, et ça m'a repris, l'alcool[99].

En racontant l'histoire de sa fille Jarita, qui a été assassinée par un homme qu'elle ne connaissait pas et qui avait de lourds antécédents de violence, Connie L. a expliqué que Jarita était étudiante et qu'elle parcourait environ 50 kilomètres par jour entre sa communauté d'Onion Lake et Lloydminster. Elle a décrit le rôle que jouait l'éducation dans la vie de Jarita et dans le soutien de ses enfants.

> Ils [les enfants de Jarita] se tenaient debout à la fenêtre et ils la regardaient partir à l'école, et ils se sont habitués à ce qu'elle aille à l'école. Ses […] ses études étaient très importantes pour elle, et les deux, ils restaient à la fenêtre et ils la regardaient partir, et ils lui faisaient signe de la main, et elle s'arrêtait et leur faisait signe à son tour. Elle devait se rendre à la confiserie pour prendre la navette pour aller à l'école à Lloyd[minster], et ça c'était au moment de sa mort, alors c'était vraiment difficile pour moi de voir mes petits-enfants l'attendre, et attendre que leur mère revienne, mais elle n'est jamais revenue. Et ils me posaient des questions. Où est maman? Je ne savais pas comment l'expliquer. C'était vraiment difficile à expliquer, qu'elle ne reviendrait pas[100].

Le jour de sa mort, Jarita n'avait pas pu trouver de moyen de transport pour revenir de Lloydminster et elle avait loué une chambre d'hôtel pour la nuit. C'est dans cet hôtel qu'elle a été brutalement assassinée par un étranger qui, même s'il a été accusé, n'a jamais été condamné en raison d'un détail technique dans les procédures judiciaires. Comme sa mère l'a raconté, la bourse qui a été instituée au Collège Lakeland à la mémoire de Jarita témoigne de sa valeur en

tant « qu'étudiante émérite »; c'est également un rappel poignant de tout ce que Jarita aurait pu accomplir si elle avait été en mesure de poursuivre ses études à l'abri de la violence.

De nombreux membres de familles de victimes qui ont parlé de la disparition ou de la mort de leurs proches ont également parlé avec colère de la façon dont la violence a volé les réalisations potentielles que cherchaient à atteindre ces dernières à l'école ou au travail au moment de leur disparition ou de leur mort.

Dans leur témoignage, les membres de la famille Potts ont parlé des études et des réalisations de Misty P., qui, au moment de sa disparition, était professeure dans un collège des Premières Nations, faisait ses études de doctorat à l'Université du Manitoba et menait un important travail de recherche sur l'environnement et la culture traditionnelle[101].

Dans son témoignage, Leslie K. s'est rappelé le talent de soudeuse de sa fille, Candace O. : « Il n'y avait rien, je suppose, qui ne pouvait se mettre au travers du chemin de ma fille qu'elle ne pouvait … si quelqu'un lui disait qu'elle ne pourrait pas faire quelque chose, elle le faisait. Elle était têtue comme ça, comme moi sans doute[102]. » Comme l'a rappelé sa sœur, Raylene K., « [Candace] était motivée par ses études, ses objectifs. Elle a fait de moi ce que je suis aujourd'hui, une personne forte, indépendante[103] ».

Ces histoires brossent un portrait troublant de l'omniprésence de la violence dans la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Même dans les cas où les jeunes et les filles autochtones parviennent à surmonter les nombreux obstacles qui se présentent pour poursuivre leurs études, la menace de la violence est toujours présente.

> « ILS [LES ENFANTS DE JARITA] SE TENAIENT DEBOUT À LA FENÊTRE ET ILS LA REGARDAIENT PARTIR À L'ÉCOLE, ET ILS SE SONT HABITUÉS À CE QU'ELLE AILLE À L'ÉCOLE. SES … SES ÉTUDES ÉTAIENT TRÈS IMPORTANTES POUR ELLE, ET LES DEUX, ILS RESTAIENT À LA FENÊTRE ET ILS LA REGARDAIENT PARTIR, ET ILS LUI FAISAIENT SIGNE DE LA MAIN, ET ELLE S'ARRÊTAIT ET LEUR FAISAIT SIGNE À SON TOUR. ELLE DEVAIT SE RENDRE À LA CONFISERIE POUR PRENDRE LA NAVETTE POUR ALLER À L'ÉCOLE À LLOYD[MINSTER], ET ÇA C'ÉTAIT AU MOMENT DE SA MORT, ALORS C'ÉTAIT VRAIMENT DIFFICILE POUR MOI DE VOIR MES PETITS-ENFANTS L'ATTENDRE, ET ATTENDRE QUE LEUR MÈRE REVIENNE, MAIS ELLE N'EST JAMAIS REVENUE. ET ILS ME POSAIENT DES QUESTIONS. OÙ EST MAMAN? JE NE SAVAIS PAS COMMENT L'EXPLIQUER. C'ÉTAIT VRAIMENT DIFFICILE À EXPLIQUER, QU'ELLE NE REVIENDRAIT PAS. »
>
> Connie L.

Pour Jenny L., dont la mère, Linda B., a été assassinée par son mari, qui s'est suicidé par la suite lorsque Jenny avait quatre ans, la violence qui mène à la disparition et à la mort de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones a des répercussions négatives sur l'accès à l'éducation pour leurs enfants « abandonnés ».

> Et, une autre chose qui est très importante pour moi, j'ai presque terminé mon premier diplôme, et j'ai eu beaucoup de difficulté à cause du financement et, vous savez, avoir suffisamment de ressources pour moi-même, parce que je n'ai pas de parents pour

m'appuyer. Et, je pense qu'il devrait y avoir plus de bourses et de bourses d'études pour les familles des FFADA qui veulent entreprendre des études, ou poursuivre leurs études, parce que ce sont elles qui vont être très utiles dans l'avenir pour changer la façon dont ça se passe pour les gens, et pour appuyer ceux qui ont été touchés par ça, parce qu'elles ont vécu ça elles-mêmes. Je pense que c'est vraiment important[104].

Faciliter l'accès à l'éducation des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA est un excellent moyen d'améliorer la sécurité et de combattre la violence à la source.

Les menaces dans les périodes de transition

Un grand nombre de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones dont la sécurité est régulièrement compromise par la violence, la pauvreté, l'itinérance, les obstacles à l'éducation et à l'emploi et d'autres formes de marginalisation économique et sociale prennent certaines décisions dans l'espoir d'améliorer leur sécurité. La marginalisation économique et sociale pousse souvent les gens à déménager afin d'atténuer ces formes d'oppression et de violence. Jennisha Wilson a dressé une liste des différentes raisons pour lesquelles une femme ou une fille inuk pourrait choisir de quitter sa communauté.

> Ça peut être pour atteindre un niveau d'études supérieures ou poursuivre des études, avoir de meilleures perspectives d'emploi, visiter la famille par choix ou renouer avec des membres de la famille, un placement en famille d'accueil, une incarcération, obtenir du soutien en santé mentale et en toxicomanie, des soins de santé primaires, réduire la pauvreté, donc chercher une vie meilleure, accéder à de meilleures conditions de logement, à des aliments abordables et aux choses susceptibles d'améliorer le bien-être[105].

De nombreuses femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones prennent la décision de déménager ou de s'installer ailleurs pour échapper à la violence permanente. Pour certaines, cela veut dire quitter une communauté éloignée pour aller dans un centre urbain; pour d'autres, cela signifie s'enfuir d'un foyer d'accueil pour aller vivre dans la rue; pour d'autres encore, cela signifie se réfugier auprès de partenaires précaires ou violents parce qu'elles n'ont pas d'autre choix.

Prenant la parole en tant que survivante et militante du Réseau canadien autochtone du sida, Monique F. H. – qui a amorcé son témoignage en disant « je suis une mère et une grand-mère. Je suis également une survivante de la violence, de nombreuses formes de violence[106] » – a raconté comment, à l'âge de 13 ans, pour échapper aux sévices sexuels qu'elle subissait à la maison, elle s'est enfuie et a vécu dans la rue – pour se retrouver aux prises avec d'autres agressions sexuelles.

> Eh bien, à cause des sévices sexuels que j'avais subis et parce que je pensais qu'il n'y avait pas vraiment quelqu'un pour m'aider ou […] je suis partie. Et je ne voulais pas regarder en arrière. Je voulais juste m'échapper de toute cette douleur et de toutes ces choses. Je ne sais pas comment vous voulez appeler ça. Je voulais juste m'enfuir et m'éloigner, mais ça m'a juste entraînée vers encore plus de violence sexuelle. Une violence plus grande que je n'avais pas prévue. Vous savez, beaucoup d'années … pendant toutes ces années que j'ai passées dans la rue, j'ai été violée souvent. Droguée et violée.

> Je raconte cette histoire aujourd'hui parce que je ne voudrai jamais ça […] que mes filles et mes petites-filles subissent ça. Je suis très protectrice envers mes filles. Probablement trop protectrice. Mais je plains la personne qui va leur faire du mal[107].

Tout comme le récit de Monique, de nombreux témoins ont relaté que, dans leurs efforts pour retrouver la sécurité et échapper à la violence ou pour trouver une vie meilleure, elles ont souvent rencontré plus de violence. Des infrastructures et des moyens de transport inadéquats, ou des moyens de transport qui deviennent eux-mêmes des lieux de violence, punissent les femmes autochtones qui cherchent à « avoir une vie meilleure » en s'efforçant d'échapper à la violence ou d'améliorer leur sort ou de se mettre à l'abri du danger. Le manque d'infrastructures de soutien et de transports compromet davantage cette sécurité. En lieu et place de la sécurité et de la protection qu'elle recherchait, Monique a trouvé ce qu'elle a décrit à juste titre comme une « violence plus grande ».

Comme des témoins l'ont expliqué, en se déplaçant d'un endroit à l'autre, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont confrontées à des risques importants de violence. C'est ce qu'a dit Jennisha Wilson, en parlant du périple qu'accomplissent les Inuites qui se réinstallent dans le Sud :

> Et dans ces 1 000 kilomètres-là, il peut se passer bien des choses, pas vrai? Et ça joue un rôle dans la disparition et le meurtre de femmes autochtones, pas vrai? Le fait de devoir remuer ciel et terre, ce qui constitue un obstacle important, pour accéder à des services fait souvent en sorte que des personnes choisissent de se passer de ces services et de demeurer vulnérables. Certaines personnes deviennent vraiment résilientes dans le sens où elles trouvent leurs propres solutions, qui ne sont peut-être pas les meilleures, ou elles se tournent vers des services qui […] qui sont nuisibles, juste parce qu'ils sont plus près. Alors, je pense que, et ce que j'essaie de dire, c'est que, oui, nous pouvons considérer St. John's comme un endroit, mais nous devons aussi regarder les autres facteurs qui peuvent contribuer ou non à rendre plus difficile l'accès aux ressources et à accroître la vulnérabilité et la traite des femmes et des filles[108].

Les risques supplémentaires pour la sécurité auxquels s'exposent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans leurs efforts pour se réinstaller ou déménager

« ET, UNE AUTRE CHOSE QUI EST TRÈS IMPORTANTE POUR MOI, J'AI PRESQUE TERMINÉ MON PREMIER DIPLÔME, ET J'AI EU BEAUCOUP DE DIFFICULTÉ À CAUSE DU FINANCEMENT ET, VOUS SAVEZ, AVOIR SUFFISAMMENT DE RESSOURCES POUR MOI-MÊME, PARCE QUE JE N'AI PAS DE PARENTS POUR M'APPUYER. ET, JE PENSE QU'IL DEVRAIT Y AVOIR PLUS DE BOURSES ET DE BOURSES D'ÉTUDES POUR LES FAMILLES DES FFADA QUI VEULENT ENTREPRENDRE DES ÉTUDES, OU POURSUIVRE LEURS ÉTUDES, PARCE QUE CE SONT ELLES QUI VONT ÊTRE TRÈS UTILES DANS L'AVENIR POUR CHANGER LA FAÇON DONT ÇA SE PASSE POUR LES GENS, ET POUR APPUYER CEUX QUI ONT ÉTÉ TOUCHÉS PAR ÇA, PARCE QU'ELLES ONT VÉCU ÇA ELLES-MÊMES. JE PENSE QUE C'EST VRAIMENT IMPORTANT. »

Jenny L.

résultent en partie de l'absence de moyens de transport adéquats et sûrs. L'absence de transports sûrs et abordables oblige les gens à recourir à d'autres moyens, comme la marche ou l'autostop, non seulement pour échapper à des situations dangereuses, mais aussi simplement pour se rendre à l'école ou au travail.

Comme Josie Nepinak l'a expliqué, en raison du manque de ressources pour le transport, des femmes qui se trouvent déjà en danger et dans des situations d'extrême vulnérabilité alors qu'elles fuient des relations violentes sont parfois obligées de s'exposer elles-mêmes à des risques supplémentaires importants pour se rendre à une maison d'hébergement ou à un refuge d'urgence – par exemple en faisant de l'autostop. Josie Nepinak a expliqué qu'un financement approprié pour répondre aux besoins de transport des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans ces moments où elles tentent d'échapper à la violence serait un bon moyen de prévenir d'autres actes de violence.

> Si quelqu'un nous appelle de […] vous savez, d'une autre province, même si nous avons souvent des femmes qui viennent d'autres provinces, mais qu'elles n'ont aucun moyen de nous joindre et qu'elles n'ont pas de ressources là où elles sont. Elles peuvent se trouver à Saskatoon ou à Regina. Donc, vous savez, si nous avions, vous savez, la capacité de dire, vous savez, nous allons envoyer par autobus, vous savez, et cetera, et de pouvoir faire ces choses[109].

Pour certains membres de la famille de personnes qui ont raconté l'histoire de proches assassinées par un partenaire violent, la difficulté d'accès au logement – et particulièrement à des maisons de transition et des refuges – constitue un moment charnière permettant de comprendre les circonstances entourant la mort de leur proche. Les risques combinés créés par le ciblage de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans des moments de transition, ou dans des moments de vulnérabilité, montrent bien le rôle que peuvent jouer les services de prévention et de détection. Dans son témoignage, par exemple, Jenny L. a expliqué comment le fait de ne pas reconnaître la vulnérabilité de sa mère à sa sortie d'une maison de transition a été un élément déclencheur de la violence qui lui a coûté la vie.

> Je pense personnellement que ma mère n'aurait pas été tuée si quelqu'un l'avait accompagnée pour nous rendre visite, à ma sœur et moi. Elle était dans une maison de transition à l'époque […] C'est pour les femmes victimes de violence au foyer. J'ai habité là pendant un bout de temps avec elle. Et, je ne […] je ne comprends tout simplement pas pourquoi personne ne l'a accompagnée.
>
> Elle venait de revenir de Thompson et, vous savez, elle allait dire à mon père qu'elle voulait nous prendre, ma sœur et moi. Et ils auraient dû savoir. Ils auraient dû savoir, et ils auraient dû […] auraient dû être assez intelligents pour connaître l'historique de violence conjugale qu'ils avaient entre eux. Et, ils auraient dû envoyer peut-être même un policier ou quelqu'un pour l'accompagner pour venir nous chercher ou nous rendre visite. Ils n'auraient pas dû la laisser aller seule, parce que je pense qu'elle serait toujours en vie s'ils ne l'avaient pas laissée aller seule[110].

Dans le témoignage qu'elle a livré sur la traite des personnes, Diane Redsky, directrice générale du centre Ma Mawi Wi Chi Itata, a expliqué que des prédateurs ciblent des filles autochtones dans les gares routières et les aéroports afin de profiter de leur vulnérabilité dans une période de transition, comme lorsqu'elles cessent d'être prises en charge en raison de leur âge.

> Nous [le groupe de travail des jeunes] avons souligné que l'un des principaux facteurs de risque est le manque d'uniformité entre les différentes politiques provinciales de protection de l'enfance au Canada. Il y a six provinces dans notre pays où les services d'aide à l'enfance se terminent à 16 ans. Alors, si vous avez 15 ans et demi et que vous avez besoin de protection, vous risquez que votre demande de services soit refusée. Et, de fait, des survivantes nous ont dit qu'on leur avait refusé des services à cause de leur âge. Qu'on leur avait donné un billet d'autobus et l'adresse du refuge pour jeunes le plus proche où, on le sait, les trafiquants de personnes se tiennent à l'affût[111].

La militante de la lutte contre l'exploitation sexuelle et la traite de personnes Jennisha Wilson et d'autres ont rappelé qu'il y a une occasion importante à saisir pour prévenir la violence et la traite des personnes en intervenant à ces moments de transition – par exemple,

> en s'assurant que des moyens de sensibilisation et d'information sont déployés dans les services de transport aérien et les différents moyens de transport entre les centres urbains, pour que les gens sachent que si on leur donne un billet d'avion pour venir dans le Sud et qu'on leur promet un emploi, que ça puisse être vrai ou pas, mais qu'il est possible que ça soit aussi une forme d'enjôlement dans le but de les exploiter. Et, il est préférable d'avoir cette information avant de descendre de l'avion qu'après, quand il est trop tard. Et malheureusement, très souvent, c'est une fois que les personnes ont été séduites et ont été victimes d'exploitation que nous intervenons et que nous leur donnons du soutien[112].

Jamie L. H. a également expliqué que, lorsque des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont contraintes de déménager, cela peut perturber le lien qu'elles ont avec une communauté et qui contribue à les protéger. Elle a parlé de l'impact de son expulsion de sa communauté du West End de Vancouver.

> Vous savez, je me sens toujours en sécurité dans une communauté à laquelle j'appartiens, où je suis acceptée et accueillie et aimée. Et c'est très, très important. Je sais, vous savez, j'aimerais […] je pourrais remonter à 1984, vous savez, je faisais partie des jeunes qui ont été évincés de notre communauté du West End par une injonction de la cour accordée en juillet 1984 par le juge McEachern, qui nous a évincés pour […] évincés en masse du West End par l'État. Est-ce que c'était, vous savez, parce qu'on était des travailleuses du sexe ou parce qu'on était des personnes allosexuelles? Parce que nous étions des personnes bispirituelles? Il y a tellement de recoupements.

Mais ils voulaient nettoyer la communauté pour la rendre plus blanche et plus classe moyenne. À l'époque, le West End était très classe ouvrière. C'était […] c'était abordable. Et je me suis rendu compte que, lorsque vous êtes déplacée, ça a un effet profond. Vous êtes sûre de subir plus de violence, et ça se termine souvent par un meurtre. Vous êtes ciblée par des prédateurs, comme, vous savez, des proxénètes ou […] ou des personnes qui vous feront du mal.

Et alors j'estime que ma survie, je crois, c'était dû au fait que j'étais liée à une communauté et […] et que je suis restée bien enracinée, mais quand j'ai été évincée, j'ai dû trouver une autre communauté. Et parfois, ce n'est pas toujours facile. Et ça devient plus difficile comme Mark l'a mentionné à mesure que vous vieillissez, et plus particulièrement dans notre communauté LGBTQ+, vous savez, c'est juste qu'on accorde plus d'intérêt aux jeunes. Et les Aînés de la communauté sont mis de côté. Et le déplacement a un effet profond sur nos vies[113].

La protection de l'enfance et la fin de la prise en charge en raison de l'âge

Pour les filles et les jeunes 2ELGBTQQIA autochtones, les dangers associés au déménagement d'un endroit à un autre ou au déplacement à l'extérieur d'une communauté sûre sont beaucoup plus grands. Toutefois, étant donné la violence et les mauvais traitements généralisés que subissent de nombreux jeunes pris en charge, la fugue d'une famille d'accueil ou d'un autre milieu de vie semble être la seule option pour échapper à la violence.

En relatant la violence et les mauvais traitements que sa sœur, Laney E., a vécus en famille d'accueil, Danielle E. a parlé des efforts que celle-ci a déployés pour assurer sa sécurité dans un monde où elle était autrement hors de portée : « Je ne crois pas que ma sœur, au cours de toute sa vie, s'est jamais sentie en sécurité, que la seule sécurité qu'elle a eue était ce qu'elle pouvait créer quand elle réussissait à sortir d'un foyer d'accueil[114]. » Comme les nombreuses histoires que nous avons entendues de filles, de jeunes et de jeunes adultes autochtones et 2ELGBTQQIA qui ont disparu ou qui sont morts alors qu'ils étaient déplacés ou placés en famille d'accueil, l'histoire de la sœur de Danielle a été reprise de diverses façons par d'autres témoins, dont les vérités ont montré combien bon nombre de facteurs qui compromettent la sécurité dans la vie des adultes – comme la pauvreté, l'itinérance, la toxicomanie, les déplacements pour obtenir des services ou subvenir à des besoins fondamentaux et la fuite devant des situations de violence – sont plus répandus ou plus intenses chez les filles, les jeunes et les jeunes adultes autochtones vivant en famille d'accueil ou qui ne sont plus pris en charge en raison de leur âge. Erin Pavan, directrice du programme de transition STRIVE Youth in Care, a décrit de façon poignante le manque de sécurité qui prévaut pour les filles, les jeunes et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans ces contextes : « Alors, la fin de la prise en charge en raison de l'âge, c'est vraiment un euphémisme pour désigner l'interruption abrupte de […] tous les services. Je n'aime pas ce terme, la fin de la prise en charge en raison de l'âge, je pense que c'est trop doux pour exprimer ce dont il s'agit; c'est comme d'être poussé du haut d'une falaise, non[115]? »

Pour de nombreux membres de familles et amis de victimes qui ont fait part de leurs vérités, le fait de ne pas tenir compte des réalités de mauvais traitements et de violence vécues par les enfants et les jeunes pris en charge par la protection de l'enfance oblige de nombreux jeunes, dans leurs tentatives d'échapper à la violence, à se placer dans des situations plus dangereuses, ce qui commence généralement par une fugue. Même pour les jeunes qui demeurent en foyer d'accueil, la fin de la prise en charge en raison de leur âge et le manque de soutien équivaut – comme le dit Erin – à les pousser du haut d'une falaise. Dans les deux cas, la pauvreté, le logement, les obstacles à l'éducation et la vulnérabilité inhérente aux drogues, à la traite des personnes et à d'autres formes de violence interpersonnelle les placent collectivement dans l'insécurité. Comme nous l'ont dit de nombreuses familles, il est essentiel de reconnaître ce qui se passe au bord de cette falaise et de quelle façon la sécurité sociale et économique est fragilisée pour comprendre la violence qui mène à la disparition et à la mort des femmes et des filles autochtones.

« ALORS, LA FIN DE LA PRISE EN CHARGE EN RAISON DE L'ÂGE, C'EST VRAIMENT UN EUPHÉMISME POUR DÉSIGNER L'INTERRUPTION ABRUPTE DE […] TOUS LES SERVICES. JE N'AIME PAS CE TERME, LA FIN DE LA PRISE EN CHARGE EN RAISON DE L'ÂGE, JE PENSE QUE C'EST TROP DOUX POUR EXPRIMER CE DONT IL S'AGIT; C'EST COMME D'ÊTRE POUSSÉ DU HAUT D'UNE FALAISE, NON ? »

Erin Pavan

En faisant part de leur expérience de ne plus pouvoir être pris en charge en raison de leur âge, les membres du groupe des jeunes à Vancouver ont parlé des réalités de la pauvreté et de la menace constante de l'itinérance. Fialka Jack a parlé de la difficulté qu'elle a eue à trouver un logement.

> Un mois après avoir passé l'âge d'être prise en charge, mon travailleur social m'a déménagée au centre-ville de Vancouver dans une maison de chambres. Et avant ce jour-là, je n'avais aucune idée de ce que c'était une maison de chambres. Et c'était terrifiant de constater, si tôt dans ma vie d'adulte, de voir que des gens vivaient là. C'est comme, je ne pouvais pas imaginer que des gens pouvaient vivre heureux dans des endroits comme ça, et c'était terrifiant et c'était, pour être honnête […] j'ai fait des choses que je m'étais jurée de ne jamais faire, et je le regrette. Mais comme, de là, j'ai grandi et pour être honnête, je ne pense pas que les travailleurs sociaux devraient placer leurs enfants dans des maisons de chambres. Je pense, comme, chercher un logement et nous apprendre à chercher un logement, ça devrait être une partie importante de leur travail. Parce que vous ne devriez pas craindre de tomber dans l'itinérance chaque seconde de votre vie après la fin de votre prise en charge. Et à presque 25 ans, c'est quelque chose que je crains chaque jour.
>
> Et je vis dans une maison. Je vis à Vancouver-Sud, je vis avec beaucoup de monde, du monde qui m'aime. Mais j'ai été sans abri deux fois depuis que je suis trop âgée pour être prise en charge. J'ai été sans abri pendant un an; je vivais au centre-ville de Vancouver, je vivais dans le parc Stanley. Genre, je dormais dans le parc Stanley. Ç'a été une période très dure[116].

De plus, comme Erin Pavan l'a expliqué, les jeunes autochtones sont confrontés à de la discrimination.

> Et les jeunes sont aussi victimes de discrimination, non? Si vous vivez de l'aide sociale, vous devez apporter ce papier […] qui montre que vous vivez de l'aide sociale, et les gens vous ferment la porte au nez. Et c'est la même chose pour, personne ne veut louer à des jeunes non plus, pas vrai? Et les personnes de couleur aussi subissent de la discrimination lorsqu'elles veulent louer. Elles sont donc très désavantagées lorsqu'elles veulent louer un logement ici, et le fait qu'elles reçoivent cet argent pour leur loyer provenant du programme Agreements with Young Adults pendant qu'elles participent au programme STRIVE nous permet de leur dire : « OK, maintenant, tu as ton logement. Qu'est-ce que tu veux vraiment faire? » Vous savez, comme : « Qu'est-ce qui te passionne, ou qu'est-ce que tu veux faire de ta vie? Ou as-tu besoin d'un autre genre d'aide, comme du soutien en santé mentale, ou quoi que ce soit? Veux-tu retourner à l'école? » Et ça aide vraiment[117].

Naturellement, vu les difficultés de la survie au quotidien, pour de nombreux jeunes en famille d'accueil ou ceux qui ont passé l'âge de recevoir des services, il devient impossible de terminer leurs études secondaires, de faire des études postsecondaires ou de trouver un emploi. Erin Pavan met les choses en perspective :

> Ils ne finissent pas leur secondaire; je pense qu'à 19 ans, quelque chose comme 32 % des jeunes qui ne sont plus pris en charge en raison de leur âge ont leur diplôme d'études secondaires, comparativement à 84 % des jeunes dans la population en général. Et donc ils ne terminent pas leurs études.
>
> Ils sont aussi moins susceptibles d'avoir un emploi. Ils auront moins d'argent. Et beaucoup d'entre eux dépendent de l'aide sociale dès le départ, 40 % s'en vont directement sur l'aide sociale.
>
> Le taux de prestation d'aide sociale a finalement été haussé récemment en Colombie-Britannique, mais c'est très loin d'être suffisant pour vivre à Vancouver. Ce n'est même pas assez pour payer le loyer, sans parler d'acheter à manger. Alors ils tombent dans l'extrême pauvreté tout de suite en partant, sans diplôme d'études secondaires, sans le soutien de personne. Évidemment, par définition, une personne qui est passée par les services d'aide à l'enfance souffre d'un traumatisme. Donc ils vivent un traumatisme; ils sont plus susceptibles d'avoir des problèmes de santé mentale, de toxicomanie, d'avoir des démêlés avec le système de justice pénale, de devenir de jeunes parents. Ils sont plus à risque de mourir jeunes. Des 1 000 jeunes qui atteignent l'âge limite de la prise en charge en Colombie-Britannique chaque année, trois ou quatre seront morts avant d'avoir 25 ans.
>
> Alors je pense qu'on peut vraiment voir le lien, n'est-ce pas, entre les jeunes femmes disparues et assassinées et le système d'aide à l'enfance[118].

Les dangers découlant de la prise en charge :

l'évaluation des risques dans une perspective de protection de l'enfance

Dans le cadre de l'Enquête nationale, bon nombre de témoignages ont fait état de mauvais traitements et de soins non adaptés à la culture dans le contexte des services à l'enfance, mais aussi des conséquences découlant de la séparation d'enfants de leur famille et de leur culture, un événement qui peut, de différentes manières, accroître les risques que ces enfants soient ciblés par la violence. Parmi ces témoignages, certains ont été mis sous scellé afin de protéger l'identité des témoins. Ces récits relataient souvent des expériences de violence et de mauvais traitements particulièrement sèveres au sein d'un système pourtant mandaté pour assurer la protection des enfants dans les provinces et les territoires.

Même si bon nombre de ces récits sont confidentiels, d'autres ont déjà été divulgués publiquement. Ils révèlent comment les quatre facteurs ciblés par l'Enquête nationale contribuent conjointement à maintenir la violence coloniale. L'histoire d'Angel, telle que documentée par le Protecteur des enfants et des jeunes du Manitoba, est l'un de ces récits.

Des traumatismes de nature historique, multigénération-nelle et intergénérationnelle

Angel a subi différentes formes de traumatismes au cours de sa vie. Pendant son enfance, elle a été exposée à des événements traumatisants qui n'ont jamais été adéquatement diagnostiqués et pour lesquels elle n'a pas reçu les soins appropriés[I]. Elle a été prise en charge par les Services à l'enfant et à la famille (SEF) du Manitoba pour la première fois[II] en 1999, alors qu'elle avait 17 mois. À ses 17 ans, Angel avait été prise en charge par les SEF 14 fois et placée dans 46 foyers d'accueil différents[III]. L'instabilité chronique dans la vie d'Angel est en elle-même une forme de traumatisme. De plus, Angel a été agressée sexuellement à 21 mois, puis à 7 ans. Elle a ensuite été exploitée sexuellement pendant la période où elle était hébergée en famille d'accueil. La toxicomanie de sa mère, qui a entravé la capacité de celle-ci à prendre soin de ses enfants et a conséquemment entraîné l'implication des SEF dans la vie d'Angel, est un autre symptôme de traumatisme intergénérationnel.

Une marginalisation sociale, économique et politique

Angel et sa famille n'ont jamais eu la possibilité de s'en sortir. Elles ont connu la pauvreté, et ont souvent vécu dans des centres d'aide locaux entre les prises en charge des SEF et le placement familial[IV]. Malgré les traumatismes importants subis par Angel et sa famille, aucun système de soutien adéquat n'était accessible pour elles au sein de leur communauté. Angel et sa mère auraient eu à se déplacer à l'extérieur de leur communauté pour avoir accès à des programmes de lutte contre la dépendance, à des services de soutien psychologique ou à des centres d'aide pour victimes d'agressions sexuelles[V]. Cela a contribué à renforcer l'isolement pour Angel et sa mère, à entraîner leur séparation et l'éloignement de leur communauté.

Le maintien du statu quo et le manque de volonté institutionnel

Les institutions mises en place pour protéger et aider Angel ont totalement échoué dans leur mission. Dans son cas, les SEF n'ont pas respecté ni suivi les normes provinciales en ce qui concerne l'analyse du dossier, la planification des interventions, la prestation de services et les évaluations[VI]. Chaque fois qu'Angel a été appréhendée ou prise en charge par les SEF, elle a par la suite été de nouveau confiée aux soins de sa mère, mais les systèmes de soutien requis pour aider cette dernière n'ont jamais été mis en place[VII]. Même s'ils étaient au courant des problèmes de toxicomanie de la mère d'Angel, les SEF lui en ont quand même confié la garde, poursuivant ainsi le cycle d'appréhension et de placement par les SEF[VIII]. De même, lorsqu'Angel était adolescente, qu'elle vivait en foyer d'accueil et qu'elle obtenait l'autorisation de visiter sa mère, les SEF ne prévoyaient aucun plan pour assurer sa sécurité[IX], même s'ils savaient qu'elle avait été abusée sexuellement par trois membres de sa communauté[X] et que ses problèmes de toxicomanie et d'automutilation s'aggravaient chaque fois qu'elle revenait de ces visites.

Les SEF ont également ignoré les signes d'abus sexuels, de consommation excessive de drogue et d'alcool et les problèmes psychologiques d'Angel pendant leurs nombreuses interactions avec elle. À deux reprises en 2013, les SEF ont été informés par l'école d'Angel et par sa famille d'accueil qu'elle était exploitée sexuellement en échange de drogue et d'alcool. Cependant, ils n'ont jamais réalisé de suivi après avoir été avisés de ces préoccupations[XI]. De la même façon, les SEF étaient au courant des problèmes de consommation d'Angel. En effet, elle avait commencé à inhaler de la colle et des vapeurs d'essence comme moyen de gérer ses traumatismes alors qu'elle n'avait que dix ans[XII]. Pendant son adolescence, Angel a été hospitalisée et a reçu plusieurs contraventions pour consommation d'alcool et de drogue et pour intoxication dans les lieux publics par une personne mineure. Les SEF ont recommandé qu'Angel participe à un programme de traitement de la toxicomanie, mais ils n'ont jamais effectué de suivi pour vérifier l'application de leurs recommandations et Angel a continué de consommer de l'alcool et de la drogue[XIII].

En outre, les SEF étaient dûment informés des problèmes psychologiques d'Angel. Elle a commencé à exprimer des pensées suicidaires dès l'âge de huit ans[XIV]. Angel a dû être hospitalisée à plusieurs étapes de sa vie en raison de graves problèmes psychologiques. En 2007, un travailleur en santé mentale a noté au dossier d'Angel que sa santé mentale était vacillante et a recommandé aux SEF d'assurer un suivi auprès de la jeune fille et de l'encourager à continuer d'avoir recours aux services d'aide. Les SEF n'ont jamais effectué le suivi demandé[XV]. Malgré tout cela, en 2014, le plan d'intervention d'Angel signalait qu'elle était responsable de ses problèmes situationnels et ne démontrait aucune compréhension de ses traumatismes[XVI]. Son dossier la décrivait comme étant « hors de contrôle » et indiquait que son comportement était dû à la consommation d'alcool de sa mère pendant sa grossesse[XVII].

L'expertise et la capacité d'agir des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones négligées

Les SEF n'ont pas tenu compte de l'expertise obtenue et ont rejeté la capacité d'agir d'Angel et de sa mère à de nombreuses reprises. En 2006, la mère d'Angel a indiqué aux SEF qu'elle ne souhaitait pas qu'Angel consulte un thérapeute se trouvant à l'extérieur de la communauté. En effet, elle craignait que la confidentialité du dossier ne soit pas respectée et qu'un thérapeute hors de la communauté ne soit pas réceptif aux besoins particuliers d'Angel[XVIII]. Sa mère ne s'opposait pas à ce qu'Angel reçoive du soutien psychologique, mais ces types de services étaient limités au sein de la communauté[XIX]. Néanmoins, les SEF ont déterminé qu'Angel consulterait le thérapeute de l'extérieur deux fois par semaine pendant six mois[XX]. Ils ont omis de tenir compte de l'expertise de la mère d'Angel et n'ont pas proposé de services de soutien en santé mentale adaptés à la culture.

En 2007, après une autre prise en charge des SEF, Angel est retournée vivre avec sa mère, même si elle avait exprimé aux intervenants ses inquiétudes quant à la capacité de sa mère de prendre soin d'elle et de ses autres enfants[XXI]. En effet, Angel avait indiqué aux SEF que sa mère la laissait souvent seule avec les autres enfants. Ils ont déclaré que ces déclarations étaient sans fondement, sans pourtant procéder à une vérification. Les SEF ont omis d'écouter Angel et ont relancé le cycle d'instabilité dans sa vie en la confiant de nouveau aux soins de sa mère. Cependant, à l'adolescence, alors qu'elle habitait en foyer d'accueil et qu'elle avait été placée sous tutelle permanente des SEF, Angel a exprimé formellement le souhait de reprendre contact avec sa mère. Elle a indiqué qu'une grande partie de la tristesse qu'elle ressentait, et conséquemment, du besoin de consommer de l'alcool ou de la drogue ou de s'automutiler, était causée par l'absence de sa mère[XXII]. Malgré cela, les SEF n'ont fait aucun effort pour aider Angel à reprendre contact avec sa mère.

Une nouvelle voie à tracer

En mars 2019, le Protecteur des enfants et des jeunes du Manitoba a publié son rapport sur la mort de Tina Fontaine, intitulé « A place where it feels like home ». Il s'agit de l'histoire de Tina Fontaine, une adolescente assassinée en août 2014. Comme l'indique le rapport, l'histoire de Tina ressemble à beaucoup d'autres, et les thèmes que l'on y retrouve soulignent certaines lacunes importantes des services à l'enfant et à la famille, qui ont failli à leur tâche de les garder en sécurité. Ces thèmes reflètent une réalité plus vaste, et mettent en évidence la nécessité d'un changement majeur. Comme le rapport le précise :

> Les expériences de fractures familiales, de violence familiale, d'exploitation, de dépendance, de deuils, de douleur, de résilience, de détermination, d'espoir et de recherche d'un sentiment d'appartenance vécues par Tina ne doivent pas être envisagées comme des situations isolées. À bien des égards, la vie de Tina rappelle des expériences vécues par d'autres personnes, y compris ses parents et bon nombre des membres de sa famille élargie, dont certains qu'elle connaissait et d'autres qu'elle ne connaissait pas. Ce contexte est important, car c'est uniquement en parvenant à une acceptation et à une compréhension universelle des réalités historiques et actuelles de la discrimination, des injustices, du racisme systémique et du fait que tous n'ont pas accès aux mêmes possibilités dans une égale mesure que nous aurons un jour l'espoir de corriger l'injustice historique, qui existe depuis longtemps et qui perdure[XXIII].

I Manitoba Advocate for Children and Youth, *Angel's Story*, 56.
II Ibid.
III Ibid., 82.
IV Ibid., 40.
V Ibid., 21.
VI Ibid., 19.
VII Ibid., 8.
VIII Ibid., 20.
IX Ibid., 22, 40, 43, 45.
X Ibid., 41.
XI Ibid., 45, 42.
XII Ibid., 26.
XIII Ibid., 31, 32.
XIV Ibid., 24.
XV Ibid.
XVI Ibid., 49.
XVII Ibid.
XVIII Ibid., 21.
XIX Ibid., 23.
XX Ibid., 22.
XXI Ibid., 24.
XXII Ibid., 47.
XXIII Manitoba Advocate for Children and Youth, *A Place Where it Feels Like Home*, 14.



RÉFLEXION APPROFONDIE

Renforcer la coopération intergouvernementale pour favoriser la sécurité

Comme l'a souligné notre rapport provisoire, les études et les commissions d'enquête ont produit plus de 1200 recommandations sur les moyens à prendre pour lutter contre la violence faite aux femmes, parmi lesquelles on retrouve la nécessité d'accroître la coopération intergouvernementale pour éradiquer la violence contre les femmes et les filles autochtones. Ces rapports recommandent une coopération accrue, notamment dans les secteurs cruciaux suivants : le déploiement de campagnes de sensibilisation et la mise en œuvre de plans d'action à l'échelle nationale, l'amélioration des services de transport en commun, des services et des programmes sociaux ainsi que la réforme des instruments juridiques et du système de justice pénale, y compris les dispositions relevant du droit pénal concernant le travail du sexe et la traite des personnes à des fins d'exploitation sexuelle, les services de police et l'administration des prisons et des pénitenciers.

La majeure partie des recommandations relatives à un gouvernement en particulier s'adressent aux gouvernements provinciaux et territoriaux, puis au gouvernement fédéral. Les recommandations destinées aux gouvernements autochtones sont moins nombreuses. Il importe toutefois de souligner que parmi les recommandations qui concernent un seul palier de gouvernement, certaines invitent tout de même à une plus grande communication et collaboration entre les différentes organisations et régions.

Dans cette réflexion approfondie, l'Enquête nationale adopte une approche par systèmes afin de comprendre comment le manque de coopération et de coordination au sein de champs de compétence complexes a fait perdurer la violence faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Il est important de mettre en évidence les nombreuses recommandations qui appellent à plus d'actions concertées entre les gouvernements pour deux raisons particulières. La première est que la confusion et les conflits suscités par le partage des compétences des gouvernements fédéral et provinciaux à l'égard des peuples autochtones contribuent à l'insuffisance du financement et des services fournis à ces communautés. La seconde est qu'étant donné son envergure, son autorité fédérale et l'appui qu'elle reçoit des provinces, l'Enquête nationale a l'occasion unique, et sans doute primordiale, de donner suite aux recommandations et d'en émettre de nouvelles favorisant une coopération intergouvernementale accrue pour lutter contre la violence faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

L'intensification de la coopération intergouvernementale est nécessaire pour combler les lacunes dans la prestation de services, une situation qui expose particulièrement les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones à la violence. En effet, beaucoup de témoins ont fait valoir que les problèmes d'accès aux services les met en danger, elles et leurs proches. Plusieurs personnes ont confié à l'Enquête nationale qu'elles ont l'impression que les Autochtones et leurs territoires ne cadrent pas avec la délimitation des collectivités publiques, ce qui engendre des difficultés considérables. Par exemple, les Algonquins du Québec et de l'Ontario sont issus d'ancêtres communs et partagent un même territoire. Toutefois, comme celui-ci est traversé par la frontière qui sépare les deux provinces, ils ne peuvent pas se déplacer librement sur leur territoire ni en profiter pleinement. Voici un autre exemple : les Inuits du Nunavut sont obligés de se rendre au Manitoba, en Ontario ou en Alberta pour obtenir certains services. Or, c'est souvent dans ces grands centres que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA sont la cible de violence.

Définir la négligence qui découle du partage des compétences

La négligence qui découle du partage des compétences se rapporte aux situations où des groupes et des individus peuvent passer entre les mailles du filet, faute de coopération intergouvernementale. Comme le montre la réflexion approfondie consacrée aux Métis, cette négligence entraîne de lourdes conséquences sur le plan de la sécurité. Les témoignages sont clairs : le manque de services coordonnés, imputable à l'incapacité des différents ordres de gouvernement de collaborer pour trouver des solutions aux problèmes et pour accroître la sécurité, peut souvent faire la différence entre la vie et la mort.

En raison du manque de coopération intergouvernementale, en partie, le Canada n'a pas réussi à garantir aux Autochtones l'accès aux ressources et aux services nécessaires pour protéger leur dignité humaine, leur vie, leur liberté et leur sécurité. Comme le présent rapport l'a démontré, les responsabilités constitutionnelles particulières aux Premières Nations, le déni de longue date de reconnaissance constitutionnelle des autres groupes autochtones et la réalité de la prestation des services provinciaux et territoriaux dans des domaines essentiels, comme l'éducation et la santé, ont donné lieu à un partage complexe des compétences. Cependant, cette réalité ne justifie en rien l'atteinte aux droits de ces personnes.

Pour les gouvernements, la négligence qui découle du partage des compétences constitue un manquement à leurs responsabilités, une atteinte à leur relation avec les Autochtones et une violation du droit à la vie, à la liberté et à la sécurité que garantit pourtant l'article 7 de la Charte. Ces manquements au devoir de protection et aux droits, notamment au droit à la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, enfreignent essentiellement les principes de justice. Ils ne concernent pas que l'organisation des services ou les paramètres de la prestation, mais également le droit fondamental à la vie, à la liberté et à la sécurité de chaque femme, de chaque fille et de chaque personne 2ELGBTQQIA autochtone.

Un partage complexe des compétences

Plusieurs administrations ont, dans leurs champs de compétence, pleine autorité et responsabilité sur plusieurs aspects liés au bien-être des Autochtones qui sont fondés sur les droits fondamentaux que sont la liberté et la sécurité. Souvent, ce chevauchement des compétences a donné lieu à un refus d'accès à un service qui aurait pu sauver des vies.

Les nations et les gouvernements autochtones ont conservé leur droit inhérent à l'autonomie gouvernementale dont ils jouissaient avant la colonisation. L'autonomie gouvernementale englobe notamment l'administration des services sociaux. La compétence autochtone découle de l'acharnement des Autochtones à défendre leur souveraineté qui, comme telle, peut être considérée comme indépendante des gouvernements canadiens. Cette indépendance est d'ailleurs reconnue de plusieurs façons et dans diverses mesures par les systèmes juridiques autochtones et canadiens. Dans son rapport, la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA) a indiqué que le paragraphe 35(1) de la *Loi constitutionnelle* comprenait le droit à l'autonomie gouvernementale et qu'il s'agissait d'un droit inhérent des peuples autochtones, reconnu à la fois par la constitution et par la common law. Par conséquent, la CRPA a conclu qu'une reconnaissance plus explicite du droit ou de sa protection constitutionnelle n'était pas nécessaire. En outre, elle a émis une série de recommandations sur l'autonomie gouvernementale des Autochtones qui se trouvent dans le volume 5 de son rapport.

Dans les faits, l'autonomie gouvernementale des Autochtones et l'exercice de leur compétence peuvent prendre plusieurs formes. Certains gouvernements autochtones sont reconnus par les traités historiques et modernes conclus avec les gouvernements canadiens. Par ailleurs, la *Loi sur les Indiens* reconnaît que les Autochtones peuvent constituer des gouvernements de bande des Premières Nations. Les gouvernements autochtones qui n'ont signé aucun traité ou qui sont formés par des Autochtones non inscrits en vertu de la *Loi sur les Indiens* peuvent faire valoir et tenter d'exercer leur compétence inhérente reconnue par différents

gouvernements dans diverses mesures. Au bout du compte, toutefois, la capacité des gouvernements autochtones et la nature de leurs relations juridiques et politiques avec les gouvernements canadiens peuvent entraîner des lacunes et des conflits de compétence, qui peuvent avoir des conséquences sur les droits et le bien-être des Autochtones.

Récemment, l'actuel gouvernement fédéral s'est engagé à établir des relations de nation à nation avec les Premières Nations et les Métis ainsi qu'entre les Inuits et la Couronne, reconnaissant que « toutes les relations avec les Autochtones doivent être fondées sur la reconnaissance et la mise en œuvre de leur droit à l'autodétermination, y compris le droit inhérent à l'autonomie gouvernementale[A] ». Plusieurs provinces ont également reconnu le droit des Autochtones à l'autonomie gouvernementale[B]. Par ailleurs (et à la différence du gouvernement précédent), le gouvernement fédéral actuel semble viser ce que certains ont appelé un « fédéralisme de réconciliation ». C'est du moins ce qui transparaît dans son discours, qui souligne l'importance des partenariats et d'une coopération accrus avec les gouvernements provinciaux et autochtones[C]. Dans la pratique, toutefois, la mise en œuvre de ces mesures semble limitée.

De plus, en vertu de la constitution canadienne, les gouvernements fédéral et provinciaux exercent des compétences qui se chevauchent en matière de prestation de services aux Autochtones. Ainsi, le paragraphe 91(24) confère au gouvernement fédéral l'autorité législative sur « Les Indiens et les terres réservées pour les Indiens », ce qui comprend les personnes ayant le statut d'Indien et les communautés inuites. En 2016, la Cour suprême du Canada a statué, dans le cadre de son arrêt Daniels, que les Métis et les Autochtones non inscrits font partie des « Indiens » visés par le paragraphe 91(24). Comme l'explique la chercheuse Julie-Ann Tomiak, cela s'est traduit par « des services fragmentés et disparates, des problèmes de coordination au niveau des différents programmes, un sous-financement, des incohérences, des lacunes dans la prestation de services et un manque d'intégration[D] ». Il semble que les Métis et les Autochtones non inscrits vivant en milieu urbain soient ceux qui subissent le plus les contrecoups des conflits de compétence[E], bien que la reconnaissance croissante des gouvernements métis, en vertu de la *Loi constitutionnelle*, soit porteuse de plus d'équité pour ce groupe[F].

Le gouvernement fédéral exerce sa compétence sur le mariage et sur le divorce en vertu du paragraphe 91(26), sur certains éléments de la loi criminelle en vertu du paragraphe 91(27) et sur les dispositions relatives à l'établissement, à l'entretien et à la gestion des pénitenciers en vertu du paragraphe 91(28). Pour leur part, les provinces exercent leur compétence sur l'établissement, l'entretien et la gestion de leurs prisons en vertu du paragraphe 92(6); sur les hôpitaux et les autres établissements de soins de santé en vertu du paragraphe 92(8); sur les institutions municipales en vertu du paragraphe 92(8); sur la célébration de mariage dans la province en vertu du paragraphe 92(12); elles ont également des pouvoirs étendus sur la propriété et les droits civils dans la province en vertu du paragraphe 92(13); et elles détiennent l'autorité sur l'administration de la justice, y compris en matière civile et pénale, en vertu du paragraphe 92(14)[G].

Ces articles de la *Loi constitutionnelle* (dits « chefs de compétences »), très exhaustifs, englobent pratiquement tous les aspects de la vie quotidienne des peuples autochtones au Canada. Comme ils régissent le partage des compétences, ils peuvent également être la source des négligences et des conflits qui nuisent à la prestation absolue et opportune de services, sociaux et autres, aux Autochtones. Par conséquent, la réalisation des droits des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est entravée par ces obstacles. Ces lacunes et ces conflits découlent de la nature très limitée des infrastructures juridiques et politiques, qui peinent à faciliter et à soutenir de façon cohérente la coordination et la coopération entre ces paliers de pouvoir.

Les conséquences du manque de coordination et de coopération intergouvernementales

La négligence qui découle du partage des compétences et les conflits intergouvernementaux contribuent encore largement aux lacunes dans les services aux Autochtones, qui devraient pourtant protéger leur culture et assurer leur santé, leur sécurité et leur accès à la justice. Le manque de coordination et de coopération intergouvernementales pour mettre en œuvre des mesures traitant les causes profondes de la violence faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones demeure un obstacle de taille à leur sécurité et, ainsi, porte atteinte à leurs droits.

Ce manque de coordination se manifeste de quatre manières générales qui sont interreliées.

1. Les politiques en matière de programmes, la planification des services et les stratégies sont souvent élaborées en vase clos par des autorités et des organismes différents. Résultat : elles ne tiennent pas compte de l'ensemble des besoins des Autochtones. Cette situation s'aggrave lorsque les représentants autochtones ne participent pas de manière appropriée au développement des politiques et de la planification.

2. Les gouvernements fédéral et provinciaux tendent à légiférer sans tenir compte les uns des autres, même dans les secteurs où il y a chevauchement des compétences. Il en résulte des lacunes et des incohérences lourdes de conséquences pour les Autochtones, qui doivent s'y retrouver dans les réglementations provinciales et fédérales pour obtenir des services essentiels.

3. Quand les compétences provinciales et fédérales se chevauchent, les conflits en matière de financement peuvent priver les Autochtones des services en question.

4. La collecte de données et le partage de renseignements sur les difficultés actuelles des Autochtones, y compris sur les incompatibilités et les résultats insatisfaisants des programmes, sont largement insuffisants au sein de l'ensemble des administrations (en particulier avec les instances autochtones). Par conséquent, il n'y a pas d'évaluation régulière des programmes et des services existants dans toutes les administrations.

Deux rapports du vérificateur général sur le rendement des programmes fédéraux axés sur le taux de chômage et les écarts disproportionnés en matière d'éducation, de santé et de revenu chez les Premières Nations, les Inuits et les Métis indiquent que le gouvernement ne faisait pas état de façon adéquate du progrès de ses initiatives ou de la mesure des résultats. En outre, le gouvernement n'utilisait pas les données appropriées pour améliorer le rendement de ses programmes et ne communiquait pas aux Premières Nations les données dont il disposait, empêchant de la sorte une coopération éclairée et une concertation des autorités compétentes[H]. Le gouvernement fédéral a réagi à ces rapports en affirmant qu'il travaillait avec des représentants autochtones pour établir un vaste processus de collecte de données et des protocoles d'échange d'information afin d'assurer une meilleure coopération entre les gouvernements fédéral et autochtones dans la prestation et l'examen des programmes[I].

Petit à petit, un nombre croissant de politiques et de lois ont été instituées pour régler certains des problèmes liés à la coopération intergouvernementale dans le contexte de la prestation de services aux Premières Nations. Toutefois, il reste encore beaucoup de progrès à faire. En général, les initiatives destinées à résoudre les conflits de compétence, dont les Autochtones et les personnes qui ne sont pas membres des Premières Nations subissent les contrecoups, sont plus limitées. Cependant, on note quelques améliorations potentielles, dont le Saskatchewan's Framework for Cooperation, ce cadre régissant la coordination des programmes provinciaux conçus pour répondre aux besoins des Métis et des membres des Premières Nations de cette province qui ne vivent pas dans des réserves[J]. Toutefois, la mise en œuvre de ces politiques laisse souvent à désirer.

Par ailleurs, les gouvernements autochtones et canadiens semblent utiliser des protocoles d'entente pour régir la prestation de services sociaux et de santé afin de régler les problèmes de compétence et de coopérer pour définir les priorités et atteindre les objectifs fixés. Plusieurs protocoles d'entente en matière d'éducation et de santé sont décrits en détail ci-dessous. S'ils représentent parfois une autodétermination accrue, les protocoles d'entente et les autres accords semblables ne facilitent pas pour autant l'exercice de l'autonomie gouvernementale, puisque les pouvoirs (financiers, en particulier) appartiennent tout de même au gouvernement qui les propose. Ils peuvent également être en vigueur pendant de courtes périodes, puis être renouvelés et renégociés, ce qui pourrait permettre aux gouvernements autochtones d'obtenir plus de contrôle. Cependant, ils pourraient aussi voir leurs pouvoirs être limités.

Sur le terrain : examen de la négligence qui découle du partage des compétences et de son incidence sur des affaires de traite des personnes

Les témoignages évoquant la nécessité d'une meilleure coordination intergouvernementale concernaient entre autres les services de police. Beaucoup de familles ont mentionné ne pas bien comprendre les processus en place. Elles ont fait état de la difficulté de s'y retrouver parmi les autorités pour obtenir des renseignements sur une affaire concernant un être cher ou encore lors de son transfert d'un tribunal à un autre compte tenu des faits établis. Le problème devient particulièrement complexe quand les victimes de crime peuvent être déplacées d'une région à l'autre du pays, comme dans les cas de traite des personnes.

Selon le Protocole additionnel à la Convention des Nations Unies contre la criminalité organisée visant à prévenir, à réprimer et à punir la traite des personnes, en particulier celle des femmes et des enfants, la traite des personnes se définit comme suit :

> le recrutement, le transport, le transfert, l'hébergement ou l'accueil de personnes, par la menace de recours ou le recours à la force ou à d'autres formes de contrainte, par enlèvement, fraude, tromperie, abus d'autorité ou d'une situation de vulnérabilité, ou par l'offre ou l'acceptation de paiements ou d'avantages pour obtenir le consentement d'une personne ayant autorité sur une autre aux fins d'exploitation. L'exploitation comprend, au minimum, l'exploitation de la prostitution d'autrui ou d'autres formes d'exploitation sexuelle, le travail ou les services forcés, l'esclavage ou les pratiques analogues à l'esclavage, la servitude ou le prélèvement d'organes[K].

S'il est surtout mention de la traite des personnes à l'échelle internationale, ce problème existe au Canada et il touche particulièrement les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Comme l'indique un rapport de l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) :

> Au Canada, l'héritage du colonialisme met les femmes et les filles autochtones dans une situation économique et sociale précaire et dangereuse, qui les rend particulièrement vulnérables à diverses formes de violence, notamment l'exploitation et la traite des personnes. C'est un problème grave qui n'est pas nécessairement admis et encore moins résolu[L].

Au Canada, on dénote souvent des cas de traite des personnes entre les grands centres urbains et les communautés. À partir de 2016, la Gendarmerie royale du Canada (GRC) a publié des statistiques démontrant que 94 % des affaires de traite des personnes ne débordaient pas les frontières du pays[M]. Par ailleurs, même si les femmes autochtones ne formaient que 4 % de la population canadienne en 2016, elles représentaient près de 50 % des victimes de la traite des personnes. De ce nombre, près du quart avaient moins de 18 ans[N].

Beaucoup de témoins inuits, métis et des Premières Nations ont fait part à l'Enquête nationale de cas de traite des personnes en lien avec leur expérience du système de protection de l'enfance ou avec leur recherche de services de soins médicaux, qui

n'étaient pas offerts dans leur communauté. Les témoignages ont démontré que ceux qui exploitent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones savent s'y prendre pour les cibler et qu'ils n'hésitent pas à se poster à l'extérieur des foyers de groupe ou des lieux où ils trouveront leurs victimes potentielles, pour ensuite les intégrer aux réseaux de traite des personnes. De plus, des études révèlent que les aéroports sont des terrains de recrutement fertiles. Comme l'explique la chercheuse Anupriya Sethi, souvent, les trafiquants sont informés du départ des filles pour la ville par un membre de la communauté qu'ils connaissent. Dès l'arrivée des filles à l'aéroport, les trafiquants les abordent sous prétexte de pouvoir les aider à trouver un endroit où rester ou à accéder aux ressources[O] ». Les écoles et pratiquement tous les endroits où les victimes se trouvent loin de chez elles et isolées font partie des autres zones principales de recrutement. Parmi les moyens utilisés par les trafiquants, on retrouve la méthode du petit ami (où un trafiquant approche une fille en prétendant vouloir être son petit ami)[P], le recours à d'autres filles ou femmes et l'autostop[Q].

Il est très difficile d'appliquer les lois en matière de traite des personnes principalement en raison de la nature mobile de ce crime. Des agents d'application de la loi ont confié à l'Enquête nationale les problèmes de compétence qu'ils rencontrent lorsqu'ils surveillent les activités et enquêtent sur les crimes liés à la traite des personnes dans différentes administrations. Par exemple, Tina Chalk, inspectrice de la Police provinciale de l'Ontario (PPO), a témoigné de la façon dont les problèmes de compétence peuvent être des obstacles à leurs efforts déployés pour retrouver des victimes.

> Prenons l'exemple d'une personne qui viendrait de Whitedog et qu'on emmène à Kenora, une ville où les services de police relèvent de la PPO. Ensuite, on l'envoie à Thunder Bay, où la responsabilité revient au service de police municipal, et enfin à Toronto, où les services d'application de la loi sont aussi du ressort municipal. Quatre ou cinq services de police doivent alors se coordonner, se concerter et s'échanger les renseignements pertinents. Si en plus vous devez traiter avec trois ou quatre tribunaux, vous devez aussi collaborer avec trois ou quatre procureurs. Une seule personne devrait diriger ces enquêtes, pour que les preuves et les renseignements fournis par les témoins puissent être organisés et rassemblés. Vous pouvez imaginer à quel point il peut être difficile de s'assurer que la police comprenne bien les réseaux de traite des personnes[R].

Au Canada, on retrouve également des tendances en matière de traite des personnes, où les victimes sont envoyées d'une ville à l'autre dans différentes provinces, par exemple. En effet, il existe des circuits triangulaires entre des villes relativement proches, mais situées dans des provinces différentes, par exemple Saskatoon–Edmonton–Calgary–Saskatoon et Saskatoon–Regina–Winnipeg–Saskatoon[S]. Beaucoup de facteurs contribuent au choix des circuits de traite des personnes, notamment la présence de chantiers d'exploitation pétrolière et gazière où séjourne brièvement le temps d'un contrat, une population essentiellement masculine[T].

Le Centre national de coordination contre la traite de personnes est d'une certaine utilité, concède Joanne Crampton, commissaire adjointe à la GRC, mais les services de police des diverses administrations ne sont pas tenus de lui communiquer quoi que ce soit. Il n'est donc pas toujours possible de faire le suivi d'un dossier d'une compétence à une autre. En réalité, le partage des renseignements repose « sur les relations, en fait, entre les différents services de police », soutient Crampton. Par conséquent, l'exactitude des données dépend de la qualité des rapports. Par ailleurs, les statistiques ne sont pas toujours utiles parce qu'elles n'indiquent pas nécessairement si un dossier est toujours en instance ou s'il est clos. « Nous ne savons pas quelles enquêtes sont en cours parce que les services de police ne sont pas tenus de se rapporter au Centre national de coordination contre la traite de personnes », explique Mme Crampton. « Si la communication et la coordination étaient meilleures, nous aurions un portrait plus juste d'une situation donnée et nous pourrions assurer un meilleur suivi de dossier à mesure que l'enquête se déplace d'une administration à l'autre. Il serait très utile que tous les services de police se rapportent au Centre national de coordination[U]. »

Cette lacune, les difficultés de coopération entre les services de police en raison du partage des compétences et le manque de données désagrégées constituent un problème important, qui empêche de bien comprendre comment divers groupes vivent

différemment la réalité de la traite des personnes. Anupriya Sethi explique :

> Il n'existe pas de données sur les déplacements des populations autochtones à l'échelle nationale ni sur leur représentation dans la traite à des fins d'exploitation sexuelle. L'absence de données précises sur la traite au Canada, la confusion qui en découle, le caractère clandestin du crime et les déplacements des victimes d'une ville à une autre empêchent de chiffrer le phénomène avec précision[V].

Les graves conséquences ne touchent pas uniquement les services de police, comme le rapport de l'AFAC l'indique :

> Il est extrêmement difficile pour les organisations autochtones, les défenseurs des intérêts des Autochtones et les membres des communautés autochtones d'étudier l'expérience diverse des femmes des Premières Nations, des Inuites et des Métisses touchées par la traite des personnes et d'élaborer des politiques et des stratégies adaptées à cet égard[W].

La lutte contre un crime dont l'ampleur et les formes demeurent largement méconnues est un réel enjeu intergouvernemental et intragouvernemental pour les services d'application de la loi et les systèmes de justice, tout comme pour les bénéficiaires des services destinés aux familles des personnes disparues ou assassinées, victimes de la traite des personnes, qui relèvent d'un ou de plusieurs paliers de gouvernement.

Coordonner les interventions pour assurer le respect des droits de la personne et des Autochtones

Comme l'illustrent les témoignages entendus par l'Enquête nationale tout au long du processus de consignation de la vérité et l'aperçu du problème de la traite des personnes, le manque de coopération intergouvernementale équivaut pratiquement à bafouer les droits de la personne et les droits des Autochtones en matière de culture, de santé, de sécurité et de justice, autant de sujets approfondis dans les chapitres 5 à 8. Ces problèmes ne sont pas nouveaux : ils ont déjà été documentés en détail dans des rapports antérieurs.

Éducation et emploi

Onze rapports[X] parus entre 1996 et 2015 traitent de l'écart entre Autochtones et non-Autochtones sur le plan de l'éducation. Les rapports déterminent que cet écart et celui en matière d'emploi sont ceux qui contribuent le plus à la marginalisation des femmes autochtones et à leur dépendance accrue envers autrui, y compris des partenaires violents et d'autres relations malsaines. Ainsi, elles sont plus vulnérables à la violence et moins en mesure d'y échapper.

Les recommandations formulées directement ou indirectement à ce sujet appellent pour la plupart à une plus grande coopération intergouvernementale en matière d'éducation et de formation. Cette question fait l'objet de nombreuses recommandations dans le rapport d'enquête du coroner, déposé en 2016, sur le décès de jeunes autochtones à Thunder Bay. Ces recommandations portaient sur la sécurité des jeunes autochtones qui sont forcés de quitter leur communauté pour poursuivre leurs études, un autre domaine où il est urgent d'accroître la coordination et la coopération au niveau des services. Il semble que certaines provinces fassent des progrès en la matière.

Un peu partout au pays, les gouvernements autochtones, fédéral et provinciaux utilisent à divers degrés des ententes officielles qui établissent les responsabilités et les mécanismes de coopération et de coordination des services d'éducation destinés aux élèves autochtones. La Colombie-Britannique, notamment, a conclu des ententes visant à rendre l'éducation plus accessible aux enfants autochtones (Aboriginal Education Enhancement Agreements), de la maternelle à la fin du secondaire[Y]. Toutefois, elles semblent concerner uniquement certaines Premières Nations, à l'exclusion de nombreux enfants autochtones, notamment ceux qui vivent hors des réserves ou qui ne sont pas inscrits.

D'autres méthodes ont aussi été utilisées. Pour combler les lacunes et le manque de soutien provincial dans le nord de la Saskatchewan, neuf Premières Nations s'efforcent de mettre sur pied un

système scolaire unifié en intégrant leurs écoles aux principales commissions scolaires du système[Z]. En 2017, le Manitoba a instauré un système scolaire des Premières Nations, conçu et dirigé par les communautés autochtones. Les enseignants établissent le curriculum, déterminent leurs besoins en perfectionnement, recrutent le personnel enseignant et autre. Par conséquent, ils ont accès à plus de ressources et de possibilités qu'auparavant grâce à une nouvelle formule de financement[AA]. La province s'est aussi dotée d'un cadre stratégique triennal (2016-2019) dont le but est de mieux adapter l'éducation aux besoins des élèves des Premières Nations ainsi que des élèves métis et inuits, en intégrant l'histoire des peuples autochtones au curriculum et en formant les enseignants à cet égard. Le cadre a été enchâssé dans des modifications à la *Loi sur l'administration scolaire*[BB]. Le gouvernement du Yukon et le gouvernement fédéral ont signé un protocole d'entente avec le Council of Yukon First Nations et les 13 Premières Nations du territoire dans le but de combler l'écart entre les jeunes Autochtones et les jeunes non-Autochtones en matière d'éducation[CC]. Pour y parvenir, ils ont élaboré un plan qui s'étale sur 10 ans[DD].

L'Assemblée des Premières Nations réclame depuis longtemps une plus grande coordination intergouvernementale au moyen d'unités ou de mécanismes permanents, dont le mandat est de « renforcer la coordination, l'uniformisation, la surveillance et l'évaluation des activités dans tous les secteurs et à tous les ordres de gouvernement, pour assurer l'équité des politiques et des services concernant les enfants et pour résorber les écarts ou les conflits de compétence[EE] ».

Les Mississaugas de la Première Nation de New Credit se sont récemment adressés aux tribunaux pour dénoncer le financement inéquitable accordé aux élèves des Premières Nations ayant des besoins particuliers par rapport aux sommes dont bénéficient les élèves non autochtones de l'Ontario. Ils affirment que les droits des élèves sont violés par divers obstacles intergouvernementaux. Bien que le gouvernement fédéral ait promis l'équité aux élèves des Premières Nations, ceux avec des besoins particuliers étaient obligés de fréquenter les écoles du réseau provincial et d'en assumer les frais. Or, la province facture des frais de scolarité prohibitifs aux élèves des Premières Nations, au point qu'il leur est pratiquement impossible de fréquenter ces écoles tout en vivant dans les réserves.

L'affaire a été suspendue, le temps que soit rédigé un rapport sur la question. Ce dernier souligne qu'il suffirait d'apporter certaines modifications simples à la loi provinciale afin d'accroître la flexibilité intergouvernementale pour les élèves ayant des besoins particuliers et ainsi faciliter leur accès à l'éducation à moindre coût. Le rapport recommandait expressément les changements à apporter à la législation provinciale pour abolir ces frais, pour assurer l'équité aux élèves des Premières Nations, pour améliorer l'échange d'information avec les Premières Nations et pour renforcer le rôle de celles-ci dans les écoles provinciales[FF]. Par conséquent, le gouvernement fédéral, provincial et celui des Premières Nations ont été priés de partager l'information, de modifier leurs lois respectives et de résoudre entre eux les questions de financement de sorte que tous les enfants des Premières Nations reçoivent une éducation adéquate. Même si à ce jour, la mesure dans laquelle les recommandations ont été mises en œuvre semble limitée, elles peuvent servir de modèle de coopération intergouvernementale à d'autres administrations du Canada.

Pauvreté

Trois rapports publiés entre 2003 et 2009 portaient précisément sur la nécessité pour les gouvernements d'élaborer des politiques et des stratégies axées sur l'élimination de la pauvreté chez les Autochtones. Il est à noter que les autres sous-thèmes de cette section portent indirectement sur certains indicateurs de pauvreté dans les communautés autochtones. Ce sous-thème, par opposition, souligne l'obligation des gouvernements canadiens de tenir expressément compte des besoins des femmes autochtones dans l'élaboration et la mise en œuvre des stratégies et des initiatives de lutte contre la pauvreté.

Des trois rapports portant spécifiquement sur le besoin de stratégies de lutte contre la pauvreté, l'un vise le gouvernement de la Saskatchewan, un autre, le gouvernement fédéral, et le troisième, toutes les compétences canadiennes. Tous trois insistent sur l'importance de consulter les leaders et les organisations autochtones ainsi que les organisations non gouvernementales pour élaborer les stratégies d'élimination de la pauvreté.

Le gouvernement fédéral élabore actuellement une stratégie nationale de lutte contre la pauvreté[GG], mais il n'est pas clair si cette stratégie favorise la coopération et la coordination intergouvernementales ou dans quelle mesure elle le fait. Plusieurs provinces ont déjà des plans et des stratégies en place. Cependant, si la plupart constatent l'augmentation du taux de pauvreté parmi les communautés autochtones, seuls les plans de l'Ontario et du Yukon prévoient des programmes ou des initiatives à l'intention des femmes autochtones. Aucun de ces plans ne propose de mesures précises pour accroître la coopération ou la coordination intergouvernementale dans la prestation des services. Plusieurs d'entre eux mentionnent tout de même l'idée de consultation auprès des représentants autochtones (des gouvernements ou des organismes, de façon générale).

Logements sûrs

Dix-sept rapports ont été publiés à cet égard de 1991 à 2016, comprenant environ 39 recommandations appelant à une action intergouvernementale accrue. Les rapports indiquent que la précarité du logement et l'accès limité aux maisons d'hébergement sont des facteurs qui favorisent la violence faite aux femmes autochtones, et ce, pour deux raisons : 1) l'itinérance ou les logements surpeuplés exposent davantage les femmes à des situations violentes; 2) le risque de se retrouver sans abri ou dans un logement inadéquat empêche les femmes et les enfants autochtones de fuir des situations violentes.

Un rapport récemment publié par le Comité sénatorial permanent des peuples autochtones portant sur le logement dans les réserves au Canada met en lumière deux grands problèmes :

1. le nombre de logements est insuffisant : il ne suit pas le rythme de croissance rapide de la population autochtone au Canada;

2. la pénurie de logements risque d'entraîner une baisse de la qualité et de la sécurité ainsi que le non-respect des dispositions du code du bâtiment, même si la situation n'est pas la même dans toutes les Premières Nations[HH]. L'incertitude et les conflits en matière de compétence sont également responsables de l'inaction des gouvernements fédéral et provinciaux par rapport à la pénurie de logements. Or, il ne semble pas y avoir d'efforts de coopération et de collaboration intergouvernementales à ce sujet. Pendant ce temps, les communautés autochtones font preuve de beaucoup de créativité et de débrouillardise, recourant entre autres au microcrédit pour se doter de logements indépendants plutôt que de logements sociaux, et pour mettre sur pied une économie locale plus durable qui réponde mieux aux besoins individuels en matière de logement[II].

En 2017, le gouvernement fédéral a lancé une consultation publique en vue d'améliorer la situation du logement dans les réserves[JJ]. Par ailleurs, les gouvernements fédéral et provinciaux ont injecté des fonds pour prolonger le programme de logement abordable, qui est consacré aux logements hors réserve pour les Premières Nations. La Nouvelle-Écosse, l'Île-du-Prince-Édouard et le Nouveau-Brunswick semblent s'en remettre aux fonds du gouvernement fédéral pour répondre aux besoins des membres des Premières Nations qui habitent sur leur territoire[KK].

Le gouvernement fédéral n'a pas de stratégie pour répondre aux besoins des Autochtones non inscrits ou qui vivent à l'extérieur des réserves, ni de stratégie générale à l'égard des besoins des Inuits et des Métis partout au Canada.

Des protocoles d'entente ont encore été conclus afin d'officialiser les efforts intergouvernementaux pour répondre aux besoins des Premières Nations en matière de logement. La Colombie-Britannique a conclu le Transformative Change Accord (accord de changement et de transformation) et le Métis Nation Relationship Accord (accord précisant les rapports avec la nation métisse) pour réduire l'écart entre les Autochtones et les non-Autochtones sur le plan du logement. En 2008, par ailleurs, le gouvernement de la Colombie-Britannique et le gouvernement fédéral ont signé un protocole d'entente tripartite sur le logement des Premières Nations avec le First Nations Leadership Council favorisant leur collaboration afin de mettre en pratique une approche globale visant l'amélioration de la situation du logement dans les réserves et à l'extérieur de celles-ci[LL].

Au Yukon, un partenariat entre le gouvernement du territoire et la Première Nation de Kwanlin Dün a permis d'augmenter la capacité d'accueil des maisons d'hébergement d'urgence de Whitehorse[MM].

Services de santé

De 1996 à 2016, 19 rapports[NN] ont été consacrés aux écarts entre les populations autochtones et non autochtones en matière de soins de santé. Ils ont également souligné la nécessité d'offrir des services de soins de santé plus adaptés à la culture des populations autochtones. Ce thème regroupe quelque 86 recommandations. Les rapports sont unanimes : l'insuffisance de services de soins de santé accessibles aux Autochtones est attribuable à une discrimination persistante. Par ailleurs, on attribue souvent les problèmes de santé mentale et de toxicomanie à l'héritage de la colonisation et aux pensionnats indiens. Enfin, les problèmes de santé contribueraient à la hausse des taux de violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones et, parallèlement, en découleraient.

Les recommandations sur ce thème s'adressent principalement aux gouvernements provinciaux et territoriaux, à titre individuel, ou aux gouvernements provinciaux et fédéral, à titre collectif. Fait intéressant, il y a peu de recommandations sur les problèmes de compétence, qui semblent pourtant être un obstacle de taille à la prestation de soins adéquats et opportuns aux populations autochtones.

La Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR) a recommandé au gouvernement fédéral de définir les écarts en matière de soins de santé et de fixer des objectifs qui permettraient de les combler. La CVR a également cherché à assurer une reddition de comptes tout au long du processus. Ainsi, elle a demandé au gouvernement de publier des rapports annuels sur les progrès accomplis qui résument les efforts déployés pour atteindre les objectifs. Les ordonnances de suivi relatives au principe de Jordan avaient aussi pour but d'inciter le gouvernement à l'action. Ce principe, traité ailleurs dans ce rapport, veut que « les enfants des Premières Nations bénéficient des services publics au même titre que les autres enfants, sans refus, ni retard, ni interruption attribuable à leur statut de membre des Premières Nations[OO] ». En 2016, le Tribunal canadien des droits de la personne (TCDP) a statué que « le défaut du gouvernement du Canada de respecter le principe de Jordan et d'assurer aux enfants des Premières Nations l'accessibilité des services publics au même titre qu'aux autres enfants était discriminatoire et contraire à la loi ». Il a ordonné au gouvernement de pleinement mettre en œuvre le sens et la portée de ce principe. Cette même année, le TCDP a émis deux autres ordonnances contre le Canada, qui ne s'était toujours pas conformé à la décision et qui proposait une nouvelle formulation trop étroite du principe[PP]. Après la décision du TCDP de 2016, Santé Canada a amorcé l'examen des services de soins de santé offerts aux personnes vivant dans les réserves. Le rapport a conclu que le gouvernement n'y fournit pas des services et des traitements adéquats[QQ]. Depuis, le gouvernement fédéral a promis d'octroyer un meilleur financement pour répondre aux besoins des autochtones en matière de santé, y compris la santé mentale[Rr]. À ce jour, pourtant, le gouvernement n'a pas publié les études et les rapports de progrès recommandés par la CVR et n'a pas injecté des fonds suffisants pour combler l'écart constaté dans les soins de santé.

En Colombie-Britannique, les pouvoirs des Autochtones sur la prestation de soins de santé aux populations autochtones sont croissants. La First Nations Health Authority (FNHA) a été mise sur pied. Elle gère la création et la prestation des programmes et des services de santé, en plus d'assumer les responsabilités qui incombaient autrefois à la Direction générale de la santé des Premières nations et des Inuits (région du Pacifique) de Santé Canada. La FNHA est une structure de gouvernance autochtone qui travaille avec les Premières Nations de la province pour atteindre les objectifs fixés et pour traiter les priorités établies en matière de santé, ce qui comprend le transfert de fonds aux Premières Nations en vertu d'accords de contribution donnant aux communautés le contrôle des ressources. Toutefois, l'organisation a été critiquée en raison du manque de transparence de ses responsables et de la discrimination subie par son personnel féminin autochtone[SS].

D'autres provinces ont mis en pratique des stratégies ou ont organisé des forums pour tenter de résoudre les problèmes de coordination intergouvernementale en matière de services de soins de santé. Par exemple, l'Alberta a élaboré l'Aboriginal Mental Health Framework, un cadre fournissant une orientation stratégique pour résoudre les problèmes de compétence qui nuisent à la prestation des services. Ce cadre cible également le besoin de cerner et de combler les lacunes dans les politiques régissant les services de soins de santé destinés aux Autochtones souffrant de problèmes de santé mentale[TT]. Dans son rapport intitulé *Exploring Health Priorities in First Nation Communities in Nova Scotia*, le Forum tripartite Mi'kmaq–Nouvelle-Écosse–Canada accorde d'abord la priorité à la santé mentale, puis à la toxicomanie. Le ministère de la Santé travaille avec ses partenaires du réseau de la santé pour faire progresser ces deux priorités en les intégrant à la planification des programmes et des projets, afin d'assister le peuple mi'kmaq et les autres populations autochtones de la Nouvelle-Écosse[UU]. Aucun rapport de progrès ni évaluation n'a été publié sur ces mesures depuis leur instauration en 2009.

En plus d'examiner les services de santé, des rapports soulignent également les piètres conditions de vie, propices aux disparités entre les populations autochtones et non autochtones sur le plan de la santé. Par exemple, les Nations Unies reconnaissent que l'accès à l'eau et l'assainissement de l'eau sont des droits internationaux et que l'absence de tels services peut avoir un effet dévastateur sur la santé, sur la dignité et sur la prospérité, en plus de nuire considérablement à l'exercice d'autres droits[VV]. Or, 134 systèmes de distribution d'eau touchant 85 Premières Nations du Canada font l'objet d'avis d'ébullition de l'eau et offrent un accès limité à l'eau potable ou effectuent un traitement restreint des eaux usées. L'eau de ces communautés est souvent contaminée par l'*E. coli* (ce qui peut être le signe d'une mauvaise infrastructure de traitement des eaux usées) et par des trihalométhanes et de l'uranium (ce qui peut être le signe de contamination à la source), d'où un risque d'incidence accrue du cancer[WW]. Selon un rapport de Human Rights Watch, il incombe souvent aux proches aidants, en grande partie des femmes autochtones, de s'assurer que les enfants, les Aînés et les personnes souffrant de maladie chronique ou de problèmes d'ordre physique ou mental ne sont pas exposés à l'eau contaminée. Dans plusieurs réserves, les infrastructures insuffisantes pour traiter l'eau potable et les eaux usées ont des conséquences sur les logements parce qu'elles retardent ou empêchent la construction de nouvelles habitations, sous peine de surcharger les réseaux. De plus, le manque d'accès à l'eau saine peut aussi grandement perturber les activités de pêche et de chasse, car il peut risquer d'empoisonner les animaux et entraîner leur dispersion ou leur mort. En outre, le manque d'accès à l'eau claire peut également nuire aux cérémonies et à la transmission des connaissances traditionnelles. Le rapport de Human Rights Watch ne laisse aucun doute : « Selon les coutumes et les traditions de nombreuses communautés, les femmes sont les gardiennes et les protectrices des eaux. Plusieurs membres des Premières Nations considèrent l'eau comme vivante et comme une forme de médecine. Pour certains, il est déconcertant de ne pas pouvoir boire l'eau de leur propre communauté[XX]. » Cette situation constitue une infraction extrêmement grave aux droits culturels, entre autres.

De manière générale, les installations d'eau potable et de traitement des eaux usées (souvent exploitées par les municipalités) relèvent des gouvernements provinciaux ou territoriaux partout au pays. Ceux-ci n'hésitent toutefois pas à affirmer que leur sphère de compétence ne s'étend pas aux réserves, qui sont plutôt du ressort fédéral. Or, le gouvernement fédéral n'a pas réussi à développer des règlements comparables sur l'eau potable et sur les eaux usées susceptibles de s'appliquer aux réserves en l'absence de dispositions provinciales ou territoriales. À ce jour, il semble plutôt traiter la question par voie de contrat avec chaque réserve. L'incohérence de cette approche donne lieu à une prestation des services essentiels qui dépend d'entrepreneurs indépendants. Par conséquent, la qualité des services est grandement inégale d'une communauté à l'autre[YY]. Dans son budget de 2016, le gouvernement fédéral promettait aux Premières Nations un accès à l'eau potable équitable à celui dont jouissent les Canadiens non autochtones. À ce jour, aucune évaluation globale des progrès accomplis n'a été effectuée.

Manque de volonté de la part des institutions et maintien du statu quo

Quelque 51 recommandations des 22 rapports publiés entre 2003 et 2016[ZZ] pressent les gouvernements de s'assurer que les services et les programmes destinés aux femmes autochtones reçoivent un financement égal à celui octroyé aux programmes et services réservés à leurs homologues non autochtones.

Près de la moitié de ces recommandations s'adressent aux gouvernements provinciaux, en toute logique, puisque les services sociaux sont du ressort provincial. Toutefois, près de la moitié met en évidence la nécessité d'une meilleure coopération intergouvernementale dans la création et la prestation de programmes et de services destinés aux Autochtones. Encore une fois, ce n'est pas étonnant, car les gouvernements fédéral, provinciaux et territoriaux partagent la responsabilité des services aux Autochtones. Les recommandations qui appellent à une meilleure coopération intergouvernementale précisent que si aucun progrès n'est accompli à cet égard, les efforts des gouvernements n'arriveront pas à éliminer efficacement les causes profondes de la violence faite aux femmes et aux filles autochtones. Parallèlement, plusieurs recommandations destinées à une administration en particulier portent sur la nécessité d'améliorer la coordination et la communication entre les différents services sur le territoire. Enfin, près du quart des recommandations qui se rattachent à ce thème s'adressent au gouvernement fédéral.

À ce jour, il semble que même si les gouvernements canadiens augmentent le financement de certains services aux Autochtones, les fonds demeurent insuffisants et cette mesure ne règle pas explicitement les conflits intergouvernementaux qui les opposent à cet égard.

Le gouvernement fédéral des dix dernières années a systématiquement refusé de financer de nombreux programmes dédiés aux Autochtones ainsi que des organisations autochtones[AAA]. Ces importantes compressions ont, de fait, entraîné la fermeture de la Fondation autochtone de guérison, de l'Institut de la statistique des Premières Nations, de l'Organisation nationale de la santé autochtone et de l'initiative Sœurs par l'esprit de l'AFAC, entre autres. Les vastes répercussions ne sont pas encore totalement recensées ou comprises.

Cependant, l'actuel gouvernement fédéral a augmenté le financement des organisations et des initiatives autochtones au cours des deux dernières années. En 2016, il a promis de lever le plafond de financement de 2 % des programmes offerts dans les réserves. Il a également commencé à négocier avec les Premières Nations pour établir une « nouvelle relation financière[BBB] ». En 2017, le budget fédéral a prévu une augmentation des fonds promis aux Premières Nations en 2016, ce qui porte le financement de base à 11,8 milliards de dollars en six ans. Une grande part des fonds doit servir à répondre aux besoins des réserves en matière d'eau saine et de logements, en plus de financer des programmes de santé mentale et de soutien aux étudiants autochtones. Cette dernière mesure profitera principalement aux Autochtones inscrits[CCC]. Un chapitre du budget de 2018 consacré à la réconciliation alloue de nouveaux fonds aux services en matière de protection de l'enfance, de soins de santé, d'eau et de logement ainsi qu'à l'autonomie gouvernementale et à la négociation de traités modernes[DDD].

Le gouvernement fédéral semble disposé à combler certaines lacunes de financement découlant du partage des compétences et à établir des relations de plus grande portée de nation à nation avec les Métis ainsi qu'entre les Inuits et la Couronne. D'ailleurs, le budget de 2016 a été le premier à reconnaître et à inclure les Métis : il prévoyait une somme de 25 millions de dollars en cinq ans pour stimuler leur développement économique[EEE]. En février 2017, les Inuits ont aussi conclu avec le gouvernement fédéral une entente axée sur les revendications territoriales, sur l'équité socioéconomique et sur la collaboration au processus de réconciliation entre le Canada et les peuples autochtones[FFF].

Bien que ces augmentations de financement constituent un pas dans la bonne direction, elles demeurent insuffisantes pour répondre aux besoins des communautés autochtones. Dans plusieurs secteurs, les Autochtones reçoivent encore des fonds inférieurs à ceux accordés aux non-Autochtones. Par exemple, le gouvernement fédéral a promis de verser

2,6 milliards de dollars en cinq ans pour combler l'écart défavorable aux Premières Nations en matière d'éducation, une somme qui, selon certaines personnes, représente moins de la moitié des fonds réellement nécessaires pour y parvenir. Des défenseurs des intérêts des Autochtones affirment qu'il en va de même pour les secteurs du logement et de la formation chez les Premières Nations, chez les Inuits et chez les Métis[GGG]. Certes, le budget de 2018 marque un changement vers des dépenses plus équitables[HHH], mais il reste encore beaucoup de travail à faire. Du reste, comme le prouvent certaines initiatives évoquées ci-dessus, quand un problème touche tous les peuples autochtones, mais que la mesure ou l'engagement pris par le gouvernement concerne uniquement les Premières Nations, les Métis ou les Inuits, la solution ne sert qu'un segment de la population autochtone.

Voici les mesures adoptées par certaines provinces pour combler l'écart de financement des services à l'égard des populations autochtones :

- En réponse au rapport de la CVR, l'Ontario a voulu concrétiser sa participation au processus de réconciliation en se dotant d'une stratégie, qui comprend un financement accru des mesures visant à lutter contre la marginalisation socioéconomique des Autochtones de la province et contre la discrimination qu'ils subissent. La stratégie se distingue par un plan de services unique, qui vise les séquelles du colonialisme et du système des pensionnats indiens[III].

- Le gouvernement de Terre-Neuve-et-Labrador a mis sur pied l'Annual Leaders Roundtable, une table ronde qui réunit tous les ans les dirigeants de la province ainsi que les gouvernements et les organisations autochtones. L'objectif est d'établir ensemble les domaines prioritaires et de s'assurer que les programmes et les services provinciaux répondent aux besoins de la population autochtone[JJJ].

- En 2017, le gouvernement du Québec a créé la Commission d'enquête sur les relations entre les autochtones et certains services publics, pour examiner la façon dont les Autochtones sont traités par les intervenants des services de police et des services sociaux (y compris les fonctionnaires, les médecins, les travailleurs sociaux et les agents de services correctionnels)[KKK].

Cependant, des efforts supplémentaires sont nécessaires à l'échelle des provinces, surtout en matière d'initiatives officielles et de mécanismes juridiques visant à faciliter la coordination intergouvernementale.

Reconnaître l'importance de l'autodétermination et de la capacité d'agir

Il importe de noter que les communautés et les organisations autochtones déploient elles-mêmes beaucoup d'efforts pour combler les lacunes de l'aide gouvernementale et pour répondre aux besoins particuliers des populations autochtones, en tenant compte des particularités culturelles de chacune. Le rapport *Urban Aboriginal Service Delivery* élaboré en Saskatchewan soutient ce qui suit :

> L'urbanisation et le déplacement croissants des Autochtones au Canada a donné lieu à l'émergence d'une « infrastructure de services invisible », constituée d'organisations autochtones qui s'emploient à répondre aux besoins des populations autochtones urbaines dans des secteurs comme les services sociaux, la langue et la culture, le développement économique, l'emploi, l'éducation et la santé. Ces populations sont pourtant confrontées à une prestation de services comportant des lacunes et des retards importants, en raison d'une série de facteurs, systémiques et autres, liés à la colonisation historique et au phénomène actuel de marginalisation.

Le rapport souligne entre autres l'incapacité des municipalités et des provinces à créer des espaces particuliers pour les Autochtones qui vivent en milieu urbain. Par conséquent, ils n'ont d'autre choix que d'être « hébergés » dans des centres non autochtones, qui ne sont pas dotés des politiques et des programmes adaptés à leurs besoins sociaux et culturels[LLL].

Les gouvernements autochtones semblent également s'être mobilisés pour corriger les lacunes des services. À l'Île-du-Prince-Édouard, par exemple, la Mi'kmaq Confederacy a mis en place un programme de justice autochtone, des services d'aide à l'éducation et à l'emploi ainsi que des programmes pour les familles (axés notamment sur les problèmes liés aux services de protection de l'enfance). Ici encore, toutefois, on note peu de progrès dans le développement de mécanismes explicites et obligatoires qui, d'une part, assureraient le soutien des gouvernements canadiens à ces gouvernements et ces organisations autochtones et, d'autre part, veilleraient à ce que l'ensemble des actions soient coordonnées.

Enfin, la question du financement des services aux Autochtones exige de toute urgence une coordination accrue. Ceci est encore plus vrai dans les cas où il y a chevauchement des compétences entre les gouvernements fédéral et provinciaux, et que chacun affirme être un « fournisseur de dernier recours », c'est-à-dire tenu de financer un service donné seulement si l'autre autorité n'est potentiellement pas responsable dudit service[MMM]. Puisque plusieurs Autochtones (notamment ceux des Premières Nations et des communautés inuites) peuvent avoir de multiples fournisseurs de services à leur disposition, notamment des organismes fédéraux et provinciaux, il y a lieu de se demander si le manque d'accès aux services ne résulte pas du refus des fournisseurs de payer pour la prestation des services en question, plutôt que du manque de services. Par ailleurs, les fournisseurs consultent rarement les Autochtones et leurs gouvernements pour déterminer les priorités et fixer les budgets des services. Par conséquent, ils sont mal outillés pour répondre aux besoins des populations autochtones[NNN] et n'ont pas recours à des protocoles ou à d'autres moyens pour résoudre les conflits de compétence en matière de financement.

Conclusions

- Les domaines de compétence, tels que définis aux articles 91 et 92 de la Loi constitutionnelle, provoquent des conflits de compétence qui engendrent des inégalités et des iniquités dans la prestation de services essentiels aux communautés inuites, métisses et des Premières Nations. Ces conflits de compétence violent les droits de la personne et les droits des Autochtones, en plus de contribuer directement à la violence systémique contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.
- La négligence qui découle des conflits de compétence et le refus de reconnaître, de protéger et de soutenir les compétences inhérentes des Autochtones entraînent le déni de services essentiels, des atteintes aux droits de la personne et aux droits des Autochtones ainsi qu'une violence systémique à l'égard des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.
- Les lois, les politiques et les pratiques de l'État canadien échouent à reconnaître, à respecter et à faire de la place au droit inhérent à l'autonomie gouvernementale et à l'autodétermination des Autochtones.



A Canada, Ministère de la Justice, « Principes régissant la relation du Gouvernement du Canada avec les peuples autochtones. »

B Voir, par exemple, Heritage Newfoundland and Labrador, https://www.heritage.nf.ca/articles/politics/aboriginal-self-government.php Voir aussi Hogg et Turpel, « Implementing Aboriginal Self-Government. »

C Dunn, « Harper without Jeers. »

D Tomiak, « Indigenous Self-Determination, Neoliberalization, » 120.

E Ibid., 252.

F Uribe, « A Study on the Relationship, » 13.

G *Constitution Act*, 1867, ss 91–92.

H Voir Bureau du vérificateur general du Canada, « Rapport 5 – Les écarts socio-économiques dans les reserves des Premières Nations »; Bureau du vérificateur general du Canada, Rapport 6 – Formation à l'emploi pour les Autochtones. »

I Meyer, « Feds ignoring data. »

J Petten, « Framework for cooperation. »

K Nations Unies, « Protocol to Prevent, Suppress and Punish Trafficking. »

L L'Association des femmes autochtones du Canada, « Trafficking of Indigenous Women and Girls in Canada, » 3.

M Grant, « Missing and murdered: The trafficked. »

N Canada. Statistique Canada, « Le traite des personnes au Canada, 2016. »

O Sethi, « Domestic Sex Trafficking of Aboriginal Girls, » 209.

P Voir l'Association des femmes autochtones du Canada, « Boyfriend or Not. »

Q Sethi, « Domestic Sex Trafficking of Aboriginal Girls, » 210. Voir aussi l'Association des femmes autochtones du Canada, « Trafficking of Indigenous Women and Girls in Canada, » 6–9.

R Inspectrice Tina Chalk, Parties II et III mixtes, Volume public 15, St. John's, T.-N.-L., p. 95.

S Sethi, « Domestic Sex Trafficking of Aboriginal Girls, » 209.

T Ibid.

U Commissaire adjointe Joanne Crampton, Parties II et III mixtes, Volume public 15, St. John's, T.-N.-L., pp. 78–79.

V Sethi, « Domestic Sex Trafficking of Aboriginal Girls, » 208.

W L'Association des femmes autochtones du Canada, « Trafficking of Indigenous Women and Girls in Canada, » 4.

X Y inclus la CRPA, *Femmes invisibles*, et les rapport de la CVR.

Y Colombie-Britannique, « Aboriginal Education Enhancement Agreements »; Kitchenham et al., « Aboriginal Education Enhancement Agreements. »

Z McKenna, « Addressing Aboriginal education gap. »

AA Pauls, « New Indigenous school board. »

BB Manitoba Education, https://digitalcollection.gov.mb.ca/awweb/pdfopener?smd=1&did=25297&md=1.

CC « Memorandum of Understanding on Education Partnership, » https://cyfn.ca/wpcontent/uploads/2013/09/MOU-official-copy.pdf.

DD Yukon First Nation, *Joint Education Action Plan 2014–2024*.

EE Assemblée des Premières Nations, « Submission of the Assembly of First Nations, » 14.

FF Ontario First Nations, « Special Education Review Report. »

GG Canadian Press, « Six cities chosen as test sites. »

HH Comité permanent des peuples autochtones, « On-Reserve Housing and Infrastructure. »

II Curtis, « Repairing, rebuilding of First Nations housing. »

JJ Canada, Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada, « On-reserve Housing Reform. »

KK Borden Colley, « New housing to help »; CBC News, « PEI taking different approach. »

LL First Nations Housing Memorandum of Understanding, http://www.housing.gov.bc.ca/pub/housingpdf/Tripartite_FN-Housing_MOU.pdf.

MM Yukon, « Alternative Emergency Shelter Slated. »

NN Y inclus les rapport de la Commission royale sur les peoples autochtones et de la Commission de vérité et de reconciliation du Canada.

OO Société de soutien à l'enfance et à la famille des Première Nations du Canada, « Jordan's Principle, » 1.

PP Société de soutien à l'enfance et à la famille des Première Nations du Canada, « Canadian Human Rights Tribunal Decisions, » 2.

QQ Galloway, « Ottawa still failing to provide. »

RR Kirkup, « Trudeau announces new funding. »

SS O'Neil, « Auditor General criticizes BC »; Barrera, « Spouse of senior official. »

TT Alberta Mental Health Board, « Aboriginal Mental Health. »

UU Mi'kmaq, Nova Scotia, Canada Tripartite Forum, « Exploring Health Priorities; » Nova Scotia, « Preventing Poverty, Promoting Prosperity. »

VV Nations Unies, « Human Rights to Water and Sanitation. »

WW Human Rights Watch, « Make It Safe. »

XX Ibid.

YY Ibid.

ZZ Y inclus la Commission interaméricaine des droits de l'homme, *Indigenous Women and Their Human Rights in the Americas*, Report of the Special Committee on Violence Against Indigenous Women, *Invisible Women – A Call to Action*, and Committee on the Elimination of Discrimination Against Women, *Report of the Inquiry … 2015*.

AAA Aboriginal Peoples Television Network, « AANDC Cuts to First Nation organizations"; Barrera, « Aboriginal organizations hit. »

BBB Smith, « Lifting First Nations funding cap."

CCC McSheffrey, « Here's what Budget 2017 means. »

DDD Barrera, « Budget boosts funding. »

EEE Spurr et Smith, « Budget commits nearly 8.4 Billion. »

FFF Canada, « Inuit Nunangat Declaration on Inuit-Crown Partnership. »

GGG Spurr et Smith, « Budget commits nearly 8.4 Billion. »

HHH Voir Gaspard, « A way forward. »

III Ontario, *The Journey Together*.

JJJ Terre-Neuve-et-Labrador, *The Way Forward*.

KKK Québec, *Commission d'enquête du Québec (Viens)*; CBC News Montréal, « Québec's Indigenous inquiry to explore »; Peritz, « Quebec launches public inquiry. »

LLL Findlay et al., « The Urban Aboriginal Service Delivery Landscape. »

MMM Dion, « Falling through the cracks, » 12.

NNN Ibid.

Les facteurs favorisant la violence : le manque de volonté et les interventions insuffisantes de la part des institutions

Pour de nombreuses personnes vivant dans la pauvreté ou dans la rue, le manque de logement, de nourriture ou d'autres formes de soutien est perçu comme une conséquence directe du manque de volonté politique ou de réponse de la part des institutions. Bon nombre de ceux qui ont témoigné à propos d'une proche ont décrit la façon dont cette personne a demandé, mais s'est vu refuser de l'aide, ou en quoi le manque général de volonté ou de soutien à l'égard des institutions ou des organismes de secours a une incidence importante sur la capacité des personnes à assurer leur sécurité. Ici, nous nous concentrons sur les histoires que les familles ont racontées concernant les relations qu'elles ont formées et les rencontres qu'elles ont eues avec des institutions, des organisations, des administrations ou d'autres systèmes dans leur quête de sécurité.

Dans de nombreux cas, la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones était directement compromise par des lacunes dans les domaines suivants : accessibilité; financement; formation culturelle et services adaptés à la culture, en particulier ceux qui sont liés à un traumatisme; politiques et procédures prévues dans la législation; et absence de volonté morale et politique de changer les choses. En fin de compte, la réponse des institutions – ou l'absence de réponse – et l'absence de volonté politique de changer les lois et les politiques pertinentes relatives à la lutte contre la violence ont des répercussions directes sur les droits à la sécurité des femmes et des filles autochtones. Ces réponses inadéquates deviennent une autre arme dans ce que Josie Nepinak a décrit comme « la guerre contre les femmes autochtones[119] », une guerre qui perdure encore. Dans bien des cas, les institutions vers lesquelles se tournent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA à certains des moments de leur vie où elles sont le plus vulnérables agissent d'une manière qui renforce la croyance que la sécurité des femmes et des filles autochtones est sans importance.

Les obstacles à l'accessibilité

Les témoignages présentés à l'Enquête nationale confirment ce qui est déjà bien connu des défenseurs des intérêts des Autochtones, des familles et des survivantes : les services offerts pour promouvoir et assurer la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui ont subi de la violence ou qui sont marginalisées sur le plan social, économique ou politique sont nettement insuffisants. Plus particulièrement, il y a des obstacles à l'accessibilité aux services de soutien aux victimes de violence et aux services connexes, comme des logements et des refuges, ainsi qu'à l'éducation, à la formation et au soutien à l'emploi pour les peuples autochtones et dans les communautés autochtones.

Dans son budget actuel, le gouvernement canadien consacre du financement supplémentaire à des services dont le mandat est de fournir de l'aide aux femmes victimes de violence[120]. Une somme additionnelle est réservée pour des services destinés expressément aux femmes et aux filles autochtones[121]. En raison de ce budget restreint, les mesures de soutien et les services relatifs à la lutte contre la violence, comme les refuges, les maisons de transition, les travailleurs

de proximité et les centres d'aide aux victimes d'agression sexuelle, sont très limités, surtout en ce qui concerne les services de lutte contre la violence propre aux Autochtones. Par exemple, selon la dernière Enquête sur les maisons d'hébergement de Statistique Canada, on a dénombré, au 16 avril 2014, 627 refuges pour femmes violentées en activité au Canada. Ce jour-là, 338 femmes et 201 enfants se sont vu refuser l'admission dans un refuge. Dans 56 p. 100 des cas, la raison invoquée était le manque de place dans le refuge, les autres raisons étant, entre autres, les problèmes d'alcoolisme ou de toxicomanie et les problèmes de santé mentale[122]. Les femmes des Premières Nations, les Métisses et les Inuites qui fuient la violence sont très désavantagées en raison de l'accès limité à des refuges et à des maisons de transition qui s'adressent spécialement à une clientèle autochtone. Selon le Cercle national autochtone contre la violence familiale, le gouvernement fédéral ne finance que 41 refuges pour répondre aux besoins des 634 communautés des Premières Nations reconnues au Canada, et, au mois de janvier 2018, seuls 38 refuges étaient opérationnels[123].

Les Inuites qui fuient la violence rencontrent pour la plupart davantage de difficultés à accéder à des services. Selon une étude de 2018 d'Amnesty International, on compte environ 15 refuges et maisons de transitions pour 53 communautés inuites dans la région de l'Arctique. Certains de ces refuges sont extrêmement petits et la plupart des communautés ne sont accessibles que par voie aérienne[124]. De nombreuses Inuites se trouvent très loin du refuge le plus proche, et même si elles sont en mesure de payer le vol très coûteux pour se rendre à un refuge, il n'y a pas nécessairement de place pour les recevoir. Le gouvernement fédéral ne finance pas les refuges dans les communautés inuites[125].

Pour celles qui déménagent dans un nouveau centre, les difficultés peuvent aussi être décourageantes. Comme l'a expliqué Susan Aglugark en parlant de son déménagement à Ottawa en 1990 :

> Le premier défi pour moi ç'a été les autobus de la ville, c'est comme, oh, c'est juste des autobus. C'est juste des chauffeurs d'autobus. Mais c'est des chauffeurs d'autobus *qallunaat* et il n'y a que des *Qallunaat* dans l'autobus, et je suis juste une petite Arviatmiut. Peut-être qu'ils vont s'apercevoir que je suis une petite Esquimaude Arviatmiut qui essaie d'aller du point A au point B, et peut-être qu'ils ont le droit de dire : « Non, tu ne peux pas monter dans cet autobus. » Je nourrissais ce genre de peur et je vivais ce genre de peur. Et, peur n'est pas le bon mot. Le mot dans ce contexte, c'est *ilira*. Dans notre dialecte, ilira est le radical de *ilirasuk* […] Je vivais une peur émotionnelle constante. Ils avaient du pouvoir sur moi. J'avais besoin de leur permission pour monter dans l'autobus pour me rendre au travail. Tous les matins […] certains matins, c'était trop pour moi et je faisais cinq milles à pied plutôt que de confronter cet autobus […] je pensais que je devais confronter le pauvre homme. Il n'en avait pas la moindre idée, mais moi oui. J'avais cette peur en moi. Alors, je devais me dire : « Ne sois pas stupide. C'est correct. Tu as juste […] c'est juste un autobus qui t'emmène du point A au point B[126]. »

Dans d'autres cas, des témoins ont expliqué qu'il n'y avait pas assez de services ou qu'ils ne savaient pas comment y accéder, ce qui a obligé certaines personnes à rester dans des situations dangereuses. Josie Nepinak a expliqué qu'en 2015-2016, 16 359 femmes ont été refusées dans des refuges en Alberta et que, de ce nombre, 65 % étaient des Autochtones[127]. Sandra Montour, directrice générale des Ganohkwasra Family Assault Support Services, en Ontario, a expliqué elle aussi qu'en raison du manque de services pour les femmes et les enfants autochtones victimes de violence, ces derniers sont souvent refusés ou doivent parfois attendre des mois pour recevoir des services.

> Nous avons de 20 à 30 femmes en attente pour notre programme de consultation pour femmes chaque mois. Notre programme de consultation pour hommes, *Sahoˆnikonrí:ione*, qui signifie « son esprit a été guéri », a aussi une liste d'attente qui compte habituellement entre 15 et 20 personnes. La liste d'attente pour notre programme pour enfants, *Gaodwiyá:noh*, comprend habituellement entre 20 et 30 enfants. On n'arrive pas à suivre. Et c'est ainsi depuis des années. Je ne dors pas la nuit et j'ai peur que nos gens meurent pendant qu'ils sont sur notre liste d'attente[128].

Comme le laissent entendre les témoignages des familles, la peur de Sandra « que nos gens meurent pendant qu'ils sont sur notre liste d'attente » de services dans les moments où ils sont le plus vulnérables est compréhensible. Dans leurs témoignages, les familles ont souvent pointé du doigt des rencontres importantes lorsque leurs proches maintenant disparues ou assassinées ont tenté d'obtenir du soutien, qui leur a toutefois été refusé. Par exemple, Barbara H. a décrit qu'elle a tenté d'obtenir de l'aide pour sa fille Cherisse H., assassinée en 2009.

> Elle se prostituait et elle était toxicomane. Et, à un moment donné, là-bas, elle m'a dit : « Maman, j'ai besoin d'aide. » C'était après la naissance de son fils. Elle consommait encore de la drogue et elle avait finalement réalisé qu'elle voulait obtenir l'aide dont elle avait besoin pour être une bonne mère. Donc, elle m'a dit qu'elle avait besoin d'aide, elle m'a demandé de téléphoner à sa travailleuse des SEF [Services à l'enfance et à la famille] afin qu'elle la place dans un établissement verrouillé pour qu'elle n'ait pas à courir dans les rues pour consommer de la drogue. Je crois qu'elle consommait aussi de la drogue pour surmonter le fait qu'on lui ait pris son fils à la naissance.
>
> Donc, j'ai téléphoné à sa travailleuse et sa travailleuse a dit de rappeler. Donc, j'ai rappelé et elle a dit qu'aucun établissement ne pouvait prendre Cherisse, et je crois qu'elle […] je crois qu'elle s'est sentie abandonnée, ou […] vous savez ? Donc, elle est retournée dans la rue et, une semaine après, c'est là que […] ils ont trouvé son corps deux ou trois semaines plus tard[129].

En décrivant les circonstances qui ont mené au meurtre de sa sœur Patricia, Charlotte M. a fait valoir que, si sa sœur avait eu accès à des services, elle serait peut-être encore en vie.

> Nos familles habitaient donc à Kitchenuhmaykoosib, une réserve au nord d'ici à environ 500 kilomètres. Et c'est une communauté accessible par avion uniquement, donc très isolée. Donc, à l'époque précédant le meurtre de ma sœur Patricia, il n'y avait pas grand-chose en place dans la réserve, en ce qui concerne le soutien. Par exemple, il n'y avait pas de lieu d'accueil pour la famille où elle pouvait emmener ses enfants. À l'époque, il n'y avait pas de professionnels d'aide aux victimes d'agression sexuelle. Il n'y avait aucun défenseur pour les accompagner aux réunions avec les Services à l'enfance et à la famille, qui se trouvent dans notre région à Tikinagan. Et donc, j'ai toujours pensé que, si on avait plus de services comme ceux en place, les circonstances qui ont conduit à la mort de ma sœur, son meurtre, n'auraient peut-être pas eu lieu[130].

De même, Chef Vivian T. a parlé de l'occasion manquée de protéger Destiny lorsqu'elle aussi a cherché à obtenir de l'aide.

> À ce moment-là, je ne crois pas qu'il y avait de conseiller en toxicomanie au sein de notre bande. Et elle voulait aller dans un centre de traitement, mais elle continuait de demander et d'appeler et d'essayer d'avoir de l'aide pour commencer un programme où elle pourrait cesser de boire. Et ils n'arrêtaient pas de retarder le processus ou ils ne la rappelaient tout simplement pas. Elle s'est finalement mise en colère et elle a recommencé à boire[131].

Destiny T. a été sauvagement battue à mort par son petit ami en 2013.

Le manque de services adaptés à la culture

Si l'absence totale d'accessibilité est un problème, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont souvent confrontées à des difficultés supplémentaires pour accéder à des services liés au logement, à la lutte contre la violence et à d'autres types de services sociaux qui ne correspondent pas aux besoins particuliers des peuples autochtones.

Dans son témoignage, Halie B. a parlé de la nécessité de services adaptés à la culture pour les femmes autochtones aux prises avec la violence, la pauvreté, la toxicomanie et d'autres problèmes.

> Il y a trop peu de services et d'endroits adaptés à la culture pour nos femmes et pour nos jeunes. Et ils doivent être adaptés à la culture. Je suis une femme [qui s'exprime en Kwak'wala]. Je suis Kwa'kwa'kawakw. C'est ma culture, c'est ma tradition. C'est ma grand-mère Kwa'kwa'kawakw qui m'a sauvée. Et ce sont mes lois Kwa'kwa'kawakw qui m'ont protégée et m'ont aidée à passer à travers ce système. Alors, il faut qu'ils soient adaptés à la culture[132].

Pour de nombreuses femmes autochtones qui cherchent à obtenir de l'aide après une exposition à la violence, l'accès à des services de soutien aux victimes de violence, comme un refuge, une maison de transition, un centre d'aide aux victimes d'agression sexuelle ou un autre type de soutien, constitue souvent une première étape importante. Ces services sont souvent nettement

sous-financés et sont rarement conçus ou équipés pour répondre aux besoins particuliers des femmes autochtones. Par exemple, l'Enquête nationale a été informée d'une politique courante appliquée par de nombreux refuges voulant qu'ils ne soient pas en mesure d'accepter des clients souffrant d'une dépendance active à l'alcool ou aux drogues. Pour de nombreuses femmes autochtones qui consomment de l'alcool ou de la drogue pour supporter une situation de violence extrême et des traumatismes, cette politique crée un obstacle supplémentaire à l'obtention de soutien, souvent à un moment de leur vie où elles sont les plus vulnérables – un obstacle susceptible de renvoyer ces femmes sur le trottoir.

Parmi les femmes autochtones qui ont recours à des refuges, à des maisons de transition et à d'autres services d'aide aux victimes de violence familiale qui ne sont pas dirigés par des Autochtones, un bon nombre sont placées dans des programmes qui ne répondent pas à leurs propres modes de guérison par l'entremise de pratiques culturelles et spirituelles.

« ELLE SE PROSTITUAIT ET ELLE ÉTAIT TOXICOMANE. ET, À UN MOMENT DONNÉ, LÀ-BAS, ELLE M'A DIT : « MAMAN, J'AI BESOIN D'AIDE. » C'ÉTAIT APRÈS LA NAISSANCE DE SON FILS. ELLE CONSOMMAIT ENCORE DE LA DROGUE ET ELLE AVAIT FINALEMENT RÉALISÉ QU'ELLE VOULAIT OBTENIR L'AIDE DONT ELLE AVAIT BESOIN POUR ÊTRE UNE BONNE MÈRE. DONC, ELLE M'A DIT QU'ELLE AVAIT BESOIN D'AIDE, ELLE M'A DEMANDÉ DE TÉLÉPHONER À SA TRAVAILLEUSE DES SEF [SERVICES À L'ENFANCE ET À LA FAMILLE] AFIN QU'ELLE LA PLACE DANS UN ÉTABLISSEMENT VERROUILLÉ POUR QU'ELLE N'AIT PAS À COURIR DANS LES RUES POUR CONSOMMER DE LA DROGUE. JE CROIS QU'ELLE CONSOMMAIT AUSSI DE LA DROGUE POUR SURMONTER LE FAIT QU'ON LUI AIT PRIS SON FILS À LA NAISSANCE. DONC, J'AI TÉLÉPHONÉ À SA TRAVAILLEUSE ET SA TRAVAILLEUSE A DIT DE RAPPELER. DONC, J'AI RAPPELÉ ET ELLE A DIT QU'AUCUN ÉTABLISSEMENT NE POUVAIT PRENDRE CHERISSE, ET JE CROIS QU'ELLE […] JE CROIS QU'ELLE S'EST SENTIE ABANDONNÉE, OU […] VOUS SAVEZ? DONC, ELLE EST RETOURNÉE DANS LA RUE ET, UNE SEMAINE APRÈS, C'EST LÀ QUE […] ILS ONT TROUVÉ SON CORPS DEUX OU TROIS SEMAINES PLUS TARD. »

Barbara H.

Pour Josie Nepinak, l'Awo Taan Healing Lodge – un refuge dirigé et administré par des Autochtones qui accueille des femmes et des enfants autochtones fuyant la violence – présente un contre-exemple éloquent : à l'Awo Taan Healing Lodge, « ce sont des femmes autochtones qui sont les premières à venir en aide aux femmes autochtones. Et donc […] ça fait partie de la guérison[133]. »

Nakuset, une Crie de Lac la Ronge, en Saskatchewan, qui est directrice générale de la maison d'hébergement pour femmes autochtones de Montréal, a puisé dans son expérience de travail avec des femmes autochtones pour expliquer l'importance d'offrir des options d'hébergement adaptées à la culture :

> Le fait est que, quand tu mets quelqu'un dans un minuscule appartement en lui disant voilà, vous êtes maintenant logé, les gens ne restent pas parce qu'ils n'ont pas de soutien, alors c'est presque comme une petite prison. Nous avons donc remarqué que les gens vont toujours quitter leur logement […] pour se retrouver dans une communauté et y passer du temps, et leur problème sous-jacent, que ça soit la drogue, l'alcool ou autre, il n'est pas résolu, ils vont finir par perdre encore leur logement[134].

La description que Cee-Jai a faite de ce qu'elle a ressenti lorsqu'on l'a logée dans une maison de chambres illustre l'observation de Nakuset.

> Mais c'était difficile parce que c'était tellement différent de coucher dehors et d'être dans la rue. Je crois que pendant les premiers jours, nous nous disions, genre « On prend nos oreillers et nos couvertures qu'ils viennent de nous donner et on va dormir dehors ». Donc, nous prenions notre chariot d'épicerie et nous le poussions pour aller dormir sous les […] comment est-ce qu'on les appelle? Des viaducs.
>
> Elle est drôle, celle-là … un matin, aussi, je pense que c'était, comme le deuxième ou le troisième jour, et nous n'arrêtions pas de le faire parce que nous avions du mal à dormir dans ces chambres. Comme si elles étaient hantées. Ces chambres d'hôtel sont hantées. Bref, nous couchions dehors et notre très grand lit était le trottoir[135].

Le manque de soutien financier pour les services d'aide aux victimes de violence

Si les obstacles institutionnels existants sont parfois attribuables aux organismes et aux programmes eux-mêmes, dans bien des cas, les obstacles sont créés et maintenus par des problèmes structurels et systémiques sous-jacents qui empêchent ces organismes et ces programmes de fournir leurs services de la façon qui répondrait le mieux aux besoins des utilisateurs. Dans le contexte des services d'aide aux personnes victimes de violence – et plus particulièrement ceux qui sont dirigés par des Autochtones – il faut reconnaître que l'accès limité à du financement de l'État ou d'autres sources, surtout du financement stable et pluriannuel et non du financement par projet, est à l'origine du manque de protection pour les femmes autochtones.

Comme Sandra Montour l'explique clairement, il y a un lien direct entre les complexités et la réticence des bailleurs de fonds gouvernementaux et d'autres intervenants à céder les cordons de la bourse et la violence dans la vie des femmes et des filles autochtones : « Si nous pouvions tous avoir un financement équitable, nous pourrions sauver des vies, je vous le garantis. Il est évident que nous pourrions sauver des vies[136]. »

Le manque de financement de base – ainsi que les nombreuses dispositions et contraintes liées à ce financement – crée des obstacles et des difficultés considérables pour la prestation de services et, au bout du compte, la protection des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Dans son témoignage, Nakuset a parlé du fardeau supplémentaire qui est imposé au personnel et aux gestionnaires qui, alors qu'ils font déjà un travail difficile, doivent consacrer une bonne partie de leur temps à trouver du financement pour poursuivre leurs activités. Dans son témoignage, Nakuset a expliqué que, encore une fois, cette contrainte touche les femmes autochtones de façon particulière. Comme les femmes autochtones peuvent se présenter au refuge avec des antécédents de traumatisme complexes, les types de soutien – counseling traumatologique spécialisé, soutien individuel à long terme ou services adaptés à la culture –

qui sont les mieux adaptés pour répondre à ces besoins et à ces problèmes, sont souvent ceux qui demandent le plus de temps et d'attention de la part du personnel. Des organismes comme la maison d'hébergement pour femmes autochtones de Montréal et l'Awo Taan Healing Lodge ne reçoivent aucun financement pour l'embauche de professionnels essentiels comme du personnel infirmiers praticiens et des conseillers en traumatologie, et sont obligés de mener leurs propres collectes de fonds, encore une fois une activité qui exige beaucoup de temps et d'efforts[137].

Le financement inadéquat ou limité présente également son lot de défis pour le personnel des refuges et des maisons de transition, qui est habituellement très peu rémunéré pour faire un travail souvent très difficile et dangereux. À cela s'ajoute le problème du maintien en poste du personnel : un roulement élevé signifie souvent que les clients les plus susceptibles d'avoir besoin de services à long terme ne peuvent bénéficier de soutien et de soins continus et à long terme[138].

Nakuset a plus spécialement parlé des obstacles particuliers à surmonter pour obtenir du soutien pour les organisations de femmes autochtones.

> Alors ce que je dois faire ou ce que je choisis de faire, c'est d'aller dans différents organismes et dans différentes écoles pour présenter des ateliers sur les réalités autochtones. Et ce n'est qu'à ce moment-là qu'ils comprennent vraiment. Et alors ils sont plus empathiques. Et puis ils disent : « Hé, je connais quelqu'un qui pourrait aider. Je connais quelqu'un qui a peut-être de l'argent. » Et c'est là […] vous savez, c'est le genre de choses qu'il faut faire. Il faut continuer à défendre les intérêts des femmes et à répandre le message que, vous savez, nous sommes incroyablement résilientes, mais il nous faut quand même passer de A à B. Et il n'y a rien à l'heure actuelle dans la ville qui soit adéquat[139].

« COMME VOUS AVEZ ENTENDU MA FILLE PARLER DE SA TOXICOMANIE, DANS LE NORD, IL Y A DES TAUX DE PAUVRETÉ EXTRÊMES ET IL Y A UN BESOIN CRIANT DE CENTRES DE SANTÉ, DE GUÉRISON ET DE MIEUX-ÊTRE PARTOUT, PAS SEULEMENT DANS LE NORD, MAIS PARTOUT AU CANADA. ET LA CHOSE QUI ME DÉRANGE LE PLUS AU SUJET DE TOUTES CES CHOSES NÉCESSAIRES, C'EST QUE LORSQUE LE GOUVERNEMENT DÉCIDE DE NOUS LES DONNER, IL NOUS LES DONNE PENDANT DEUX ANS. QUE CE PASSE-T-IL APRÈS CES DEUX ANNÉES? C'EST LA MÊME CHOSE POUR LE SERVICE DE NAVETTES. QUE CE PASSE-T-IL APRÈS CES DEUX ANNÉES? LE GOUVERNEMENT RETIRE SON FINANCEMENT, ET C'EST FINI. ENSUITE, IL FAUT RECOMMENCER À ZÉRO. »

Gladys R.

Pour Nakuset, ce travail nécessite souvent de faire contrepoids aux stéréotypes concernant les femmes autochtones tout en obtenant le soutien nécessaire. Elle a donné l'exemple suivant d'une rencontre qu'elle a eue avec des représentants municipaux alors qu'elle tentait d'obtenir du financement pour une activité à l'occasion de la Journée des Autochtones.

> La Ville de Montréal a demandé : « Pensez-vous vraiment que c'est approprié? Genre, pourquoi n'aidez-vous pas vos gens? » Moi, j'étais, disons, gonflée à bloc : « Oh, mon Dieu. C'est incroyable. » Je parlais, comme, vous savez, comme si j'étais l'hôte d'un talk-show ou quelque chose du genre parce que je savais que si je répondais à la question d'une façon qui allait les déranger, je n'allais peut-être pas obtenir ce financement. Je devais donc trouver un moyen de présenter ça de façon positive pour […] presque éliminer leur négativisme et leur discrimination. Elle disait : « Eh bien, vous savez, la Journée des Autochtones, ce n'est pas seulement pour les Autochtones. » Genre « Oh, vraiment[140]? »

Nakuset a décrit de quelle façon ces problèmes sont compliqués du fait qu'on ne tient pas compte de l'expertise que détiennent les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

> D'ailleurs, souvent, ils iront, disons que le gouvernement ira ailleurs pour trouver l'expertise, c'est presque comme si on faisait double emploi avec le travail. C'est un peu insultant. Nous devons, en quelque sorte, lui expliquer : « Oh, en passant, ça fait dix ans qu'on fait ça. Alors, pourquoi ne venez-vous pas nous consulter? » Il est donc primordial qu'ils reconnaissent le travail que […] nous faisons[141].

En présentant sa vérité, Gladys R. a parlé sur un ton passionné de la façon dont les structures gouvernementales qui fournissent du financement à court terme et à durée limitée témoignent d'une absence fondamentale de respect et de connaissance des besoins particuliers en matière de sécurité des femmes autochtones et des personnes qui leur fournissent des services.

> Comme vous avez entendu ma fille parler de sa toxicomanie, dans le Nord, il y a des taux de pauvreté extrêmes et il y a un besoin criant de centres de santé, de guérison et de mieux-être partout, pas seulement dans le Nord, mais partout au Canada. Et la chose qui me dérange le plus au sujet de toutes ces choses nécessaires, c'est que lorsque le gouvernement décide de nous les donner, il nous les donne pendant deux ans. Que ce passe-t-il après ces deux années? C'est la même chose pour le service de navettes. Que ce passe-t-il après ces deux années? Le gouvernement retire son financement, et c'est fini. Ensuite, il faut recommencer à zéro. Lorsque nous mettons en place ces programmes de santé, de guérison et de mieux-être, ils doivent être permanents pour protéger les femmes et les enfants […] Donc la santé, la guérison et […] quand vous […] quand le gouvernement offre du financement, peu m'importe que ce soit deux ans, ils peuvent le faire pour la vie parce que ces cycles se perpétuent. Ces cycles se perpétuent. Ils vont être […] nous avons besoin d'une solution permanente, pas à temps partiel. Les solutions temporaires n'ont pas fonctionné jusqu'à maintenant, alors nous en avons besoin. Nous en avons besoin de façon permanente[142].

Cette préoccupation au sujet du financement à court terme a été également réitérée par de nombreux autres fournisseurs de services qui travaillent dans le secteur de l'aide aux victimes de violence comme un obstacle important à la création de services qui peuvent vraiment restaurer la sécurité. De plus, les mécanismes bureaucratiques complexes et la paperasse qui accompagnent ce type de financement créent le sentiment que les organisations et les femmes autochtones doivent rendre des comptes et justifier leurs efforts pour créer un climat de sécurité. Lorsqu'on constate la créativité et la résilience dont font preuve des femmes comme Nakuset, Josie Nepinak, Gladys et de nombreuses autres, malgré les contraintes que les institutions et le gouvernement ont imposées à leurs services, il ne fait pas de doute qu'avec un financement suffisant, ces femmes seraient capables de créer un milieu sécuritaire et de mettre fin à la violence.

Des politiques, des lois et des procédures insuffisantes

Dans leurs histoires concernant l'absence de sécurité dans la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones et la façon dont cette absence de sécurité est imposée par des pratiques institutionnelles et structurelles, des témoins ont souligné un certain nombre de pratiques stratégiques, législatives et organisationnelles plus générales qui empêchent l'accès à la sécurité sur le plan structurel.

Dans son témoignage, Josie Nepinak a fourni une analyse importante de la façon dont les notions mêmes de « sécurité » et « danger » sont conceptualisées différemment dans les contextes autochtones et non autochtones. Cela se répercute sur l'accès au financement pour les services, les interventions policières et les mesures de sécurité comme les ordonnances de protection d'urgence. Josie Nepinak et son équipe ont comparé les mesures obtenues avec les outils d'évaluation du danger perçu couramment utilisés par les services de lutte contre la violence au Canada auprès de femmes autochtones, de femmes immigrantes et de Canadiennes établies qui utilisent leurs services. Ils ont découvert que, lorsqu'ils comparent le niveau de danger perçu dans la même situation, la conscience du danger n'est pas aussi grande pour les femmes autochtones que pour les femmes immigrantes et les Canadiennes établies.

Comme Josie Nepinak l'a expliqué, ce résultat donne à penser que les outils d'évaluation « ne portaient pas sur les expériences vécues par les femmes autochtones. Ils ne tiennent pas compte de la colonisation, de la politique paternaliste, de l'oppression, des expériences vécues dans les pensionnats, de […] des expériences des enfants pris en charge. » C'est pourquoi « les évaluations du danger ne conviennent pas aux expériences et à la vie des femmes autochtones […] car tant que nous ne pourrons pas reconnaître que la violence infligée aux femmes autochtones se manifeste par la colonisation, nous n'aurons pas d'idée précise de ce qu'est la violence pour les femmes autochtones ». Josie Nepinak croit que, lorsque les expériences et les niveaux de danger vécus par les femmes autochtones ne sont pas mesurés en tenant compte de leur histoire et de leur culture distincte, et ne sont compris qu'à travers le prisme d'outils et de cadres coloniaux, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones risquent d'être plus vulnérables parce qu'on leur refuse l'intervention ou le soutien dont elles ont besoin[143].

La passivité institutionnelle entourant l'amélioration de la protection des femmes autochtones est une autre manifestation des tactiques du colonialisme pour ignorer, normaliser et effacer la violence. Dans son témoignage, Sandra Montour a donné un exemple concret de cette réalité lorsqu'elle a parlé de l'imposition de la constitution en société pour avoir accès au même niveau de financement que celui qui est accordé aux refuges et aux maisons de transition non autochtones.

> Pendant longtemps, j'étais occupée à éduquer les bailleurs de fonds. Ils disaient « Sandy, pourquoi n'avez-vous pas demandé ce financement? » Et je répondais « Parce que votre […] la toute première ligne dit "doit être constituée en société" ». Et j'ajoutais : « Vous savez quoi? Ganohkwasra est une organisation vieille de 30 ans qui n'a jamais fini une année dans le rouge. Nous sommes dignes de confiance, et nous ferons ce que nous disons que nous pouvons faire, mais votre […] votre condition "Doit être constituée en société" élimine d'emblée les refuges des Premières Nations. » C'est l'une des choses que j'ai dû […] j'ai fait de mon mieux pour éduquer les bailleurs de fonds. Et […] la situation change lentement[144].

L'approche adoptée par certains organismes de prestation de services peut être circonscrite ou dictée par les modalités des ententes de financement ou les politiques organisationnelles qui régissent leur travail. Par exemple, une exigence organisationnelle stipule que les travailleuses du sexe doivent avoir coupé les liens avec le milieu de la prostitution pour recevoir des services[145]. De façon plus générale, les organisations peuvent être tenues de travailler avec des modèles coloniaux ou dominants qui favorisent une approche abolitionniste plutôt qu'une approche axée sur la réduction des dommages pour les dépendances, le travail du sexe ou d'autres stratégies que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones utilisent pour composer avec leurs expériences de violence et pour répondre à leurs besoins fondamentaux.

Parfois, les politiques organisationnelles ou les mandats qui régissent les organismes exigent que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones « prouvent » qu'elles méritent de recevoir ces services. En décrivant ses efforts pour trouver un logement sécuritaire, Cee-Jai a donné un bon exemple de la procédure; ce n'est qu'après avoir été capables de démontrer à une personne en autorité qu'ils étaient prêts à « changer » que Cee-Jai et son partenaire ont pu avoir accès à un logement.

> Je me souviens d'avoir eu une chambre dans une maison de chambres parce que j'étais sans abri dans la rue, j'ai rampé pour sortir de ma ruelle, vous savez. Ce prêtre, ou aumônier ou, genre, homme d'Église, ou peu importe comment on les appelle, tous ceux qui sont chrétiens, pardonnez-moi. Mais vous comprenez ce que je dis, n'est-ce pas? Mais il nous a vraiment crus quand nous lui avons dit que nous voulions rester sobres, donc il nous a […] nous a trouvé une chambre dans le Downtown Eastside. Mais, dans cette maison de chambres, il y avait des chrétiens, et ils étaient tous sobres et ne consommaient pas de drogues. Il nous a donné cette chambre et nous nous sommes réchauffés et nous avons commencé à nous ranger[146].

La faible réactivité des institutions face aux besoins très réels des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui vivent de la violence ainsi que leur manque de volonté de mettre en place les changements nécessaires pour s'attaquer d'abord aux causes profondes de la violence sont une autre illustration de la façon dont les structures et les systèmes ignorent et exacerbent la violation de leur droit à la sécurité. Comme l'a souligné Nakuset, rejeter les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans ces moments critiques où elles sont à la recherche de sécurité revient, en effet, à participer à la normalisation de la violence et à renforcer le message que la plupart d'entre elles ont appris depuis la petite enfance, soit que leur sécurité importe peu.

> Comme elles se font rejeter, elles s'imaginent que c'est la norme, et nous devons leur démontrer que ce n'est pas le cas, et nous devons les aider en étant là et en défendant leurs intérêts pour qu'elles comprennent que c'est, hé, c'est comme ça que je suis censée être traitée, ce n'est plus la norme[147].

RÉFLEXION APPROFONDIE

Projets d'extraction de ressources et violence à l'égard des femmes autochtones

Des témoignages entendus et des preuves examinées dans le cadre de l'Enquête nationale portent à croire que les projets d'extraction de ressources peuvent exacerber le problème de la violence envers les femmes et les filles autochtones. Des témoins experts, des représentants des institutions et des Gardiens du savoir ont expliqué lors des audiences que de telles initiatives sont susceptibles d'engendrer de la violence envers ces dernières de plusieurs manières, notamment par les problèmes que posent les travailleurs migrants, le harcèlement et les agressions en milieu de travail, les horaires rotatifs, la toxicomanie et la dépendance, ainsi que la précarité économique. Ils ont fait valoir que ce type de projets peut multiplier les actes répréhensibles commis par des hommes non autochtones à l'endroit de femmes autochtones, et également mener à une augmentation de la violence au sein des communautés autochtones. Les rapports déposés par ces témoins viennent étayer leurs allégations, tout comme un nombre considérable de documents de référence colligés par l'Enquête nationale. Ces constatations tendent vers une même conclusion : les autorités fédérales, provinciales, territoriales et autochtones, à l'instar des sociétés minières, pétrolières et gazières, doivent davantage tenir compte de la sécurité des femmes et des enfants lors du processus décisionnel relatif à l'extraction de ressources sur les territoires autochtones ou à proximité de ceux-ci.

Le Canada a toujours été tributaire de l'extraction, et ce, de différentes manières. Pensons entre autres à la mise sur pied en 1841 de la Commission géologique — la deuxième au monde — seulement six ans après le Royaume-Uni, ou encore à l'exportation des ressources naturelles, en passant par la mise en œuvre de projets contemporains d'exploitation minière et de transport par pipeline toujours plus vastes et plus volumineux. L'idée d'exploiter la terre pour s'emparer de ses richesses afin d'en tirer profit est la source des conflits les plus retentissants qui opposent les gouvernements à certains groupes autochtones. Comme l'ont exposé Alain Denault et William Sacher, auteurs du livre *Imperial Canada Inc.*, les trois quarts des sociétés minières de la planète ont aujourd'hui établi leur siège social dans notre pays. De ce nombre, 60 % sont inscrites à la Bourse de Toronto (TSX), qui se targue de comptabiliser dans ses livres plus de la moitié des placements propres au domaine minier qui sont négociés dans le monde[A].

Bien que les entreprises vouées à l'extraction ainsi que les sociétés minières, notamment, soulignent souvent leur apport économique aux communautés tant autochtones que non autochtones, comme nous l'avons entendu dans le cadre de l'Enquête nationale, les répercussions de ces activités sont souvent négatives. Les témoins ont indiqué que l'escalade de violence qui suit le sillon de la main-d'œuvre temporaire et migrante est une problématique venant alimenter les nombreux moteurs perpétuant la violence coloniale présentée jusqu'à maintenant dans ce rapport final. Cette réflexion approfondie s'intéresse spécifiquement aux problèmes que posent les travailleurs migrants, et aussi à la manière dont certaines parties prenantes de l'industrie ont contesté l'existence de ces problèmes, contribuant de manière continue à occulter certains enjeux ayant littéralement une incidence de vie ou de mort.

Les travailleurs migrants et la violence

Des témoins ont attiré l'attention des commissaires sur l'immense quantité de travailleurs migrants allant de pair avec l'extraction des ressources. Connie Greyeyes, membre de la Nation crie de Bigstone, habite dans le nord de la Colombie-Britannique. Elle a affirmé devant l'Enquête nationale que la présence d'une forte population d'ouvriers de passage peut poser un risque de violence pour les femmes autochtones.

Il y a donc ces jeunes gens qui débarquent à Fort St. John pour travailler sans relâche pendant un mois, voire six, sept semaines de suite, s'affairant à la tâche de 12 à 14 heures quotidiennement. Puis, ils ont quelques jours de congé avant de devoir reprendre du service; ils mettent alors le cap sur Fort St. John.

Pour être honnête, je ne sais même plus combien il y a de boîtes de nuit aujourd'hui à Fort St. John. Il y en avait déjà beaucoup, comment dire, enfin il y en a beaucoup, mais disons qu'il y a davantage de bars de danseuses que de bars à proprement parler. Et ces gens, bien souvent, viennent en ville pour « relaxer », les poches pleines après avoir travaillé durant plusieurs jours, campés dans le bois; ils sont là pour s'amuser et profiter du moment, vous comprenez? Leur travail est très exigeant.

Souvent, j'essaie … Je ne peux m'imaginer vivre encore de la sorte. J'ai déjà travaillé dans ce secteur; j'étais assistante médicale sur des platesformes de forage et de maintenance, et je me souviens de ce que c'était quand je me rendais en ville avec les gars, pour décompresser. Vous l'imaginez, c'était souvent [accompagné] d'une abondance de drogue et d'alcool, et leur but était aussi de ramasser des femmes [de] la communauté. J'étais sur place, assise aux premières loges, et j'ai connu bien des femmes violentées par un travailleur migrant qu'elles avaient rencontré la soirée d'avant. Et, la plupart du temps, presque toujours en fait, j'entendais le même discours : « Je ne l'avais jamais vu, mais il travaille pour un tel. »

C'est comme ça que les choses se passent à Fort St. John. Il faut le voir pour le croire. Moi, j'ai vécu là toute ma vie. Je connais beaucoup de monde. Je ne sors pas souvent, rarement, disons, mais je vais danser de temps en temps en compagnie de mes amies, et c'est impressionnant de constater le nombre de travailleurs qui ne viennent pas d'ici.

Quand on attend à l'aéroport, on voit les vols qui vont et qui viennent, faisant la navette entre la digue et Fort St. John, ou même ailleurs, je ne sais pas trop, mais chaque vol amène et emmène son lot d'ouvriers. Quand l'univers de ces gars-là se limite à faire de l'argent et à abattre de la besogne, et qu'ils n'ont que Fort St. John pour relâcher la tension et faire la fête, à quoi d'autre peut-on s'attendre? C'est un cocktail toxique pour les femmes et les filles de l'endroit[B].

Jacqueline Hansen, d'Amnesty International, a soumis aux commissaires un rapport que Connie Greyeyes et elle-même ont contribué à rédiger. Intitulé *Loin des yeux, loin du cœur*, celui-ci fait également valoir que la main-d'œuvre migrante affectée à l'extraction de ressources représente une menace à la sécurité des femmes et des filles autochtones.

> Les comportements négatifs qui accompagnent la « détente » peuvent être accentués par le fait que d'innombrables travailleurs migrants n'ont ni famille ni liens qui les unissent au nord-est de la Colombie-Britannique. « Rien ne les rattache à la communauté — ni aux femmes », selon ce qu'on a rapporté à Amnesty International. Connie Greyeyes, qui défend les intérêts communautaires, croit que le nombre élevé de travailleurs temporaires et de courte durée à Fort St. John a rendu le milieu de vie moins sécuritaire pour les femmes. Elle a déclaré à l'organisme : « Ici, quiconque peut facilement se confondre dans la foule et commettre un crime sans que personne ne puisse l'identifier[C]. »

T.J. Lightfoot, une personne bispirituelle mi'kmaw originaire de la Première Nation d'Elsipogtog, a aussi affirmé à l'Enquête nationale que les campements d'hébergement associés à l'extraction industrielle de ressources présentent un risque potentiel pour les femmes et les enfants.

> Il faut distinguer deux types de campement. Il y a d'abord ceux qui sont établis par l'industrie vouée à l'extraction des ressources, c'est-à-dire que l'entreprise paye pour pouvoir aménager, disons, des logements déplaçables sur une parcelle de terre. Il y a aussi les campements informels mis sur pied par des particuliers qui rassemblent un certain nombre de maisons mobiles sur leur propriété en sachant que les ouvriers sont au service de l'industrie vouée à l'extraction des ressources, comme on l'a vu en Alberta, en Colombie-Britannique et ailleurs. On a donc une masse de travailleurs qui arrive sur



> place avec une certaine vision des choses et parfois, pas toujours, mais parfois, ces derniers sont eux-mêmes issus d'un milieu défavorisé. Ce sont souvent des hommes canadiens cisgenres et hétérosexuels. Ce que je veux dire, c'est que ce ne sont pas des Autochtones.
>
> Nous avons constaté qu'une telle conjoncture entraîne une hausse des actes de violence physique et sexuelle, et mène à la disparition de femmes et d'enfants autochtones[D].

Lightfoot a soumis à l'Enquête nationale un rapport préparé par la *Women's Earth Alliance* et le *Native Youth Sexual Health Network* qui documente les manières dont les activités extractives peuvent affecter la santé et la sécurité des femmes et des enfants autochtones. Celui-ci présente plusieurs cas d'agressions sexuelles et physiques commises par des travailleurs migrants issus de ce secteur d'activité à l'endroit de femmes et de filles autochtones. Le rapport comporte la déclaration suivante, faite par Melina Laboucan-Massimo, membre de la Première Nation crie Lubicon.

> Le modèle industriel canadien d'extraction des ressources repose sur des rapports de pouvoir et de domination. Ceux-ci présupposent le viol et le pillage de la Terre mère, tout comme la violence envers les femmes. Les deux sont intimement liés. L'importance grandissante de cette industrie donne lieu non seulement à la profanation des terres, mais aussi à une flambée de la violence visant la population de sexe féminin. Les allées et venues de travailleurs migrants au sein et à proximité des campements d'hébergement font que la violence sexuelle à l'endroit des femmes est omniprésente et entraînent par le fait même une variété de problèmes sociaux[E].

D'autres ouvrages corroborent ces constatations. Une évaluation régionale des effets cumulatifs associés au développement hydroélectrique au Manitoba a révélé que les femmes et les enfants autochtones furent la cible de violence sexuelle et raciale attribuable à la venue d'une vaste main-d'œuvre dans le nord de la province.

> L'avènement d'une population de travailleurs de la construction à prédominance masculine s'est soldé par des agressions sexuelles à l'endroit de femmes autochtones. Les gens racontent que ces derniers ont profité de leurs victimes après les avoir saoulées et certaines personnes rapportent avoir été témoins de viol sans qu'elles puissent intervenir. D'autres affirment que des instances institutionnelles vouées à la protection du public, particulièrement la Gendarmerie royale du Canada, brutalisent les hommes, cautionnent l'exploitation des femmes et se refusent à considérer les plaintes avec sérieux, bien que certaines de ces plaintes aient été prises en charge par le passé. Les enfants autochtones s'estimaient la cible de discrimination et de violence raciales[F].

Un rapport préparé par *Northern Health* et la *Provincial Health Services Authority* de la Colombie-Britannique s'est penché sur la relation entre le taux de criminalité et l'extraction de ressources, y compris les agressions sexuelles et physiques perpétrées contre les femmes autochtones par des travailleurs migrants.

> Les incidences défavorables des activités de mise en valeur des richesses naturelles sur la sécurité communautaire et sur le taux de criminalité sont bien documentées tant au Canada qu'ailleurs dans le monde. L'augmentation des crimes, dont les infractions relatives à la drogue et à l'alcool, les infractions de nature sexuelle, la violence domestique et la violence attribuable aux « gangs », a été liée au boum immobilier et à d'autres variables corrélées au développement des ressources. À l'inverse de l'accroissement de la population dans d'autres contextes ruraux, les activités d'exploitation exigent souvent de recourir à l'immigration; arrivent donc de jeunes hommes disposant de salaires élevés qui ont peu d'intérêt envers la communauté d'accueil. L'afflux d'argent et de main-d'œuvre au sein des communautés peut influer sur les activités criminelles et le commerce du sexe, et aussi accroître l'accès des habitants aux substances illicites. La consommation accrue d'alcool et de drogue, l'isolement social qu'entraîne la vie de camp et la culture « hypermasculine » qui y domine, ainsi que le détachement des travailleurs par rapport aux communautés locales sont autant de facteurs pouvant faire bondir le taux de criminalité[G].

James Anaya, ancien rapporteur spécial des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, a expliqué que les travaux de recherche qu'il a menés dans le cadre de ses fonctions lui ont permis d'établir un lien entre la venue en très grand nombre de travailleurs migrants et la violence faite aux femmes autochtones.

> Au cours des dernières années, j'ai mené une étude et préparé un rapport sur l'industrie extractive affectant les populations autochtones. À la lumière des renseignements obtenus dans le cadre de l'étude, il est devenu évident que cette industrie a, de manière répétitive, divers effets préjudiciables et souvent disproportionnés sur les peuples autochtones, et particulièrement sur les conditions de santé des femmes. Par exemple, j'ai appris que, dans de nombreux cas, les femmes autochtones habitant une communauté établie à proximité d'une exploitation minière, pétrolière ou gazière sont vulnérables aux infections sexuellement transmissibles, dont le VIH et le SIDA, qui vont souvent de pair avec l'augmentation rapide du nombre de travailleurs affectés à l'extraction des richesses naturelles en milieu autochtone. De plus, ces dernières ont rapporté que l'arrivée massive d'ouvriers spécialisés au sein de leur communauté pour mettre en œuvre des projets d'extraction a aussi mené à davantage d'incidents liés au harcèlement et à la violence sexuels, y compris des viols et des voies de fait. Je suis notamment intervenu dans un dossier faisant état de filles autochtones qui se rendaient à pied à l'école et qui ont été agressées sexuellement par des travailleurs forestiers exploitant un territoire traditionnel en vertu d'une concession accordée par le gouvernement[H].

Harcèlement et agressions en milieu de travail

T.J. Lightfoot a indiqué aux commissaires que les femmes autochtones travaillant dans les mines ou dans le cadre d'autres projets de mise en valeur de ressources sont fréquemment exposées au harcèlement et aux agressions sexuelles de même qu'au racisme.

> Celles qui choisissent d'y participer — et quand je dis « choisissent », c'est dans le sens où ces choix sont fréquemment imposés à nos communautés sans que nous puissions dire quoi que ce soit — n'ont souvent d'autres possibilités, car c'est parfois l'unique moteur économique de la région. Les femmes qui se mettent au service de l'industrie dans un tel contexte sont confrontées au racisme ainsi qu'au harcèlement et à l'exploitation sexuels[I].

T.J. Lightfoot a soumis à l'Enquête nationale un rapport publié par *Pauktuutit Inuit Women of Canada*, qui conclut que le harcèlement sexuel était un grave problème dans une mine du Nunavut. L'ouvrage a démontré que ce dernier, tout comme les agressions sexuelles, expliquent en grande partie pourquoi certaines Inuites ont démissionné[J].

Le rapport *Out of Sight* préparé par Amnesty International a expliqué comment la nature des emplois dans le secteur de l'exploitation de ressources peut soumettre les femmes autochtones au harcèlement et aux abus.

> Prenez des facteurs comme un milieu extrêmement stressant, l'isolement géographique et la consommation abusive d'alcool et de drogue dans certains camps, et vous venez de créer un climat malsain pour les femmes. À cela s'ajoute l'éloignement des corps policiers, qui se trouvent souvent à des heures de route. Une femme ayant séjourné dans des camps de travail a confié à Amnesty International que la majorité des hommes avec qui elle a été appelée à collaborer sont de bonnes personnes, « mais ceux qui ne le sont pas, comment dire, disons que leurs impulsions sont décuplées ».
>
> Connie Greyeyes a décrit le harcèlement quotidien qui caractérise certains chantiers. « Tout ce qu'une femme doit endurer […] Ce ne serait jamais toléré dans un bureau », a-t-elle affirmé. « C'est ça, la réalité, quand on s'affaire à extraire le pétrole. » Une personne de sexe féminin a indiqué à Amnesty International que « C'est une clique d'hommes qui s'entraident; si quelque chose survient, tu te tais ». Une autre a expliqué comment les superviseurs s'attendent

souvent à ce que les employées soient sexuellement disponibles pour eux. Une personne qui a travaillé dans l'industrie a déclaré au même organisme que « les soudeurs s'attendaient à certains "extras" de la part de leurs aides féminines ».

Ces comportements peuvent être encore plus agressifs envers les Autochtones de sexe féminin. Travailleur de soutien aux personnes autochtones, David Rattray, maintenant à la retraite, a affirmé que « Le racisme sur le champ de pétrole est parfois évident, mais très subtil la plupart du temps. C'est probablement à cause de cela, et à cause d'autres facteurs, qu'il y a cette présomption voulant qu'il soit facile de coucher avec une femme autochtone. Certains hommes affectés à l'extraction du pétrole considèrent les femmes autochtones comme des proies, et je redoute que ce soit cette attitude raciste qui en est, en grande partie, responsable. »

Les travailleuses ont fait mention des dangers qui les guettent sur les lieux de travail et dans les camps d'hébergement, mais aussi lors des déplacements. Il est parfois impossible, en hiver notamment, de retourner à Fort St. John en raison des routes glacées ou enneigées, car le trajet est long. Il faut alors trouver un endroit où dormir. « Et la nuit s'avère parfois tragique », a avoué une femme, qui faisait référence aux agressions sexuelles qui surviennent dans des cas où les travailleurs et les travailleuses sont contraints de partager une chambre ou un dortoir improvisé[K].

Dans un rapport, Northern Health et la Provincial Health Services Authority de la Colombie-Britannique ont constaté que le développement des ressources est souvent associé au harcèlement sexuel sur les lieux de travail[L].

Horaires de travail rotatifs

Dans le cadre de l'Enquête nationale, des éléments de preuve ont été déposés démontrant que les horaires de travail rotatifs associés à la mise en valeur des richesses naturelles peuvent peser lourdement sur les relations familiales et favoriser la violence domestique. Des travaux de recherche menés par *Pauktuutit Inuit Women of Canada* ont établi un lien entre de tels horaires de travail, l'éclatement de la famille et la violence en milieu familial au Nunavut.

Les travailleurs de la mine Meadowbank sont soumis à un horaire rotatif de deux semaines, ce qui signifie que les employés inuits demeurent sur le site minier pendant 14 jours avant de retourner chez eux à Qamani'tuaq pour les 14 jours suivants. Cette absence prolongée, loin du partenaire de vie et de la famille, crée des tensions et un mouvement de jalousie au sein du ménage; le travailleur revient chez lui épuisé, et son manque de disponibilité pour sa conjointe et pour l'exercice de ses responsabilités familiales cristallise graduellement le mécontentement. Par l'entremise d'un sondage et d'entretiens, de nombreuses femmes ont exprimé des préoccupations quant aux ragots et aux rumeurs qui circulent dans la communauté à l'égard de soi-disant relations extraconjugales sur les lieux de travail. Selon le sondage, plus de 60 pour cent des femmes ont indiqué que leur relation était plus tendue depuis l'ouverture de la mine en raison des potins que l'on raconte.

Conformément au calendrier établi, les employés de Meadowbank, lorsqu'ils logent au site minier, peuvent travailler 12 heures par jour, sept jours sur sept. Deux semaines plus tard, ils retournent à Qamani'tuaq, fatigués et exténués, n'ayant que peu d'énergie à consacrer à leurs proches. Ces travailleurs sont parfois perçus par les leurs comme étant insensibles aux besoins de la famille et non disposés à prendre part aux tâches ménagères, ce qui provoque des tensions. En conjuguant cela au stress engendré par la jalousie, des femmes ont déclaré que les horaires prévoyant deux semaines de travail et deux semaines de congé nuisent à la cohésion du noyau familial et mènent à l'éclatement de celui-ci[M].

Une autre étude réalisée par *Pauktuutit Inuit Women of Canada* affirme :

L'horaire de travail réparti sur deux semaines rotatives fait en sorte que le salarié est loin des siens pendant un certain temps, absence qui cause de la jalousie. Bon nombre de nos sources ont fait remarquer que la mine a mis les relations

> conjugales à rude épreuve. Une personne éprouvant de la jalousie ou ayant des doutes à propos de son partenaire alors qu'il est à la mine, ou encore qui est seule et isolée avec les moyens d'acheter de la drogue ou de l'alcool, risque de décharger sa colère (les hommes, principalement) sur son partenaire à son retour au foyer[N].

Ces constatations sont corroborées par des travaux de recherche menés ailleurs. Un rapport compilé en 2008 par l'Organisation nationale de la santé autochtone souligne que les horaires de travail rotatifs associés aux exploitations diamantifères dans les Territoires du Nord-Ouest sont venus aggraver les problèmes de violence familiale dans les communautés autochtones.

> Les travaux d'aménagement de l'exploitation minière Diavik ont eu des répercussions sexospécifiques négatives au sein de la communauté, dont une hausse des agressions conjugales et de la toxicomanie qui y est associée. Des femmes mariées à des employés de la mine ont déclaré que les longues absences de leur conjoint attribuables aux horaires rotatifs exerçaient des pressions sur leurs rapports. En conséquence, des situations conflictuelles touchant la famille ne sont jamais abordées ni réglées, ce qui perturbe le comportement des enfants[O].

Un rapport préparé par *Northern Health* et la *Provincial Health Services Authority* de la Colombie-Britannique a montré une corrélation entre le travail régi par des horaires rotatifs et la violence familiale dans le nord de cette province.

> Il est bien connu que les séquences de travail variables, particulièrement les horaires rotatifs et les affectations de longue durée, peuvent avoir des effets néfastes sur le bien-être du travailleur, mais aussi sur celui de son partenaire de vie tout comme sur celui de ses enfants. Ces effets se manifestent notamment sous la forme de troubles du sommeil, de dépression, de toxicomanie et de violence familiale[P].

Toxicomanie et dépendance

Des preuves soumises aux commissaires attestent que la hausse de la consommation d'alcool et de drogue associée aux activités extractives peut contribuer à aviver la violence familiale au sein des communautés autochtones. De plus, un rapport rédigé par la *Women's Earth Alliance* et le *Native Youth Sexual Health Network* soutient que l'accessibilité grandissante aux drogues peut aggraver le traumatisme que vivent les familles autochtones.

> L'arrivée massive de travailleurs industriels sur un territoire riche en ressources naturelles appartenant aux peuples autochtones entraîne aussi une prolifération rapide du crime et de la drogue. Cette main-d'œuvre migrante ne tisse que peu de liens avec les communautés environnantes touchées par son passage, et leur démontre tout aussi peu d'intérêt. La population développe alors de nouvelles dépendances, ce qui crée une véritable commotion au sein des familles, et les problèmes ne font que s'aggraver avec l'afflux croissant de non-Autochtones, des hommes principalement, qui consomment et vendent de la drogue alors qu'ils sont au service de l'industrie[Q].

Une recherche s'intéressant à l'incidence des projets d'extraction de ressources sur les femmes inuites, que l'on doit à *Pauktuutit Inuit Women of Canada*, démontre une hausse significative de la consommation d'alcool à Baker Lake, dans le cadre de l'aménagement d'une exploitation aurifère. Cette augmentation a été associée à une montée de la violence familiale.

> La consommation d'alcool à Qamani'tuaq a crû de manière considérable. La Gendarmerie royale du Canada (GRC) rapporte que le nombre de permis délivrés pour son importation est passé de 3 000 en 2009 à 6 105 en 2011, un bond de plus de 100 %. Le nombre d'incidents où les agents de la GRC ont été appelés à intervenir a lui aussi explosé, passant de 540 en 2008 à plus de 800 en 2011. C'est le cas notamment des querelles de ménage, y compris les incidents de violence familiale. Le portrait que les femmes

> inuites brossent de la situation met en lumière des répercussions qui s'entrecoupent. L'alternance travail-congé qui a cours toutes les deux semaines sème la jalousie et le doute, ce qui envenime les relations interpersonnelles. Les rapports qui étaient déjà fragiles avant l'arrivée de la mine sont mis à mal par la distance, et aussi par la crainte d'une liaison adultère ou d'une idylle naissante au travail. La présence d'alcool, dont l'achat est facilité grâce à une hausse du revenu disponible, tout comme la crainte, la peur et la jalousie, entraînent des incidents en milieu familial, notamment de la violence[R].

Lors du témoignage qu'elle a livré devant l'Enquête nationale, Jacqueline Hansen, d'Amnesty International, a détaillé comment les horaires de travail rotatifs peuvent exacerber les problèmes de dépendance et les troubles de santé mentale en rendant problématique le traitement de ceux-ci.

> Et lorsque l'on tient compte des conditions de travail de ces gens, eux qui sont parfois cloîtrés dans un camp pendant un mois, qui ont, vous savez, un travail excessivement exigeant, qui s'affairent pendant de longues heures, qui sont souvent éloignés de leur famille, de leurs amis et de leurs appuis, qui doivent s'adapter à un horaire rotatif les empêchant de se rendre à Fort St. John pour traiter leurs dépendances et obtenir de l'aide psychologique, ou même des soins de santé de base[S].

Le rapprochement entre l'extraction de ressources, la toxicomanie et la violence à l'endroit des femmes autochtones est aussi analysé dans de nombreux autres ouvrages. Par exemple, un rapport préparé par *Northern Health* et la *Provincial Health Services Authority* de la Colombie-Britannique a établi un lien étroit entre la mise en valeur des richesses naturelles et la toxicomanie dans le nord de la province.

> Les chercheurs font remarquer que bon nombre des travailleurs postés dans un camp allouent une grande partie de leur revenu à l'achat d'alcool et de drogues. Étant répandue chez les travailleurs logeant dans un campement du nord de la Colombie-Britannique, la consommation abusive de ces substances a été liée à un certain nombre de facteurs, notamment les conditions et le milieu de travail (p. ex. l'isolement social et l'absence de relations familiales, « l'hypermasculinité » véhiculée de manière constante dans les camps industriels, les longues heures et les conditions d'emploi stressantes, le nombre limité d'activités sociales et récréatives). Des personnes travaillant au sein de l'industrie pétrolière et gazière depuis leur adolescence ont déclaré que leur entrée en fonction coïncide avec leur premier contact avec le monde de la drogue[T].

Précarité économique

L'extraction des ressources peut accroître l'insécurité économique des femmes autochtones, car il leur est très difficile de prendre part à l'économie qui en découle. En effet, la nature rotative des horaires de travail empêche un grand nombre de mères de conserver un emploi dans une mine ou un champ pétrolifère. Le harcèlement et les agressions sexuels, la discrimination fondée sur la race et les milieux de travail « hypermasculins » font tous obstacle à l'intégration des femmes autochtones à la main-d'œuvre[U]. Celles qui ne travaillent pas dans le domaine minier n'ont souvent d'autre choix que de se tourner vers des corps de métier relativement peu payants, comme l'entretien ménager, le nettoyage et les services alimentaires[V]. Parallèlement, l'explosion démographique qu'entraînent les boums attribuables à l'extraction des ressources peut engendrer une inflation élevée et un manque de logements[W].

Les témoins entendus dans le cadre de l'Enquête nationale affirment que l'effet conjoint de cette faible participation à l'économie extractive et de la hausse du coût de la vie peut donner lieu à une précarité économique extrême chez les femmes autochtones, ce qui les expose à un risque accru d'être victimes de violence. Connie Greyeyes, à titre d'exemple, a expliqué aux commissaires que beaucoup de femmes autochtones dans le nord de la Colombie-Britannique demeurent prisonnières de relations abusives, car elles dépendent économiquement de leur conjoint.

> À Fort St. John, il est presque impossible pour une femme de mettre fin à une relation sans se retrouver extrêmement pauvre. Quand on regarde les entreprises qui font tourner l'endroit,



> on réalise que ce n'est pas un hasard si on l'appelle la « Ville de l'énergie ». Le développement économique étant si intense, le coût des aliments, des logements et de pratiquement tout le reste a grimpé en flèche. Vous savez, un logement délabré en très, très mauvais état comprenant une seule chambre à coucher se loue au bas mot 1 200 $ par mois. Sinon, c'est une facture d'électricité de 400 $ à 500 $ que l'on doit songer à payer chaque mois, ou même tous les trois mois, parce que, vous savez, il faut qu'on paye pour ce chantier qui bafoue nos droits.
>
> Les femmes que l'on soutient et qui souhaiteraient partir nous disent souvent : « C'est impossible. Je vais endurer ce que je vis pour que mes enfants ne grandissent pas dans la pauvreté. Il dit que si je pars, je devrai me débrouiller seule. Vous comprenez[X] ? »

Selon le rapport d'Amnesty International, la précarité économique associée à l'extraction des ressources peut aussi pousser les femmes autochtones vers des situations dangereuses pour réussir à joindre les deux bouts.

> La vie est difficile dans le nord-est de la Colombie-Britannique pour quiconque ne dispose pas d'un salaire élevé propre à l'industrie des ressources naturelles. À mesure que le secteur de l'énergie s'est développé dans la région, les prix des logements, de la nourriture, de la garderie et du transport ont augmenté proportionnellement à la généreuse rémunération versée à ses travailleurs, ce qui a diminué comme jamais auparavant la capacité des autres à subvenir à leurs besoins. Le nombre de personnes venant dans le coin pour pourvoir un poste a causé des pénuries intermittentes de biens et de services essentiels, notamment de logements et de places en garderie. Les autres qui gagnent un petit salaire ou un revenu fixe, ou encore les travailleurs qui sont remerciés par l'industrie, subissent une contrainte majeure quand vient le temps de choisir où vivre et travailler. Ces personnes peuvent alors se retrouver dans des situations précaires, habitant par exemple des logements insalubres ou travaillant pendant des quarts de nuit sans pouvoir compter sur le transport en commun. Certaines femmes ont confié au personnel d'Amnesty International que l'absence de choix les force à s'adonner au commerce du sexe pour boucler les fins de mois[Y].

L'ouvrage souligne que les rapports sexuels rémunérés peuvent poser des risques importants pour la sécurité des femmes.

> La prostitution et les autres formes de commerce sexuel sont fortement stigmatisées et aussi largement criminalisées, l'achat de tels services étant illégal au Canada. La réprobation de ceux-ci jumelée à leur caractère illicite ou à l'utilisation de drogue qui les accompagnent fait que les travailleuses du sexe peuvent hésiter à dénoncer la violence par peur de représailles ou de sanctions de la part des autorités policières; les hommes profitent alors de ces circonstances pour se livrer à des actes de violence en toute impunité[Z].

Un rapport préparé par Northern Health et la Provincial Health Services Authority de la Colombie-Britannique a aussi établi des liens entre l'extraction de ressources, la précarité économique, la prostitution et la violence.

> La migration attribuable aux projets industriels peut contribuer à l'augmentation du nombre de personnes se livrant à la prostitution au sein des petites communautés établies à proximité des mines, des pipelines et des autres chantiers. Cela est largement attribuable à l'affluence de centaines, voire de milliers de travailleurs temporaires souvent jeunes, célibataires et de sexe masculin, ayant un revenu disponible élevé, et qui se retrouvent isolés dans des campements pendant de longues périodes. Cette perspective est particulièrement inquiétante pour les femmes et les filles, qui sont plus susceptibles de s'adonner au commerce du sexe. De plus […] il est rapporté que la mise en valeur des ressources s'accompagne de violence familiale et d'insécurité sur les plans de l'économie et du logement; ces facteurs, on le sait, poussent certaines personnes à se livrer au commerce sexuel. La prostitution a été associée à un certain nombre de risques pour la santé et la sécurité, comme une augmentation des infections transmissibles sexuellement et de la violence[AA].

Initiatives de l'industrie et sécurité des femmes autochtones

Les représentants de l'industrie minière rappellent souvent les mesures prises par les sociétés afin de protéger les femmes autochtones. Par exemple, Alex Buchanan, vice-président de la *NWT & Nunavut Chamber of Mines*, a répondu au témoignage de T.J. Lightfoot par une lettre publiée dans le *Nunatsiaq News*. Monsieur Buchanan laisse entendre que cette dernière exagère l'ampleur du danger que représentent les sites miniers pour les femmes.

> Nous mettons fortement l'accent sur la santé et la sécurité de nos employés. Nous nous sommes soumis à des évaluations environnementales rigoureuses et devons nous conformer aux modalités socio-économiques en tenant compte des préoccupations réelles de la communauté.
>
> Nous avons tous l'obligation d'optimiser la participation inuite à nos activités, y compris celle des femmes inuites.
>
> De plus, nos structures de gouvernance sont toutes semblables. Les normes du travail et de l'industrie prescrivent notamment des dispositions visant le signalement de toute conduite répréhensible, des mesures à prendre en cas de harcèlement, des conventions de sécurité, des mécanismes de prise en compte des réalités culturelles, et des procédures pouvant mener au licenciement en cas de comportement inadmissible.
>
> Ces politiques sont mises en œuvre sur une base quotidienne et peuvent notamment entraîner le renvoi de tout employé masculin ayant un comportement inacceptable envers une collègue féminine.
>
> […]
>
> Par notre mode de fonctionnement, et aussi en raison du cadre réglementaire et du régime foncier que nous devons respecter, les mines du Nunavut sont sécuritaires pour les femmes qui y vivent et y travaillent.
>
> Les sociétés minières sont des sociétés humaines. Bien que nous mettions tout en œuvre pour éviter les dérapages, des incidents où les femmes sont victimes d'abus peuvent se produire, et se produisent.
>
> Certains d'entre eux sont très médiatisés, mais il n'en reste pas moins que les femmes sont nettement plus en sûreté dans nos mines qu'elles le sont à la maison. Ce fait a été omis du témoignage de madame Lightfoot[BB].

L'affirmation voulant que « les femmes soient nettement plus en sûreté dans les mines qu'elles le sont à la maison » est une déformation grossière de l'incidence que peuvent avoir les industries extractives sur la sécurité des femmes et des filles autochtones. Or, si la plupart des sociétés commerciales se sont dotées de politiques relatives au harcèlement sexuel, il reste à démontrer que celles-ci sont toutes mises en application de façon significative. Selon Amnesty International, la manière dont les superviseurs traitent les plaintes relatives au harcèlement sexuel en milieu de travail fluctue grandement dans le nord de la Colombie-Britannique.

> Certaines femmes ont rapporté au personnel de l'organisme que leur supérieur a agi promptement dès le signalement des faits, renvoyant l'employé fautif et prenant des mesures pour que ce dernier ne puisse plus jamais travailler au sein de l'entreprise. D'autres, toutefois, ont affirmé que leurs doléances ont été ignorées et que le harcèlement en milieu de travail était tacitement toléré en raison de l'immobilisme des superviseurs et des autres travailleurs[CC].

Amnesty International a aussi démontré que bon nombre de femmes ne rapportent pas les actes d'agression et de harcèlement sexuel par crainte de représailles.

> Une femme a confié à des représentants de l'organisme qu'une de ses collègues a été agressée sexuellement sur un chantier de construction; la victime n'a rien dit, craignant de perdre son emploi. Une autre a indiqué qu'une de ses collègues, ayant rapporté avoir été victime d'agression sexuelle, a été renvoyée par

l'employeur, et qu'elle n'a plus jamais été en mesure d'obtenir un emploi dans le domaine. Enfin, une femme victime de harcèlement a déclaré ne pas en avoir informé son supérieur immédiat parce qu'elle était nouvellement en poste et ne voulait pas nuire à sa réputation ni à ses perspectives d'emploi. Elle a déclaré, en faisant référence à ses collègues de sexe masculin qui ont été témoins de ce harcèlement, que : « Personne ne s'est porté à ma défense[DD]. »

Travaux d'extraction, processus décisionnel et sécurité des femmes autochtones

Les organisations et les groupes de soutien aux femmes autochtones ont demandé à maintes reprises à ce que des analyses sexospécifiques fassent partie du processus d'évaluation des impacts socio-économiques des projets envisagés d'extraction de ressources naturelles[EE]. Un examen des rapports d'analyse environnementale visant le nord du Québec, le Nunavut et les Territoires du Nord-Ouest démontre une variabilité considérable de la mesure selon laquelle le sexe est pris en considération lors des évaluations de telles incidences[FF]. Selon Amnesty International, les répercussions sexospécifiques des activités d'extraction en Colombie-Britannique ne sont pas examinées de façon adéquate afin de rendre une décision à propos de leur mise en valeur.

> Chaque décision est rendue au cas par cas sans qu'une attention adéquate soit portée sur les impacts sociaux cumulatifs à long terme, y compris les effets touchant précisément les femmes et les filles autochtones. Les droits territoriaux des peuples autochtones, qui sont protégés en vertu de traités historiques et enchâssés dans la Constitution canadienne, ne sont pas formellement intégrés au processus d'approbation. Qui plus est, l'analyse des impacts distincts de telles initiatives sur les personnes de toutes identités de genre confondues, mais en particulier sur les femmes et les filles, n'est presque jamais prise en compte dans le cadre du processus décisionnel à l'échelle nationale, et elle n'a jamais fait partie du processus décisionnel concernant les projets dans le nord-est de la Colombie-Britannique. Pourtant, ce type d'analyse est nécessaire pour les projets mis de l'avant par un pays bénéficiant d'une aide au développement international accordée par le gouvernement canadien[GG].

Des travaux de recherche menés par les Premières Nations pour l'évaluation d'un gazoduc envisagé révèlent que les effets sociaux des campements de travail ne sont pas examinés convenablement dans le cadre de la planification du développement en Colombie-Britannique.

> Les répercussions culturelles et sociales des camps industriels ne sont pas adéquatement évaluées au moment de planifier le développement économique. Actuellement, les Autochtones, plus particulièrement les femmes et les enfants, sont les plus vulnérables et exposés aux effets néfastes de tels camps, dont les agressions sexuelles. L'objet principal de l'évaluation environnementale doit être modifié de manière à ce que les communautés, tout comme les femmes et les enfants, n'aient pas à porter l'odieux de ces campements. Ce faisant, chaque partie doit prendre connaissance des enjeux sociaux, environnementaux et culturels au moment d'évaluer l'aménagement et l'emplacement des camps industriels. Les organismes gouvernementaux doivent planifier la prestation de services dans le Nord dans le but précis d'apporter des solutions aux problèmes soulevés par ce type de travail; ils doivent aussi financer adéquatement une telle prestation et la rendre disponible auprès des populations déjà vulnérables[HH].

Certains chercheurs ont recommandé que les ententes sur les répercussions et les avantages, qui sont conclues entre l'industrie et les communautés autochtones, fassent office de mécanismes servant à minimiser les impacts négatifs que les projets d'extraction de ressources peuvent avoir sur les femmes autochtones[II]. Toutefois, des études révèlent que les programmes visant à accroître la contribution des Autochtones à la main-d'œuvre des secteurs miniers, pétroliers et gaziers ne réussissent souvent pas à éliminer les obstacles à l'embauche des femmes autochtones[JJ]. Des chercheurs s'intéressant aux impacts socio-économiques de l'industrie minière au Nunavut soutiennent qu'une entente inuite sur les répercussions et les avantages (EIRA) a finalement fait

très peu pour mitiger les incidences négatives sur les femmes inuites de Baker Lake.

> Bon nombre des problèmes et des impacts négatifs qu'ont vécus les participants aux travaux de recherche furent mentionnés dans l'EIRA à titre de besoins communautaires ou de risques pour la communauté afin d'assurer un suivi de ceux-ci et le financement de mesures de soutien. Même si l'EIRA prévoyait les effets de l'exploitation minière sur les employés, leur famille et la population, aucun des besoins présentés dans cette entente n'a été évalué sur une base régulière, et aucun des programmes ni des services de portée générale visant à satisfaire ces besoins n'ont été mis en œuvre, et ce, en dépit d'un transfert de fonds effectué par la société minière à l'association inuite régionale. À ce jour, aucun rapport portant sur le mieux-être n'a été produit ni rendu public, ce qui laisse planer une grande incertitude entourant les impacts de la mine sur les habitants de Qamani'tuaq, et sur les femmes, notamment.
>
> Les intérêts politiques ainsi que la capacité organisationnelle limitée des administrations locales, régionales et territoriales semblent avoir eu une certaine incidence dans la mise en œuvre de l'accord, tout comme la transparence et la responsabilité publiques réduites[KK].

Les porte-paroles de plusieurs organisations et communautés autochtones, notamment les chefs des Premières Nations de York Factory, de War Lake et de Fox Lake, ainsi que de la Première Nation Tataskweyak[LL], de même que le chef régional manitobain de l'Assemblée des Premières Nations, ont aussi demandé à ce que le gouvernement de la province mette sur pied une enquête publique sur la violence sexuelle et le racisme dans le cadre de projets hydroélectriques aménagés dans le nord du Manitoba[MM].

Selon des preuves substantielles, une attention toute particulière doit être consacrée au problème grave découlant de la relation qui unit les projets d'extraction de ressources à la violence contre les femmes autochtones. L'intérêt d'une telle approche est d'aider les victimes d'actes criminels à obtenir justice et de colliger des renseignements pour établir des stratégies afin de s'attaquer à ce problème dès aujourd'hui.

Conclusion

L'Enquête nationale est d'avis qu'il est urgent de tenir compte de la sécurité des femmes autochtones à chaque étape de la planification, de l'évaluation, de la gestion et de l'encadrement d'un projet, et ce, de façon constante. Les autorités fédérales, provinciales, territoriales et autochtones doivent adopter une approche sexospécifique pour analyser les évaluations socio-économiques et passer en revue les rapports déposés dans le cadre de chaque projet de mise en valeur des ressources sur les territoires autochtones ou à proximité de ceux-ci, qu'il soit proposé ou en cours. L'industrie et les gouvernements autochtones doivent prévoir des dispositions pour protéger les femmes et les filles autochtones au moment de négocier chaque entente sur les répercussions et les avantages.

De plus, les formes de violence rapportées par les témoins démontrent à quel point la participation de toute la population canadienne est requise pour résoudre la crise qui frappe les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, y compris l'apport des travailleurs qui peuvent contribuer à aggraver le problème en ayant eux-mêmes recours à la violence, ou en faisant en sorte que cette violence soit passée sous silence et normalisée comme étant partie intégrante du milieu de travail. Cela vient mettre en avant le concept véhiculé dans les pages de ce rapport final voulant que les relations sont importantes et peuvent s'avérer transformationnelles. Cela indique aussi que le type de changement qui, en fin de compte, améliorera les perspectives des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, exige que des modifications sont apportées au système lui-même, et que des gestes positifs soient posés par toute personne faisant aujourd'hui la promotion du racisme et des structures racistes, et contribuant à assurer leur pérennité dans le cadre du statu quo existant.

Conclusions

- Il existe des preuves substantielles d'un grave problème illustré par le lien entre les projets d'extraction de ressources et la violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Les camps de travailleurs, associés à l'industrie d'extraction de ressources entraînent des taux plus élevés de violence à l'égard des femmes autochtones dans les camps mêmes et dans les communautés voisines.
- Cette augmentation du taux de violence résulte en grande partie de l'établissement de camps de jeunes hommes, la plupart non autochtones, qui touchent des salaires élevés et qui ont très peu d'intérêt, voire aucun, envers la communauté autochtone d'accueil.
- Ce secteur crée des villes champignons et des milieux remplis de camps de travailleurs qui contribuent aux taux accrus d'infractions sexuelles et de délits liés à la drogue ou à l'alcool, à la violence familiale et à celle des gangs ainsi qu'aux activités de l'industrie du sexe dans les communautés d'accueil. Ces méfaits touchent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones de façon disproportionnée.
- L'afflux de personnes, en raison des camps de travailleurs, à proximité ou au sein des communautés autochtones éloignées et rurales accroît la pression exercée sur une infrastructure sociale déjà limitée, par exemple les services de police, de santé et de santé mentale.
- En plus des répercussions sociales défavorables de cette industrie sur les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, il est évident qu'elles ne bénéficient pas des retombées économiques.
- Les femmes autochtones se heurtent à d'importants obstacles qui entravent leur participation au secteur de l'exploitation de ressources, car ce milieu de travail est souvent nettement masculin et hypersexualisé. Les femmes autochtones qui travaillent dans ces camps et dans ce secteur en général connaissent des taux élevés de racisme, de harcèlement sexuel et de violence en milieu de travail. En outre, ces camps se trouvent habituellement loin des services d'application de la loi et, par conséquent, ils échappent à la surveillance policière.
- La nature du travail, en particulier les horaires par quarts et les aller-retour entre le domicile et des endroits isolés, dissuade également les femmes de participer aux projets d'extraction. En effet, ce type de travail est incompatible avec leur vie familiale et les empêche d'y prendre pleinement part et de s'impliquer dans leur communauté. Lorsque les femmes décrochent un emploi dans ce secteur, on leur confie souvent des postes peu rémunérés, notamment au sein des services d'entretien ménager ou d'alimentation.
- La création d'une ville champignon par la présence d'un projet d'extraction engendre souvent des taux d'inflation élevés et une hausse du coût de la vie dans les communautés d'accueil. Les femmes autochtones sont touchées de façon disproportionnée par cette situation, ce qui contribue à leur insécurité économique.

A Deneault et Sacher, *Imperial Canada Inc.*, 16; TMX Group, « Mining. »

B Connie Greyeyes (Nation Crie Bigstone), Parties II et III mixtes, Volume public 6, Québec City, Qc, pp. 58–60.

C Amnesty International, *Out of Sight,* 44.

D T.J. Lightfoot (Mi'kmaq), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nt, pp. 155–156.

E Women's Earth Alliance et Native Youth Sexual Health Network, *Violence on the Land*, 31.

F Manitoba Clean Environment Commission, « A Review of the Regional Cumulative Effects, » 36–37.

G Aalhus, « The Social Determinants of Health Impacts, » 24.

H Anaya, « Statement to the International Expert Group. »

I T.J. Lightfoot (Mi'kmaq), Parties II et III mixtes, Volume public 3, Iqaluit, Nt, p. 155.

J Czyzewski, Tester, Aaruaq, et Blangy, *Impact of Resource Extraction*.

K Amnesty International, *Out of Sight*, 43.

L Aalhus, « The Social Determinants of Health Impacts. »

M Nightingale, Czyzewski, Tester, et Aaruaq, « The Effects of Resource Extraction, » 376–77.

N Czyzewski, Tester, Aaruaq, et Blangy, « *Impact of Resource Extraction*, » 31.

O Organisation nationale de la santé autochtone, *Resource Extraction,* 5.

P Aalhus, « The Social Determinants of Health Impacts, » 16.

Q Women's Earth Alliance and Native Youth Sexual Health Network, *Violence on the Land*, 28.

R Czyzewski, Tester, Aaruaq, and Blangy, « Impact of Resource Extraction, » iii.

S Jacqueline Hansen, Parties II et III mixtes, Volume public 6, Québec City, Qc, p. 57.

T Aalhus, « The Social Determinates of Health Impacts, » 17.

U Mills, Dowsley, and Cameron, « Gender in Research. »

V Organisation nationale de la santé autochtone, *Resource Extraction*.

W Ensign, Giles, et Oncescu, « Natural Resource Exploration »; Aalhus, « The Social Determinants of Health Impacts »; Nightingale, Czyzewski, Tester, et Aaruaq, « The Effects of Resource Extraction »; Rodon et Levesque, « Understanding the Social and Economic Impacts, » 41.

X Connie Greyeyes (Nation Crie Bigstone), Parties II et III mixtes, Volume public 6, Québec City, Qc, pp. 50–51.

Y Amnesty International, *Out of Sight,* 45.

Z Ibid., 49.

AA Aalhus, « The Social Determinants of Health Impacts, » 25–26.

BB Buchan, « Chamber of mines responds. »

CC Amnesty International, *Out of Sight,* 43.

DD Ibid.

EE Archibald et Crnkovich, *If Gender Mattered*; Czyzewski, Tester, Aaruaq, et Blangy, « Impacts of Resource Extraction. »

FF Dalseg, Kuokkanen, Mills, et Simmons, « Gendered Environmental Assessments. »

GG Amnesty International, *Out of Sight*, 5.

HH Firelight Group, Lake Babine Nation et Nak'azdli Whut'en Nation, « Indigenous Communities and Industrial Camps, » 6.

II O'Faircheallaigh, « Making Social Impact Assessment Count. »

JJ Mills, Dowsley, et Cameron, « Gender in Research. »

KK Nightingale, Czyzewski, Tester, et Aaruaq, « The Effects of Resource Extraction, » 380.

LL CBC News, « First Nations rally. »

MM CBC News, « AFN seeks public inquiry. »

Les facteurs favorisant la violence: nier la capacité d'agir et l'expertise des femmes autochtones pour rétablir la sécurité

En réponse au puissant appel de Nakuset de défier la norme selon laquelle la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones importe peu, nous partageons maintenant les nombreux exemples fournis par les survivantes, les familles, les représentants d'organismes communautaires et les défenseurs des droits qui travaillent sans relâche pour rétablir et protéger le droit à la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Comme nous l'avons fait valoir tout au long de ce rapport, les menaces à la sécurité humaine dirigées contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont également un facteur important de résistance, de capacité d'agir et d'expertise. Comme nous l'avons entendu à maintes reprises, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones savent ce dont elles ont besoin pour assurer leur sécurité et protéger leurs proches. Nous examinons ici plus attentivement les stratégies et recommandations concrètes proposées par les témoins et qui sont, selon eux, essentielles à la lutte contre la violence interpersonnelle, la pauvreté, l'itinérance, les obstacles à l'éducation et à l'emploi, et les autres formes de marginalisation sociale, économique et politique.

Honorer la résistance et comprendre ce qui a été perdu

Les familles et les survivantes qui ont raconté ces histoires de violence et de manque de sécurité ont également décrit la résistance à cette violence et clairement démontré les efforts souvent extraordinaires qu'ils ont dû déployer pour protéger leur famille et leur communauté, et l'ampleur de la perte que représente la disparition ou le décès de proches.

Michele G. a expliqué de quelle façon elle a réussi à se protéger en se déplaçant et en se cachant lorsqu'elle était itinérante à 14 ans.

> Souvent la nuit, je marchais simplement aux alentours toute la nuit parce que, de cette façon, j'avais l'impression d'avoir plus le contrôle. Je n'ai jamais bu toute seule. J'étais toujours sobre sauf quand j'étais avec d'autres personnes. Je n'ai jamais mendié pour boire ou pour m'acheter de la drogue. Je mendiais pour manger. Et quand je marchais la nuit, je savais toujours quand les sales types m'avaient repérée parce qu'ils commençaient à faire le tour du bloc dans leur voiture pour essayer de savoir où j'étais allée, et chaque fois, je me trouvais un endroit où me cacher jusqu'à ce qu'ils partent […]. Et je me suis toujours souvenue de cette pensée qui m'obsédait : est-ce que il y a quelqu'un quelque part qui ne s'en fout pas[148]?

Chef Vivian T. a décrit les efforts qu'elle a dû déployer pour résister à la violence qu'elle a vécue étant enfant : « Je me cachais dans le grenier, je me cachais au fond du petit bois, je me cachais dans le hall hanté. » Sa propre insécurité l'a amenée à s'assurer que ses enfants ne vivaient pas la même peur à la maison.

> Lorsque je suis retournée à l'école, ou au collège ou à l'université, je me suis assurée qu'on prenait bien soin d'eux [ses enfants] et qu'ils étaient protégés. Quand mon mari buvait, il sortait de la maison. Il ne revenait pas avec des gens qui font la fête et n'arrivait pas saoul. Et il respectait la règle qui interdisait de boire à la maison. Et je suis heureuse, vous savez; les enfants vivaient dans un endroit sûr[149].

En réfléchissant à la vie de leurs proches disparues ou assassinées, les membres de famille ont parlé avec vénération des moyens qu'elles ont utilisés pour résister à la violence. Malgré la violence qui a dominé la vie de sa mère et, par la suite, sa propre vie, Cee-Jai a décrit celle-ci comme « son idole », car elle a fait preuve d'un grand héroïsme lorsqu'elle a essayé d'assurer sa propre sécurité et celle de ses enfants sans aucun soutien.

> Je me souviendrai toujours de ma mère […] ma mère était mon idole. Elle l'est encore aujourd'hui. Quand nous sommes allées à Vancouver en autobus Greyhound avec ma sœur et ma mère, je ne savais pas où nous allions, mais je savais que c'était un nouvel endroit. Je crois que c'est ma mère qui avait eu l'idée, si je partais d'ici, nous aurions une meilleure vie. Je vais amener mes filles avec moi. Elle a dû se battre fort contre son alcoolisme pour nous ravoir. Mais, en tant que mère monoparentale, elle n'a peut-être pas eu beaucoup de soutien[150].

Pour Grace T., la preuve que sa mère désirait protéger ses enfants malgré la pauvreté et la menace constante de violence d'un mari abusif a pris la forme de riz frit aux saucisses.

> À n'importe quelle occasion, il achetait tout ce qu'il voulait pour lui, et nous avions faim la plupart du temps, et nous avions l'essentiel, et je félicite toujours ma mère parce que je n'ai jamais, jamais goûté un riz frit comme le sien. C'était du riz frit aux saucisses et c'était le meilleur, et le ragoût de saucisson de Bologne au ketchup était le meilleur, et j'adore ces choses maintenant que je suis adulte, parce que c'est réconfortant pour moi parce qu'elle les faisait avec amour, et elle était très bonne cuisinière, alors ses meilleures intentions étaient toujours de veiller à ce que notre enfance soit comme son enfance : heureuse, nourrie et aimée[151].

« SOUVENT LA NUIT, JE MARCHAIS SIMPLEMENT AUX ALENTOURS TOUTE LA NUIT PARCE QUE, DE CETTE FAÇON, J'AVAIS L'IMPRESSION D'AVOIR PLUS LE CONTRÔLE. JE N'AI JAMAIS BU TOUTE SEULE. J'ÉTAIS TOUJOURS SOBRE SAUF QUAND J'ÉTAIS AVEC D'AUTRES PERSONNES. JE N'AI JAMAIS MENDIÉ POUR BOIRE OU POUR M'ACHETER DE LA DROGUE. JE MENDIAIS POUR MANGER. ET QUAND JE MARCHAIS LA NUIT, JE SAVAIS TOUJOURS QUAND LES SALES TYPES M'AVAIENT REPÉRÉE PARCE QU'ILS COMMENÇAIENT À FAIRE LE TOUR DU BLOC DANS LEUR VOITURE POUR ESSAYER DE SAVOIR OÙ J'ÉTAIS ALLÉE, ET CHAQUE FOIS, JE ME TROUVAIS UN ENDROIT OÙ ME CACHER JUSQU'À CE QU'ILS PARTENT […]. ET JE ME SUIS TOUJOURS SOUVENUE DE CETTE PENSÉE QUI M'OBSÉDAIT : EST-CE QUE IL Y A QUELQU'UN QUELQUE PART QUI NE S'EN FOUT PAS? »

Michele G.

La plupart du temps, les familles inuites ont parlé de leurs proches en des termes affectueux et avaient des souvenirs de l'amour et de la vie qu'elles ont partagés. Elles nous décrivaient leur personnalité, disaient qu'elle était extravertie ou pleine d'entrain, qu'elle plaisantait toujours, que c'était une enfant très sage qui ne faisait jamais rien de mal, qu'elle était très gentille et aidait les autres, qu'elle était belle. Le décès des proches et l'expérience de la violence et de la tragédie ont entraîné un grand sentiment de perte dans les familles qui s'est traduit, pour leurs membres, par une lutte constante pour préserver leur santé et leur bien-être personnels. Les expériences qu'ont vécues les femmes inuites et leur famille, les événements qu'elles ont vécus lorsqu'elles ont essayé de reprendre le contrôle de leur vie pour assurer leur bien-être et leur santé et pour obtenir justice et être en sécurité, ont eu une incidence sur la tournure qu'a prise celle-ci.

En reconnaissant et en nommant ces actes de résistance, les survivantes et les membres de famille ont rappelé de façon percutante la force, le courage et la créativité dont ont fait preuve les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones pour lutter contre la violence et les autres menaces à leur sécurité. Pour Allan Wade, ces actes de résistance contredisent manifestement les croyances et les stéréotypes coloniaux qui dépeignent les peuples autochtones comme étant responsables de leur propre victimisation.

> Et alors, les gens ont commencé à […] lorsqu'ils réagissent, ils commencent à éprouver un sentiment de, à penser « J'ai fait ce que j'ai pu. Peut-être que je n'ai pas pu y mettre fin, mais ça ne signifie pas que j'ai laissé faire. » Et on commence à remarquer de quelle façon les gens prennent soin les uns des autres dans des situations épouvantables et essaient de se protéger et de protéger leurs proches. Alors c'est là que commence le processus de reconnaissance de leur capacité préexistante, de leurs compétences préexistantes, de leurs aptitudes préexistantes, et de tous les moyens qu'ils ont utilisés pour essayer de mettre fin à la violence et d'améliorer leur vie[152].



À Toronto, le témoin expert Tanya Talaga partage son expertise sur les expériences de discrimination dans le domaine du journalisme qui engendrent la violence à l'égard des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones

Honorer la capacité d'agir

Les histoires comme celles que nous avons entendues précédemment démontrent que, lorsque leur sécurité était menacée, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont elles-mêmes pris des mesures pour faire face à cette menace. Comme nous l'avons vu tout au long de ce chapitre, après avoir vécu pendant des années dans des relations et des systèmes qui demeurent indifférents à la violence qu'elles subissent, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui travaillent au sein de leur famille et de leur communauté, et dans les organismes communautaires, la police et d'autres professions en relation d'aide, regardent au-delà des systèmes coloniaux pour trouver leurs propres solutions à la pauvreté, à l'itinérance, à l'insécurité alimentaire, au manque d'éducation et à l'insuffisance des services de lutte contre la violence, afin de rétablir la sécurité et d'accroître la protection contre la violence. Au cœur de ces efforts figurent des solutions qui visent à s'attaquer aux causes profondes de la violence et qui ont été conçues et mises en œuvre par les peuples autochtones.

En parlant de leurs expériences et de leurs efforts pour améliorer la sécurité dans leur propre vie et dans la vie d'autres femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones, les témoins ont livré de puissants récits de transformation démontrant les possibilités de changement qui existent lorsque la capacité d'agir et l'expertise acquise par les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont intégrées et honorées au sein des structures dans lesquelles elles vivent et des services qu'elles reçoivent.

Dans son témoignage, Jocelyn K. explique que le fait d'avoir eu accès à une maison d'hébergement à un moment crucial de sa relation avec un partenaire violent qui menaçait de la tuer lui a non seulement sauvé la vie, mais l'a également amenée à s'engager sur une nouvelle voie où elle a pu mettre en place les protections dont elle avait besoin pour réduire le niveau de violence dans sa vie.

> Je l'ai [la fille de Jocelyn] sortie de Squamish en une fin de semaine pour aller à Kelowna. Nous sommes restées dans un refuge. En 30 jours, je me suis trouvé un emploi, un logement, j'ai eu de l'aide sociale, je l'ai inscrite à l'école, j'ai obtenu des services de consultation pour elle et pour moi, le tout en moins de 30 jours. On a quitté le refuge pour habiter notre propre logement. Bon, ce n'était pas facile. Disons qu'il a rendu notre vie très difficile[153].

Cee-Jai a elle aussi terminé son témoignage en donnant un exemple inspiré de sa propre vie qui démontre bien ce que plusieurs chercheurs et défenseurs du droit au logement ont déclaré devant l'Enquête nationale : l'accès à un logement sécuritaire et abordable est une première étape essentielle pour rétablir la sécurité dans la vie des femmes et des filles autochtones. Pour Cee-Jai, le fait d'avoir enfin accès à un appartement, une chose pour laquelle elle a travaillé sans relâche pendant des années, a été un événement important qui l'a amenée à s'engager sur une autre voie, où elle a pu arrêter de boire, obtenir un emploi et finalement déménager de la maison de

chambres pour avoir son propre logement. Elle travaille actuellement pour des services de proximité destinés aux femmes vivant des expériences semblables à la sienne. Elle a terminé son témoignage percutant par les mots suivants :

> J'ai trouvé les herbes médicinales et […] je suis sobre et je ne consomme plus de drogues aujourd'hui. Je suis une femme forte aujourd'hui. Je crois au Créateur. Je crois que j'ai survécu pour que ce moment, ici et maintenant, puisse arriver. Je suis partie du Downtown Eastside de Vancouver pour venir à Thunder Bay […] j'ai quitté la province pour venir ici pour vous dire de m'écouter, d'écouter ma voix, j'ai survécu. Mes sœurs, mes amies, elles sont parties pour un monde meilleur, mais je suis ici pour vous parler de mon expérience vécue. Pour partager leur histoire, mon histoire avec vous[154].

Elle a poursuivi en ces termes :

> J'ai peut-être eu de la misère, je suis peut-être tombée dans les endroits les plus sombres […] vous n'en avez aucune idée. Mais, au début de mon témoignage, au début, je vous ai dit mon nom « Femme de l'aigle brillant ». Aujourd'hui […] aujourd'hui, je suis une personne forte. Je suis tellement forte que je dois me lever, utiliser ma voix. Je vois des conseillers en traumatisme. J'essaie de m'aider. Je m'entoure de personnes sécuritaires. Croyez-moi. Priez pour moi. Ne m'oubliez pas[155].

« JE PEUX VOUS DIRE QU'IL N'Y A PAS ASSEZ DE RESSOURCES, QUELLES QU'ELLES SOIENT, SURTOUT POUR LES FEMMES AUTOCHTONES. IL EXISTE DES PROGRAMMES, MAIS AUCUNE GUÉRISON. IL N'Y A AUCUN PAVILLON DE RESSOURCEMENT. IL N'EXISTE AUCUN ENDROIT OÙ ELLES POURRAIENT ALLER. DANS LE QUARTIER DOWNTOWN EASTSIDE, OÙ SE TROUVE CETTE CONCENTRATION DE LA PAUVRETÉ, ET OÙ VOUS AVEZ DE LA TOXICOMANIE, ET OÙ SONT INFLIGÉS CERTAINS DES PIRES SÉVICES, VOUS SAVEZ, POUR LES ENVOYER AU COIN DE LA RUE POUR QU'ELLES TROUVENT DE L'AIDE, ELLES ONT BESOIN DE SOUTIEN. ELLES ONT BESOIN QUE QUELQU'UN LEUR TIENNE LA MAIN ET SOIT LÀ PHYSIQUEMENT, JE NE FAIS PAS DE BLAGUE, QUELQU'UN DOIT ÊTRE LÀ PHYSIQUEMENT POUR LES AMENER JUSTE AU PROCHAIN PÂTÉ DE MAISONS PARFOIS, SINON ELLES SE PERDENT DANS CE PÂTÉ DE MAISONS. QUELQU'UN VA S'EN APPROCHER. QUELQU'UN VA LES FAIRE DÉVIER DE LEUR CHEMIN. ELLES ONT BESOIN QUE NOS AÎNÉS, NOS TANTES ET NOS FEMMES, ET NOTRE PEUPLE SOIENT LÀ POUR ELLES. »

Halie B.

Michele G., qui a été placée pendant des années dans des familles d'accueil non autochtones, nous a raconté comment le fait de pouvoir demeurer dans des familles autochtones lui a offert le type de relations dont elle avait besoin.

> Beaucoup de familles aimantes m'ont permis de rester dans leur foyer. Même celles qui avaient de petites maisons m'ont fait une place. Ces familles sont celles de Mary [C.], de Grace [M.], de Margaret et Dave [L.], et de June [S.]. Muggy, qui était Margaret [L.], m'a laissée nettoyer son grenier pour que je puisse m'y aménager une chambre. Ces familles aimantes ont partagé tout ce qu'elles avaient avec moi simplement par amour et

> compassion […] Elles étaient aimantes et à l'aise, et leur attitude donnait l'impression que m'avoir chez eux était simplement comme ajouter une boîte de haricots dans la soupe ou une tasse de riz dans l'autocuiseur. Je me sentais bienvenue dans leur maison.
>
> Ces familles n'avaient aucune formation spéciale pour composer avec des jeunes à risques élevés, elles avaient la culture, elles avaient l'amour et la compassion. Je me suis sentie entourée de beaucoup d'amour pendant certaines années assez tumultueuses. C'est pourquoi je crois que nos Nations peuvent faire mieux. Notre culture, nos enseignements, le fait d'être entouré par de grandes familles élargies remplies d'amour sont ce qui aide nos enfants à s'épanouir, et nous devrions être responsables du bien-être de nos propres enfants[156].

Comme l'a démontré Michele, le fait de reconnaître l'expertise non pas comme une « formation spéciale », mais comme une « culture », « de l'amour et de la compassion », c'est-à-dire en honorant l'expertise et la capacité d'agir des familles autochtones, est essentiel pour guérir les blessures causées par la violence et rétablir la sécurité.

Au cours de l'audience communautaire tenue à Vancouver, Halie nous a décrit de quelle façon, à son avis, nous pouvons rétablir la sécurité dans la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

> Je peux vous dire qu'il n'y a pas assez de ressources, quelles qu'elles soient, surtout pour les femmes autochtones. Il existe des programmes, mais aucune guérison. Il n'y a aucun pavillon de ressourcement. Il n'existe aucun endroit où elles pourraient aller. Dans le quartier Downtown Eastside, où se trouve cette concentration de la pauvreté, et où vous avez de la toxicomanie, et où sont infligés certains des pires sévices, vous savez, pour les envoyer au coin de la rue pour qu'elles trouvent de l'aide, elles ont besoin de soutien. Elles ont besoin que quelqu'un leur tienne la main et soit là physiquement, je ne fais pas de blague, quelqu'un doit être là physiquement pour les amener juste au prochain pâté de maisons parfois, sinon elles se perdent dans ce pâté de maisons. Quelqu'un va s'en approcher. Quelqu'un va les faire dévier de leur chemin. Elles ont besoin que nos Aînés, nos tantes et nos femmes, et notre peuple soient là pour elles[157].

Comme de nombreux autres enseignements fournis tout au long de l'Enquête, Michele et Halie considèrent que l'absence de relations fait disparaitre toute sécurité mais que ces mêmes relations, lorsqu'elles sont présentes, permettent de rétablir la sécurité.

La survivante Mealia Sheutiapak a expliqué avoir puisé dans sa propre expérience en tant que femme inuite et survivante pour aider d'autres Inuits qui demeurent à Ottawa et vivent de l'insécurité alimentaire, en utilisant des moyens qui reflètent les valeurs et les besoins de son peuple.

> J'aime ce que je fais aujourd'hui. Je nourris la communauté dans la communauté inuite, pas seulement les Inuits, tout le monde est bienvenu à l'église. Je nourris les gens le dimanche, et j'ai ce programme de repas du midi les mercredis, et il y a de nombreuses personnes qui viennent à ce repas du midi. Et, je me sens dépassée aussi, parfois, et je pense à comment j'étais avant, mais je ne pensais pas à ce moment-là que je serais là où j'en suis aujourd'hui, où je suis arrivée.
>
> Je veux juste rendre à la communauté tout ce que je peux, et ne pas penser à ce que j'étais avant, parce que je veux juste continuer d'avancer. Et, je n'arrêterai pas, comme, de donner à la communauté, parce que je me sens bien quand je le fais au lieu de, par exemple, comment j'avais l'habitude d'abuser de moi-même et de me sentir mal dans ma peau après. Je me réveillais et me sentais coupable, j'avais ce sentiment horrible dans mon ventre. Mais, aujourd'hui, je suis une personne très différente. J'essaie juste d'être meilleure comme tout le monde[158].

Définir l'expertise

Il faut compléter les approches visant à honorer la capacité d'agir et l'expertise nécessaire en fournissant les ressources pour le faire. Lorsqu'ils ont partagé leur vision des relations, des services et des événements qui permettront de rétablir la sécurité dans la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, les témoins se sont basés sur les expériences qu'ils ont vécues et les connaissances acquises par la pratique pour déterminer un ensemble commun de valeurs, d'exigences et de besoins sous-jacents qui respectent le droit à la sécurité au lieu de l'enfreindre. Cet ensemble, s'il avait été accessible, aurait pu prévenir les blessures, la disparition ou le décès de leurs proches. Pour les témoins, la mise en œuvre de ces recommandations est une première étape nécessaire pour mettre fin à la violence. Ici, nous résumons certains de ces principaux enseignements sur les étapes nécessaires au respect et au rétablissement du droit à la sécurité.

Pour améliorer la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, les initiatives doivent être axées sur les connaissances et l'expérience des personnes dont les vies ont été façonnées par la violence coloniale et ses diverses formes de marginalisation politique, économique et sociale. En décrivant son rôle dans la création d'un centre d'accueil et d'une boutique de vêtements pour les travailleuses du sexe autochtones à Vancouver, qui a mené à la création de Grandma's House, Jamie L. H. a souligné que les femmes autochtones connaissent leurs communautés et les lacunes, les défis et les obstacles au soutien auxquels elles sont confrontées.

> Il n'y avait aucun soutien pour les transgenres, les bispirituels travaillant dans le commerce du sexe dans le Downtown Eastside. Et donc, j'ai mis sur pied, à partir de l'église First United, à laquelle ma mère appartenait, j'ai mis sur pied une banque alimentaire et un programme de repas chauds. Et puis, puis au fur et à mesure, j'ai commencé, c'est aussi devenu un magasin de vêtements. Encore une fois, sur la rue

> Hastings. Et beaucoup de travailleuses venaient et magasinaient, et même volaient. Mais elles étaient merveilleuses. Des fois, elles venaient simplement s'asseoir et juste, vous savez, on avait des belles conversations. Et j'ai pu connaître beaucoup de femmes. Et beaucoup de femmes autochtones. Et vous savez, elles me parlaient de leurs amies disparues[159].

La Grandma's House devient le premier organisme ouvert la nuit qui fournit un soutien aux femmes, aux femmes transgenres et aux personnes bispirituelles qui vivent dans la rue dans le quartier Downtown Eastside à Vancouver. Elle offre aussi un service de consultation par les pairs, une bibliothèque, des vitamines, des collations, des cours d'informatique et un bulletin d'information.

« LES FEMMES ELLES-MÊMES NOUS DIRONT CE QUI DOIT FAIRE PARTIE DU PROGRAMME. AINSI, LORSQUE NOUS ÉLABORONS CHACUNE DE NOS RESSOURCES, NOUS LE FAISONS EN CONSULTATION AVEC LES PERSONNES QUI BÉNÉFICIERONT DE CE SERVICE. »

Diane Redsky

Les témoins ont souligné que ces connaissances et les voix des femmes autochtones doivent, dès le départ, faire partie de toute initiative visant à améliorer leur vie. Diane Redsky est directrice générale du Centre Ma Mawi Wi Chi Itata à Winnipeg, qui s'occupe du seul refuge et pavillon de ressourcement traditionnel en milieu rural au Canada pour les filles et les personnes transgenres âgées de 13 à 17 ans qui sont victimes d'exploitation sexuelle et de traite des personnes. Elle a décrit ce que signifie vraiment mettre au cœur des initiatives les connaissances et l'expertise des femmes autochtones et des personnes qui ont une expérience vécue.

> Les femmes elles-mêmes nous diront ce qui doit faire partie du programme. Ainsi, lorsque nous élaborons chacune de nos ressources, nous le faisons en consultation avec les personnes qui bénéficieront de ce service. Et alors quand nous avons mis sur pied le refuge et le foyer Hands of Mother Earth, nous avions un groupe de survivantes qui avaient de l'expérience, et dans ce groupe, nous nous assurions toujours d'avoir des femmes transgenres ou bispirituelles qui participaient à la prise de décision et à la planification des ressources, à quoi elles allaient ressembler et ce qu'elles devaient contenir. Et c'est une étape essentielle et vitale pour élaborer n'importe quel genre de programme, n'importe quelle sorte de ressources qui seront mis sur pied, surtout lorsqu'on parle de services adaptés aux traumatismes[160].

Toutefois, les témoins ont également déclaré qu'il est important que l'intégration des voix des personnes qui ont une expérience vécue se fasse « de façon significative, durable et aussi de façon à ce qu'elles ne racontent pas seulement leur histoire, mais qu'elles deviennent aussi des membres actifs de la création des services de soutien destinés aux autres survivantes[161]. »

Pour Jennisha Wilson, cela signifie qu'il faut s'assurer que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones occupent des postes de direction et soient rémunérées équitablement pour leurs connaissances et leur expertise.

> On doit faire une place aux survivantes pour qu'elles occupent des postes de direction. L'une des choses que je vois couramment dans les programmes de lutte contre la traite des personnes et contre l'exploitation sexuelle est que l'on donne aux survivantes seulement l'occasion d'apprendre comment militer en utilisant leur voix et en racontant leur histoire. Et je pense que nous causons beaucoup de tort à ces personnes et à la communauté si c'est tout ce qu'on fait pour leur faire une place. Elles doivent occuper des postes de direction. Il faut créer des emplois durables. Il doit y avoir de meilleures occasions pour elles de participer aux systèmes socioéconomiques qui sont autour au lieu d'être juste des survivantes avec une histoire à raconter[162].

Diane Redsky abonde dans le même sens et c'est pourquoi elle fait participer des personnes transgenres et bispirituelles autochtones de façon beaucoup plus que symbolique.

> Et il est vraiment important qu'elles [les personnes transgenres et bispirituelles] s'assoient à la table et participent de façon significative, qu'elles travaillent au refuge, en tant que ressource, et qu'elles soient rémunérées adéquatement pour leur voix et pour […] et qu'on en prenne soin en tenant compte de leurs traumatismes. Toutes ces choses sont vraiment importantes, et nous devons valoriser et respecter ce qu'elles apportent parce que ce sont elles les expertes[163].

Shae-Lynn Noskye a évoqué les services qu'elle a reçus de Aunt Leah's Place, un programme qui contribue à préparer les jeunes sur le point de sortir du système de foyers d'accueil en raison de leur âge et ceux qui ont atteint l'âge maximal, ainsi que les jeunes qui arrivent du programme de transition STRIVE à Vancouver. Ce programme fournit du soutien et enseigne des compétences de vie aux jeunes de 17 à 24 ans qui vivent en foyer d'accueil, qui en sortent ou qui y ont déjà vécu. Et elle a expliqué pourquoi il est important de rencontrer des personnes qui comprennent et qui ont vécu votre réalité :

> Parce que la présence des gens qui ont de l'expérience vécue est très importante; c'est ce qui permet d'apporter mon soutien et de pouvoir dire, vous savez : « J'étais exactement là où tu es aujourd'hui, et ça va aller mieux. » Ça prend du temps. Mais la seule chose qui t'empêche d'avancer c'est, je pense […] ce sont tes propres limites.

Shae-Lynn a l'intention de devenir l'une de ces précieuses défenseures et d'appuyer le changement; elle commencera à étudier en travail social au printemps et poursuivra ses études à l'université dans le même domaine. Comme elle le dit, « je veux simplement continuer à défendre les droits des jeunes[164] ».

La question du financement

Les initiatives dirigées par des Autochtones ou au service des Autochtones qui sont axées sur la lutte contre la violence, la pauvreté, l'itinérance et d'autres problèmes touchant la sécurité sociale nécessitent un financement stable et à long terme. À maintes reprises, des témoins ont associé le manque de financement pour les services dirigés par des Autochtones et destinés aux Autochtones, surtout les services visant les besoins des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui subissent de la violence, à un exercice permanent de contrôle colonial qui nuit à la capacité des Autochtones d'assurer leur sécurité. La pratique courante qui consiste à accorder un financement à court terme pose de sérieuses difficultés aux organismes, met beaucoup de pression sur le personnel qui doit chercher constamment du financement, crée de l'incertitude quant à la capacité de continuer de fournir des services et cause des problèmes de maintien en poste et de roulement de personnel. Les témoins provenant d'organismes qui œuvrent directement dans le domaine de la violence et de la sécurité auprès des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones vivent tous avec la crainte de voir le financement à court terme de leur programme fourni par le gouvernement prendre fin. Josie Nepinak a expliqué qu'ils ont ouvert un casino pour recueillir des fonds servant à payer une infirmière praticienne qui offre des soins de santé immédiats aux familles qui viennent au refuge[165]. En plus des problèmes liés à l'accès limité au financement à long terme, les témoins ont parlé de la façon dont les restrictions générales sur le financement obligent des organismes œuvrant dans le même domaine à se faire concurrence. Selon Jennisha Wilson, cette structure entre en conflit avec la volonté des organisations œuvrant auprès des femmes autochtones de collaborer et d'établir des relations entre elles.

> Alors, la structure actuelle d'accès au financement pour les Autochtones ne pousse pas seulement les organismes à se livrer concurrence, mais intensifie cette concurrence en ce qui concerne la façon dont nous pouvons collaborer, n'est-ce pas? Et alors, en reprenant certaines demandes, c'est que nous voulons pouvoir faire un travail collaboratif, mais nous ne voulons pas avoir à livrer concurrence aux autres organismes ou à discréditer leur travail, parce que tout ce travail est important pour arriver à régler ces problèmes[166].

De même, comme l'a affirmé Allan Wade, en raison des exigences obligeant les organismes à adopter une approche précise ou à constamment démontrer leur besoin de financement, les organismes doivent « passer beaucoup de temps et dépenser beaucoup d'énergie à essayer de justifier leur existence[167]. » Jennisha Wilson a parlé de la façon dont ce processus de financement « à contrôle interne » peut restreindre l'action des organismes œuvrant auprès des femmes autochtones travailleuses du sexe ou qui sont survivantes de la traite des personnes en les obligeant à adopter une approche abolitionniste plutôt qu'une approche de réduction des dommages pour leurs programmes – ce qui signifie que leurs programmes reproduisent une approche particulière de la prestation de services contraire aux croyances des organismes qui reconnaissent la complexité du problème[168].

En soulevant leurs préoccupations concernant un financement à court terme, concurrentiel, limité et tributaire de certains critères définis par le gouvernement, les témoins ont insisté sur le fait que l'amélioration des ressources des organismes dirigés par des Autochtones et au service des Autochtones qui luttent contre la violence et œuvrent dans des domaines connexes passe par le financement, mais qu'il ne s'agit pas seulement d'augmenter le financement. Il faut également reconnaître et modifier les mécanismes par lesquels les modèles de financement deviennent eux-mêmes une autre façon d'exercer la violence coloniale et de nier la véritable dynamique de la violence dans la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Lorsqu'il a parlé du lien entre les modèles de financement actuels des organismes qui œuvrent auprès des femmes autochtones et la violence coloniale, Allan Wade a fait observer ce qui suit :

> Vous [les organismes œuvrant auprès des femmes autochtones] êtes inquiets, c'est imprévisible. Et l'imprévisibilité est l'une des stratégies propres à la violence. C'est comme, vous savez quoi, si vous ne faites pas ce qu'on veut que vous fassiez, nous n'allons pas vous donner d'argent. Alors comment êtes-vous censés établir un plan à long terme sur cette base? Comment êtes-vous supposés être là, vous savez, à travailler avec les enfants pris en charge […] et les familles[169]?

Jennisha Wilson a fait une observation semblable.

> Je pense que lorsqu'il est question de financement, et c'est aussi […] c'est comme ça que je pense aussi que, lorsque différents organismes reçoivent du financement pour travailler dans les communautés autochtones, il est temps que les gens arrêtent de contrôler ce financement et de décider à quel moment et de quelle façon les Autochtones peuvent participer; ils devraient plutôt considérer les communautés autochtones comme des contributeurs égaux grâce à leurs connaissances, comme des experts de leurs propres droits et comme des gens qui savent ce qui est bon pour leur communauté, et […] de supprimer ces obstacles qui nous empêchent d'avoir accès au financement[170].

Rétablir le lien à l'aide de la culture

On a remarqué que, pour les témoins qui ont raconté leur histoire de guérison et qui ont trouvé des moyens de rétablir la sécurité dans leur vie, le fait de découvrir leur culture, de s'en rapprocher et de la pratiquer a souvent coïncidé avec des moments importants et des rencontres décisives qui les ont aidés à régler d'autres problèmes liés à la violence, à la pauvreté et à l'itinérance, et d'autres problèmes connexes. L'importance d'offrir des services qui reconnaissent et reflètent le caractère central du lien culturel dans le rétablissement de la sécurité à la suite d'épisodes de violence conjugale est également évidente dans la description qu'a donnée Josie Nepinak du fait que certaines femmes attendent deux ou trois mois pour aller au Awo Taan Healing Lodge, « parce qu'elles favorisent la pratique du savoir et de la sagesse autochtones ainsi que des façons d'accumuler le savoir, par opposition peut-être à un modèle courant[171] ».

Une recherche présentée à l'Enquête nationale insiste sur le fait que l'accès à des services axés sur la réappropriation de la culture est l'une des exigences essentielles pour guérir d'un

traumatisme à la suite de différentes formes de violence. En outre, le lien culturel est également reconnu comme étant un facteur de protection contre la violence. Dans sa recherche sur le traumatisme intergénérationnel, Amy Bombay a fait remarquer que « de nombreuses personnes ont fait preuve d'une résilience extraordinaire, malgré les expériences qu'elles ont vécues, et nous avons constaté que ce sont souvent les personnes qui nous ont dit qu'elles s'accrochaient à leurs traditions, à leur identité et à leur fierté en grandissant, qui étaient les moins susceptibles de rapporter avoir vécu des expériences négatives[172] ».



Becky Kilabuk et sa partenaire de chant guttural se préparent à chanter à Iqaluit, au Nunavut.

Selon des témoins, la compréhension des caractéristiques culturelles est également nécessaire pour élaborer des services de lutte contre la violence et des services connexes qui reflètent et intègrent le rôle central de la culture traditionnelle. À l'aide d'un exemple où elle raconte qu'elle a accompagné une cliente inuite à un rendez-vous avec un travailleur social, Nakuset illustre à quel point cette compréhension est importante.

> Nous parlions donc d'une cliente inuite en particulier dont ils avaient écrit qu'elle était Crie. Un des travailleurs sociaux a reconnu le nom et l'a interprété comme étant inuit. Nous étions donc à une réunion, il m'a regardé et il m'a dit : « Comment se fait-il que telle personne ne m'ait pas expliqué qu'elle était Inuite? J'ai été assis avec elle tout ce temps, je lui parlais et j'ai mentionné qu'elle était Crie et elle ne m'a jamais dit le contraire. » J'ai dit : « Eh bien, vous avez son enfant. Vous pensez qu'elle va vous contredire ? Vous pensez qu'elle va dire comment faire votre travail? Vous êtes censé poser la question. Pourquoi ne prenez-vous pas le temps de poser la question correctement? » Ce n'est pas difficile de poser ces questions. Mais, pour une raison ou une autre, certains organismes ont de la difficulté à sortir de leur zone de confort pour le faire[173].

Comme l'a fait observer Jennisha Wilson, plutôt que de faire sentir aux gens qu'ils ne sont pas à leur place, il est essentiel de démontrer que l'on comprend leur culture et leur identité pour établir des relations basées sur la confiance et la sécurité, et cela peut contribuer à amener un changement positif[174].

La question des sages-femmes dans l'Inuit Nunangat

Dans l'Inuit Nunangat, la santé des femmes inuites est étroitement liée à la santé des familles et des communautés. Les femmes représentent la moitié de la population inuite adulte. Lorsqu'elles portent un enfant, elles doivent recevoir des soins prénatals, natals et postnatals. Dans l'Inuit Nunangat, les soins médicaux sont offerts dans les centres de santé qui desservent différentes régions : le Centre de santé de Rankin Inlet/Kangirlliniq dessert la région de Kivalliq, l'Hôpital général de Qikiqtani à Iqaluit dessert la région de Qikiqtani (Baffin) au Nunavut, le Centre de santé Inuulitisivik à Puvirnituq dessert la région de la baie d'Hudson et le Centre de santé Tulattavik de l'Ungava à Kuujjuaq dessert la région de la baie d'Ungava au Nunavik. Dans les communautés du Nunatsiavut, ces services sont assurés par l'autorité régionale de la santé de Labrador-Grenfell établie à Happy Valley-Goose Bay. L'Administration des services de santé et des services sociaux des Territoires du Nord-Ouest est chargée des Inuvialuits de la région Beaufort-Delta. Habituellement, en cas d'urgence médicale, les Inuits doivent quitter l'Inuit Nunangat pour recevoir des soins immédiats dans des villes comme Yellowknife, Winnipeg, Ottawa et Montréal. Cependant, il existe un nombre très limité de centres de naissance au service des 53 communautés de l'Inuit Nunangat.

Les 26 communautés du Nunavut ne peuvent compter que sur le seul Centre de naissance de Rankin Inlet/Kangirlliniq. Les deux sages-femmes du centre voient de 80 à 90 patientes par année, la plupart provenant de Kangirlliniq. Toutefois, les mères enceintes des 25 autres communautés doivent se déplacer dans les villes du sud pour mettre leurs bébés au monde, et très peu d'entre elles se rendent à Kangirlliniq en raison de la pénurie de logements[i]. Annuellement, plus de 200 mères de Kivalliq partent de chez elles pour accoucher à Winnipeg.

Au Nunavik, où se trouvent 14 communautés, le Centre de naissance de Puvirnituq a commencé à former des sages-femmes inuites en 1986. Le programme de formation et des centres de naissance des communautés inuites ont ensuite été mis en place à Inukjuak et à Salluit. Sur une population de plus de 13 000 personnes, la majorité des mères enceintes des 11 autres communautés se rendent dans ces trois lieux pour la naissance de leurs enfants. Elles doivent donc quitter leur famille et leur maison, mais elles restent dans l'Inuit Nunangat et reçoivent des soins dans leur région, dans leur langue et adaptés à leur culture, entourées d'amis et de proches.

Ces trois centres de naissance sont les seuls de l'Inuit Nunangat où les sages-femmes sont des Inuites formées pour prodiguer des soins aux femmes qui portent un enfant. Les sages-femmes sont chargées des « soins à donner aux femmes et aux enfants, de la promotion de la santé au sein de la communauté et de la gestion des urgences en tant que principales professionnelles de la santé[ii] ». Elles représentent un modèle à suivre ailleurs dans l'Inuit Nunangat, où les politiques gouvernementales entraînent l'évacuation de toutes les femmes avant leur accouchement, leur

séparation des enfants dont elles prennent soin et de leur époux, de leur famille et de leur communauté. Ces pratiques ont encore cours et se traduisent par des responsabilités accrues pour les membres de famille qui prennent soin des enfants et des ménages de ces femmes.

Pourtant, les centres de naissance et leurs programmes de formation des sages-femmes sont à même de fournir tous les soins requis par les femmes enceintes, en plus d'offrir des soins de base dans l'Inuit Nunangat. Comme il n'existe que quatre centres de naissance et que leur capacité de service se limite à deux régions, il est évident que des mesures doivent être prises pour établir d'autres centres de naissance dans l'Inuit Nunangat.

I Sage-femmes au Kangirllinq Birthing Centre, communication personnelle à Mme. Lisa Koperqualuk, le 13 février 2018.

II Epoo et Van Wagner, *Bringing Birth Back to the Community*, 3.

Comprendre l'interdépendance

La lutte contre la violence subie par les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones nécessite une approche qui reflète une compréhension de la nature structurelle et interdépendante des facteurs à l'origine de la violence. Dans son témoignage, Erin Pavan a analysé le programme d'ententes avec les jeunes adultes, qui offre un soutien financier à ceux qui sont trop âgés pour être pris en charge afin de s'assurer qu'ils vont à l'école. Bien qu'elle voie ce programme comme une étape positive, il ne suffit pas à lui seul à répondre aux autres besoins et difficultés auxquels sont confrontés les jeunes autochtones vivant dans la pauvreté, inquiets de savoir où ils vont demeurer et ayant un accès restreint aux services d'aide en santé mentale pour prendre en charge les conséquences souvent importantes des traumatismes découlant de la violence subie, qui peuvent compliquer la fréquentation de l'école. Comme elle l'a fait observer :

> Si on essaie de récupérer les jeunes les plus vulnérables, les jeunes qui passent, par exemple, à travers les mailles du filet ou peu importe comment on appelle ça, les jeunes femmes qui finissent par être portées disparues ou assassinées […] ce sont souvent les jeunes qui ne sont pas capables d'aller à l'école ou de se trouver un programme, comme, les jeunes vraiment vulnérables. Il se peut qu'ils ne soient pas capables de respecter cette entente avec les jeunes adultes[175].

Selon Jennisha Wilson, pour mettre fin à la violence dans la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, nous avons besoin d'une approche coordonnée, intégrée et structurelle, qu'elle a décrite en ces termes :

> Il y a beaucoup de choses en jeu. Il y a un manque de logements, un manque […] il y a la pauvreté, non? La pauvreté est un signe avant-coureur de la vulnérabilité. Il y a le racisme, la discrimination et les représentations stéréotypées des femmes autochtones qui viennent constamment teinter notre perception de qui est considérée comme une victime et mérite de l'aide par rapport à qui ne l'est pas. Les femmes sont sans cesse exclues des postes de direction et de la prise de décision en matière de santé et de bien-être des femmes autochtones, n'est-ce pas[176]?

Et elle poursuit ainsi :

> Alors, oui, nous pouvons réduire la pauvreté. Oui, nous pouvons sensibiliser les personnes à l'exploitation sexuelle et leur fournir un appui dans leurs démarches pour obtenir des services dans les différents systèmes et enseigner des compétences culturelles, mais nous devons aussi regarder comment l'État refuse d'investir dans les communautés, exagère dans le maintien de l'ordre, exerce une surveillance excessive et crée de la violence géographiquement pour ces personnes également[177].

Comme l'indiquent ces enseignements, l'écoute des femmes autochtones est essentielle. Comme l'a expliqué Nakuset :

> Je n'aurais jamais pensé, vous savez, être ici un jour. C'est le genre de choses que nous devons faire. Nous devons être une voix pour nos femmes. Et […] nous, qui sommes assez forts pour changer le système ou essayer de le changer, nous devons aller de l'avant. Et si je ne peux pas changer le système, peut-être que quelqu'un derrière moi peut le faire[178].

Comme nous l'avons vu aux chapitres 2 et 3, les éléments permettant d'accéder aux outils de lutte contre les obstacles à la sécurité font déjà partie du travail d'innombrables femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones, qui ont dû se battre elles-mêmes pour leurs droits, souvent avec peu de soutien, en raison de ce qu'elles perçoivent comme une guerre contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Comme l'explique Tamara S. :

> C'est vraiment déchirant de voir que ça arrive encore et encore. Ce n'est pas juste notre famille. Après Jen, il y a eu tellement d'autres histoires concernant d'autres […] d'autres femmes. C'est juste tellement […] ça devient un problème de plus en plus évident là-bas. Ce n'est pas juste arrivé par hasard. C'est un vrai fléau. C'est un vrai génocide. Une autre forme de génocide contre les femmes[179].

De même, Josie Nepinak a expliqué ce qui suit : « Lorsque nous regardons cette enfant et que nous pensons à l'avenir des femmes autochtones, je pense que nous devons être très, très conscients du fait, monsieur et mesdames les commissaires, qu'il y a une guerre contre les femmes autochtones dans notre pays[180]. »

« J'AI L'ESPOIR QUE QUELQUE CHOSE DE POSITIF RESSORTIRA DE TOUT ÇA, QU'EN TANT QUE FEMME AUTOCHTONE, JE N'AIE PAS À MARCHER DANS LES RUES ET À AVOIR PEUR PARCE QUE, AUJOURD'HUI, LORSQUE JE VAIS QUELQUE PART, J'AI PEUR, ET C'EST UNE CRAINTE QU'ON A TOUTES EN NOUS TOUS LES JOURS ET ON EST TELLEMENT HABITUÉES QUE ÇA FAIT COMME PARTIE DE NOUS, ET ÇA NE DEVRAIT PAS ÊTRE AINSI PARCE QUE TOUT LE MONDE DANS LA SOCIÉTÉ ACTUELLE N'A PAS À SE PROMENER ET À AVOIR PEUR COMME LES FEMMES ET LES FILLES AUTOCHTONES. J'AI SEPT FILLES ET BEAUCOUP DE PETITES-FILLES DONT JE M'INQUIÈTE CONSTAMMENT TOUTE LA JOURNÉE. JE NE VEUX PAS QU'ELLES DEVIENNENT UNE STATISTIQUE. »

Danielle E.

Les instruments internationaux relatifs aux droits de la personne et à la sécurité humaine

Les outils et les instruments relatifs aux droits de la personne peuvent aider à tenir le gouvernement responsable de ce qu'il a, ou n'a pas, mis en œuvre, et à s'assurer que les institutions, autochtones et non autochtones, travaillent pour que la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones soit au cœur des initiatives. Taylor Owen indique également qu'il est important de définir le seuil de ce qui devrait être considéré comme un problème de sécurité humaine, ce qui comprend l'idée de protéger « le noyau vital de toute vie humaine contre les menaces sérieuses et omniprésentes[181] ». Ainsi, la prévention des violations des droits de la personne constitue un critère visant à assurer la sécurité humaine, mais n'est pas une condition suffisante pour garantir la sécurité humaine pour tous.

Ces outils comprennent les instruments internationaux relatifs aux droits de la personne, ainsi que des principes directeurs comme ceux qui ont été intégrés à la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (DNUDPA), qui renferme d'importantes dispositions interreliées sur les droits économiques, sociaux et culturels, et des références sur l'importance de ces droits pour maintenir la sécurité. Comme les chercheurs Celeste McKay et Craig Benjamin l'ont affirmé, « les droits économiques, sociaux et culturels des femmes autochtones sont indissociables de leur droit d'avoir une vie exempte de violence et de discrimination[182] ».

Plus précisément, en ce qui a trait à la sécurité, les instruments suivants offrent un point de départ utile. Bien que cette liste ne soit pas exhaustive, nous fournissons des exemples sur la façon de préserver la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones à l'aide des instruments relatifs aux droits de la personne.

Du point de vue de la sécurité physique, le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* (PIDCP) stipule que nul ne sera soumis à la torture ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants. Plus précisément, il est interdit de soumettre une personne sans son libre consentement à une expérience médicale ou scientifique. C'est assez bouleversant quand on réfléchit à la stérilisation forcée, qui a été abordée brièvement dans l'analyse historique du présent rapport. Des mesures de protection sont accordées aux enfants en vertu de l'article 24 du PIDCP, qui stipule que tout enfant, sans discrimination aucune fondée sur la race, la couleur, le sexe, la langue, la religion, l'origine nationale ou sociale, la fortune ou la naissance, a droit, de la part de sa famille, de la société et de l'État, aux mesures de protection qu'exige sa condition de mineur.

Le *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels* (PIDESC) privilégie la sécurité dans la protection de la famille, qui est « l'élément naturel et fondamental de la société »; il stipule en outre que des mesures spéciales de protection doivent être prises en faveur de tous les enfants et adolescents, sans discrimination aucune (article 10). Il cite l'exploitation sociale et économique et les principaux problèmes relatifs à la défense des droits à la sécurité. Il fait également précisément référence à la sécurité sociale comme un droit universel (article 9).

En plus d'une disposition générale sur la protection des femmes contre la discrimination, la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* (CEFDF) cite plus précisément la responsabilité de l'État dans la modification des schémas et modèles de comportement socioculturel au sein de la société en vue d'éliminer le racisme et la discrimination fondés sur l'idée de l'infériorité des femmes ou sur des stéréotypes concernant les femmes (article 5). La Convention stipule également que les gouvernements sont tenus d'éliminer la traite des personnes sous la forme de l'exploitation et de la prostitution des femmes, parmi d'autres situations préoccupantes (article 6).

La *Convention relative aux droits de l'enfant (CRDE)* des Nations Unies porte principalement sur la sécurité des enfants, aussi bien physique que sociale, en insistant sur le bien-être de l'enfant à l'article 3. L'article 19 appelle les États parties à prendre toutes les mesures possibles pour protéger les enfants contre toute forme de violence, d'atteinte ou de brutalités physiques ou mentales, d'abandon ou de négligence, de mauvais traitements ou d'exploitation, que ce soit chez eux ou dans les familles d'accueil. L'article 26 de la CRDE comprend le droit de tout enfant de bénéficier de la sécurité sociale, y compris les assurances sociales, ajoutant que les prestations accordées à l'enfant doivent tenir compte des personnes responsables de son entretien et de son éducation. Aux yeux de nombreuses jeunes femmes qui ont la garde d'enfants, il est important d'offrir aux parents un meilleur appui, sur le plan matériel et culturel, afin de s'assurer qu'ils prennent soin de leurs enfants sans les mettre dans des situations dangereuses.

La CRDE comprend également un article sur les conditions de vie nécessaires au développement physique, mental, spirituel, moral et social de l'enfant. Les enfants qui sont victimes de traite ou d'exploitation sexuelle ne bénéficient pas de ces conditions de vie, comme le garantit la CRDE, qui exhorte également les États parties à jouer un rôle actif afin de s'assurer que les parents et autres personnes ayant la charge d'enfants reçoivent l'assistance et les programmes d'appui dont ils ont besoin, notamment en ce qui concerne l'alimentation, l'habillement et le logement.

L'article 35 de la CRDE, portant précisément sur la traite des enfants, stipule que les États conviennent de prendre toutes les mesures appropriées pour empêcher l'enlèvement, la vente ou la traite d'enfants, alors que l'article 36 stipule que les États conviennent de protéger les enfants contre toutes autres formes d'exploitation préjudiciable à leur sécurité.

CONVENTIONS CLÉS : DROIT À LA SÉCURITÉ

L'Enquête nationale considère comme fondement la convention associée au génocide pour plusieurs violations des droits de la personne et des peuples autochtones. Dans le domaine de la sécurité, il s'agit de toutes les prévisions de l'article II.

Pour référence, l'article II de la *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide* présente une définition du génocide, qui s'entend de « l'un des actes ci-après commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux :

a) Meurtre de membres du groupe;

b) Atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe;

c) Soumission intentionnelle du groupe à des conditions de vie devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle;

d) Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe;

e) Transfert forcé d'enfants du groupe vers un autre groupe ».

PIDESC :

- **droit à la sécurité sociale**
- **droit à un niveau de vie adéquat, notamment à de la nourriture, à des vêtements et à un logement adéquats, et à l'amélioration continue des conditions de vie**

PIDCP :

- **tout enfant a le droit, sans discrimination, aux mesures de protection que la famille, la société et l'État offrent aux mineurs**

CEDEF :

- **les États doivent prendre toutes les mesures appropriées pour supprimer, sous toutes leurs formes, le trafic et l'exploitation des femmes**
- **les États doivent prendre des mesures dans tous les domaines, notamment social, politique et économique, pour assurer le plein développement et le progrès des femmes**

CIETFDR :

- **les États parties doivent examiner toutes les politiques et abroger ou invalider toutes les lois qui créent ou perpétuent la discrimination raciale et ses conséquences**

CDE :

- **les États parties doivent garantir que les services responsables des soins sont conformes aux normes de santé et de sécurité**
- **les États parties doivent prendre des mesures pour protéger les enfants contre la violence**
- **inclut le droit de tout enfant à un niveau de vie adéquat**
- **les États doivent fournir une assistance matérielle aux parents**

PIDESC : Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels

PIDCP : Pacte international relatif aux droits civils et politiques

CEDEF : Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes

CIETFDR : Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale

CDE : Convention relative aux droits de l'enfant

DÉCLARATIONS CLÉS : DROIT À LA SÉCURITÉ

DEVEF :
- inclut le droit de ne pas être soumise à la torture ou à tout autre traitement cruel, inhumain ou dégradant
- favorise la recherche, la collecte de données et les statistiques pour comprendre, prévenir et contrer la violence à l'égard des femmes

DNUDPA :
- les peuples autochtones ont droit à la vie, à la liberté et à la sécurité
- affirme le droit de disposer en toute sécurité de moyens de subsistance et de développement, le droit de se livrer librement à des activités traditionnelles et à d'autres activités économiques ainsi que le droit à une indemnisation lorsque ces droits sont mis en péril

DPAV :
- le manque de développement des infrastructures ne peut pas justifier l'absence de droits de la personne reconnus à l'échelle internationale
- la pauvreté et l'exclusion sociale représentent une menace à la jouissance des droits de la personne
- qualifie d'obstacles la pauvreté, la faim et la négation des droits économiques, sociaux et culturels

BEIJING :
- indique que la pauvreté des femmes et des enfants est un problème clé en ce qui concerne les droits de la personne
- affirme que l'éradication de la pauvreté basée sur la croissance économique durable, le développement social, la protection de l'environnement et la justice sociale requièrent l'entière participation des femmes à un « développement durable au service de l'individu »

DEVEF : Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes
DNUDPA : Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones
DPAV : Déclaration et programme d'action de Vienne
Beijing : Déclaration de Beijing

Conclusion : remettre en question la perception selon laquelle « c'est comme ça que ça se passe »

En parlant du meurtre de sa sœur, Laney E., Danielle E. a rapporté une conversation avec son oncle dans laquelle celui-ci lui a dit, à propos du décès de sa sœur en tant que femme autochtone, que c'était « comme ça que ça se passait » :

> Et j'ai appris très jeune que, vous savez, les femmes autochtones étaient remplaçables et je l'ai appris à l'âge de 18 ans quand ma sœur, Eleanor [E.], a été assassinée. Et je demandais toujours à mon oncle : « Bien, pourquoi personne ne s'occupe […] comme

> pourquoi la police ne prend-elle aucune mesure? Comme, qu'est-ce qui se passe? » Et on m'a répondu que c'est comme ça que les choses se passaient. C'était juste accepté, un mode de vie pour nos sœurs et notre famille, surtout les femmes, dans la violence. Je ne pouvais pas […] c'était difficile pour moi d'accepter ça[183].

Dans le présent chapitre nous avons analysé les témoignages produits devant l'Enquête nationale sur le plan de la sécurité humaine, telle que définie par les organismes internationaux et les défenseurs des droits ainsi que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones que nous avons entendues nous-mêmes. Nous avons énoncé clairement de quelle façon le concept de sécurité humaine, ainsi que les obstacles qui en empêchent l'accès, se manifestent selon quatre principaux facteurs visant à maintenir la violence coloniale : le traumatisme intergénérationnel qui demeure non résolu; la marginalisation économique et sociale; l'absence de volonté politique, institutionnelle et publique pour régler le problème; le refus persistant de reconnaître la capacité d'agir et l'expertise des femmes autochtones elles-mêmes.

Ce faisant, ce chapitre a révélé à quel point les valeurs coloniales sont intégrées à la prestation de services aux niveaux organisationnel et opérationnel de manière à créer des obstacles pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui cherchent à obtenir du soutien dans leur lutte contre la violence, l'itinérance, le trafic sexuel et le commerce du sexe, et à obtenir d'autres services d'assistance sociale, d'éducation et de formation. En outre, ces services, qui ne reconnaissent pas les réalités des femmes autochtones vivant avec un traumatisme intergénérationnel, viennent compromettre davantage la sécurité des femmes et des filles.

Les témoins qui se sont présentés devant l'Enquête nationale ont affirmé qu'il est important de changer radicalement les politiques et les attitudes envers les personnes ciblées quotidiennement par la violence, et ce changement commence à la base même du problème par la transformation des relations et la lutte contre la discrimination, le racisme et la misogynie. Dans la plupart des témoignages, les membres de famille et les survivantes ont déclaré que les croyances racistes et stéréotypées sur les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont l'un des obstacles les plus évidents rencontrés par les femmes autochtones à la recherche de services, et que ces attitudes sont la cause directe de leur incapacité à rétablir la sécurité dans leur vie.

Comme l'a expliqué Ina C. :

> Je me souviens quand je vivais dans les bois avec ma grand-mère et que ma grand-mère n'avait jamais vu de Blanc avant que je ne sois emmenée pour aller à l'école. Et elle me cachait sous ses jupes. Réclamant de mon père […] que je ne sois pas emmenée. Et on vivait dans les bois dans une tente, même en hiver. Je me souviens de ça. Et j'avais toujours bien chaud. Jamais faim. Juste moi et ma grand-mère.
>
> Puis mon père nous a emmenées à la mine Pickle Crow, où il était mineur, et c'est là que les choses ont changé. Et ils ont découvert l'alcool. Ils ont appris à battre leurs femmes. Des choses comme ça. Ce n'était jamais comme ça avant. Je ne me souviens même pas

d'avoir été frappée par mes parents ou même par ma grand-mère. Je garde de très bons souvenirs de ça et je […] je ne souhaite que ça. Le temps où nous nous aimions. Je n'aurais jamais, jamais pensé à blesser une autre personne. Et pourtant, on est encore blessé par la force et […] et ça vire au meurtre[184].

« ET J'AI APPRIS TRÈS JEUNE QUE, VOUS SAVEZ, LES FEMMES AUTOCHTONES ÉTAIENT REMPLAÇABLES ET JE L'AI APPRIS À L'ÂGE DE 18 ANS QUAND MA SŒUR, ELEANOR [E.], A ÉTÉ ASSASSINÉE. ET JE DEMANDAIS TOUJOURS À MON ONCLE : "BIEN, POURQUOI PERSONNE NE S'OCCUPE […] COMME POURQUOI LA POLICE NE PREND-ELLE AUCUNE MESURE? COMME, QU'EST-CE QUI SE PASSE?" ET ON M'A RÉPONDU QUE C'EST COMME ÇA QUE LES CHOSES SE PASSAIENT. C'ÉTAIT JUSTE ACCEPTÉ, UN MODE DE VIE POUR NOS SŒURS ET NOTRE FAMILLE, SURTOUT LES FEMMES, DANS LA VIOLENCE. JE NE POUVAIS PAS […] C'ÉTAIT DIFFICILE POUR MOI D'ACCEPTER ÇA. »

Danielle E.

Ce n'est qu'en suivant la sagesse et l'expertise offertes par les survivantes et les familles des personnes dont la vie a été emportée par la violence que l'on peut vaincre la peur qui accompagne et façonne la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Danielle E. a résumé cet espoir de vivre dans un monde où le droit à la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est respecté et protégé.

> J'ai l'espoir que quelque chose de positif ressortira de tout ça, qu'en tant que femme autochtone, je n'aie pas à marcher dans les rues et à avoir peur parce que, aujourd'hui, lorsque je vais quelque part, j'ai peur, et c'est une crainte qu'on a toutes en nous tous les jours et on est tellement habituées que ça fait comme partie de nous, et ça ne devrait pas être ainsi parce que tout le monde dans la société actuelle n'a pas à se promener et à avoir peur comme les femmes et les filles autochtones. J'ai sept filles et beaucoup de petites-filles dont je m'inquiète constamment toute la journée. Je ne veux pas qu'elles deviennent une statistique[185].

Cette inquiétude et cette peur constantes, comme l'a entendu l'Enquête nationale, illustrent un besoin profond de raviver la signification de la sécurité afin que les familles puissent faire confiance aux systèmes qui, selon elles, les ont si longtemps laissé tomber. Il faut donc déterminer ce que signifie la sécurité, dans les communautés et les familles, et comprendre que le besoin le plus pressant est d'améliorer nos relations avec les survivantes, les familles et les communautés, et d'appuyer ce processus en fournissant les ressources, la formation et le soutien adéquats aux personnes qui travaillent pour améliorer la sécurité des femmes, des filles, et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Conclusions : droit à la sécurité

- Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones continuent d'être marginalisées et exclues sur le plan social et économique, une situation qui découle directement du colonialisme ainsi que des politiques gouvernementales racistes et sexistes. Cette marginalisation et cette exclusion sont les objectifs des politiques coloniales de l'État canadien, qui portent atteinte aux droits sociaux, économiques et politiques des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, en plus de menacer leurs droits à la sécurité humaine et, par conséquent, leur sûreté. Il s'agit d'outils génocidaires.
- À cause de l'État canadien, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont dû quitter leurs terres ancestrales, leur territoire, leur famille et leur communauté. Elles connaissent des taux de pauvreté disproportionnellement élevés et rencontrent des obstacles insurmontables lorsqu'elles tentent de répondre à leurs besoins fondamentaux, notamment un logement sûr, de la nourriture, une éducation, un emploi, un moyen de transport. Les enfants et les Aînés autochtones sont particulièrement vulnérables dans ces circonstances. La marginalisation et l'exclusion réduisent la sécurité et augmentent le risque de violence. De plus, elles forcent souvent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones à rester dans des environnements violents et dangereux ou à se retrouver dans une telle situation en tentant de satisfaire leurs besoins fondamentaux.
- Afin d'éviter la marginalisation sociale et économique, aggravée par le traumatisme complexe et intergénérationnel, et pour répondre à leurs besoins de base, plusieurs femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont forcées de se tourner vers l'industrie du sexe, de demeurer dans des relations violentes ou de se joindre à des gangs. Toutefois, elles se retrouvent alors plus exposées à la marginalisation et au danger. Le placement en établissement des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans le système de justice pénale et dans le système de protection de l'enfance est souvent dû à la marginalisation et au traumatisme.
- La sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones dépend du respect et de la mise en œuvre de leurs droits sociaux, économiques et politiques, ainsi que de leurs droits en matière de culture, de santé, de bien-être et de justice. Il est nécessaire que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones aient un revenu fiable et constant leur permettant de vivre et de remédier à la situation de crise liée à leur bien-être ainsi qu'à leurs besoins socioéconomiques et de sécurité.
- Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones connaissent des taux de surpeuplement et de sans-abrisme démesurés. Le manque de logements sûrs, de foyers de transition et de maisons d'hébergement a une incidence sur la santé, sur le bien-être et sur la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. La crise du logement contribue grandement à la violence.

- Les services sociaux et économiques actuels offerts aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones comportent souvent d'énormes lacunes en matière de ressources et d'infrastructure. Par ailleurs, ces services sont souvent fournis dans des endroits peu sûrs et ne sont pas adaptés à leur culture, ce qui perpétue l'insécurité.
- Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones continuent de connaître des taux de scolarité disproportionnellement bas et des taux de chômage élevés. Il est nécessaire et urgent de créer des possibilités et des services d'emploi, ainsi que de mettre en place des ressources pour encourager la réussite scolaire et professionnelle, pour lutter contre la marginalisation sociale et économique, pour éradiquer la violence et pour assurer la sécurité des communautés et des individus.

Notes

1 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., p. 68. Dans ce chapitre, commes dans tous nos chapitres, la citation est tirée de la transcription officielle de la langue dans laquelle la personne a témoigné, même si la citation a été traduite.

2 Cee-Jai J. (Clan du castor, Nak'azdli Whut'en, Nation Carrier), Partie 1, Volume public 39, Thunder Bay, Ont., p. 6. Pour un examen récent des expériences spécifiques des femmes autochtones survivantes dans le centre-ville de Vancouver, voir Martin et Walia, « Red Women Rising ». Ce rapport fournit un aperçu détaillé des expériences des femmes autochtones du DTES, des défis auxquels elles sont confrontées, et les forces qu'ils détiennent.

3 Cee-Jai J. (Clan du castor, Nak'azdli Whut'en, Nation Carrier), Partie 1, Volume public 39, Thunder Bay, Ont., pp. 6-7.

4 Gregoratti, « Human Security. »

5 Owen, « Challenges and Opportunities, » 17. Voir aussi Human Security Unit, Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, « Human Security. »

6 Gregoratti, « Human Security. »

7 Owen, « Challenges and Opportunities, » 18.

8 Gómez et Des Gasper, « Human Security, » 2.

9 Deputy Secretary-General, « Human Security, » cité dans Owen, « Challenges and Opportunities, » 18.

10 Assemblée Générale des Nations Unies, « Resolution. »

11 Vice-Secrétaire générale, « Human Security is More Than an Abstract Concept. »

12 Tang et Browne, « 'Race' Matters » et Dre Amy Bombay (Ojiway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 142.

13 Josie Nepinak (Anishinaabe, Première Nation Crie Pine), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 175.

14 Marlene J., Partie 1, Volume public 6, Smithers, C.-B., pp. 28-29.

15 Marlene J., Partie 1, Volume public 6, Smithers, C.-B., p. 29.

16 Marlene J., Partie 1, Volume public 6, Smithers, C.-B., pp. 34, 35.

17 Cee-Jai J. (Clan du castor, Nak'azdli Whut'en, Nation Carrier), Partie 1, Volume public 39, Thunder Bay, Ont., pp. 11-12.

18 Cee-Jai J. (Clan du castor, Nak'azdli Whut'en, Nation Carrier), Partie 1, Volume public 39, Thunder Bay, Ont., p. 12.

19 Cee-Jai J. (Clan du castor, Nak'azdli Whut'en, Nation Carrier), Partie 1, Volume public 39, Thunder Bay, Ont., p.14.

20 Cee-Jai J. (Clan du castor, Nak'azdli Whut'en, Nation Carrier), Partie 1, Volume public 39, Thunder Bay, Ont., p. 15.

21 Michele G. (Musqueam), Partie 1, Volume public 84, Vancouver, C.-B., pp. 50-51.

22 Monique F. H. (Crie), Partie 1, Volume public 17, Membertou, N.-É., p. 91.

23 Dr Allan Wade, Parties II et III mixtes, Volume public 14, Winnipeg, Man., pp. 21, 20.

24 Josie Nepinak (Anishinaabe, Première Nation Crie Pine), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 175.

25 Dr Allan Wade, Parties II et III mixtes, Volume public 14, Winnipeg, Man., p. 29.

26 Cee-Jai J. (Clan du castor, Nak'azdli Whut'en, Nation Carrier), Partie 1, Volume public 39, Thunder Bay, Ont., p. 6.

27 Cee-Jai J. (Clan du castor, Nak'azdli Whuten, Nation Carrier), Partie 1, Volume public 39, Thunder Bay, Ont, p. 9.

28 Bombay et al., « The Intergenerational Effects, » 51.

29 Grace T. (Clan de l'aigle, Tsimshian), Partie 1, Volume public 118, Vancouver, C.-B., p. 11.

30 Michele G. (Musqueam), Partie 1, Volume public 84, Vancouver, C.-B., pp. 2-3, 5.

31 Dr Allan Wade, Mixed Parties II et III mixtes, Volume public 14, Winnipeg, Man., pp. 53-54.

32 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man.

33 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 140.

34 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Exposition 18, fiche 15.

35 Dr Allan Wade, Parties II et III mixtes, Volume public 14, Winnipeg, Man., p. 10.

36 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 159.

37 Josie Nepinak (Anishinaabe, Première Nation Crie Pine), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 162.

38 Paul T. (Nation Mikisew Crie), Partie 1, Volume public 20, Edmonton, Alb., pp. 8-9.

39 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 174.

40 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 170.

41 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., pp. 175-176.

42 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 176.

43 Dre Pertice Moffitt, Mixed Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L. pp. 75-76, 81.

44 Michele G. (Musqueam), Partie 1, Volume public 84, Vancouver, C.-B., p. 63.

45 Dr Allan Wade, Parties II et III mixtes, Volume public 14, Winnipeg, Man., p. 30.

46 Jeffrey McNeil-Seymour (Tk'emlups te Secwepemc/English), Parties II et III mixtes, Volume public 4, Iqaluit, Nt, p. 218.

47 Canadian Poverty Institute, « Poverty in Canada. »

48 Fonds d'action et d'éducation juridiques pour les femmes, « Women and Poverty, » 1.

49 Duhaime and Édouard, « Monetary Poverty, » 224.

50 Ibid., 225.

51 Arrigada, « Food Insecurity, » 1.

52 Ibid.

53 Inuit Tapiriit Kanatami, « Inuit Statistical Profile 2018, » 16.

54 Canada, Statistique Canada, « Les Autochtones et le marché du travail »

55 Moyser, « Aboriginal People Living Off-Reserve, » 13.

56 Ibid., 8.

57 Press, « Over 80% of reserves. »

58 Ibid.

59 Canada, Statistique Canada, « Labour Market Experiences, » 5.

60 Ibid., 10.

61 Inuit Tapiriit Kanatami, « Inuit Statistical Profile 2018, » 17.

62 Mavis Windsor (Nation Heiltsuk), Partie 1, Volume public 90, Vancouver, C.-B., p. 21.

63 Jennisha Wilson, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., p. 158.

64 Canada, Statistique Canada, « The Housing Conditions, » 3.

65 Ibid., 3-4.

66 Ibid., 3.

67 Inuit Tapiriit Kanatami, « Inuit Statistical Profile 2018, » 13.

68 Ibid.

69 Ibid., 4.

70 Lance S. (Nation Nakota), Partie 1, Volume public 26, Saskatoon, Sask., p. 150.

71 Minnie K. (Shuswap, Salman Arm), Partie 1, Volume public 86, Vancouver, C.-B., p. 43.

72 Mavis Windsor (Nation Heiltsuk), Partie 1, Volume public 90, Vancouver, C.-B., p. 65.

73 Rebecca M. (Première Nation Pictou Landing), Partie 1, Volume public 17, Membertou, N.-É., p. 150.

74 Peach et Ladner, « Missing Out and Missing, » 91.

75 Dre Pertice Moffitt, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., pp. 89-90.

76 Michele G. (Musqueam), Partie 1, Volume public 84, Vancouver, C.-B., pp. 69-70.

77 Jennisha Wilson, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., p. 48.

78 Rebecca M. (Première Nation Pictou Landing), Partie 1, Volume public 17, Membertou, N.-É., pp. 146-147.

79 Rebecca M. (Première Nation Pictou Landing), Partie 1, Volume public 17, Membertou, N.-É., pp. 150-151.

80 Marge H. (Ka:'yu:'k't'h'/Nation Heiltsuk), Partie 1, Volume public 110, Vancouver, C.-B., pp. 8-9.

81 Viola Thomas (Kamloops Tk'emlúps te Secwepemc), Partie 1, Volume public 104, Vancouver, C.-B., pp. 18-19.

82 Jamie Lee Hamilton (Autochtone/Irlandaise), Partie 1, Volume public 104, Vancouver, C.-B., p. 21.

83 Monique F. H. (Crie), Partie 1, Volume public 17, Membertou, N.-É., pp. 94-95.

84 Marlene J., Partie 1, Volume public 6, Smithers, C.-B., p. 42

85 Marlene J., Partie 1, Volume public 6, Smithers, C.-B., p. 43.

86 Mealia Sheutiapik (Inuite, Frobisher Bay), Mixed Partie II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L. pp. 12-13.

87 Daoud, et al., « The Contribution of Socio-Economic Position. »

88 Dre Robyn Bourgeois (Crie), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., pp. 15-16.

89 Cheylene Moon (Écossaise/Upper Nicola), Partie 1, Volume public 96, Vancouver, C.-B., p. 27.

90 Canada, Statistique Canada, « Peuples autochtones – Faits saillants en tableaux »

91 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 146.

92 Centre de Collaboration Nationale de la Santé Autochtone, « Education as a Social Determinant, » 4.

93 Ibid., 5.

94 Chef Roddy S. (Clan de la grenouille, Première Nation Gitsegukla), Partie 1, Volume public 7, Smithers, C.-B., p. 62.

95 Assemblée des Premières Nations, Chiefs Assembly on Education, « A Portrait. »

96 Ibid.

97 Dre Pertice Moffitt, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., pp. 99-100.

98 Lisa B. J. (Crie, Première Nation O'Chiese), Partie 1, Volume public 89, Vancouver, C.-B., pp. 43-44.

99 Mealia Sheutiapik (Inuite, Frobisher Bay), Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., pp. 19-20.

100 Connie L. (Première Nation Onion Lake), Partie 1, Volume public 27, Saskatoon, Sask., pp. 145-146.

101 Eva P. (Nation Alexis Nakota Sioux), Partie 1, Volume public 31, Saskatoon, Sask., p. 22.

102 Leslie K., Partie 1, Volume public 27, Saskatoon, Sask., pp. 83-84.

103 Raylene K., Partie 1, Volume public 27, Saskatoon, Sask., p. 88.

104 Jenny L. (Nation Crie Nisichawayasihk), Partie 1, Volume public 13, Winnipeg, Man., pp. 152-153.

105 Jennisha Wilson, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., p. 38.

106 Monique F. H. (Crie), Partie 1, Volume public 17, Membertou, N.-É., p. 88.

107 Monique F. H. (Crie), Partie 1, Volume public 17, Membertou, N.-É., pp. 105-106.

108 Jennisha Wilson, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., pp. 151-152.

109 Josie Nepinak (Anishinaabe, Première Nation Crie Pine), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 172.

110 Jenny L. (Nation Crie Nisichawayasihk), Partie 1, Volume public 13, Winnipeg, Man., p. 148.

111 Diane Redsky (Première Nation Shoal Lake 40), Parties II et III mixtes, Volume public 18, St. John's, T.-N.-L., p. 87.

112 Jennisha Wilson, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., p. 60.

113 Jamie Lee Hamilton (Autochtone/Irlandaise), Partie 1, Volume public 104, Vancouver, C.-B., pp. 17-18.

114 Danielle E. (Première Nation Kawacatoose), Partie 1, Volume public 31, Saskatoon, Sask., p. 86.

115 Erin Pavan (Anishinaabe), Partie 1, Volume public 96, Vancouver, C.-B., p. 10.

116 Fialka Jack (Mowachaht), Partie 1, Volume public 96, Vancouver, C.-B., pp. 5-6.

117 Erin Pavan (Anishinaabe), Partie 1, Volume public 96, Vancouver, C.-B., pp. 29-30.

118 Erin Pavan (Anishinaabe), Partie 1, Volume public 96, Vancouver, C.-B., pp. 11-12.

119 Josie Nepinak (Anishinaabe, Première Nation Crie Pine), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 178.

120 Canada, Bilan annuel de 2017-2018: Stratégie du Canada pour prévenir et contrer la violence fondée sur le sexe, 2018. https://cfc-swc.gc.ca/violence/strategy-strategie/report-rapport2018-fr.pdf.

121 Ibid.

122 Beattie et Hutchins, « Shelters for Abused Women, » 5.

123 Amnesty International, « Canada: Close the Funding Gap. »

124 Ibid.

125 Ibid.

126 Susan Aglukark (Inuite, Arviat), Parties II et III mixtes, Volume public 12, Winnipeg, Man., pp. 203-204.

127 Josie Nepinak (Anishinaabe, Première Nation Crie Pine), Partie 2, Volume public 5, Calgary, Alb., p. 202

128 Sandra Montour (Clan de la tortue, Mohawk), Partie 2, Public, Volume 4, Calgary, Alb., p. 213.

129 Barbara H. (Première Nation Ebb and Flow), Partie 1, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 114.

130 Charlotte M. (Première Nation Kitchenuhmaykoosib Inninuwug), Partie 1, Volume public 38, Thunder Bay, Ont., pp. 98-99.

131 Chef Vivian T. (Wet'suwet'en), Partie 1, Volume public 4, Smithers, C.-B., p. 82.

132 Halie B. (Namgis/Kwa'kwa'kawakw/Tlingit/Écossaise), Partie 1, Volume public 111(a), Vancouver, C.-B., p. 55.

133 Josie Nepinak (Anishinaabe, Première Nation Crie Pine), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 163.

134 Nakuset (Crie), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 107.

135 Cee-Jai J. (Clan du castor, Nak'azdli Whut'en, Nation Carrier), Partie 1, Volume public 39, Thunder Bay, Ont., p. 29.

136 Sandra Montour (Turtle Clan, Mohawk), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 223.

137 Josie Nepinak (Première Nation Crie Pine), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 169.

138 Nakuset (Crie), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb.

139 Nakuset (Crie), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 101.

140 Nakuset (Crie), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., pp. 142-143.

141 Nakuset (Crie), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 115.

142 Gladys R. (Gitxsan/Wet'suwet'en), Partie 1, Volume public 4, Smithers, C.-B., pp. 168-169.

143 Josie Nepinak (Anishinaabe, Première Nation Crie Pine), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., pp. 192-196.

144 Sandra Montour (Turtle Clan, Mohawk), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 216.

145 Lanna Moon Perrin (Anishinaabe), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., pp. 186-187.

146 Cee-Jai J. (Clan du castor, Nak'azdli Whut'en, Nation Carrier), Partie 1, Volume public 39, Thunder Bay, Ont., pp. 28-29.

147 Nakuset (Crie), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., pp. 99-100.

148 Michele G. (Musqueam), Partie 1, Volume public 84, Vancouver, C.-B., p. 37.

149 Chief Vivian T. (Wet'suwet'en), Partie 1, Volume public 4, Smithers, C.-B., p. 83.

150 Cee-Jai J. (Clan du castor, Nak'azdli Whut'en, Nation Carrier), Partie 1, Volume public 39, Thunder Bay, Ont., p. 12.

151 Grace T. (Eagle Clan, Tsimshian), Partie 1, Volume public 118, Vancouver, C.-B., p. 14.

152 Dr Allan Wade, Parties II et III mixtes, Volume public 14, Winnipeg, Man., pp. 16-17.

153 Jocelyn K. (Nation Cheslatta Carrier), Partie 1, Volume public 5, Smithers, C.-B., pp. 55-56.

154 Cee-Jai J. (Clan du castor, Nak'azdli Whut'en, Nation Carrier), Partie 1, Volume public 39, Thunder Bay, Ont., p. 32.

155 Cee-Jai J. (Clan du castor, Nak'azdli Whut'en, Nation Carrier), Partie 1, Volume public 39, Thunder Bay, Ont., pp. 33-34.

156 Michele G. (Musqueam), Partie 1, Volume public 84, Vancouver, C.-B., pp. 57-58.

157 Halie B. (Namgis/Kwa'kwa'kawakw/Tlingit/Écossaise), Partie 1, Volume public 111(a), Vancouver, C.-B., pp. 54-55.

158 Mealia Sheutiapak (Inuite, Frobisher Bay), Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L. p. 22.

159 Jamie L. H. (Autochtone/Irlandaise), Partie 1, Volume public 78, Vancouver, C.-B., p. 21.

160 Diane Redsky (Première Nation Shoal Lake 40), Parties II et III mixtes, Volume public 18, St. John's, T.-N.-L., p. 206.

161 Jennisha Wilson, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., p. 53.

162 Jennisha Wilson, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., pp. 55-56.

163 Diane Redsky (Première Nation Shoal Lake 40), Parties II et III mixtes, Volume public 18, St. John's, T.-N.-L., p. 207.

164 Shae-Lynn Noskye (Première Nation), Partie 1, Volume public 96, Vancouver, C.-B., p. 43.

165 Josie Nepinak (Anishinaabe, Première Nation Crie Pine), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 169.

166 Jennisha Wilson, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., pp. 54-55.

167 Dr Allan Wade, Parties II et III mixtes, Volume public 14, Winnipeg, Man., p. 143.

168 Jennisha Wilson, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., p. 50.

169 Dr Allan Wade, Parties II et III mixtes, Volume public 14, Winnipeg, Man., pp. 197-198.

170 Jennisha Wilson, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., p. 154.

171 Josie Nepinak (Anishinaabe, Première Nation Crie Pine), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 186.

172 Dre Amy Bombay (Ojibway, Premières Nations Rainy River), Parties II et III mixtes, Volume public 10, Winnipeg, Man., p. 173.

173 Nakuset (Crie), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 142.

174 Jennisha Wilson, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., p. 41.

175 Erin Pavan (Anishinaabe), Partie 1, Volume public 96, Vancouver, C.-B., p. 31.

176 Jennisha Wilson, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., pp. 47–48.

177 Jennisha Wilson, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., p. 49.

178 Nakuset (Crie), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 133.

179 Tamara S., Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., pp. 51-52.

180 Josie Nepinak (Anishinaabe, Première Nation Crie Pine), Partie 2, Volume public 4, Calgary, Alb., p. 177.

181 Owen, « Challenges and Opportunities, » 20.

182 McKay and Benjamin, « A Vision for Fulfilling the Indivisible Rights, » 156.

183 Danielle E. (Première Nation Kawacatoose), Partie 1, Volume public 31, Saskatoon, Sask., pp. 95-96.

184 Ina C. (Première Nation Serpent River), Partie 1, Volume public 38, Thunder Bay, Ont., pp. 24-25.

185 Danielle E. (Première Nation Kawacatoose), Partie 1, Volume public 31, Saskatoon, Sask., p. 117.

CHAPITRE 8



Combattre l'oppression : le droit à la justice

Introduction : « La sécurité et la justice ne sont pour nous que des mots »

Bernice et son mari, Wilfred C., tentent par tous les moyens de retrouver leur fille Jennifer, disparue le 19 juin 2008, le jour de son 18e anniversaire[1]. Ils ont interrompu leurs recherches afin de participer au processus de consignation de la vérité de l'Enquête nationale. Pendant l'audience communautaire de Winnipeg, Bernice est venue livrer l'histoire de Jennifer aux commissaires, décrivant à ces derniers les actions qu'elle et Wilfred menaient tout juste avant de se présenter sur place ainsi que l'étendue de leurs recherches.

> Pour pouvoir nous joindre à vous, nous avons dû quitter l'endroit où nous faisions des recherches. Nous avions trouvé un puits au milieu de nulle part, à proximité de l'endroit où nos recherches nous avaient menés. J'ai dit : « Oh! Mon Dieu! » Mon mari, … il n'a plus la même vigueur qu'auparavant. Ce n'est pas pour lui manquer de respect, car il est toujours fort. Il est ma forteresse.
>
> Je vous explique cela parce que la profondeur de ce puits atteint dix pieds. Quand nous avons soulevé le couvercle, ça grouillait de rats musqués, c'était rempli de carcasses de castors et ça puait. C'est un puits et c'est contaminé, mais ça n'a pas arrêté mon mari. Nous avons appuyé une échelle de 10 pieds au fond et il est descendu, armé d'une pelle. Il a commencé à retirer ces carcasses puantes. C'était pénible : il devait les soulever au-dessus de sa tête. Il a hissé à la surface tout ce qu'il a trouvé, car on pensait que notre fille aurait pu être dans le puits. Il a creusé deux pieds dans le sol avant de sonder la base avec une perche, et il restait encore deux pieds de plus; il était exténué[2].

Voilà maintenant dix ans que Bernice et Wilfred entretiennent l'espoir qu'ils vont trouver des réponses à leurs questions, menant de leur propre chef des recherches ardues et parfois dangereuses pour retrouver Jennifer, toujours prêts à creuser encore, malgré un épuisement tant physique qu'émotionnel. Lorsqu'ils se sont présentés au détachement de la GRC à Portage la Prairie où Bernice à signalé la disparition de leur fille, on a refusé de les entendre. Ils se sont ajoutés aux nombreuses familles et aux nombreux amis de proches disparues ou assassinées, qui ont été laissés à eux-mêmes pour tenter d'obtenir justice pour la violence infligée à leurs filles, à leurs mères, à leurs sœurs, à leurs tantes, à leurs grands-mères et aux membres de leur famille du cœur. Ils ont donc joint leurs forces et se sont appuyés sur les liens solides qui les unissent aux familles et aux membres de leur communauté pour remplir un mandat qui incombe, à la base, au système de justice pénale. Ce système, qui bafoue depuis toujours (et qui continue de bafouer) le droit à la justice des familles autochtones comme celle de Bernice et Wilfred est d'ailleurs l'un des principaux thèmes du présent chapitre.

Il y a aussi Victoria, une femme des Premières Nations qui a souffert un accident vasculaire cérébral alors qu'elle était détenue par le corps de police de Truro, en Nouvelle-Écosse. Les témoignages de ses parents et amis ont mis en lumière un autre aspect de la relation qui lie les peuples autochtones au système de justice pénale, relation si souvent dénoncée lors de l'Enquête nationale. Ils ont permis de mieux comprendre comment cette relation se manifeste dans le quotidien des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones au sein des établissements correctionnels provinciaux, territoriaux et fédéraux.

À l'instar de la famille de Jennifer, Victoria a été privée de son droit à la justice alors qu'elle gisait dans une cellule, présentant des signes de détresse physique importante et en besoin d'aide. Cheryl Maloney, intervenante en soutien aux familles, militante et ancienne présidente de la Nova Scotia Native Women's Association a décrit les événements qui ont mené au décès de cette femme. À ce propos, elle a insisté sur une interaction précise qui s'est produite entre cette dernière et les policiers en service au cours de laquelle un des agents, manifestant son inquiétude envers l'état de santé de Victoria, s'est fait répondre par son supérieur : « Si elle gémit, elle est en vie[3]. »

La famille de Victoria et ses proches ont assisté à l'audience communautaire de Membertou, en Nouvelle-Écosse, pour livrer l'histoire de celle-ci. Le commentaire du policier illustre pour ces personnes, mais aussi pour les survivantes, les familles, les amis et les proches autochtones qui ont pu entendre son témoignage, une attitude qui revient constamment dans les témoignages entendus dans le cadre de l'Enquête nationale faisant état du système de justice : ce système n'accorde pas la moindre valeur à la vie d'une femme autochtone. Comme l'a mentionné Cheryl M. : « Personne n'écoute. Personne ne semble se soucier de ce qui se passe. La police est au dessus de tout soupçon dans ce pays[4]. »

Victoria est morte quelques jours après avoir subi son accident vasculaire cérébral alors qu'elle était sous la responsabilité des autorités policières. Cheryl a souligné : « [Victoria] a été enfermée dans une cellule du poste de police de Truro dont elle est ressortie branchée à un respirateur

artificiel avant de rendre l'âme. » Un rapport d'enquête publié par la suite indique que les policiers, dans l'exercice de leurs fonctions, n'ont pas accordé une attention adéquate à l'état de santé de Victoria[5]. Jennifer, pour sa part, demeure portée disparue; ses parents, Bernice et Wilfred, restent dans l'incertitude la plus totale[6].

Dans le présent chapitre, nous cherchons à définir ce qu'est la « justice », de l'avis des personnes qui ont témoigné devant l'Enquête nationale, en premier lieu, et selon les normes relatives aux droits de la personne, en second lieu. Nous examinons ensuite les témoignages portant sur l'accès à la justice ainsi que les liens qui rattachent la justice aux autres droits sous l'angle des quatre facteurs contribuant au maintien de la violence coloniale. Enfin, nous relions le droit à la justice aux normes et aux instruments internationaux des droits de la personne, et à la nécessité d'établir de nouvelles relations fondées sur une perspective partagée de la forme que doit revêtir la justice lorsqu'elle tient compte de la réalité des personnes qu'elle cible le plus

Définir la « justice »

Caractéristique déterminante de l'état de droit, l'accès à la justice joue aussi un rôle essentiel pour assurer le respect des droits de la personne fondamentaux. Ces droits sont définis à l'échelle internationale et nationale par des instruments juridiques, et les personnes qui ont témoigné devant l'Enquête nationale les définissent aussi à leur manière, selon la compréhension qu'elles en ont.

Le World Justice Project est une organisation multidisciplinaire indépendante œuvrant à promouvoir la primauté du droit dans le monde. Elle établit que quatre principes universels sont essentiels pour comprendre ce qu'est l'état de droit, à savoir la responsabilisation, des lois justes, un gouvernement ouvert et un mécanisme de résolution des litiges accessible et impartial.

La « responsabilisation » vise à ce que les gouvernements et les intervenants privés soient tenus responsables des gestes qu'ils posent, ou qu'ils ne posent pas. Par « lois justes », on entend des lois qui sont claires, accessibles publiquement et appliquées également à tout le monde. Ce sont également des lois qui assurent le respect des droits fondamentaux concernant la sécurité et des autres droits de la personne. Un « gouvernement ouvert », quant à lui, permet d'adopter et de mettre en application les lois de manière accessible, juste et efficace. Enfin, un « mécanisme de résolution des litiges accessible et impartial » sert les personnes qui cherchent à obtenir justice pour elles-mêmes ou pour leurs proches. Il comprend une représentation et un processus décisionnel équitables, à l'image des communautés desservies[7].

Aux termes de la *Déclaration des principes fondamentaux de justice relatifs aux victimes de la criminalité et aux victimes d'abus de pouvoir* de l'Assemblée générale des Nations Unies, adoptée en 1985, l'ONU incite les États membres à prendre les mesures nécessaires pour réduire la victimisation. Pour ce faire, ils doivent mettre en œuvre « des mesures dans les domaines des services sociaux, de la santé, y compris la santé mentale, de l'éducation et de l'économie, ainsi que des mesures spéciales de prévention du crime pour réduire la victimisation et encourager

l'aide aux victimes en détresse ». Ils sont également priés de promouvoir la prévention communautaire du crime, d'examiner les lois afin qu'elles respectent les normes internationales en matière de droits de la personne, et d'« interdire les pratiques et les procédures qui favorisent les abus », entre autres choses[8].

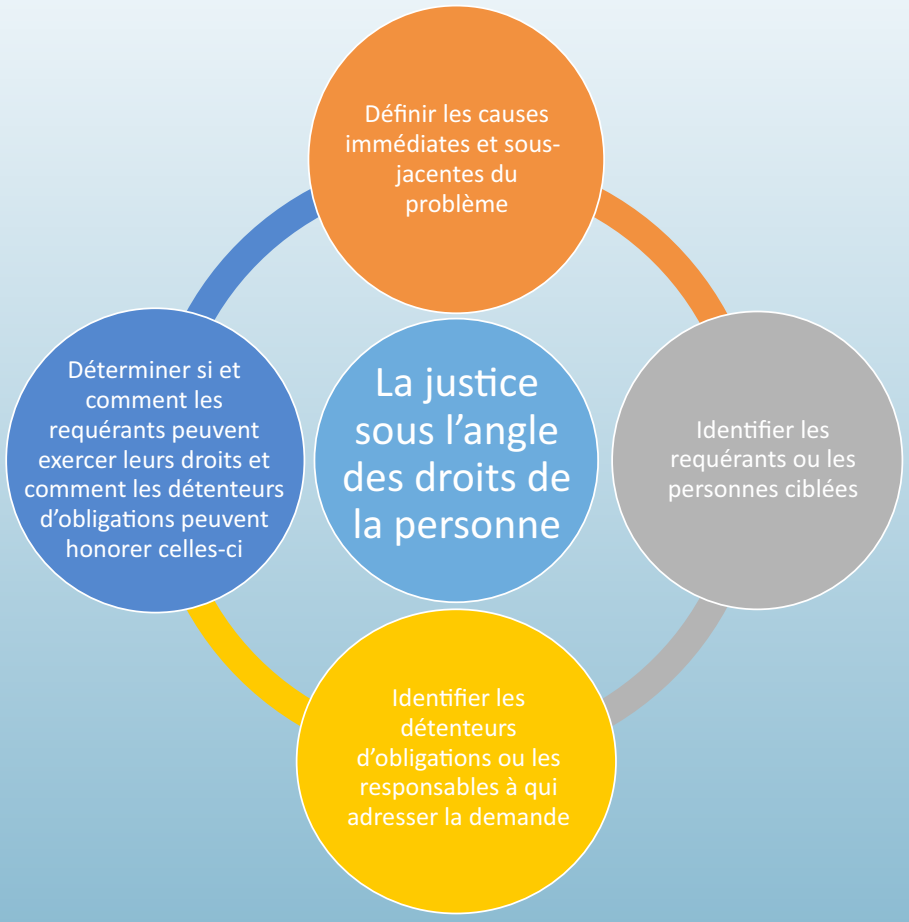
Dans le même ordre d'idées, la *Déclaration de la réunion de haut niveau de l'Assemblée générale sur l'état de droit aux niveaux national et international* des Nations Unies, adoptée plus récemment, en 2012, insiste sur l'importance que tous les membres de la société, particulièrement les plus ciblés et les plus vulnérables, aient accès à la justice. Elle met également l'accent sur la nécessité que les gouvernements prennent « toutes les mesures nécessaires pour assurer que des services visant à faciliter l'accès de tous à la justice soient offerts de manière efficace, transparente, sans discrimination et qu'ils soient assortis de mécanismes de reddition de compte[9] ». Elle précise enfin que l'administration de la justice doit être neutre et non discriminatoire, au sein d'un système judiciaire indépendant et impartial[10].

Cela dit, l'accès à la justice ne se limite pas à l'administration des tribunaux ou à l'encadrement des pratiques des corps policiers. Le Programme des Nations Unies pour le développement, qui axe ses activités sur les défis relatifs au développement et notamment sur l'élimination de la pauvreté, les transformations structurelles et la consolidation de la résilience, précise que l'accès à la justice est essentiellement lié à la réduction de la pauvreté et au renforcement de la gouvernance démocratique. En outre, cet accès « doit être défini de façon à ce que les résultats des démarches juridiques et judiciaires soient justes et équitables[11] ». Le rapport du Programme ajoute que « la création d'un environnement durable offrant un accès égal à la justice exige de travailler avec différents types d'institutions et divers intervenants, comme la police, les tribunaux, les procureurs, les travailleurs sociaux, les agents correctionnels, les leaders communautaires, les parajuristes, les conseils traditionnels et les autres arbitres locaux; et il faut tenir compte des liens entre eux[12] ».

Une approche de justice fondée sur les droits de la personne demande de concevoir la justice dans une perspective large, qui dépasse le simple fonctionnement du système. Pour ce faire, il est essentiel de :

- mettre l'accent sur les causes immédiates et sous-jacentes du problème;
- considérer celles qui revendiquent des droits comme étant les personnes les plus vulnérables ou, comme l'a entendu l'Enquête nationale, celles qui sont ciblées;
- déterminer qui sont les « détenteurs d'obligations », soit les personnes qui doivent régler les problèmes ou les conflits, comme les institutions gouvernementales, les groupes, les dirigeants communautaires, etc.;
- évaluer et analyser la capacité de celles qui revendiquent des droits à faire valoir leurs droits ainsi que celle des détenteurs d'obligations à respecter leurs propres engagements et obligations relativement à ces droits, puis mettre en place des systèmes qui permettent à tous ces acteurs de s'acquitter de leurs responsabilités[13].

LA JUSTICE SOUS L'ANGLE DES DROITS DE LA PERSONNE



L'histoire du système de justice canadien au sein des communautés autochtones et sa capacité à remplir son rôle de manière équitable et efficace font l'objet de débats et de discussions. Si l'on prend en considération les « virées sous les étoiles » menées par le service de police de Saskatoon dans les années 1990 et 2000 en Saskatchewan ou encore l'acquittement récent de l'agriculteur saskatchewanais accusé du meurtre de Colten Boushie[14], on peut comprendre pourquoi les Autochtones ont tendance à douter que le système de justice travaille pour eux[15]. De nombreux témoignages entendus lors de l'Enquête nationale ont montré que, partout au pays, le droit à la justice des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones est mis à mal.

Voilà pourquoi il importe de considérer la façon dont les Autochtones définissent la « justice » qui, fondée sur le principe de respect, demeure essentielle au bien-être des Nations et des communautés. Une telle représentation prend en compte les efforts investis par tout un chacun pour assurer la sécurité de chaque membre de la communauté. Grand-mère Blu a raconté que,

jeune fille, elle a assisté au procès de l'homme ayant assassiné sa grand-mère. Elle a défini de manière probante les éléments qui opposent l'application de la justice, telle qu'elle est conceptualisée dans le système pénal canadien, aux notions traditionnelles de justice autochtone.

> Ce jour-là, j'ai entendu toutes ces choses dans la salle d'audience et j'ai finalement vu qui … qui il était et comment il était vraiment. Il a été condamné à purger une peine de 15 ans, dont 10 ans au centre de santé mentale de Penetanguishene. Il s'est donc retrouvé là-bas, à se la couler douce et à regarder la télévision, au lieu d'être derrière les barreaux comme ça aurait dû être le cas. On a mis cet homme dans un établissement pour lui administrer des médicaments euphorisants, lui qui savait lire et écrire, mais qui a prétendu le contraire et qui s'en est tiré grâce à notre système pénal. Dans les faits, ce n'est pas notre système. Ce système n'est pas à nous. Si ça avait été le cas, on aurait amené cette personne devant les Grands-mères. On l'aurait fait asseoir et on lui aurait expliqué les conséquences de ses actes non seulement sur la famille immédiate, mais aussi sur la famille élargie, sur la communauté et sur toute la Nation, vous comprenez? Il aurait eu à présenter ses excuses à tout le monde, devant tout le monde; il aurait eu à s'adresser à moi directement et à me demander pardon. Il aurait également eu à démontrer par ses agissements qu'il était repentant et qu'il avait vraiment compris la leçon. Dans les faits, je n'ai jamais eu l'occasion de lui dire ce que je ressentais. Je n'ai jamais pu lui parler des répercussions qu'il a engendrées sur ma vie et sur le reste de ma famille[16].

Les violations des droits de la personne en matière de justice perpétrées contre les Autochtones ont été largement démontrées. En ce qui concerne la question des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées, plus particulièrement, des organisations comme Amnistie internationale et les Nations Unies ont critiqué le Canada pour avoir omis de remédier à de telles violations, et aussi pour la façon dont le système de justice réprimande ces actes[17]. En outre, divers organismes et organisations voués à la défense des personnes, dont le Bureau de l'enquêteur correctionnel et l'Association canadienne des Sociétés Elizabeth Fry, ont aussi souligné les importantes violations des droits fondamentaux des femmes autochtones qui surviennent pendant leur incarcération[18].

Les témoignages entendus lors de l'Enquête nationale mettent en cause les policiers, les tribunaux, les établissements correctionnels et les autres représentants du système de justice pénale, rendant ceux-ci responsables ou complices des violations du droit à la justice des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui subissent de la violence.

Les femmes autochtones sont également beaucoup plus susceptibles d'avoir des démêlés avec le système de justice pénale que les femmes non autochtones. Par exemple, même si les femmes autochtones représentent seulement 4 % de la population totale du Canada, elles comptent pour près de 40 % de l'ensemble des femmes purgeant une peine prononcée par un tribunal de compétence fédérale[19]. En outre, tout indique que le nombre de femmes autochtones condamnées

à une peine de détention dans un établissement fédéral augmente. En effet, au cours des 10 dernières années, le nombre de femmes autochtones détenues dans les établissements correctionnels fédéraux a bondi de 60 %, ce qui en fait la population enregistrant la croissance la plus rapide dans les pénitenciers fédéraux[20]. Dans de nombreux cas, les femmes autochtones sont mises en cause pour avoir tenté de protéger leur propre personne ou leurs enfants contre la violence. Autrement dit, le système de justice les accuse d'un crime contre lequel il est censé les protéger[21]. Comme nous l'avons vu, l'étendue de la violence qui se manifeste dans la vie des femmes et des filles autochtones va de pair avec leur criminalisation[22].

En plus des violations du droit à la justice liées précisément à la violence interpersonnelle, les membres de famille, les survivantes, les Gardiens du savoir et les autres intervenants ont également souligné l'importance d'examiner les questions de nature judiciaire à la lumière des actes de violence commis contre les cultures, les cérémonies, les terres et les territoires traditionnels. Lors de son témoignage, Marilyn W. a notamment établi un lien entre l'absence de justice lors du procès du meurtrier de sa sœur et celle caractérisant la lutte de sa communauté pour mettre un terme aux essais sismiques sur ses terres cérémoniales de Sundance. Elle a affirmé : « Mes propos peuvent ne sembler avoir aucun lien avec la mort de ma sœur, mais c'est tout le contraire; ces problèmes sont étroitement liés[23]. »

Comme tous les autres droits mis de l'avant jusqu'à maintenant dans le présent rapport, les récits et les enseignements relatifs à la justice exprimés dans le cadre de l'Enquête nationale portent sur des manifestations précises du système de justice lorsqu'est survenue la disparition ou la mort d'une femme, d'une fille ou d'une personne 2ELGBTQQIA autochtone. Toutefois, il faut aller beaucoup plus loin que cela. Les témoignages entendus indiquent que les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées ne sont pas les seules à avoir fait les frais de l'échec du système justice. Dans les faits, l'absence de justice, la lutte pour celle-ci et son usage abusif dans les relations qui lient ce système aux peuples autochtones compromettent régulièrement les droits de ces derniers et permettent à la violence de suivre son cours, et ce, sans rencontrer une quelconque forme d'opposition.



Une robe rouge brodée de perles est déposée dans le Miskwaabimaag, ou panier en osier rouge, à St. John's, Terre-Neuve.

Les facteurs favorisant la violence : le traumatisme intergénérationnel et multigénérationnel

Lorsque l'impensable se produit et que les familles métisses, inuites et des Premières Nations redoutent qu'une de leur proche soit disparue ou qu'elle subisse de la violence, elles font face à un terrible dilemme : demander – ou non – de l'aide pour trouver cette personne en faisant appel à une institution, c'est-à-dire le système de police et de justice pénale, qui, historiquement, a ignoré leurs craintes, et qui, encore aujourd'hui, continue de le faire. Pire encore, ces familles sont contraintes de s'adresser à une institution qui est directement responsable de la douleur, de la division, de la destruction culturelle et des traumatismes importants vécus dans leur famille et peut-être même vécus par la proche recherchée pour laquelle elles demandent de l'aide. Comme si ce n'était pas assez, les membres de ces familles sont parfois forcés de s'en remettre aux personnes qui ont commis des actes de violence physique et sexuelle envers eux ou à l'endroit de leurs proches.

La méfiance et les stéréotypes

Les familles qui décident de demander l'aide des policiers ou d'autres intervenants du système de justice pénale se butent trop souvent à une personne, une politique, une procédure ou une conception qui ne tient pas compte, ou qui tient très peu compte, de la complexité historique des relations qui se sont instaurées entre les peuples autochtones et les forces de l'ordre. En effet, les membres de famille et leurs proches disparues sont considérés, au sein d'une telle institution, à travers le prisme des stéréotypes racistes et sexistes généralisés. Ces stéréotypes rejettent le blâme sur les Autochtones, et particulièrement sur les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA, pour expliquer la violence qu'elles subissent et les difficultés auxquelles elles sont confrontées, allant même jusqu'à trouver ces dernières coupables d'actes de violence ou d'autres crimes.

Kassandra Churcher, directrice générale de l'Association canadienne des Sociétés Elizabeth Fry, décrit en ces mots le dilemme en question :

> Les femmes autochtones doivent s'appuyer sur un système de justice qui, en aucun cas, ne reflète leurs racines et leurs réalités culturelles. Il n'est pas adapté à elles. La longue histoire de colonialisme et d'abus au Canada […] représente le cœur du problème, évidemment. Lorsqu'une femme métisse, inuite ou des Premières Nations se présente devant les tribunaux, elle est jugée par le même système de justice qui a établi les réserves et les pensionnats indiens, et qui continue de retirer des enfants autochtones de leur milieu familial. C'est à ces tribunaux qu'elle doit s'adresser pour demander justice[24].

Les systèmes mis en place pour appliquer la loi ont joué un rôle fondamental dans la création et le maintien de conditions menant à une profonde méfiance à l'égard du système de justice pénale, et cette méfiance perdure. Les histoires d'agressions perpétrées par la police contre les peuples autochtones pour appliquer des politiques coloniales, celles recensées au chapitre 4 notamment, combinées aux actes de violence explicites contre ces peuples qui subsistent de nos jours, doivent être reconnues, car il s'agit du cadre au sein duquel les familles et les survivantes autochtones parlent de leurs expériences à même ce système de justice.

Audrey S. a expliqué ainsi les racines de cette relation :

> La GRC a été mise sur pied pour écraser les rébellions indiennes du Nord-Ouest. Elle a été créée pour protéger et servir l'État colonial, ses propriétés et ses représentants, qui représentent à leur tour la Reine; ils ne représentent pas la terre. La Reine n'a jamais, en toute bonne foi, négocié avec nous, peuples autochtones, de ce qui est connu sous le nom de « Canada ». Son représentant n'est jamais venu ici. Ce que le Canada fait sur son propre territoire est illégal en vertu de ses propres normes d'administration et de ses propres systèmes législatifs, mais le pays refuse que nous soulignions tout cela, que cette vérité soit rendue publique[25].

La violence interpersonnelle et les traumatismes intergénérationnels : la réticence à signaler

L'Enquête nationale a entendu de nombreux témoins parler de leur réticence à demander l'aide des policiers. Au Canada, le sous-signalement de la violence interpersonnelle, comme la violence sexuelle et conjugale, par les victimes de ces crimes, est bien documenté[26]. Si nous reprenons le cas de Bernice C. et de sa fille, par exemple, il faut rappeler que le personnel de la GRC n'a consigné la déposition d'aucun des parents lorsqu'ils se sont présentés au poste pour signaler la disparition de Jennifer. De plus, les policiers avaient toute la latitude nécessaire pour interroger l'homme avec qui leur fille a été vue pour la dernière fois, mais ils ont tardé à agir, et cet homme a lui-même été assassiné. Il a donc été impossible d'entendre sa version des faits[27]. Au sein d'un système de justice qui, comme l'a exprimé Kassandra Churcher, « ne reconnaît pas les abus historiques dont il est lui-même responsable ni les répercussions des traumatismes intergénérationnels sur les communautés autochtones[28] », choisir de signaler la violence peut accentuer le danger plutôt que l'écarter. C'est, du moins, l'avis de nombreuses survivantes et familles autochtones qui ont exprimé leur vérité.


Woman on poster at police range an aboriginal: critic

Un article du National Post de 2000 rapporte l'utilisation de la photo d'une femme autochtone comme cible dans une salle de tir de la police de Saskatoon. Présenté par Muriel Stanley Venne de l'Institute for the Advancement of Aboriginal Women (IAAW) conformément à l'article 33.

Pendant le processus de consignation de la vérité, les familles et les survivantes ont présenté avec franchise les raisons pour lesquelles elles n'ont ni signalé la violence subie ni demandé l'aide du système de justice pénale, et ce, même si de graves actes de violence avaient été commis à leur endroit, comme celui décrit par la survivante Marlene J. En expliquant pourquoi elle ne s'était pas tournée vers la police après avoir été battue,

jetée d'une voiture puis écrasée par une automobile, elle affirmé : « Je n'ai pas demandé l'aide des policiers parce que je sais qu'ils ne feront rien, qu'ils vont me demander d'identifier mon agresseur, de décrire notre relation et de fournir ses coordonnées. Je vais … Je ne me souviens pas de lui. J'étais saoule, moi aussi. Je sais quelle voiture il conduit, mais je ne me souviens pas de son nom[29]. » Jennisha Wilson a également expliqué que les interactions antérieures négatives des femmes autochtones avec les services de police expliquent pourquoi ces dernières hésitent à signaler les cas de violence ou la traite des personnes : « Il y a une grande réticence chez les femmes autochtones, particulièrement les Inuites, à aller voir la police. Cela s'explique par des situations passées où on les a considérées comme des criminelles, où on les a blâmées et jugées non comme des victimes, mais comme des instigatrices[30]. »

Michele G. a relaté une expérience semblable qui l'a menée à ne plus signaler la violence physique que lui faisait subir son partenaire : « Au début, j'appelais la police, mais j'ai arrêté. Cela semblait ne servir à rien, sauf une fois, où il m'avait cassé le nez. Les policiers l'ont alors forcé à s'en aller. Habituellement, ils me disaient de partir avec mes six enfants, ce qui me causait tellement de frustration. Bon Dieu[31]! »

A.B. raconte une histoire semblable :

> Ma mère a fréquenté plusieurs hommes, qui l'ont tous battue. J'appelais la police chaque fois, mais elle n'a jamais rien fait. À l'époque, la maison d'un homme était son château. Les partenaires de ma mère ouvraient toujours la porte aux policiers, se tenant devant eux en les injuriant. « Vous pensez faire quoi? », leur disaient-ils, alors que je n'étais qu'une enfant. Les policiers disaient tous à ma mère : « Nous allons attendre cinq minutes avant de vous escorter en sécurité. » Ma mère avait six enfants, dont un ou deux bébés. Que peut-on rassembler en cinq minutes pour sortir d'une telle situation et assurer sa sécurité? J'ai donc grandi sans croire aux balivernes voulant que la police sauve des vies ou aide les citoyens[32].

De nombreuses survivantes se sont remémoré l'indifférence de longue date manifestée par les corps policiers à l'égard de la violence vécue par leurs parents ou leurs grands-parents alors qu'elles étaient enfants. Cette indifférence continue, à juste titre, de façonner la perception qu'ont les peuples autochtones du système de justice pénale et des services de police en général.

Farida Deif, témoin expert, est la directrice de Human Rights Watch Canada, une organisation non gouvernementale internationale qui mène des recherches sur les droits de la personne et qui vise à défendre ces droits. Elle a expliqué : « C'est comme si on faisait perdurer une relation disloquée, à cause de l'histoire d'abord, et aussi à cause du colonialisme de peuplement, sans oublier les politiques d'assimilation racistes du système des pensionnats, et aussi l'inaptitude des services de police actuels[33]. »



La commissaire de la GRC Brenda Lucki témoigne à Regina, en Saskatchewan, présente ses excuses aux familles et leur promet de faire mieux.

À plus grande échelle, le refus et la réticence historiques à enquêter sur la disparition ou sur la mort de nombreuses femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont laissé sous-entendre, pendant longtemps, que la police est indifférente à cette violence. Jamie L. H. a décrit comment les forces de l'ordre ont réagi à l'égard des premiers efforts déployés à l'époque pour attirer l'attention sur les femmes disparues et assassinées : « Nous voulions [qu'une récompense soit offerte] en échange [d'information en lien avec] les disparitions et les meurtres de ces femmes, mais les policiers s'y opposaient. Ils nous disaient : "Ces femmes ont peut-être seulement déménagé. Il ne s'est rien passé. Il n'y a aucune preuve de quoi que ce soit." » Elle observe :

> J'ai l'impression que ces femmes étaient considérées comme bonnes à jeter, ce qui est très, très tragique; leur vie a été une tragédie. Vous savez, on parle d'êtres humains, de sœurs, de mères, de filles, de proches, d'épouses, de partenaires, de tantes, de grand-mères. Elles étaient des êtres humains qui avaient droit à la dignité et au respect, ce qu'on leur a refusé de leur vivant[34].

Encore une fois, les commentaires de Jamie font écho aux vérités consignées préalablement voulant que la police justifie son immobilisme à l'égard des femmes autochtones en se fondant sur des stéréotypes racistes et sexistes. Selon Robyn Bourgeois, chercheuse crie et témoin expert, les stéréotypes présentant les femmes autochtones comme des personnes hypersexualisées et des travailleuses du sexe, conception qu'admet le système de justice pénale, soustraient dans les faits les actes de violence.

> S'il est démontré qu'il existe un lien, perçu ou réel, entre une femme ou une fille autochtone qui a vécu un acte d'une grande violence et la prostitution ou l'hypersexualisation, les auteurs du crime obtiennent alors une peine réduite s'ils ne sont pas tout simplement absous. Il s'agit d'un enjeu très important qui ne concerne pas seulement les agresseurs; l'État aussi utilise ce mécanisme.
>
> Ce que je veux dire, c'est que c'était l'excuse invoquée pour les femmes disparues. Pourquoi les policiers ne menaient-ils pas d'enquête? Pourquoi ont-ils attendu près de 20 ans avant d'aborder le problème avec sérieux? C'est justement à cause de cette croyance selon laquelle les femmes étaient des travailleuses du sexe et que, pour cette raison, elles n'étaient probablement pas des victimes. Ainsi, cette vision justifiait l'inaction générale à l'égard de la violence perpétrée envers les femmes et les filles autochtones. C'est quelque chose de très préoccupant pour moi[35].

Même si les forces policières veulent que les femmes dénoncent la violence qu'elles subissent, il n'en demeure pas moins que de sérieuses lacunes sur les plans de la confiance et de la sensibilisation doivent être corrigées. De nombreux obstacles s'opposant aux Autochtones découlent des mesures d'intervention que mettent en œuvre les policiers et l'appareil judiciaire. Ces derniers tiennent compte de manière limitée, voire inexistante, de la complexité des relations historiques ainsi que des traumatismes intergénérationnels vécus par les Autochtones. Les agents qui ont pris part à l'Enquête nationale ont notamment mentionné que la formation qu'ils ont reçue à ce sujet était insuffisante. Pourtant, leur intervention est déterminante pour que l'interaction d'une victime avec les forces de l'ordre soit sécuritaire et qu'elle s'inscrive dans le cadre d'une relation manifestant une telle compréhension[36].

« MA MÈRE A FRÉQUENTÉ PLUSIEURS HOMMES, QUI L'ONT TOUS BATTUE. J'APPELAIS LA POLICE CHAQUE FOIS, MAIS ELLE N'A JAMAIS RIEN FAIT. À L'ÉPOQUE, LA MAISON D'UN HOMME ÉTAIT SON CHÂTEAU. LES PARTENAIRES DE MA MÈRE OUVRAIENT TOUJOURS LA PORTE AUX POLICIERS, SE TENANT DEVANT EUX EN LES INJURIANT. « VOUS PENSEZ FAIRE QUOI? », LEUR DISAIENT-ILS, ALORS QUE JE N'ÉTAIS QU'UNE ENFANT. LES POLICIERS DISAIENT TOUS À MA MÈRE : « NOUS ALLONS ATTENDRE CINQ MINUTES AVANT DE VOUS ESCORTER EN SÉCURITÉ. » MA MÈRE AVAIT SIX ENFANTS, DONT UN OU DEUX BÉBÉS. QUE PEUT-ON RASSEMBLER EN CINQ MINUTES POUR SORTIR D'UNE TELLE SITUATION ET ASSURER SA SÉCURITÉ? J'AI DONC GRANDI SANS CROIRE AUX BALIVERNES VOULANT QUE LA POLICE SAUVE DES VIES OU AIDE LES CITOYENS. »

A.B.

Les facteurs favorisant la violence : marginalisation sociale et économique

La marginalisation sociale et économique des Autochtones nuit nettement à leur accès à la justice et aux ressources connexes nécessaires pour lutter contre la violence. Lorsque nous examinons de plus près les vérités communiquées par les familles à propos de leurs relations avec la police,

nous voyons comment les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, qui ont fait appel au système de justice pénale pour bénéficier de sa protection, pour obtenir de l'aide ou pour demander que justice soit faite, se sont heurtées à des obstacles majeurs. Elles ont également fait les frais de la discrimination et du racisme institutionnels qui entravent l'accès à de telles mesures protectrices.

Les représailles institutionnelles

Parmi les raisons qui les font hésiter à signaler la violence ou à demander de l'aide, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont mentionné craindre de subir des représailles institutionnelles. Certaines d'entre elles redoutent que le fait de communiquer avec les policiers entraîne l'intervention des services de protection de l'enfance; elles choisissent donc de composer avec la violence. En décrivant la recherche qu'elle a effectuée auprès de femmes autochtones de la Saskatchewan et du Nord de la Colombie-Britannique, Farida Deif a mentionné que, pour bon nombre de celles-ci, la crainte de communiquer avec la police pour signaler la violence est souvent ancrée dans la peur que leur dénonciation mène les services de protection de l'enfance tout droit chez elles. Deif a partagé l'histoire qui suit, tirée de ses recherches :

> L'autre chose qui nous a frappés, c'est quand une femme nous a raconté qu'elle … que sa mère était victime de violence familiale aux mains de son partenaire de race blanche. Lorsque la fille a demandé l'intervention des policiers, ces derniers ont accusé la mère d'avoir réagi aux actes de violence que son partenaire intime, comment dire, lui a infligés. Or, quand la fille a protesté en affirmant : « Cet homme a maltraité ma mère. Je détiens des vidéos qui le prouvent. J'ai des preuves de tous les abus qu'il lui a infligés. » La première question que les policiers ont alors posée à la fille fut : « Où se trouvent vos enfants? »
>
> Cette fille nous a expliqué, par la suite, que la meilleure façon de menacer et d'intimider une femme autochtone, c'est de lui demander où se trouvent ses enfants. Ce faisant, l'agent de police veut la réduire au silence. « Vos enfants sont-ils dans un milieu convenable? Les soins qu'on leur prodigue sont-ils appropriés? Devrions-nous vous en retirer la garde? » Ce sont tous des messages implicites qui avaient pour but de la faire taire[37].

La présomption de criminalité

Comme nous l'avons vu, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones appréhendent l'intervention des services de protection de l'enfance lorsqu'elles dénoncent aux forces de l'ordre la violence qui les afflige. Elles ont également exprimé la crainte réelle d'être arrêtées ou mises en accusation en demandant l'assistance des corps policiers, convaincues que ceux-ci les croient déjà coupables. Dans l'esprit des entrevues menées par l'organisation Human Rights Watch auprès de femmes autochtones de la Saskatchewan et du Nord de la Colombie-Britannique, entrevues qui portaient sur le traitement réservé à ces femmes par les policiers, Farida Deif indique : « Les policiers présument [que les femmes autochtones] ont un comportement criminel et quand cette présomption existe, ça a énormément de répercussions », y compris « le recours excessif à la force[38] ».

Les vérités exprimées par les témoins devant l'Enquête nationale exposent le problème plus vaste de la brutalité policière, y compris la violence sexuelle, perpétrée contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Ce problème a déjà été décrit et examiné dans le cadre d'autres enquêtes et commissions. À ce sujet, Farida Deif explique que ses travaux de recherche portant sur les liens qui unissent les femmes autochtones et la police en Saskatchewan démontrent que ces dernières ont subi plusieurs formes de violence perpétrées par des policiers.

> Les femmes autochtones ont été victimes, assez fréquemment, d'un usage excessif de la force par les policiers. Les fouilles à nu et à caractère inapproprié, effectuées par des agents de sexe masculin, étaient également courantes, tant dans le cadre des arrestations régulières que dans les lieux de détention. Nous avons également constaté que les femmes étaient victimes de harcèlement sexuel. Dans certains cas, elles étaient aussi victimes d'agressions sexuelles commises par des agents[39].

Lise J. a raconté ceci : « Mon amie a déposé une plainte pour agression sexuelle contre le policier. Quelques jours plus tard, le procureur lui a dit : "Nous avons discuté avec le policier. Vous faites erreur." Finalement, sa plainte n'a pas été reçue[40]. »

Selon Deif, la police se garde souvent de protéger et d'aider comme il se doit les femmes autochtones victimes de violence. La description que fait Mealia Sheutiapik de la relation entre les services de police et les Autochtones vivant dans la pauvreté ou dans des milieux précaires démontre comment la criminalisation de ces derniers par les forces de l'ordre est proportionnelle à leur marginalisation socioéconomique.

> La plupart du temps, quand les policiers regardent les gens de haut, surtout des personnes autochtones ou inuites, j'ai l'impression qu'ils aiment ça; ils commence à vous interroger sans avoir en main les autorisations nécessaires, allant parfois jusqu'à vous harceler. J'ai aussi remarqué, ces dernières années, même si je ne suis plus dans la rue depuis … j'ai perdu le compte. Il y a peut-être cinq ou six ans que j'ai parlé à l'un d'eux. Mais lorsqu'un policier m'interpellait, je sentais qu'il me méprisait. Il me disait : « Rentre chez toi » ou « Tu ne peux pas te trouver ici. » Tu n'as pas le choix d'obéir, parce qu'ils sont au-dessus de toi, ou quelque chose comme ça, ou juste parce que tu es … J'ai bien réfléchi, je ne veux pas aller en prison. Et c'est injuste que les policiers agissent ainsi[41].

Relatant son expérience comme travailleuse du sexe, Lanna Moon Perrin a expliqué pourquoi elle et les autres femmes du milieu hésitent à porter plainte à la police, de peur d'être ridiculisées ou d'être la cible de commentaires racistes ou sexistes et aussi de harcèlement, sans oublier la possibilité d'être arrêtées.

> Vous savez, j'aimerais bien pouvoir signaler aux policiers un mauvais client sans … sans avoir à entendre leurs commentaires désobligeants, du genre : « Savais-tu qu'une femme court plus vite la jupe retroussée qu'un homme qui a les pantalons aux chevilles? » Un policier m'a déjà dit ça. Et quand on parle de décriminalisation, c'est … Cela permettrait aux clients de négocier pour obtenir des services qui seraient clairement définis, vous ne pensez pas[42] ?

Les doubles arrestations

Comme Mealia et d'autres femmes l'ont exprimé, la crainte d'être criminalisées quand elles dénoncent la violence est aussi partagée par celles qui ont raconté avoir été arrêtées après avoir signalé la violence conjugale. Ainsi, les femmes autochtones peuvent avoir peur de rapporter la violence parce qu'elles-mêmes risquent de se voir arrêtées ou accusées de mauvais traitement ou de violence. Des travaux de recherche menés par Human Rights Watch démontrent la fréquence élevée des doubles arrestations effectuées par la police appelée à intervenir lors de situations de violence familiale impliquant des femmes autochtones. Le processus de consignation de la vérité a également permis d'entendre des histoires semblables. Comme l'a expliqué Deif :

> Les femmes victimes de violence et les personnes à risque ont également déclaré que les policiers se sont montrés insensibles à leur bien-être, à leur vulnérabilité et à leurs antécédents culturels. Certaines femmes ont affirmé que lorsqu'elles avaient signalé un cas de violence familiale, les agents avaient menacé de les arrêter pour possession de drogue, intoxication en public ou non-respect des exigences de leur libération conditionnelle[43].

Dans le cadre de ses efforts pour en apprendre davantage sur les politiques de doubles arrestations, Human Rights Watch a démontré qu'aucun des services de police consultés ne pouvait, dans les faits, nommer une politique en la matière dans les cas de violence familiale. Comme l'a expliqué Farida Deif :

> Lorsqu'il est question des pratiques exemplaires lors d'interventions policières auprès des victimes de violence, la police doit répondre aux besoins de la victime et identifier le principal agresseur, et ce, sans porter attention, à cette étape, aux autres facteurs pouvant entrer en ligne de compte. Toutefois, ce que nous avons constaté à maintes reprises, c'est que la victime de violence risque elle aussi d'être accusée pour un certain nombre de motifs qui n'ont rien à voir avec la violence familiale et dont la gravité est beaucoup moindre[44].

Si on prend en considération les vérités que les témoins ont exprimées au sujet des conséquences qu'elles ont vécues, comme victimes de violence, après avoir fait appel aux policiers, il faut reconnaître l'omniprésence du problème, qui est palpable dans les établissements correctionnels fédéraux, où 90 % des femmes purgeant une peine ont subi une agression physique, et 68 % ont fait l'objet de violence sexuelle[45]. Comme l'a observé Kassandra Churcher, et comme de nombreux témoins hésitant à dénoncer la violence l'ont rapporté, les services de police et le système de justice pénale ne sont pas là pour offrir aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones la sécurité et la protection dont elles ont besoin, mais pour « continuer à les traumatiser, à les maltraiter et à les contrôler[46] ».

Encore une fois, comme l'ont répété nombre de survivantes, de défenseurs des droits des victimes et de militants communautaires, ces inquiétudes ne sont pas sans fondement. Dans un contexte où la violence et la discrimination exercées à l'endroit des Autochtones par les forces de l'ordre sont constantes, choisir de protéger sa personne et de protéger sa famille revient à choisir de ne pas rapporter cette violence à la police.

RÉFLEXION APPROFONDIE

L'incarcération des femmes autochtones

Introduction

L'objectif de cette réflexion approfondie est de mettre en lumière les problèmes systémiques liés à l'incarcération soulevés pendant les témoignages que nous avons entendus à toutes les étapes de notre processus de consignation de la vérité ainsi que dans le cadre de nos huit visites d'établissements pénitentiaires fédéraux pour femmes tôt en 2019. Nous déplorons de ne pas avoir eu suffisamment de temps pour plonger plus profondément dans ce domaine très important qui représente, sous de nombreux aspects, les conséquences et les séquelles de la colonisation, telle qu'elle a été vécue par les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Cette réflexion approfondie explore comment la surreprésentation des femmes autochtones dans les prisons canadiennes est étroitement liée à la colonisation, précisément par l'intermédiaire de la violence, de la pauvreté ainsi que de la dislocation de la famille et de la vie communautaire. Nous y exposons la façon dont l'actuel système carcéral canadien suscite et entretient la violence que subissent plusieurs femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones. En outre, nous y décrivons certaines étapes et difficultés à l'égard de la mise en liberté. Enfin, nous y discutons des solutions de rechange potentielles à offrir aux femmes autochtones incarcérées et à intégrer au système pénal canadien.

Colonialisme et criminalisation : les facteurs qui facilitent l'emprisonnement

Les femmes et les filles autochtones sont surreprésentées de façon disproportionnée dans les prisons provinciales et fédérales canadiennes. En effet, même si les femmes autochtones comptent pour moins de 4 % de la population canadienne, elles représentent pourtant environ 40 % de la population carcérale fédérale[A]. Le nombre alarmant de femmes autochtones incarcérées est aggravé par le fait que leurs taux d'incarcération sont ceux qui augmentent le plus rapidement dans les différents groupes démographiques au Canada. De 2005 à 2015, le nombre de femmes autochtones incarcérées a doublé[B].

Dans une lettre du 29 juin 2018 adressée au ministre Goodale, l'enquêteur correctionnel, Dr I. Zinger, écrivait ce qui suit :

> Selon un profil de données en date du 20 juin 2018, le Bureau signale qu'il y avait 61 femmes exigeant une sécurité maximale en milieu fédéral, dont 41 (ou 67,2 %) sont autochtones. Les femmes autochtones les plus jeunes sont surreprésentées dans les unités de garde en milieu fermé. En effet, il existe une forte corrélation entre le jeune âge et l'identité autochtone, particulièrement dans la cohorte des 18 à 25 ans.

Dans ce rapport de 2016-2017, Zinger a également indiqué ce qui suit : « De plus, la moitié des femmes détenues dans les unités de garde en milieu fermé étaient autochtones au moment de mon enquête. Ces femmes ne pouvaient pas accéder à la gamme de services, de programmes et de soutiens auxquels les femmes autochtones détenues en milieu fédéral ont droit en vertu de la loi. »

Les Aînés et le personnel du Service correctionnel du Canada nous ont dit avoir remarqué que le profil des femmes autochtones incarcérées change également : les femmes autochtones sont admises de plus en plus jeunes, elles sont peu instruites, elles ont un lien plus étroit avec la violence à l'intérieur comme à l'extérieur de la prison et elles souffrent de problèmes de santé mentale et de toxicomanie. Plusieurs femmes nous ont décrit comment elles sont passées de leur famille d'accueil, à un centre de détention pour les jeunes, aux établissements correctionnels provinciaux puis

fédéraux. Ces « passages » montrent une tendance troublante qui exige une analyse plus approfondie, à effectuer hors du cadre de l'Enquête nationale.

Si l'on compare avec les femmes non autochtones détenues en milieu fédéral, les femmes autochtones sont surreprésentées en termes d'épisodes d'automutilation, de ségrégation, d'incidents de recours à la force et de sécurité maximale. Les femmes autochtones sont jugées à haut risque et sont plus susceptibles d'enfreindre les règles institutionnelles. On leur accorde moins souvent une semi-liberté ou une libération conditionnelle totale et elles risquent plus d'être réincarcérées en raison de la suspension ou de la révocation de leur liberté conditionnelle[C].

Les femmes autochtones sont surreprésentées au sein de la population carcérale canadienne, car elles subissent la violence de façon disproportionnée, entre autres. Il y a manifestement un lien entre la violence vécue par les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées et le recours excessif à leur incarcération. Lorsque les femmes autochtones sont incarcérées en raison d'un crime violent, leur acte est souvent une réponse à la violence qu'elles ont endurée[D].

Colonisation et incarcération

Par leur nature même, le système correctionnel et le système de justice perçoivent les femmes et la culture autochtones d'un point de vue profondément enraciné dans le colonialisme ainsi que dans les valeurs et les attitudes occidentales. Les femmes autochtones doivent compter sur un système de justice qui ne reflète en rien leur histoire et leur réalité culturelles, et qui n'est pas adaptable à celles-ci[E]. Comme le mentionne Kassandra Churcher, la directrice générale de l'Association canadienne des sociétés Elizabeth Fry, le fondement de ce type de système « calque les mêmes modèles de contrôle et d'assimilation sanctionnés par l'État et engendre des traumatismes identiques à ceux que subissent depuis des siècles les Autochtones[F] ». « Lorsque des femmes autochtones doivent comparaître devant les tribunaux, avance Churcher, « elles cherchent à obtenir justice auprès d'un système qui a mis sur pied les pensionnats indiens et le système des réserves et qui continue de leur enlever leurs enfants[G] ». Elle a remarqué ce qui suit : « Un élément important du problème de surreprésentation est lié à ce système de justice qui ne reconnaît pas les abus qu'il a perpétrés au cours de l'histoire ni les séquelles du traumatisme intergénérationnel au sein des communautés autochtones[H] ». La notion de prison comme sanction et la surcriminalisation des femmes autochtones contredisent tous deux l'élaboration de programmes visant à éviter que les femmes ne se retrouvent en prison.

Dans un de ses essais, Robert Ross, le procureur adjoint à la Couronne à Kenora, en Ontario, affirme que les Autochtones détenus dans des établissements correctionnels sont aux prises avec un système qui contrevient directement à leurs propres notions de justice et de sécurité. Il remarque que, dans plusieurs cas, le stress post-traumatique complexe qui découle de processus de colonisation comprend des histoires familiales et communautaires qui reflètent l'incidence de la « soumission [au monde non autochtone] et de l'isolement de celui-ci » aux niveaux économique, social, politique et juridique. Par ailleurs, il constate que plusieurs détenus autochtones, femmes et hommes, ont subi un traumatisme complexe pendant l'enfance qui est, par sa nature même, intergénérationnel. Ils sont forcés de faire face à un système pénal au sein duquel les carences physique, émotionnelle, mentale et spirituelle sont courantes[I].

La surcriminalisation des femmes autochtones est en grande partie attribuable au colonialisme, qu'on retrouve dans le système pénal ou à l'extérieur de celui-ci. La pauvreté, l'insécurité alimentaire, les problèmes de santé mentale, la toxicomanie et la violence font tous partie de l'héritage colonial historique et actuel du Canada. Ils sont également les facteurs systémiques qui mènent à l'incarcération des femmes autochtones. Pour plusieurs détenues autochtones, la violence est un signe précurseur. Quatre-vingt-dix pour cent des femmes autochtones incarcérées ont déjà subi de la violence physique familiale et 68 % ont été victimes de violence sexuelle intrafamiliale[J]. De plus, 61 % des femmes autochtones qui signalent un incident de violence familiale vivent une situation de violence physique et sexuelle, par rapport à 32 % des femmes non autochtones[K]. De même, 53 % des femmes autochtones, comparativement à 29 % des femmes non autochtones, rapportent qu'elles ont craint pour leur vie lors d'incidents de violence familiale[L]. Bien

que ces statistiques soient frappantes, il est important de mettre en contexte les crimes violents pour lesquels les femmes autochtones sont accusées et déclarées coupables la plupart du temps. Selon Churcher, les crimes violents commis par des femmes autochtones sont « un moyen de défense ou une réaction vis-à-vis une violence à leur endroit ou à celui de leurs enfants ou d'un tiers[M] ».

Dans le cadre de notre visite de l'Établissement d'Edmonton pour femmes, certaines femmes nous ont décrit la raison de leur incarcération et ont établi un lien entre la cause profonde de leurs problèmes et la violence. L'une des femmes a raconté aux commissaires : « J'ai grandi dans un milieu très violent. Mon père a essayé de tuer ma mère. Ensuite, ma mère a toujours vécu des relations violentes. Il y avait toujours beaucoup d'alcool et de drogues. » Dans plusieurs cas, il a été déterminé que les histoires de violence étaient la raison pour laquelle les femmes avaient commis un acte violent avant leur emprisonnement ou en prison, où le comportement violent est normalisé.

En outre, plusieurs de ces détenues se sont retrouvées dans ces établissements, car elles ont adhéré à des gangs. Toutefois, comme le mentionne l'honorable Kim Beaudin, la chef adjointe nationale du Congrès des peuples autochtones et travailleuse des services d'approche auprès de STR8UP, un programme conçu pour empêcher les gens de se joindre à des gangs à Saskatoon : « Les gens se joignent habituellement à des gangs en raison des logements insuffisants, de la pauvreté, bien entendu, du manque de nourriture. Ils ont de la difficulté à nourrir leurs enfants. Ce genre de situation crée une spirale d'effets négatifs sur eux-mêmes … C'est un cercle vicieux[N] ».

Cependant, la majorité des crimes commis par des femmes autochtones ne sont pas de nature violente. En effet, la plupart du temps, les femmes autochtones sont accusées d'infractions relatives à la propriété ou à la drogue. Les principaux crimes commis par les femmes autochtones sont les suivants : vol de moins de 5 000 $, 23 %; vol de plus de 5 000 $, 37 %; fraude, 32 %; trafic de biens volés, 21 %[O]. Une fois de plus, ces crimes doivent être compris dans le contexte entourant la réalité de plusieurs femmes autochtones. Trente-sept pour cent des femmes des Premières Nations résidant à l'extérieur de leur communauté vivent dans la pauvreté, de 30 % à 70 % souffrent d'insécurité alimentaire et 40 % des femmes inuites habitent dans des logements surpeuplés[P].

Une nette tendance se dessine. Dans le cas de plusieurs femmes autochtones, le système de justice canadien criminalise les actes qui découlent directement de leur instinct de survie[Q]. Cette situation recrée les modèles du colonialisme, car on jette le blâme et la responsabilité sur les femmes autochtones et sur les choix qu'elles ont faits, et on ignore les injustices systémiques qu'elles subissent et qui les amènent souvent à commettre des crimes[R]. L'État canadien ne répond pas de la façon dont ses politiques coloniales contribuent à la victimisation et à l'incarcération des femmes autochtones[S]. Dans ce contexte, soutient Churcher, « Le système correctionnel, par sa nature même, n'a aucun intérêt à s'attaquer aux causes profondes de la criminalisation. Par conséquent, il n'est pas en mesure de faire du traitement efficace de la réhabilitation et de la réinsertion son mandat principal[T]. »

Incarcération et traumatisme intergénérationnel

L'Enquête nationale a également fait un lien entre le traumatisme intergénérationnel, une séquelle du colonialisme, et l'incarcération. Churcher a affirmé ce qui suit : « Malheureusement, les effets à long terme de la colonisation et le traumatisme intergénérationnel que notre pays a perpétrés à l'égard des femmes autochtones continuent d'être le principal facteur de leur disparition, de leur assassinat ou de leur incarcération[U]. » Dans la grande majorité des cas, les femmes incarcérées sont des survivantes des pensionnats indiens ou ont des membres de famille qui y ont survécu. Au cours d'une visite de l'Établissement de la vallée du Fraser, l'Enquête nationale a discuté avec neuf femmes autochtones incarcérée, qui étaient toutes des survivantes des pensionnats indiens. À l'Établissement Joliette, la plupart des femmes ont reconnu que leurs parents ou leurs grands-parents avaient souffert d'un traumatisme en raison des pensionnats indiens et que cette réalité avait une incidence directe sur leur vie. De même, pendant les entrevues réalisées partout au pays auprès de femmes incarcérées, nous avons découvert qu'il existe un lien entre

l'incarcération et les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées. Lorsque l'Enquête nationale a discuté avec les femmes incarcérées au pavillon de ressourcement Okimaw Ohci, la majorité d'entre elles ont dit avoir eu des membres de famille ou des amies proches qui sont disparues ou qui ont été assassinées. L'ensemble des patientes du centre psychiatrique régional de Saskatoon ont un lien avec une femme disparue ou assassinée.

Malheureusement, le recours excessif à l'incarcération des femmes autochtones fait perdurer les effets du traumatisme intergénérationnel. Soixante-quatre pour cent des femmes autochtones incarcérées sont des mères sont monoparentales, ce qui signifie qu'elles sont les principales responsables de leurs enfants[V]. Comme l'a remarqué Churcher, « Les effets secondaires du recours excessif à leur incarcération sont multiples. Les conséquences se font sentir au-delà des 39 % incarcérées[W]. » Les enfants autochtones représentent seulement 7 % de tous les enfants au Canada. Toutefois, ils comptent pour 48 % des enfants pris en charge par le système de placement familial[X]. En raison du recours excessif à l'incarcération des femmes autochtones, les enfants autochtones sont placés dans un autre système colonial institutionnalisé[Y].

Expériences en prison : entretenir la violence

La violence sexuelle

Comme mentionné précédemment, la grande majorité des femmes autochtones incarcérées ont été victimes de violence sexuelle et pourtant, elles sont continuellement soumises à des fouilles à nu. Une fouille à nu exige le retrait ou le déplacement des vêtements pour permettre l'inspection visuelle des parties génitales, de la poitrine ou des fesses d'un prisonnier ou d'une prisonnière. Cependant, jusqu'à 30 % des fouilles à nu ne sont pas effectuées conformément à la politique[Z]. Lors d'une fouille à nu, une femme est censée porter son haut ou son bas de vêtement en tout temps, mais l'Enquête nationale a entendu que la plupart du temps, les femmes autochtones incarcérées sont totalement nues pendant la fouille[AA]. Comme l'ont entendu les commissaires, les fouilles à nu sont extrêmement traumatisantes pour plusieurs femmes autochtones. De plus, elles sont perçues comme une forme d'agression sexuelle sanctionnée par l'État. Kassandra Churcher a dit à l'Enquête nationale ce qui suit :

> Les responsables de la sécurité des prisons savent que les fouilles à nu se soldent rarement, voire jamais, par la découverte de contrebande ou d'armes, mais traumatisent grandement et régulièrement les femmes déjà traumatisées. Les prisonnières, dont la majorité ont été victimes de violence physique ou sexuelle, vivent souvent les fouilles à nu comme une forme d'agression sexuelle. Comme 90 % des femmes autochtones sont des survivantes de la violence physique, sexuelle ou familiale, cette mesure du gouvernement fédéral les traumatise à nouveau et de façon efficace, régulière et continue.

Lorsque les femmes refusent de se soumettre aux fouilles à nu, elles « [se voient alors ôter] la possibilité de visiter leurs enfants et leur famille. Certaines femmes évitent intentionnellement de poser leur candidature à des postes ou à des emplois ou de participer à des occasions de bénévolat dans la communauté, ce qui est leur droit, simplement parce qu'elles ne veulent pas composer avec le traumatisme lié à la fouille à nu effectuée par le Service correctionnel du Canada[BB]. »

Les fouilles à nu peuvent causer des préjudices supplémentaires aux femmes et aux femmes transgenres également. Comme l'a raconté à l'Enquête nationale Fallon Andy, qui défend les personnes 2ELGBTQQIA :

> Si une personne dit qu'elle est une femme transgenre et qu'elle ne devrait pas être incarcérée dans un établissement pour hommes, la prison devrait modifier ses directives et ses règlements. Elle devrait être en mesure de statuer que cette personne ne se trouve pas dans la bonne prison et qu'elle devrait être déplacée, car il ne faut pas l'exposer à un risque accru de violence sexuelle ou à de graves problèmes de santé mentale en la gardant dans une prison pour hommes. Ce ne serait pas correct[CC].

Il faut tenir compte de l'enjeu important qu'est le risque de mégenrage, particulièrement dans un

milieu correctionnel, pour comprendre comment assurer la sécurité de l'ensemble des détenus.

Les problèmes de santé émotionnelle et mentale

La majorité des femmes autochtones incarcérées souffrent de problèmes de santé mentale et pourtant, elles ont un accès limité aux programmes de santé mentale appropriés. La plupart des programmes de santé mentale offerts en prison s'adressent à la population carcérale générale. Cependant, 50 % des femmes autochtones qui sont incarcérées se trouvent dans des prisons à sécurité maximale[DD]. Savannah Gentile, la directrice de la Mobilisation et des affaires juridiques à l'Association canadienne des sociétés Elizabeth Fry, a révélé à l'Enquête nationale qu'au cours d'une visite de l'Établissement de la vallée du Fraser au nom du groupe de défense, 100 % des femmes qui étaient dans les unités de garde en milieu fermé étaient autochtones[EE]. Elle a également déclaré que les femmes aux prises avec des problèmes de santé mentale étaient surreprésentées dans ces milieux[FF]. Par conséquent, les femmes autochtones incarcérées qui ont le plus besoin d'aide ont l'accès le plus restreint à ces programmes[GG]. En plus des ressources minimales en matière de santé mentale dans les prisons à sécurité maximale, comme le soutient Gentile, « Quand il y a un confinement aux cellules, ce qui se produit souvent chaque mois, les femmes en milieu fermé sont totalement confinées à leur cellule et se voient refuser l'accès aux programmes, à l'école, aux soutiens en santé mentale et, parfois même, aux douches. Souvent les femmes ne savent pas quand le confinement aux cellules prendra fin[HH]. »

L'Enquête nationale a également eu le privilège d'écouter des femmes autochtones incarcérées actuellement ou antérieurement parler de leurs problèmes de santé mentale. Diane Sere, une ancienne détenue et actuellement une employée de l'Association canadienne des sociétés Elizabeth Fry, a raconté à l'Enquête nationale ce qui suit : « J'ai passé la première nuit sur le plancher d'une cellule de détention provisoire infestée de fourmis. Mon pire cauchemar a alors commencé. J'ai perdu ma dignité, mon individualité. Pendant quatre ou cinq semaines, j'ai passé mon temps en isolement protecteur, ce qui est de la ségrégation. Je souffrais d'anxiété, de dépression. Je n'arrivais pas à avoir les idées claires[II]. »

D'autres femmes ont partagé avec nous des histoires semblables au cours de nos visites d'établissements.

Plusieurs femmes, Aînés et membres du personnel ont soulevé les nombreuses lacunes des services en santé mentale. Essentiellement, les services en santé mentale, constants et adaptés à la culture, sont insuffisants. Deux secteurs problématiques ont été soulignés à maintes reprises. D'abord, les femmes qui sont en état de crise doivent être transférées à un hôpital. Pour plusieurs établissements, il y a peu, voire aucun, hôpital local où faire hospitaliser les détenues. Ce transfert peut donc prendre plusieurs jours, ce qui engendre beaucoup de détresse chez les femmes. Ensuite, ces femmes qui exigent des services en santé mentale autres que ceux qui leur sont offerts, mais qui ne sont pas en état de crise, ne peuvent pas accéder aux services qui répondraient à leurs besoins en matière de santé mentale. Ces circonstances peuvent entraîner des problèmes de sécurité et d'attribution de cote de sécurité.

La violence spirituelle

En plus de subir la violence sexuelle et émotionnelle, les femmes autochtones incarcérées souffrent également de la perte de leur identité culturelle et de leur bien-être spirituel. Patricia Tate, une employée de l'Association canadienne des sociétés Elizabeth Fry, a déclaré à l'Enquête nationale que les programmes culturels offerts aux détenues autochtones et axés sur la diversité des cultures autochtones étaient insuffisants. Elle a également évoqué le lien important avec l'identité et le bien-être : « Notre plus grand défi, et notre rôle le plus important [en prison], est de nous assurer d'établir un réseau avec d'autres services, d'autres Aînés, d'autres enseignants et d'autres cérémonies culturelles pour que les femmes puissent célébrer ces cérémonies et s'épanouir[JJ]. »

Toutefois, Tate a souligné qu'il est très difficile de leur offrir des ressources adaptées à leur culture en prison, car « on ne propose qu'un type de cérémonie … les femmes détenues au sein d'un établissement représentent une variété de cultures et de traditions, mais malheureusement, ces traditions ne sont pas toujours respectées, voire rarement, pour être franche[KK] ». Comme l'Enquête nationale l'a observé dans le cadre de ses visites, chaque établissement possède un espace spécial et sacré qui est consacré

aux cérémonies, dont la cérémonie de la sudation. De plus, dans certains établissements, on retrouve même cet espace dans les unités à haute sécurité. Ces endroits servent souvent à attirer des Autochtones de diverses identités ou sont axés sur les pratiques de l'Aînée ou du guide spirituel qui y travaille.

Les commissaires ont également entendu que des femmes autochtones ont été transférées dans un établissement situé ailleurs au pays où les Aînés ne connaissaient pas leurs traditions. Dans une telle situation, la pertinence de la participation des Aînés et des programmes culturels est réduite. Comme le mentionne Tate, en particulier : « bien qu'elles vivent aussi dans l'établissement et qu'elles prennent part aux cérémonies, les femmes inuites n'y arrivent pas sans peine, car il n'y a pas d'Aîné inuit et il n'existe pratiquement aucune cérémonie ou aucun enseignement qui reflète leur héritage, fort différent de celui des Premières Nations ou des Métis[LL] ». Les programmes destinés aux femmes inuites tardent à être développés, car les femmes inuites peuvent être envoyées loin de chez elles et ne sont pas centralisées dans un établissement. Ainsi, elles ne représentent qu'un petit pourcentage des femmes autochtones incarcérées[MM]. Tate a également raconté à l'Enquête nationale que « les femmes autochtones non-inscrites forment l'autre population qui se perd dans le système de justice. Elles ne comptent pas lorsqu'il est question de programmes et de ressources pour les services aux Autochtones … ces services sont offerts uniquement, au mieux, aux personnes qui s'identifient comme Métisses, Inuites ou membres des Premières Nations[NN]. » Dans le pire des cas, plusieurs femmes sont jugées inadmissibles.

La valeur des programmes culturels autochtones a été signalée à l'Enquête nationale lors de ses visites d'établissements où étaient incarcérées des femmes autochtones. À l'Établissement de la vallée du Fraser, quelques femmes ont expliqué comment, d'une certaine manière, la prison les avait aidées. Une femme a dit à l'Enquête nationale que la prison était le seul endroit où elle se sentait en sécurité. Plusieurs autres femmes présentes étaient d'accord avec elle. Une autre femme a dit avoir appris en prison la valeur de son corps et que la violence n'était pas acceptable. Elle a obtenu du soutien en prison et a pu y établir un lien avec sa culture. La majorité des femmes ont insisté sur le rôle important assumé par les Aînés dans le système carcéral. Pour plusieurs femmes autochtones, les Aînés offrent un soutien important, un lien avec leur culture et la guérison. Une femme a affirmé ce qui suit : « Je dois accepter ce que j'ai vécu pendant mon enfance et j'ai besoin du soutien d'un Aîné pour y arriver. J'ai besoin d'un lien personnel et de cérémonies. » De même, une femme au pavillon de ressourcement Okimaw Ohci a déclaré : « Les Aînés sont les seuls qui m'ont aidée. »

Les témoignages publics et les visites d'établissements par l'Enquête nationale ont démontré l'importance du rôle des Aînés dans un établissement. Cependant, nous avons également découvert qu'ils sont ne sont pas assez nombreux pour soutenir la population autochtone incarcérée excessivement. La plupart des Aînés avec qui nous avons discuté nous ont raconté qu'on leur confie un nombre extrêmement élevé de cas. Par conséquent, ils ont de la difficulté à répondre aux besoins de plusieurs femmes. Plusieurs Aînés ont mentionné que le Service correctionnel du Canada (SCC) n'avait pas recruté et maintenu un effectif suffisant d'Aînés. Cela signifie que certaines détenues ont dû attendre pour profiter de programmes auxquels participaient les Aînés et, par conséquent, elles sont dû attendre avant de présenter une demande de libération conditionnelle. De plus, un certain nombre d'Aînés ont remarqué les taux élevés en matière d'épuisement professionnel et de traumatisme au sein de leur équipe, car ils ne disposent pas d'assez de temps pour bénéficier des soutiens favorisant leur propre santé mentale. Par ailleurs, et en raison du nombre insuffisant d'Aînés, le nombre de programmes dont le contenu a été élaboré à l'aide des Aînés a diminué. Il s'agit là d'un autre facteur qui fait en sorte que plusieurs femmes autochtones doivent attendre avant de pouvoir soumettre une demande de libération conditionnelle ou n'assistent pas aux enseignements culturels.

Initiatives et programmes existants

Certains programmes, soulevés par le personnel du SCC et par les femmes avec qui les commissaires ont discuté, ont une incidence directe sur la nature de leurs expériences au sein du système pénal. Ces programmes sont nés dans la foulée des vives critiques dont ont fait l'objet les services correctionnels à l'égard des Autochtones.

Précisément, *La création de choix*, un rapport du groupe d'étude sur les femmes purgeant une peine fédérale publié en 1990, a constaté que « seuls ceux qui sont traités avec respect et jouissent d'un minimum de pouvoir peuvent assumer la responsabilité de leurs gestes et faire des choix valables ». Les auteurs du rapport recommandaient l'établissement d'un plan à long terme dont l'objectif ultime serait la prévention.

> Pour apaiser la souffrance qui en porte certains à agir de façon à nuire aux autres, nous devrons supprimer les injustices qui réduisent les choix et prévenir la violence qui engendre la violence. La création de stratégies préventives qui donneront des choix valables aux femmes purgeant une peine fédérale réduira la criminalité et donnera plus de choix à tous les Canadiens. Notre société deviendra par conséquent un milieu plus sûr[OO].

Certains programmes développés au lendemain de la publication de *La création de choix* étaient directement attribuables aux travaux du groupe de travail, y compris nommément les pavillons de ressourcement, même si la portée de ce programme demeure limitée. La plupart des pavillons de ressourcement sont offerts uniquement à la population carcérale masculine et dans les établissements à sécurité minimale ou moyenne seulement. Il existe des programmes au sein desquels les valeurs, les traditions et les enseignements autochtones s'appliquent à d'autres milieux que celui des pénitenciers. Ces programmes ont été élaborés avec l'aide d'Aînés et de communautés locales.

Par ailleurs, certains établissements parmi ceux que nous avons visités comportent un « sentier » ou une unité équivalente où vivent des femmes. Des activités et des services spécialisés y sont proposés aux femmes, mais ceux-ci sont limités et offerts uniquement dans les unités à sécurité moyenne ou minimale. Quelques activités et programmes font partie de l'initiative des Sentiers autochtones, présentée il y a près de 20 ans, en 2000, sous forme de programme pilote dont l'objectif est de « créer un milieu propice pour les délinquants autochtones qui choisissent une voie de guérison plus traditionnelle, notamment le counseling par des Aînés, la participation à des cérémonies autochtones et la redécouverte de la culture[PP] ». Au départ, ces unités, qui se trouvent dans des établissements correctionnels fédéraux, étaient accessibles aux hommes seulement. Maintenant, il y en a deux pour femmes dans l'Ouest canadien (à l'Établissement d'Edmonton pour femmes et au centre correctionnel communautaire de Fraser Valley). Certains établissements offrent des programmes semblables, bien qu'ils ne soient pas considérés comme des unités officielles des Sentiers autochtones.

Les commissaires ont également entendu parler de l'outil des antécédents sociaux des Autochtones (ASA) du Service correctionnel du Canada, un outil qui doit être pris en compte dans les évaluations de toute personne qui s'identifie comme Inuite, Métisse ou membre des Premières Nations. Il s'agit d'un processus de quatre étapes qui examine les « facteurs historiques contextuels qui ont contribué à la surreprésentation des Autochtones dans le système de justice pénale, ainsi que la spécificité et circonstances uniques de l'individu[QQ]. » Précisément, l'outil des ASA tient compte des facteurs importants qui mènent à la violence, auxquels se rapporte ce rapport, ainsi que des nombreuses formes de traumatismes intergénérationnels et multigénérationnels évoqués par les femmes incarcérées. Ultimement, l'outil des ASA est utilisé pour déterminer et pour considérer les approches réparatrices et adaptées à la culture pouvant contribuer à atténuer le risque et fournir des renseignements pour orienter le placement des détenus, par exemple dans un pavillon de ressourcement.

Maintenir le statu quo : le rapport Gladue

Le rapport Gladue était souvent perçu comme une panacée pour contrer le recours excessif à l'incarcération des femmes autochtones. Toutefois, ses effets sont maintenant considérés comme mitigés, en quelque sorte. Ce rapport découle de la décision de la Cour suprême du Canada dans l'affaire *R. c. Gladue*, [1999] 1 S.C.R. 688. L'arrêt Gladue établit les principes de détermination de la peine d'un délinquant autochtone, conformément à l'alinéa 718.2(e) du *Code criminel* prévoyant « l'examen, *plus particulièrement en ce qui concerne les délinquants autochtones*, de toutes les sanctions

substitutives qui sont raisonnables dans les circonstances et qui tiennent compte du tort causé aux victimes ou à la collectivité » (soulignement ajouté). L'arrêt Gladue visait à réduire la surreprésentation des Autochtones dans les prisons en fournissant aux juges un nouveau cadre pour déterminer la peine. L'arrêt Gladue a reconnu que les Autochtones étaient confrontés au racisme systémique à l'intérieur comme à l'extérieur du système pénal du Canada[RR].

Un rapport Gladue est présentenciel ou relatif à une audience sur la libération sous caution. Il contient des recommandations s'adressant aux tribunaux en vue de déterminer la peine appropriée pour un délinquant autochtone. Les rapports Gladue comprennent souvent des renseignements au sujet des antécédents d'une personne et de tout traumatisme qu'elle peut avoir subi, notamment les pensionnats indiens, l'interaction avec les services de protection de l'enfance, la violence physique ou sexuelle ou des problèmes de santé mentale[SS]. L'objectif d'un rapport Gladue est de fournir au juge des renseignements utiles et exacts sur un délinquant pour lui permettre d'appliquer correctement les principes de détermination de la peine énoncés à l'article 718.2(e) et ailleurs dans le *Code criminel*. Le rapport Gladue doit contenir les antécédents détaillés du délinquant et fournir des renseignements pertinents favorisant les diverses options de peine non privative de liberté. Dans le cas d'une femme ou d'un jeune délinquant, il faut tenir compte d'un rapport Gladue lors de l'audience sur la libération sous caution, de la détermination de la peine et de l'audience de libération conditionnelle.

Cependant, il arrive souvent que des femmes veuillent exercer leur droit à un rapport Gladue et qu'elles soient privées de ce droit ou rencontrent des difficultés pour y parvenir. Lors de notre visite de l'Établissement de Joliette, plusieurs femmes incarcérées se sont dites inquiètes de ne pas recevoir de rapport Gladue, même si elles en avaient fait la demande. De même, Diane Sere a dit à l'Enquête nationale ce qui suit :

> À la fin de mon procès, lorsque j'ai été déclarée coupable, le tribunal a été avisé que je voulais exercer mon droit à un rapport Gladue pour déterminer ma peine. Cette requête n'a pas été bien reçue. Plus tard, on m'a dit que je n'avais pas l'air d'une Autochtone et qu'avant de pouvoir obtenir un rapport Gladue, je devais prouver mon origine autochtone[TT].

Peu de temps après son procès, Sere a reçu un appel de l'agent de probation qui allait être responsable de rédiger son rapport présentenciel. Sere lui a dit qu'elle voulait un rapport Gladue, ce à quoi l'agent a répondu : « Nous ne faisons pas de rapports Gladue à Ottawa[UU] ». Après avoir rencontré l'agent, Sere a senti qu'il ne comprenait aucunement sa culture autochtone et, par conséquent, qu'il y avait plusieurs malentendus dans son rapport présentenciel[VV].

De plus, les femmes autochtones peuvent hésiter à demander un rapport Gladue, en premier lieu. Kassandra Churcher a raconté à l'Enquête nationale que dans le cadre de son travail auprès de l'Association canadienne des sociétés Elizabeth Fry,

> Beaucoup trop de femmes dans le système fédéral ont fait part [de l'] humiliation et de la honte qu'elles ont ressenties lorsqu'elles ont dû revivre souvent leur histoire devant les agents responsables de produire les rapports Gladue, car ils ne sont pas autochtones et n'ont peut-être pas une vaste expérience ou connaissance de l'histoire autochtone. Nous avons également entendu parler de femmes qui ont volontairement omis des parties de leur histoire en raison de sentiments de honte et d'humiliation, ce qui va à l'encontre de la raison même du rapport Gladue … Il faut percevoir les rapports Gladue avec prudence, car s'ils servent à traiter les problèmes systémiques, ils rendent également l'individu responsable de sa situation dans le système de justice pénale[WW].

Nous avons aussi entendu que les facteurs soulevés dans les rapports Gladue, présentés pour déterminer la peine ou produits par le SCC, peuvent entraîner l'attribution d'une cote de sécurité maximale à la délinquante, car ces facteurs relatifs à l'évaluation du risque sont souvent les effets mêmes de la violence coloniale soulignés dans ces rapports.

Les témoignages que nous avons entendus et les conversations que nous avons eues avec des femmes incarcérées ont rapporté une observation inévitable : l'arrêt Gladue s'est avéré très peu efficace pour réduire le nombre de femmes autochtones incarcérées.

L'Enquête nationale a entendu des histoires semblables sur les rapports Gladue au cours de ses visites informelles d'établissements. Plusieurs femmes nous ont dit que leur avocat et leur juge avaient rejeté leur demande relative à un rapport Gladue pour déterminer leur peine. De plus, elles nous ont raconté la difficulté qu'elles ont eue à raconter leur vie à l'agent responsable de rédiger le rapport, particulièrement parce qu'elles ne savaient pas comment leurs antécédents allaient être utilisés dans la détermination de leur peine.

D'autres personnes ont exprimé des doutes et des critiques semblables au sujet des rapports sur les antécédents sociaux des Autochtones. Ces rapports contiennent les mêmes renseignements que les rapports Gladue et ils sont produits lors de l'admission dans les établissements que nous avons visités. Les établissements utilisent ces rapports pour planifier les programmes et les services offerts aux femmes autochtones. Toutefois, plusieurs femmes avec qui nous avons parlé étaient réticentes à raconter leur passé de façon transparente pour les mêmes raisons évoquées relativement au rapport Gladue : la majorité des agents correctionnels qui préparent et utilisent les rapports sur les antécédents sociaux des Autochtones ne sont pas autochtones et ne comprennent peut-être pas la réalité de plusieurs d'entre elles. De nombreuses femmes nous ont également dit avoir senti que leur histoire avait été utilisée contre elles dans l'attribution de leur cote de sécurité. Par exemple, si une femme vit dans un foyer violent, ce passé de violence entraîne l'attribution d'une cote de sécurité plus élevée. Comme nous en avons discuté précédemment, les cotes de sécurité plus élevées limitent souvent l'accès aux services en santé mentale et à d'autres programmes culturels importants.

Liberté conditionnelle et mise en liberté

Plusieurs femmes avec qui l'Enquête nationale a discuté ont souligné dans quelle mesure leur mise en liberté était problématique pour elles. De nombreuses femmes interrogées ont constaté que si elles étaient « renvoyées » dans leur communauté, où se trouvent toujours les facteurs déclencheurs, sans être soutenues adéquatement, il y avait peu de chance qu'elles réussissent à réintégrer la communauté. À l'Établissement de la vallée du Fraser, une femme a discuté avec l'Enquête nationale du manque de soutien à sa sortie de prison. Dans une entrevue, elle a déclaré ce qui suit : « Ils m'ont simplement renvoyée dans ma communauté … où se trouvaient les membres de ma famille toxicomanes … sans me fournir de soutien. » Dans certains cas, la sortie de prison peut être dangereuse. En effet, plusieurs femmes ont mentionné qu'elles connaissaient de nombreuses femmes incarcérées qui étaient décédées peu de temps après leur mise en liberté. Elles ont souligné la nécessité de réaliser un plan adéquat et réaliste de mise en liberté. Les femmes autochtones qui ont des problèmes de toxicomanie et qui sont mises en liberté craignent de consommer à nouveau des drogues si elles n'ont pas les ressources nécessaires à l'extérieur de la prison. Comme l'a dit une femme de l'Établissement de la vallée du Fraser à l'Enquête nationale : les drogues et l'alcool étaient tout ce que je connaissais lorsque je suis sortie de prison. »

De même, au cours de la visite du pavillon de ressourcement Okimaw Ohci par l'Enquête nationale, la majorité des femmes ont révélé craindre leur mise en liberté. Elles ont peur de ne pas avoir le soutien adéquat, d'être exposées aux drogues et à l'alcool ainsi qu'à des relations malsaines. L'une des femmes a dit à l'Enquête nationale : « J'évolue ici, mais ma famille est toujours aux prises avec la violence et les drogues … J'ai peur d'être auprès d'elle, parce qu'elle peut me tirer vers le bas … J'ai peur de retourner dans la même communauté. Le programme ne fonctionne pas. Je veux rester sobre et vivre une bonne vie. » Les femmes qui sortent de prison doivent également faire face à une autre difficulté majeure, celle de trouver un travail. Une résidente a décrit son expérience de la façon suivante : « Mon estime personnelle était si haute quand je suis sortie d'ici. Mais il m'était impossible de trouver un travail. Ce fut le plus gros revers … La stigmatisation associée à la prison était pire que je ne le croyais. »

Plusieurs femmes et Aînés ont exprimé leurs préoccupations au sujet de l'emplacement des services et des maisons de transition. Souvent, les services et les maisons de transition sont situés dans les quartiers dangereux des villes. Ces endroits rétablissent les mêmes circonstances en raison desquelles les femmes ont enfreint la loi et compromettent leur sécurité ainsi que la réussite de

leur réinsertion. De façon générale, l'Enquête nationale a perçu un sentiment généralisé d'inquiétude et de peur lié à la mise en liberté.

Comme le soutient Rupert Ross, un ancien procureur adjoint de la Couronne du District de Kenora, en Ontario, une partie de cette préoccupation peut venir du fait que peu importe le crime commis, il a également « nui à leur relation avec leur foyer », leur quartier, leur famille ou leur cercle social. Cela s'explique par l'importance des relations et par la nécessité d'examiner les répercussions du crime et de l'incarcération d'un point de vue relationnel. Comme il le propose :

> La justice vise non seulement la dissuasion et la protection de la communauté, mais comporte également les trois objectifs relationnels suivants :
>
> - Amener les délinquants à comprendre, sur le plan émotionnel, les changements que leur crime a causés dans leurs relations avec les autres;
> - Examiner les relations déséquilibrées dans la vie du délinquant qui l'ont poussé à commettre un crime et s'efforcer de trouver différentes formes relationnelles afin de réduire la probabilité qu'il reproduise son geste;
> - Chercher des façons de sortir les deux parties de la relation déséquilibrée qui les a soudés au moment du crime[XX].

La voie à suivre

Afin d'imager une nouvelle voie à suivre, nous mettons l'accent sur les possibilités de mise en liberté conformément aux articles 81 et 84 de la *Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition*. Nous adoptons cette position, car les ressources communautaires pour les femmes autochtones peuvent mieux traiter les enjeux sous-jacents de l'incarcération (le traumatisme, la pauvreté et les autres répercussions de la colonisation) en utilisant les forces des pratiques culturelles en matière de guérison.

Les recherches universitaires et les témoignages livrés dans le cadre du processus de consignation de la vérité relèvent un thème clé : pour briser le cycle de la criminalisation et du recours excessif à l'incarcération des femmes autochtones, les Autochtones doivent participer activement à l'établissement des solutions. Les commissaires ont entendu des témoins énoncer des possibilités et des mesures favorisant la mise en liberté des femmes autochtones incarcérées dans les prisons canadiennes. Dans son témoignage, Kassandra Churcher a déclaré que :

> toute recommandation utile et authentique doit émaner des communautés concernées. Les communautés métisses, inuites et des Premières Nations doivent participer au processus visant à envisager un autre système de justice qui reflète leurs pratiques, leurs croyances et leurs cultures. En outre, elles doivent recevoir le financement nécessaire pour soutenir les solutions issues des communautés en matière de prévention et de réinsertion en lien avec un crime[YY].

Churcher a trouvé la loi qui autorise la libération des prisonniers dans une communauté : l'article 84 de la *Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition* (LSCMLC).

> La LSCMCL est conçue pour faciliter ces libérations au sein d'une communauté. Les articles 81 et 84 de la LSCMLC permettent le transfert de ressources aux communautés autochtones dans les réserves et à l'extérieur de celles-ci, en milieu rural ou urbain, afin d'héberger les membres de ces communautés qui seraient autrement en prison et de soutenir une réinsertion avantageuse pour l'individu et pour l'ensemble de la communauté. L'objectif de ces articles est de conférer un contrôle accru aux communautés autochtones sur les questions qui les concernent. Ces dispositions sont larges et permettent les solutions créatives, flexibles, personnalisées dans la communauté[ZZ].

Ces établissements sont également préférables, car ils permettent aux femmes d'être plus près de leur communauté, de leur famille et de leurs enfants.

Actuellement, il existe deux pavillons de ressourcement pour femmes. Le pavillon de ressourcement Okimaw Ohci est géré par le SCC et il peut accueillir 60 femmes. La maison de



ressourcement Buffalo Sage est exploitée par le secteur privé conformément à l'article 82 de la LSCMLC. Sa capacité est de 28 femmes[AAA]. Comme il y a environ 280 femmes autochtones incarcérées, les possibilités de remise en liberté sont, de toute évidence, très limitées.

Dans le *Rapport annuel de 2017-2018 du Bureau de l'enquêteur correctionnel*, l'enquêteur évoque la nécessité de mettre sur pied des pavillons de ressourcement en milieu urbain en vertu de l'article 81 de la LSCMLC et d'augmenter les placements dans des maisons privées conformément à l'article 84 de la LSCMLC. Pour ce faire, de véritables partenariats doivent être établis entre le SCC et les communautés autochtones et ils doivent être fondés sur « la confiance et favoriser l'autodétermination et la guérison des détenus et des collectivités autochtones[BBB] ». Dans sa 13e recommandation, l'enquêteur a recommandé que le SCC réaffecte de très importantes ressources afin de négocier de nouvelles ententes de financement et de nouveaux arrangements avec les partenaires pour transférer les soins et la surveillance des Autochtones du milieu carcéral à la communauté.

En réponse à la 13e recommandation du rapport annuel de 2017-2018 du Bureau de l'enquêteur correctionnel, le commissaire du SCC a soutenu ce qui suit :

> Le SCC continue de renforcer ses partenariats afin de créer d'autres possibilités de participation des collectivités autochtones à la gestion des délinquants autochtones. Cela comprend l'engagement et la collaboration du SCC et des collectivités autochtones en ce qui a trait aux accords conclus en vertu de l'article 81 de la *Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté* sous condition pour les pavillons de ressourcement[CCC].

Il importe de signaler que cette réponse n'indique pas précisément que l'accord prévoit le transfert de capacité, de ressources et de soutiens aux communautés autochtones en vue de favoriser la guérison des délinquants.

Nos visites d'établissements et plusieurs témoignages ont révélé que le processus conduisant à mettre sur pied des établissements conformément à ces articles est très complexe. Par ailleurs, le transfert des pouvoirs est incomplet, ce qui entrave l'indépendance des organismes communautaires. Récemment, le Service correctionnel du Canada a pris des mesures pour simplifier et accélérer le processus, mais plusieurs femmes autochtones, Aînés et fournisseurs de services constatent toujours que la tâche est titanesque et que sa réussite reste à déterminer. L'enjeu central de toutes ces discussions et suggestions pour initier le changement est de comprendre la définition historique et actuelle de la justice pour les Autochtones. Par exemple, Diane Leresche, une chercheuse analysant les conflits et une spécialiste de la conception, de la mise en œuvre et de l'évaluation de systèmes visant à prévenir et à résoudre les conflits, observe que le concept de justice sacrée privilégie la guérison des relations et non les actions punitives.

> Pour rétablir la paix, on se préoccupe habituellement moins de la justice distributive ou de la « justice approximative et sauvage » (prendre sa revanche, punir, contrôler, déterminer qui a raison) que de la « justice sacrée ». La justice sacrée est une façon de gérer les désaccords pour renouer les relations et pour proposer des solutions en matière de guérison. Elle traite les causes sous-jacentes du désaccord (souvent, il s'agit d'une personne qui n'a pas vécu selon les principes spirituels prescrits). La justice sacrée va au-delà des techniques de gestion des conflits, car elle exige que les personnes concernées parlent du fond du cœur et expriment leurs sentiments. Elle consiste à donner des conseils et à rappeler aux gens leurs responsabilités les uns envers les autres. Cette forme de justice les aide à rétablir les liens avec les esprits supérieurs ou à relier le conflit à une cause plus grande. Elle aide les gens à s'apaiser, à passer outre et à transformer les émotions douloureuses, comme la colère, en les guidant vers ce qui est plus important que le conflit et en favorisant cette réunion. La justice sacrée se manifeste lorsque l'on reconnaît qu'il est important de rétablir la compréhension et l'équilibre au sein des relations. La plupart du temps, le processus comprend la présentation d'excuses et l'accord du pardon. Les gens travaillent ensemble, dans un intérêt mutuel au sein du cercle infini[DDD].

Conclusions

- Les femmes et filles autochtones sont criminalisées en raison de la colonisation et de leur résistance à la violence coloniale, y compris l'oppression et la marginalisation systémique. Par conséquent, l'État incarcère les femmes et les filles autochtones parce qu'elles luttent contre la colonisation ou en raison de ses effets sur elles.
- Le gouvernement fédéral n'a pas pris de mesures concrètes pour mettre en œuvre les nombreuses recommandations visant à mettre fin à la surreprésentation flagrante des femmes et des filles autochtones dans le système de justice pénale. Ces recommandations font partie du rapport du Bureau de l'enquêteur correctionnel, du rapport du vérificateur général du Canada intitulé *La préparation des détenus autochtones à la mise en liberté* (automne 2016), des appels à l'action formulés par la Commission de vérité et réconciliation du Canada (2015), du rapport du Comité permanent de la sécurité publique et nationale intitulé *Les Autochtones dans le système correctionnel fédéral* (juin 2018), du rapport du Comité permanent de la condition féminine intitulé *Un appel à l'action : Réconciliation avec les femmes autochtones dans le système de justice fédéral et le système correctionnel* (juin 2018), et du rapport de la Commission d'enquête sur certains événements survenus à la prison des femmes de Kingston (rapport Arbour).
- Le gouvernement fédéral n'a pas suffisamment investi d'efforts dans la mise en œuvre des dispositions propres aux Autochtones des articles 79 à 84.1 de la *Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition* (L.C. 1992, ch. 20).
- Les peines minimales obligatoires sont particulièrement dures pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, car on ne peut pas appliquer les principes de l'arrêt Gladue pour déterminer leur peine. Par conséquent, leurs taux d'incarcération sont plus élevés. En outre, les peines ne répondent pas aux besoins en matière de réhabilitation des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.
- Le nombre d'Aînés travaillant dans les établissements pénitenciers au Canada est insuffisant et ils n'ont pas les moyens d'apporter un changement réel. De plus, la démarche panautochtone qui a été adoptée veut que les Aînés ou les guides spirituels d'une nation et leurs enseignements spirituels conviennent à tous les détenus autochtones. Les services culturels et spirituels doivent répondre aux besoins et aux droits des différentes personnes (Inuits, Métis et membres des Premières Nations). Les femmes métisses et inuites, qui sont minoritaires dans la population carcérale autochtone, sont celles qui souffrent le plus du non-respect de leurs droits culturels et spirituels.
- Le défaut de collecte de données désagrégées empêche de bien comprendre les circonstances qui mènent à l'arrestation et à la détention des membres des différents groupes, y compris les Métis, les Inuits, les membres des Premières Nations et les personnes 2ELGBTQQIA. Par conséquent, le Service correctionnel du Canada n'a pas une idée précise des diverses populations autochtones parmi les détenus, ce qui donne lieu à des programmes et à des services inefficaces et discriminatoires à l'endroit de l'ensemble des Autochtones.
- La vision concernant les services correctionnels pour les femmes au Canada, telle qu'elle est présentée dans *La création de choix : Rapport du groupe d'étude sur les femmes purgeant une peine fédérale*, a été abandonnée.
- L'incarcération de femmes entraînant la séparation d'une mère et de son enfant enfreint les droits de l'enfant prévus par la *Convention relative aux droits de l'enfant*. Le programme mère-enfant du Service correctionnel du Canada est sous-utilisé, car beaucoup de femmes autochtones ne satisfont pas aux critères pour y participer.
- Le fait que le Service correctionnel du Canada ne reconnaît pas et ne traite pas les besoins de santé mentale et les besoins d'ordre psychiatrique, et qu'il n'atteint pas les objectifs de réhabilitation prévus par la *Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition*, représente une violation des articles 7 et 15 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, à tout le moins.



- La ségrégation peut créer différents troubles psychologiques, y compris, sans toutefois s'y limiter, l'insomnie, la confusion, le désespoir, les hallucinations et même les psychoses. La détresse mentale et physique attribuable à la ségrégation constitue un traitement cruel, inhumain et dégradant qui doit être reconnu comme une violation des droits de la personne et qui correspond à de la violence institutionnelle envers les femmes.
- Les fouilles à nu dans les prisons au Canada sont une agression sexuelle autorisée par l'État; elles enfreignent les droits de la personne et la dignité des femmes et des filles. Elles violent la règle 52.1 des Règles Mandela, selon laquelle les fouilles personnelles, y compris les fouilles intégrales et les investigations corporelles internes, ne doivent être effectuées que si elles sont absolument nécessaires.
- La cote de sécurité maximale pour les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones incarcérées représente une discrimination fondée sur le sexe qui détermine leur placement, les punit ou les récompense en fonction d'un ensemble de comportements non autochtones attendus ou conformes. Cette cote de sécurité engendre une discrimination accrue en empêchant les femmes autochtones qui purgent une peine fédérale d'accéder aux services, aux soutiens et aux programmes nécessaires pour faciliter leur réinsertion sécuritaire et en temps opportun.
- Les modèles de soins adaptés à la culture et qui tiennent compte des traumatismes ne sont pas toujours disponibles et ils ne sont pas dotés des ressources adéquates.
- Les femmes et les filles autochtones ont peu d'occasions de suivre une formation professionnelle utile ou de poursuivre des études. Cette situation discriminatoire empêche leur réhabilitation et leur réinsertion dans la communauté.

A. Bureau de l'enquêteur correctionnel, *Rapport annuel 2017-2018.*

B Ibid.

C Ibid.

D Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 32.

E Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., pp. 38–39.

F Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., pp. 34-35.

G Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 39.

H Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 39.

I Ross, « Criminal Conduct and Colonization, » 16–17.

J Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 37.

K Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 35.

L Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 35.

M Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 35.

N L'honorable Kim Beaudin (Métisse/Première Nation Michel), Parties II et III mixtes, Volume public 6, Québec, Qc., p. 99.

O Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 36.

P Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 36-37.

Q Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 33.

R Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., pp. 33–34.

S Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 33.

T Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 34.

U Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 35.

V Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 38.

W Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 38.

X Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 37.

Y Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 37.

Z Savannah Gentile, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 227.

AA Savannah Gentile, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 227.

BB Savannah Gentile, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., pp. 114-115.

CC Fallon Andy (Anishinaabe, Couchiching Première Nation), Partie 3, Volume public 8, Toronto, Ont., pp. 139-140.

DD Savannah Gentile, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 55.

EE Savannah Gentile, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 55.

FF Savannah Gentile, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 55.

GG Savannah Gentile, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 55.

HH Savannah Gentile, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 52.

II Diane Sere (Algonquin, Territoire Nipissing), Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 101.

JJ Patricia Tate (Première Nation), Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 24

KK Patricia Tate (Première Nation), Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 22.

LL Patricia Tate (Première Nation), Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., pp. 22-23.

MM Wesley, M. avec Sécurité publique Canada, « Marginalisées. »

NN Patricia Tate (Première Nation), Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 23.

OO Canada, Groupe d'étude sur les femmes purgeant une peine fédérale, *La création de choix*.

PP Sécurité publique Canada, « Marginalisées. »

QQ Service correctionnel Canada, « Aboriginal Social History (ASH) Tool » tel que donné aux Commissaires lors de leurs visites aux institutions correctionnelles.

RR Association des femmes autochtones du Canada, « Understanding Gladue. »

SS NWAC, « Understanding Gladue. »

TT Diane Sere (Algonquienne, Territoire Nipissing), Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 100.

UU Diane Sere (Algonquienne, Territoire Nipissing), Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 101.

VV Diane Sere (Algonquienne, Territoire Nipissing), Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 101.

WW Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., pp. 40-46

XX Ross, « Exploring Criminal Justice, » 9.

YY Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 108.

ZZ Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., pp. 109-110.

AAA Bureau de l'enquêteur correctionnel, *Rapport annuel 2017-2018.*

BBB Ibid., 64.

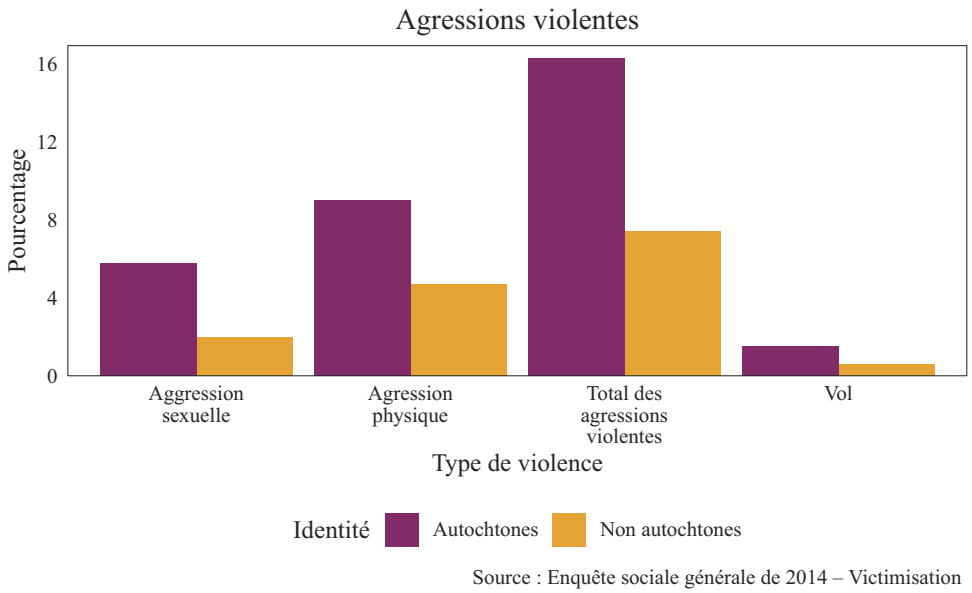
CCC Canada, Service correctionnel Canada, « Réponse au 45e rapport annuel de l'enquêteur correctionnel 2017-2018. »

DDD Leresche, « Native American Perspectives on Peacemaking. »

Les facteurs favorisant la violence : le manque de volonté et les interventions insuffisantes de la part des institutions

Dans sa Mise à jour de 2015 de l'Aperçu opérationnel national[47], la GRC prétend, en se fondant sur son propre examen des données statistiques recueillies concernant les crimes perpétrés sur son territoire, que la majorité des meurtres de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones est attribuable à des conjoints et à des membres de famille. Pourtant, comme le montrent d'autres travaux de recherche ainsi que des crimes récemment commis, des femmes et des filles autochtones ont péri aux mains d'étrangers ou de connaissances qui ont tenté de les victimiser dans divers contextes. Dans son rapport de 2013, Human Rights Watch a notamment mentionné que c'est le laxisme de la police envers cette violence qui contribue justement à la perpétuer.

> L'apathie de la police dans des cas impliquant de la violence contre des femmes et des filles – ou de la violence contre certains groupes de femmes et de filles – transmet le message qu'une telle conduite est acceptée et n'entraînera aucune conséquence pour ses auteurs. Cela peut, de fait, encourager à exercer des violences contre certains groupes en particulier[48].



Source : Enquête sociale générale de 2014 – Victimisation

Les Autochtones étaient 2,2 fois plus susceptibles de déclarer avoir été victimes d'un crime violent au cours de l'année précédente que les non-Autochtones : 1,9 fois plus susceptibles d'être victimes d'une agression physique; 2,5 fois plus susceptibles d'être victimes d'un vol; et presque 3 fois plus susceptibles d'être victimes d'une agression sexuelle.

Les stéréotypes et le rejet du blâme sur les victimes

Plusieurs familles ayant témoigné dans le cadre de l'Enquête nationale ont indiqué comment les stéréotypes et le rejet du blâme sur les victimes contribuent à ralentir, voire à empêcher, la tenue d'enquêtes sur la disparition ou la mort de leurs proches. Les hypothèses sur lesquelles s'appuyaient les forces de l'ordre, soit que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont des « ivrognes », « des fugueuses en train de faire la fête » ou des « prostituées indignes d'attention », ont orienté une multitude d'interactions tout en minant encore plus la confiance envers les policiers et les organismes connexes.

Comme bon nombre des familles qui ont décrit les événements survenus avant la disparition ou le meurtre de leur proche, la mère de Jennifer, Bernice C., a su, elle aussi, que quelque chose clochait lorsqu'elle a reçu un appel de sa fille en juin 2008, alors que cette dernière devait se trouver à la maison pour fêter ses 18 ans. Pendant la conversation, elle a entendu Jennifer demander à quelqu'un qui l'accompagnait « Où sommes-nous? Où sommes-nous? ». Bernice s'est exprimée ainsi : « Tout d'un coup, j'ai ressenti une douleur au creux de mon estomac conjuguée à de la peur; une peur indescriptible. Je n'ai jamais, au grand jamais dans ma vie, senti une telle douleur. Je n'avais jamais ressenti la peur que j'ai ressentie ce jour-là, la peur qui s'est emparée de moi alors que je parlais à ma fille, et même après[49]. »

Compte tenu du lien étroit qui unissait les deux femmes (Jennifer avait laissé une note à sa mère le matin même, qui commençait par « Ma belle maman » et se terminait par « Je t'aime tellement; plein de bisous[50] ») et de la singularité de cet appel, Bernice a décidé de communiquer avec la GRC. Voici comment elle décrit sa première rencontre avec un agent du détachement de Portage la Prairie :

> À ce moment, je ne savais pas quoi faire. J'étais bouleversée. Je paniquais. J'ignorais comment réagir. Où est Jen? Mon mari n'était pas à la maison. Je suis donc allée voir la police, la GRC. C'était le 23 juin. Je me suis voir la police … C'est ce que j'ai fait. J'ai dit : « Je veux signaler la disparition de ma fille. » Il a répondu : « Oh, quel est son nom? » J'ai répliqué : « Jennifer. Jennifer [C.] » « Oh, elle a quel âge? » Comme ça. C'est comme ça qu'il m'a répondu. J'ai répondu, « Elle … elle a quel âge? Elle vient tout juste d'avoir 18 ans. C'était son anniversaire jeudi dernier. » Il m'a dit, « Oh, donnez-lui une semaine. Elle est en train de faire la fête. » J'ai dit, « Vous ne la connaissez même pas. Comment pouvez-vous parler d'elle comme ça? » Il a dit, « Encore une fois, donnez-lui une semaine. Donnez-lui une semaine[51]. »

Bernice décrit ainsi sa réaction face à l'accueil que lui a réservé la GRC : « Je suis partie. Je ne savais pas quoi faire. Je suis simplement partie, sans déclaration ni rien. J'étais en état de choc. Je ne savais pas comment réagir[52]. » Dans les heures cruciales suivant la disparition de Jennifer, les personnes mêmes qui devaient veiller à la protection des droits de la jeune femme en matière de sécurité et de justice ont éconduit sa propre mère.

Bernice a poursuivi : « Le facteur temps est capital quand une personne disparaît et quand sa disparition est signalée. Il joue un rôle crucial. Ce n'est pas le moment de dire : "Oh, donnez-lui du temps. Elle est en train de s'enivrer. Elle va revenir." Qui est en droit d'émettre une telle opinion[53]? » L'emphase de Bernie sur le rôle important d'une réponse rapide dans de telles circonstances reflète aussi ce que l'Enquête nationale a entendu de nombreux représentants de divers corps policiers qui ont eux aussi affirmé que les premières heures suivant une disparition sont cruciales.

Malgré les demandes que Bernice et son mari ont multipliées au cours des jours qui ont suivi, elle n'a reçu aucune aide de la GRC.

> Je ne savais pas comment réagir. Personne ne m'écoutait. Nous sommes … Nous sommes retournés … au poste le lundi, le mardi, puis je pense le mercredi. Aucun agent de la GRC n'est venu m'écouter ou enregistrer ma déclaration. La femme qui se trouvait derrière le comptoir m'a dit : « Je vais leur transmettre votre message. » Personne n'est venu, ni le lundi, ni le mardi, ni le mercredi. Je ne savais pas quoi faire. Je ne savais pas où appeler ni à qui m'adresser? Que devais-je faire? Je ne sais pas[54].

Poursuivant les recherches par leurs propres moyens, Bernice et Wilfred ont fait une découverte qu'ils ont signalée à la GRC, mais, si l'on en croit Bernice, ils ont dû patienter près d'un mois avant qu'un agent les rappelle pour faire un suivi. Aujourd'hui, Jennifer demeure introuvable et Bernice et son mari continuent de la chercher. Pour Bernice, le manque de réponses au sujet de sa fille est aggravé par le fait que lorsqu'elle demandé de l'aide au départ, on la lui a refusée.

« À CE MOMENT, JE NE SAVAIS PAS QUOI FAIRE. J'ÉTAIS BOULEVERSÉE. JE PANIQUAIS. J'IGNORAIS COMMENT RÉAGIR. OÙ EST JEN? MON MARI N'ÉTAIT PAS À LA MAISON. JE SUIS DONC ALLÉE VOIR LA POLICE, LA GRC. C'ÉTAIT LE 23 JUIN. JE ME SUIS VOIR LA POLICE … C'EST CE QUE J'AI FAIT. J'AI DIT : "JE VEUX SIGNALER LA DISPARITION DE MA FILLE." IL A RÉPONDU : "OH, QUEL EST SON NOM?" J'AI RÉPLIQUÉ : "JENNIFER. JENNIFER [C.]" "OH, ELLE A QUEL ÂGE?" COMME ÇA. C'EST COMME ÇA QU'IL M'A RÉPONDU. J'AI RÉPONDU, "ELLE … ELLE A QUEL ÂGE? ELLE VIENT TOUT JUSTE D'AVOIR 18 ANS. C'ÉTAIT SON ANNIVERSAIRE JEUDI DERNIER." IL M'A DIT, "OH, DONNEZ-LUI UNE SEMAINE. ELLE EST EN TRAIN DE FAIRE LA FÊTE." J'AI DIT, "VOUS NE LA CONNAISSEZ MÊME PAS. COMMENT POUVEZ-VOUS PARLER D'ELLE COMME ÇA?" IL A DIT, "ENCORE UNE FOIS, DONNEZ-LUI UNE SEMAINE. DONNEZ-LUI UNE SEMAINE." »

Bernice C.

Elle a choisi de raconter son histoire à l'Enquête nationale pour préciser ce qui suit : « Je veux que vous compreniez, et je veux que le public, que le Canada et que le monde entier sachent qu'on nous a abandonnés et qu'on a abandonné Jennifer. La GRC l'a abandonnée. Comment? Vous vous demandez "Comment"? Personne n'a enregistré ma déclaration. Personne ne m'a prise au sérieux[55]. »

Malheureusement, le portrait que brosse Bernice de sa première interaction avec les policiers ressemble à nombre d'histoires racontées par d'autres familles de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Le rejet, le mépris et la discrimination flagrante qui découlent des stéréotypes racistes que la police véhicule voulant que les Autochtones soient des ivrognes, des fugueurs et des fugueuses, ou qu'ils s'adonnent à la prostitution, ou qui accompagnent les signalements tournés en ridicule des familles qui viennent demander de l'aide, font partie intégrante des récits entendus portant sur leur première rencontre avec les forces policières. À cela s'ajoutent les présomptions, qui sont monnaie courante, selon lesquelles les Autochtones sont en train de « faire la fête ». Comme l'a expliqué Tanya Talaga en parlant d'un garçon disparu :

> Tout le monde était sans nouvelles de lui, alors elle a décidé d'appeler la police de Thunder Bay. On lui a alors dit de ne pas s'inquiéter. La personne au bout du fil a déclaré : « Il est probablement parti faire la fête comme tous les autres jeunes autochtones », avant de raccrocher[56].

La description donnée par Pamela F. des événements ayant mené à la disparition et au meurtre de sa fille présente de nombreuses similarités avec les expériences de Bernice et de Tanya. En effet, Pamela et sa fille de 16 ans, Hilary, étaient très proches; elles avaient prévu aller magasiner le lendemain. Tout comme Bernice, Pamela a reçu un appel pour le moins étrange de sa fille le soir de sa disparition : « La conversation s'est terminée par "je t'aime". » Pamela se souvient elle aussi avoir senti dès lors que quelque chose n'allait pas : « J'avais un mauvais pressentiment; j'étais incapable de penser à autre chose[57]. » Malheureusement, lorsque Pamela a communiqué avec la police, elle s'est heurtée, comme Bernice, à un mur d'indifférence et d'impassibilité. Elle a ainsi décrit sa première rencontre avec les policiers lors du signalement de la disparition de sa fille :

> Nous avons appelé la police, puis rien. J'aurais pensé qu'en disant que ma fille était introuvable, elle mènerait des recherches. Mais ce ne fut pas le cas … chaque fois que j'appelais pour demander si on la cherchait, on me disait « vous devez parler à telle personne; vous devez la rappeler demain; elle est absente ». Et quand je rappelais, on me disait que je devais m'adresser à une autre personne[58].

C'est seulement lorsque Pamela a avisé les journalistes que les policiers ont commencé à mener leur enquête. En fait, un agent lui a même confié que c'est ce qu'elle devait faire pour que les choses bougent.

> J'ai téléphoné au poste après m'être adressée aux médias et c'est à ce moment qu'ils ont entrepris les recherches. Une policière m'a même dit, Pam … Je m'entendais bien avec elle, très bien même. Je m'entendais bien avec quelques-uns des policiers aussi. Alors elle m'a dit : « Pam, c'était la chose à faire. Ainsi, ils sont obligés de chercher[59]. »

Paul T. a relaté la première fois où les membres de sa famille ont rencontré la GRC en Alberta, c'est-à-dire après la disparition de sa sœur de 20 ans, Amber. Il a expliqué qu'on leur avait donné la consigne de patienter pendant 24 heures avant de signaler la disparition.

> Quand ma mère a voulu signaler sa disparition, elle s'est fait répondre d'attendre 24 heures. Attendre? Dois-je réellement attendre? Nous avons mené des recherches sur Internet sans jamais réussir à trouver une loi imposant un tel délai de 24 heures. J'ignore donc pourquoi la GRC répond toujours ça, d'autant plus que ces 24 premières heures sont décisives. C'est toujours comme : « Oui, allez-y, mais nous attendrons 24 heures, et après 24 heures, nous allons faire quelque chose, nous allons commencer à agir. » Mais vous savez quoi, si quelque chose avait été fait quand … quand elle … quand nous avons signalé sa disparition, elle serait peut-être à nos côtés aujourd'hui[60].

Bien des familles ont indiqué s'être fait répondre qu'une personne ne peut être portée disparue avant que 24 heures se soient écoulées. Pour la famille d'Amber, ce délai arbitraire s'ajoute aux opinions stéréotypées et racistes sur lesquelles s'est fondé le policier pour justifier son inaction en soutenant qu'Amber « faisait la fête », comme l'a fait son homologue quand Bernice s'est tournée vers lui pour lui demander son aide.

LA COMMISSION CIVILE D'EXAMEN ET DE TRAITEMENT DES PLAINTES RELATIVES À LA GRC (CCETP) EST LE PRINCIPAL ORGANISME DE SURVEILLANCE DE LA GRC. SON MANDAT CONSISTE À :

- Recevoir les plaintes relatives à la conduite des membres de la GRC;
- Procéder à des examens lorsque les plaignants sont insatisfaits du traitement de leur plainte par la GRC;
- Déposer des plaintes et mener des enquêtes dans l'intérêt du public;
- Examiner les activités mentionnées dans les plaintes et les enquêtes;
- Rendre compte de ses observations et faire des recommandations.

En 2015, la Commission des Droits de l'Homme des Nations Unies a publié ses conclusions sur le sixième rapport périodique du Canada sur la mise en œuvre du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (PIDCP). Elle y mentionne sa préoccupation au sujet des « renseignements faisant état du manque d'efficacité de ces mécanismes » et du « manque de données statistiques sur l'ensemble des plaintes, enquêtes, poursuites, condamnations et sanctions visant des membres de la police, à tous les niveaux ». Plus loin, on demande au Canada de « redoubler d'efforts pour que toutes les allégations de mauvais traitements et d'usage excessif de la force par la police fassent rapidement l'objet d'une enquête impartiale confiée à des organes de contrôle forts et indépendants, dotés de ressources suffisantes à tous les niveaux, et pour que les auteurs de ces violations soient poursuivis et dûment sanctionnés[61] ».

Il y a bien sûr des premières rencontres plus positives avec les policiers quand des familles ont signalé la disparition d'une proche ou le danger guettant l'une des leurs. En effet, certaines d'entre elles en retiennent une expérience positive. Toutefois, des histoires comme celle de Marilyn W. montrent à quel point la rencontre d'un policier compatissant, informé et intègre repose sur la chance plutôt que sur la mise en œuvre de pratiques normalisées empreintes de respect et de considération.

Plus d'une semaine après la disparition de sa sœur, Marilyn a décidé de rencontrer les policiers. Elle décrit ainsi sa première interaction avec ces derniers :

> Je n'ai pas eu de nouvelles d'elle pendant … pendant une certaine période, puis le silence s'est prolongé et je commençais vraiment à m'inquiéter. Ma mère était dans tous ses états et elle m'appelait sans cesse. Alors, après environ une semaine, je suis allée au poste de police dans le but de signaler sa disparition. À ce moment, j'étais agitée et nerveuse, comme maintenant. Je pleurais, je me suis rendue sur place pour demander de l'aide, et on m'a traitée de façon horrible. Je pensais qu'on avait un délai de 24 heures pour alerter la police quand une personne proche manque à l'appel. Cela faisait plus d'une semaine, et ils s'en foutaient, refusant de consigner ma déposition. Puis, un autre policier qui passait par là s'est approché, voyant dans quel état j'étais et entendant la détresse dans ma voix. Il est donc venu voir ce qui se passait. J'ignore à ce jour qui il est, mais je ne l'oublierai jamais. Il a pris ma déposition et a dit à ses collègues : « Prenez son rapport et faites diffuser l'avis de recherche aux nouvelles ce soir; il faut chercher cette femme. » C'est alors que les recherches ont débuté[62].

D'autres histoires font état d'incohérences de ce genre. Tom C., par exemple, a raconté qu'au moment de signaler la disparition de sa fille, Tamara, « les agents de la GRC se sont montrés très coopératifs avec lui », soulignant toutefois que, selon ce qu'il avait entendu, ce n'était pas pratique courante[63]. Par contre, lorsque la famille a demandé l'aide du service de police municipal, sa demande a été accueillie différemment.

> Nous nous sommes adressés au service de police à Vancouver parce que Tom avait déjà investi énormément d'argent pour imprimer des affiches. Je suis donc allé au poste de police … J'ai dit … je leur ai tendu une affiche en demandant : « Pouvez-vous s'il vous plaît nous aider? Pouvez-vous, enfin, diffuser cette affiche de Tamara? Pouvez-vous nous en faire imprimer des exemplaires? » Une dame en retrait a regardé la photo avant d'ajouter : « Non, nous ne pouvons pas vous aider. » J'ai répondu : « Mais elle a disparu. On a révélé dans le cadre de l'Enquête nationale qu'apparemment elle se trouvait dans les environs. Nous avons besoin d'aide. Ces affiches coûtent une fortune à mon frère. » Néanmoins, les policiers de Vancouver n'ont été d'aucune aide[64].

En racontant leurs premières rencontres avec la police, des membres de famille ont également décrit et illustré leur débrouillardise et leur résistance envers ceux qui les ignorent. Dans certains

cas, ce refus de capituler malgré l'absence de réponse policière ont forcé les forces de l'ordre à intervenir. C'est ce qui s'est passé quand Pamela F., grâce à ses efforts, a mobilisé la communauté pour que tout le monde se lance à la recherche de sa fille et interpelle les médias, jusqu'à ce que la police agisse enfin. Pamela a néanmoins reconnu qu'un certain nombre d'agents ont, dans les faits, été en mesure de suppléer à la relation inadéquate initialement établie. Elle a également affirmé que les familles autochtones ne sont pas censées devoir prendre des mesures extraordinaires pour que les corps policiers fassent leur travail : « Mais ils [les services de police] auraient dû agir lorsque je les ai appelés la première fois. Je n'aurais pas dû avoir à tenter de les culpabiliser ou quelque chose du genre pour qu'ils acceptent de faire ce que je leur demandais, ce qu'ils sont censés faire[65]. »

Dans son témoignage, Dolores S. a soulevé un point semblable.

> Je ne savais même pas par où commencer … comment faire comprendre que c'est tout simplement injuste. Ce n'est pas juste que ma nièce soit tombée dans une chute à linge, et personne ne prend la chose au sérieux. Ce que j'ai dû faire pour découvrir tout ce que j'ai découvert, ça n'aurait pas dû se passer ainsi. Je n'aurais pas dû avoir à communiquer sans cesse avec les médias pour exposer continuellement les failles et les faiblesses du système, et traumatiser du même coup les membres de ma famille[66].

À l'évidence, le fait que les familles autochtones soient forcées d'avoir recours à de telles stratégies pour obtenir de l'aide a pour effet de marginaliser davantage les personnes pour qui la mise en œuvre de ces mesures s'avère encore plus difficile, périlleuse et inhabituelle.

Marilyn W. a abordé particulièrement cet aspect lorsqu'elle a décrit sa deuxième rencontre avec la police dans le cadre de la disparition de son oncle.

> J'étais préparée cette fois-là. J'ai téléphoné aux policiers et j'ai dit : « Mon oncle … mon oncle Anthony … manque à l'appel. Dites-moi s'il vous plaît ce que vous comptez faire à ce sujet. » Ce à quoi la dame au bout du fil a répondu : « Nous avons envoyé des courriels… » J'ai répliqué : « Je fais partie de l'Association des femmes autochtones du Canada, et j'ai déposé une plainte formelle contre le policier qui m'a agressée physiquement dans l'affaire concernant ma sœur. Je veux savoir ce que vous allez faire pour retrouver mon oncle. » En quelques minutes, on m'a transférée au sergent, puis des effectifs ont été déployés sur le terrain pour entreprendre les recherches.
>
> Mais qu'advient-il des gens qui ne disposent pas d'un tel atout, qui ne savent pas quoi dire[67]?

Des enquêtes et des rapports antérieurs portant sur la réponse des forces policières et sur la disparition et le décès de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones ont mis en lumière des délais d'intervention imputables aux corps policiers à la suite des signalements de disparition de ces dernières[68]. Le fait de ne pas pouvoir dépendre d'un policier qui n'est pas

disposé à prendre au sérieux les inquiétudes d'une personne est un exemple trop fréquent qui démontre à quel point le respect du droit à la justice peut être précaire. Lorsque des agents de la GRC et d'autres corps de police ont été interrogés à propos de situations où l'intervention policière auprès des familles fut inadéquate, ces derniers ont suggéré que de telles situations, dans les faits, sont exceptionnelles et que, si elles se produisent, le policier fautif fait l'objet de mesures disciplinaires[69]. Des explications comme celles-ci, qui rendent compte des abus ou des manquements des forces de l'ordre à l'égard de la protection des femmes autochtones comme étant l'œuvre d'un seul policier ne respectant pas des procédures adéquatement établies – plutôt que de remettre en cause la structure même des services de police – ressortent fréquemment des travaux de recherche de Human Rights Watch, selon Farida Deif. Elle fait remarquer que :

> De façon générale, dans le cadre de nos travaux relatifs aux abus des services policiers dans de nombreux pays, ceux-ci réagissent généralement en niant de tels abus. Ils prétendent alors que le nombre de policiers indignes de la fonction est minime, et que le problème n'est ni systémique ni structurel. Ces services de police nous gavent souvent de protocoles et de politiques de maintien de l'ordre pour montrer à quel point ils sont progressistes et respectent les normes internationales. Or, nous répondons systématiquement que les politiques ne présentent aucun intérêt, car ce sont l'exercice et la mise en œuvre de ces politiques qui priment. Mais, en réalité, que pouvons-nous faire? Même si ce ne sont que quelques pommes pourries qui ont commis ces abus, ont-elles été forcées de rendre des comptes? Comment ces incidents ont-ils servi de leçons permettant d'améliorer la formation offerte aux policiers ou de changer leurs pratiques de recrutement? A-t-on progressé depuis[70]?

Bien que des policiers comme le surintendant en chef Mark Pritchard, de la Police provinciale de l'Ontario (OPP), aient incité les familles et les survivantes à signaler les abus perpétrés par les forces de l'ordre, un tel appel a pour effet de rejeter sur les Autochtones le fardeau de la responsabilisation des corps policiers. Cette façon de faire ne tient nullement compte du véritable rapport de forces qui est en jeu ni des obstacles que doivent surmonter les Autochtones lorsqu'ils interagissent avec certains agents de police.

Les défaillances systémiques dans la détection et la prévention du crime

Des policiers ont aussi témoigné dans le cadre de l'Enquête nationale, bon nombre d'eux faisant valoir l'importance de disposer de ressources suffisantes pour remplir leurs fonctions. Des corps policiers des Premières Nations, en particulier, ont mentionné que le manque d'équipement et de ressources les empêche d'enquêter et de prévenir la criminalité adéquatement dans les communautés autochtones. Terry Armstrong, chef du service de police Nishnawbe-Aski (SPNA – la plus importante force policière des Premières Nations au Canada), a expliqué à la l'Enquête nationale qu'à cause d'un manque chronique d'accès à du financement, son personnel est incapable d'effectuer plusieurs tâches.

En raison du sous-financement chronique du SPNA, certains policiers doivent patrouiller seuls, sans partenaire. De plus, nos détachements ne disposent pas tous d'équipement de communication radio, ce qui met les communautés en danger. Ce faisant, nos agents ne peuvent pas faire leur travail comme on le ferait ailleurs, et cela menace la sécurité des gens. En l'absence d'un système de communication adéquat, impossible de demander des renforts ou de l'aide. Dans notre cas, nous sommes de toute façon laissés à nous-mêmes la plupart du temps, sans assistance. Et on ne peut même pas interroger la banque de données pour « vérifier les antécédents d'un individu », comme on dit dans le milieu, et utiliser des outils du genre … Même ça, c'est impossible, à moins de retourner au poste et d'utiliser une ligne terrestre pour faire la requête[71].



Daniel Bellegarde, directeur de l'Association canadienne des policiers, témoigne aux audiences de représentants des institutions au sujet des pratiques et des politiques de la police à Regina, en Saskatchewan.

Mike Metatawabin, président du conseil du Service de police Nishnawbe-Aski, a lui aussi confirmé à l'Enquête nationale que le corps policier qu'il chapeaute doit composer avec des contraintes opérationnelles qui ne touchent pas les autres services de police. Par exemple, bon nombre de ses policiers ne disposent pas de ressources suffisantes ni de services adéquats, comme le chauffage. C'est ce qui explique pourquoi la Nation Nishnawbe-Aski a diffusé en 2013 un avis de sécurité publique, se disant incapable de fournir des services policiers adéquats à sa population en raison d'un manque de financement et de d'assise juridique. L'avis a été transmis au gouvernement de l'Ontario, mais il est demeuré lettre morte. Seul le coroner en chef y a répondu[72].

L'industrie du sexe, l'exploitation sexuelle et la traite des personnes

En filigrane dans la vérité partagée par les membres de famille sur leurs proches disparues ou assassinées et celle des survivantes, des Gardiens du savoir et des témoins experts figuraient des récits à propos de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones liées à l'industrie du sexe, l'exploitation sexuelle et de la traite des personnes. Parmi les témoins qui ont fait part de leur vérité propre dans le cadre de l'Enquête nationale, de nombreuses survivantes ont décrit des épisodes de violence physique et sexuelle subie comme travailleuses du sexe. Certains témoins ont aussi fait part de réflexions et d'idées sur la meilleure façon de protéger la sécurité et la santé et d'assurer la justice des personnes impliquées dans l'industrie du sexe ou dont l'existence a été marquée par l'exploitation sexuelle ou la traite des personnes à des fins sexuelles.

Nous concentrons notre analyse sur les difficultés, les inquiétudes et les enseignements rapportés par les témoins concernant la relation entre le travail du sexe, l'exploitation sexuelle, la traite des personnes et la violence contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Il est extrêmement difficile de définir de façon précise le nombre de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones actives dans l'industrie du sexe. En effet, en raison de la stigmatisation liée à cette industrie et du fait que d'admettre toute participation à celle-ci peut accroître le risque de criminalisation, de discrimination et de violence, beaucoup préfèrent s'abstenir de divulguer de l'information à ce sujet. À ces difficultés s'ajoute le manque de volonté ou d'effort de la part de nombreuses institutions aptes à contribuer à la tenue de dossiers plus précis concernant les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones et l'industrie du sexe. Ce manque de volonté et d'effort est ancré dans une perception selon laquelle on peut disposer à notre guise de ces personnes qui ne sont pas dignes de notre considération[A].

En dépit de ces lacunes dans la collecte de données, les organismes de défense des droits des travailleuses du sexe et de lutte contre l'exploitation sexuelle et la traite des personnes à des fins sexuelles ne cessent de rappeler que la majorité des personnes impliquées dans l'industrie du sexe dans la rue sont des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones[B]. Ces groupes sont aussi plus susceptibles d'être ciblés par le marché de l'exploitation sexuelle ou de la traite des personnes ou d'y être intégrées[C].

Saisir la diversité des perspectives

L'Enquête nationale a entendu des opinions très diverses concernant les relations entre le travail du sexe, l'exploitation sexuelle et la traite des personnes. Certaines femmes ont souligné le fait que, par sa nature même, le travail du sexe est une forme d'exploitation et qu'il faut donc y mettre un terme. Ainsi, Diane Redsky, membre de la Première Nation Shoal Lake 40 et intervenante de première ligne pour le Centre Ma Mawi Chi Itata de Winnipeg, a soutenu que le travail du sexe est en lui-même caractérisé par l'exploitation et l'oppression.

> Vous ne m'entendrez jamais parler de « commerce du sexe » parce que cela suppose une juste valeur. Lorsque, comme nous, on arrive à bien saisir l'exploitation sexuelle et la traite des personnes à des fins sexuelles, on comprend qu'il n'y a pas de juste valeur. Une autre expression que je n'utilise jamais est « travail du sexe » parce que ce n'est pas un emploi. Ce n'est pas un travail, un travail légitime. Encore une fois, lorsqu'on comprend ce que sont l'exploitation sexuelle et la traite des personnes à des fins sexuelles, on voit qu'elles sont extrêmement abusives, violentes et dégradantes pour les femmes[D].

L'Enquête nationale a malgré tout aussi entendu des témoins affirmer qu'il n'y a rien de foncièrement mauvais dans le travail du sexe et que c'est la criminalisation des travailleuses du sexe qui rend les femmes plus vulnérables à la violence. Par exemple, Lanna Moon Perrin, une Autochtone qui se décrit comme activiste et travailleuse du sexe, a fait part d'une opinion très différente.

> J'ai souvent entendu dire que la prostitution est le résultat de la colonisation et que c'est une maladie ou une conséquence de le colonisation. Selon notre point de vue, on pourrait le considérer comme tel, mais pensons un instant à la situation antérieure à la colonisation à notre sexualité comme femmes autochtones, à la façon dont c'était perçu, surtout sur le plan du leadership. Vous n'allez pas me dire qu'avant la colonisation, les femmes autochtones ne se servaient pas de leur sexualité pour aller de l'avant et améliorer la situation de leur famille, de leur communauté et de leur Nation. J'ai beaucoup de misère à le croire[E].

Robyn Bourgeois, une professeure crie de l'Université Brock, souligne qu'en dépit des divergences d'opinions à ce propos, les femmes autochtones poursuivent un même but lorsqu'il est question de mettre un terme à la violence.

> En fin de compte, je crois que, quel que soit notre avis, nous défendons tous la même cause. Nous voyons tous très bien que le sort des femmes autochtones au sein de l'industrie du sexe pose problème. Et nous savons que, non seulement les femmes et les filles autochtones sont vulnérables face à des problèmes comme l'exploitation sexuelle ou la traite des personnes à des fins sexuelles, mais qu'en plus, celles qui veulent participer à l'industrie du sexe subissent de la violence.
>
> Au bout du compte, nous nous efforçons tous de sauver la vie des femmes et des filles autochtones et nous sommes, en fait, divisés en raison de prises de positions différentes. Mais, nous comprenons bien que c'est la prostitution qui est la source de la violence en elle-même ou que la violence résulte de perceptions sociales ou de la réglementation ou de la criminalisation qui entoure le commerce du sexe. Mais, ultimement, nous cherchons tous la même chose. Nous voulons mettre un terme à la violence et nous recherchons à tout prix la sécurité pour nos femmes et nos filles[F].

Les témoins qui ont insisté davantage sur les enfants et les jeunes au sein de l'industrie du sexe ont souligné l'importance de faire la distinction entre l'exploitation sexuelle et la traite des personnes, d'une part, et l'activité des travailleuses du sexe adultes, d'autre part. Diane Redsky, par exemple, a fait remarquer l'importance cruciale de reconnaître la nature violente et fondée sur l'exploitation de l'industrie du sexe impliquant des mineurs.

> Lorsque l'exploitation sexuelle et la traite des personnes à des fins sexuelles impliquent des jeunes de moins de dix-huit ans, on ne devrait jamais parler d'adolescents ou d'enfants prostitués ni, plus particulièrement de filles offrant des services aux clients. Pourquoi? Parce que cela minimise leur situation de victimes. Cela présuppose aussi qu'ils ont eu le choix alors qu'on sait très bien que des mineurs ne peuvent consentir. Ils ne peuvent jamais donner leur consentement et il existe des dispositions criminelles dans le *Code criminel* pour les moins de 18 ans. Ce sont donc des enfants victimes d'exploitation sexuelle. Et l'auteur de ce crime a payé pour exploiter sexuellement un enfant[G].

Allan Wade, a lui aussi parlé du problème de terminologie lorsqu'on analyse l'exploitation des enfants et des jeunes dans le commerce du sexe.

> J'aimerais souligner que nos principales institutions publiques déshonorent publiquement les enfants en dépeignant la violence qui leur est faite comme des relations sexuelles avec des enfants. Je ne saurais dire combien de personnes auxquelles j'ai parlé ont décrit leur première expérience sexuelle comme une agression sexuelle ou un viol. Il est très important pour les gens de comprendre qu'un viol n'est pas une expérience sexuelle. Les enfants ne peuvent donner leur consentement, de sorte que la prostitution infantile, la pornographie infantile et le travail sexuel des enfants ne peuvent avoir aucune existence réelle en raison des lois sur le consentement. Notre loi sur le consentement entre donc en contradiction avec le texte de notre *Code criminel*[H].

Néanmoins, comme certains témoins l'ont clairement exprimé en décrivant leur participation à l'industrie du sexe en tant qu'enfants ou adolescents, le travail du sexe dans la rue ou la prostitution de subsistance faisait partie des rares options qui s'offraient à eux et toutes avaient de bonnes chances d'impliquer une forme ou l'autre d'exploitation et d'effacement de la capacité d'agir[I]. Comme des témoins l'ont souligné, à toute tentative sérieuse de combattre l'exploitation sexuelle et la traite des personnes parmi les filles et les jeunes autochtones doit correspondre une volonté tout aussi sérieuse de s'assurer de l'existence d'un soutien financier, social et en matière de soins de santé pour que d'autres choix de vie deviennent possibles.

Les réalités statistiques de la traite des personnes au Canada

Dans le contexte des audiences, la commissaire adjointe Joanne Crampton de la GRC a expliqué qu'une des grandes difficultés auxquelles la police est confrontée lorsqu'elle aborde la question de la traite des personnes est le manque de données fiables sur ces réseaux au Canada : « Il est difficile de parler d'un sujet que nous savons problématique lorsqu'on ne dispose pas des données nécessaires pour justifier nos dires[J]. »

La « traite des personnes » ou le trafic des personnes est une infraction criminelle en vertu du *Code criminel* et de la *Loi sur la protection de l'immigration et des réfugiés*. Elle est considérée comme une violation des droits individuels de la personne[K]. Elle désigne le fait de « recruter, transporter, transférer, recevoir, détenir, cacher ou héberger une personne, ou d'exercer un contrôle, une direction ou une influence sur les mouvements d'une personne, aux fins de l'exploiter ou de faciliter son exploitation » et elle peut prendre de nombreuses formes comme l'exploitation et le travail forcé[L].

S'il n'est pas facile de mesurer les réalités de la traite des personnes, Statistique Canada, par l'entremise de la Déclaration uniforme de la criminalité, recueille des renseignements concernant les infractions de ce type de traite lorsqu'elles sont signalées aux forces policières au Canada. Comme l'a indiqué la chercheuse Dyna Ibrahim, en 2016, « on a rapporté près d'un incident (0,94) signalé à la police concernant la traite des personnes par tranche de 100 000 habitants, soit le taux le plus élevé enregistré depuis que l'on a commencé à compiler des données comparables en 2009[M]. »

La plupart du temps, ce sont de jeunes femmes qui sont victimes de la traite des personnes. Entre 2009 et 2015, on a relevé dans les statistiques 865 victimes de la traite de personnes et plus de 95 % d'entre elles étaient des femmes, dont la majorité (près des trois quarts) avait moins de 25 ans; de celles-ci, 26 % avaient moins de 18 ans[N].

À l'échelle régionale, dans les données recueillies entre 2009 et 2016 parmi les cas signalés à la police, on a pu observer de grands écarts dans les statistiques concernant la traite des personnes. Près de 66 % des cas étaient survenus en Ontario, alors que le Québec affichait un taux de plus de 10 %. Avec un pourcentage de 8,2 %, l'Alberta affichait elle aussi un nombre considérable de cas. Comprenant les infractions au *Code criminel* dans la catégorie de la traite des personnes selon la Déclaration uniforme de la criminalité, ces statistiques portent sur la traite des personnes (*C.cr.* 279.01); la traite des personnes âgées de moins de 18 ans (*C.cr*. 279.011); l'avantage matériel (*C.cr.* 279.02); l'avantage matériel tiré de la traite des personnes âgées de moins de 18 ans (*C.cr.* 279.02[2]); la rétention ou la destruction de documents (*C.cr* 279.03); la rétention ou la destruction de documents en vue de faciliter la traite des personnes âgées de moins de 18 ans (*C.cr*. 279.03[2]).

En raison du caractère infâmant de la traite des personnes, il arrive que les victimes ne souhaitent pas divulguer leur cas, et ce pour de nombreuses raisons, dont la vulnérabilité physique, économique ou autre, les menaces proférées par les trafiquants, qui ont recours à l'humiliation et à l'intimidation, ou à des drogues ou d'autres façons de susciter la crainte pour empêcher les victimes de porter plainte. Il arrive aussi que les victimes de traite des personnes ne se voient pas comme des victimes. Beaucoup de femmes en situation d'exploitation ne le reconnaissent pas. C'est là que le besoin d'éducation se fait sentir[O]. »

En outre, si l'on veut que les lois soient efficaces, il faut un bon système de justice pour les mettre en application[P]. Comme l'a admis Joanne Crampton :

> À l'heure actuelle, bien que la législation ait été adoptée en 2005, on y a peu recours et non seulement la police, mais aussi les procureurs ne se sentent pas toujours à l'aise de la mettre en application. Quand on ne se sert pas régulièrement des lois, cela peut poser problème. Il existe donc un véritable écart et les connaissances sont insuffisantes autant chez ceux qui doivent faire appliquer la loi que chez les procureurs et au sein du système judiciaire[Q].

Par conséquent, la mise en application de la loi est insuffisante.

Crampton a également expliqué en quoi les contraintes en matière de compétence et les difficultés de coordination peuvent compliquer les enquêtes sur la traite des personnes étant donné « qu'elles ne cessent de se déplacer d'une zone de compétence policière à l'autre[R]. » Le Centre national de coordination contre la traite des personnes cherche à coordonner le parcours suivi par les dossiers, mais, comme doit l'admettre Joanne Crampton, le système est complexe.

Simultanément, et comme nous l'ont dit certaines travailleuses du sexe et certains de leurs défenseurs, l'attention plus poussée consacrée ces derniers temps à la question de la traite des personnes a tendance à confondre le travail du sexe des adultes et la traite des personnes à des fins sexuelles, faisant ainsi de toutes les personnes qui choisissent la voie du travail du sexe des victimes de la traite des personnes à des fins sexuelles. Sans nier la gravité de la question de l'exploitation sexuelle et de la traite des personnes à des fins sexuelles, les tenants de cette position soutiennent que refuser de reconnaître les expériences vécues et les perspectives de celles qui optent pour le travail du sexe compromet leur capacité à s'engager en toute sécurité et en protégeant leurs droits dans cette industrie. Sarah Hunt a décrit en quoi une réorientation du discours public et de la politique visant à présenter toutes les travailleuses du sexe comme des victimes de la traite des personnes à des fins sexuelles a « mis un terme à la discussion concernant les droits des travailleuses du sexe, ce qui a entraîné une réduction du financement des organismes de protection des travailleuses du sexe et fait taire les vendeurs et les commerçants de services sexuels qui ne considèrent pas leur expérience comme de la pure victimisation[S] ».

Lanna Moon Perrin a donné l'exemple suivant du danger créé par la confusion entre n'importe quel travail du sexe et la traite des personnes pour des femmes comme elle et d'autres qui ont décidé de devenir travailleuses du sexe et souhaitent continuer à mener cette activité en toute sécurité.

> Toutes ces histoires concernant la traite des personnes ont compliqué la pratique sécuritaire du travail du sexe des femmes, principalement des femmes autochtones, parce que nous devons désormais nous cacher des policiers et nous rendre dans des endroits plus isolés. Il est même encore plus difficile d'annoncer nos services. On nous force de plus en plus à nous isoler et à chercher des endroits obscurs où dissimuler notre activité.
>
> Étant ainsi obligées de nous isoler, nous sommes de plus en plus confrontées à des situations faisant de nous des victimes potentielles. Nous ne sommes pas des victimes. Mais étant forcées de nous isoler et de nous cacher, cela ouvre la porte à la victimisation. Nous ne sommes pas des victimes. Nous le devenons quand on nous repousse dans l'obscurité[T]. »

Un billet d'autobus à 13 $: le point d'accès à la traite des personnes et à la prostitution

Ces statistiques révèlent un portrait important pour comprendre de quelle manière les personnes qui ont témoigné sont entrées dans l'industrie. L'Enquête nationale a entendu des témoignages à propos des facteurs poussant les personnes à se lancer dans le commerce du sexe. Mary Fearon est directrice de Blue Door, un programme qui fait le lien entre les travailleuses du sexe ou celles qui voudraient quitter l'industrie du sexe et les services et autres soutiens. Elle a expliqué que bon nombre de filles et de femmes de l'industrie du sexe qui ont recours aux services de Blue Door ont subi des mauvais traitements durant l'enfance, de la violence et un traumatisme et que cela peut les rendre plus vulnérables à l'exploitation et à la traite des personnes. Elle a commenté une étude réalisée par Blue Door auprès des utilisatrices de ses services.

> En ce qui a trait à notre étude – tout d'abord, 100 % des participantes ont indiqué avoir eu des expériences négatives dans leur petite enfance. Quelque 73 % ont parlé de violence psychologique, 40 % de violence physique, 47 [%] de violence sexuelle, 80 % de négligence, 93 [%] de parents divorcés ou séparés, 60 % de violence à l'endroit de leur mère ou de leur belle-mère; 80 % vivaient dans des foyers caractérisés par l'abus d'alcool ou d'autres drogues, 87 % vivaient avec une personne atteinte de maladie mentale et 40 % avaient un membre de leur famille incarcéré.
>
> Lorsqu'on analyse ces chiffres, on constate l'existence d'un lien entre les expériences de ce genre et celles auxquelles ces femmes peuvent être confrontées dans leur vie lorsqu'elles se présentent à notre porte[U].

Diane Redsky a aussi parlé du lien de cause à effet entre la violence subie durant la petite enfance et le traumatisme, l'exploitation sexuelle et la traite des personnes à des fins sexuelles.

> Souvent, cela [l'exploitation sexuelle et la traite des personnes à des fins sexuelles] commence très jeune par une forme ou l'autre d'événement traumatisant durant l'enfance. Quel que soit l'événement, qu'il soit de nature sexuelle, physique, psychologique ou autre, il leur est arrivé quelque chose lorsqu'elles étaient petites qui a occasionné une vulnérabilité que les trafiquants de personnes sont capables de détecter, et ils excellent vraiment à identifier les filles vulnérables[V].

Comme l'a expliqué Mealia Sheutiapik, Gardienne du savoir et ancienne travailleuse du sexe à Ottawa, « j'ai déjà été témoin d'un meurtre. Pour un témoin d'un meurtre, il n'y avait aucune aide à l'époque, aucun travailleur social pour me soutenir. C'est la GRC qui était là pour enquêter mais sans poser de questions. Comme je n'étais qu'une enfant, j'ignorais comment évacuer tout ça par la parole[W]. »

Parlant de sa sœur Tina, Diane L. a expliqué de quelle manière le père de famille d'accueil de Tina a normalisé l'échange de faveurs sexuelles contre de l'argent et la sécurité en abusant sexuellement de Tina et en la menaçant alors qu'elle était une enfant.

> Quand elle [Tina] a eu 11 ou 12 ans, son père adoptif mettait ses frères et sœurs adoptés à l'écart – la mère travaillait de nuit – et il éloignait ses frères et sœurs biologiques pour la violenter et la violer. C'est comme ça que ça commençait et ça se poursuivait pendant un bout de temps, puis il la menaçait, il lui donnait de l'argent et lui achetait des trucs. Chaque fois que sa mère s'absentait, elle fermait la porte et lui, il lui donnait de l'argent, puis il ouvrait la porte, il la battait puis il lui donnait de l'argent pour qu'elle se taise et il lui disait : « si tu en parles à qui que ce soit, je vais te tuer et je dirai à tes frères et sœurs que tu t'es enfuie, que tu as disparu et qu'on ignore ce qu'il est advenu de toi[X]. »

Des histoires comme celle de Tina, qui démontrent l'existence d'un lien entre la présence d'une jeune fille autochtone dans le système de protection de l'enfance et l'exploitation sexuelle, la traite des personnes à des fins sexuelles et la prostitution de subsistance/dans la rue, ont été confirmées par d'autres témoins.

Décrivant son expérience, Bernice W. a raconté qu'à 11 ou 12 ans, avec six autres filles, elle a été victime de traite des personnes à des fins sexuelles alors qu'elle était placée en famille d'accueil.

> À 11 ou 12 ans, six filles d'entre nous avons été vendues comme travailleuses du sexe – à notre insu – à l'Empress Hotel de Prince Rupert. Comme beaucoup d'entre vous le savent, je porte – je ne porte pas souvent de shorts à cause de mes jambes. J'ai des brûlures de cigarette tout le long des jambes et jusque dans le dos. Autour de … de mes fesses, quoi, j'ai de très laides cicatrices. C'est ce que nous devions … subir. Nous n'étions que des enfants[Y]. »

Dans son témoignage, Alaya M. a expliqué qu'à 12 ans, alors qu'elle était en foyer d'accueil, sa travailleuse sociale lui a offert le choix entre rester au sein de sa communauté et aller à Winnipeg.

> Étant enfant autochtone dans une réserve du Nord, qu'auriez-vous fait? J'ai choisi la ville. Et en 24 heures, j'avais acheté un billet d'autocar Greyhound. Et ce billet, pour le SEF [ministère des Services à l'enfance et à la famille], c'était sans

> doute le meilleur investissement de 13 ou 14 $ qu'il avait jamais fait pour sortir un enfant de son réseau, sans comprendre les effets et le traumatisme qu'allait impliquer ce billet d'autocar de 13 ou 14 $[Z]. »

Alaya a poursuivi son récit en expliquant qu'arrivant seule à Winnipeg, la jeune fille autochtone de 12 ans est devenue une proie facile pour les prédateurs sexuels.

> Alors, elle [la travailleuse sociale] m'a mise dans cet autocar Greyhound sans qu'il y ait qui que ce soit pour m'accueillir à l'arrivée. Quand je suis descendue de l'autocar, il y avait un Italien qui attendait là et – c'est une habitude chez les enfants autochtones et les adultes autochtones – on manque d'attention et on en cherche. Et l'une des choses que cet Italien me donnait, c'est toute l'attention que je désirais, je suppose, ou que je souhaitais avoir à l'époque. Il m'a dit : « viens par ici » et il m'a attirée dans un endroit de cette ville où l'exploitation est omniprésente; il m'a fait monter dans sa voiture et j'ai satisfait les désirs de ce criminel pendant des heures, sans comprendre, une fois de plus, ce qu'était un rapport sexuel. Je ne savais même pas ce qu'était un préservatif; j'étais totalement ignorante de toutes ces choses, jusqu'à ce que je sois agressée sexuellement comme enfant. Je me souviens qu'il m'a amenée – il y avait un Coffee Time à l'angle de Princess et … Notre Dame, c'est juste à un coin de rue d'ici, et il m'a donné 5 $, puis il a dit : « va donc nous chercher deux cafés » et j'ai répondu : « bon, d'accord ». J'étais tellement naïve, une enfant autochtone de famille d'accueil arrivant en ville.
>
> Donc, dès le départ, ces comportements m'ont semblé normaux. À cette époque-là, je me suis dit, « Oh, il m'a donné 5 $, peut-être que je devrais le faire encore ». Alors je suis retournée à l'endroit où il m'avait prise au piège et suis montée dans son véhicule et ce comportement est devenu comme normal. Une de mes premières expériences à 12 ans a été d'essayer le crack. Aucun enfant ne devrait fumer du crack à 12 ans. Cela ne fait qu'empirer dans l'effet général de spirale des dépendances et de l'exploitation. Il me fallait notamment endormir la douleur, c'est ce qui arrive avec l'exploitation, quand vous êtes victime d'exploitation, vous avez réellement besoins d'endormir la douleur[AA].

Ce que ces filles ont vécu s'est déroulé dans un contexte de pédopiégeage et d'intimidation. Le « pédopiégeage » est un processus selon lequel les prédateurs ciblent et préparent des enfants et des adolescents à la violence sexuelle et à l'exploitation sexuelle. Au cours du processus de consignation de la vérité, l'Enquête nationale a entendu de nombreux témoins raconter que les proxénètes se tiennent à proximité des foyers collectifs, des centres de détention pour jeunes contrevenants et des gares d'autobus spécialement afin d'y recruter des filles et des jeunes 2ELGBTQQIA autochtones. Dans ce contexte, elles servent de cibles, car elles sont vulnérables à la persuasion et au pédopiégeage et elles sont perçues comme des proies faciles, surtout lorsqu'elles viennent de quitter le réseau de la protection de l'enfance. Comme il a été dit de nombreuses façons, la perception d'impunité de la part des proxénètes – la conviction que personne ne viendra les chercher – contribue à la création de conditions augmentant le risque de violence.

L'Enquête nationale, a également entendu plusieurs récits provenant des communautés du Nord ou plus éloignées, dans lesquelles, en raison de l'absence de services ou de la médiocrité des services décrite dans d'autres sections de ce rapport, certaines personnes ont été obligées d'aller vers le sud, où elles ont été intégrées aux réseaux de la traite des personnes. On a entendu dire que les trafiquants ciblaient les foyers collectifs, les établissements d'hébergement pour raisons médicales, les gares d'autobus et les autocars en provenance de communautés isolées, comme l'a révélé Alaya dans son récit. Ainsi, le manque d'infrastructure et de services dans les communautés du Nord et éloignées alimente l'industrie du sexe et la poursuite de l'exploitation. Comme l'ont dit des témoins devant l'Enquête nationale, les exploiteurs des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA savent bien comment s'y prendre pour les cibler; ils vont jusqu'à se poster à l'extérieur des foyers collectifs et des endroits où ils pourront trouver leurs victimes potentielles afin de les attirer dans les réseaux de traite des personnes à des fins sexuelles. De surcroît, les études ont attiré l'attention sur des lieux clés de recrutement, dont les aéroports, en

particulier celui de Montréal[BB]. Parmi les autres lieux et méthodes courants de recrutement, on peut mentionner les écoles, la technique du petit ami (le trafiquant approche une femme en cherchant à lui plaire)[CC], le recours à d'autres filles ou d'autres femmes, l'auto-stop et presque n'importe quel endroit en dehors du domicile où il est possible d'isoler les victimes[DD].

Pour de nombreuses jeunes filles autochtones qui quittent des familles ou des familles d'accueil violentes par obligation ou par choix ou qui partent à la recherche d'une vie meilleure, les premières expériences sexuelles et de traite des personnes à des fins sexuelles se poursuivent à l'âge adulte; se livrer à de la prostitution de subsistance ou dans la rue devient alors une façon de joindre les deux bouts. Mary Fearon a expliqué que la pauvreté et la toxicomanie sont des éléments qui obligent les femmes autochtones à échanger ou vendre des faveurs sexuelles pour combler leurs besoins fondamentaux.

> Une des choses que nous observons chez beaucoup de participantes, surtout les plus jeunes, est la prostitution de subsistance. Et l'idée que, si elles ont besoin de se trouver un endroit pour vivre, si elles sont sans abri, souvent elles vont se tourner vers la prostitution pour arriver à combler d'autres besoins, que ce soit se loger ou se nourrir. L'insécurité alimentaire constitue un grave problème. Alors oui, c'est souvent par nécessité que les personnes qui vivent dans la pauvreté dans notre province et dans l'ensemble du pays se tournent vers la prostitution[EE]. »

Elle a poursuivi en disant : « Nous reconnaissons que 95 % des personnes disent vivre dans la pauvreté quand elles s'inscrivent à notre programme. La pauvreté est donc manifestement un gros indicateur; 79 % des participantes ont déjà eu ou ont un problème de toxicomanie ou ont traité leur dépendance.[FF] »

De nombreuses survivantes qui ont fait part de leur expérience de pauvreté, de situation de sans abri et de violence ont parlé d'échanges sexuels afin de combler leurs besoins fondamentaux d'alimentation, de logement, de vêtements, de transport et autres articles de base, une pratique souvent désignée comme de la « prostitution de subsistance ».

Comme l'a expliqué Monique F. H. : « J'ai couché avec des gens, en fait, pour avoir un endroit où dormir, un endroit où vivre, un endroit où rester et manger. Mais c'est ça la subsistance, c'est ça pour nous, n'est-ce pas? On fait ce qu'il faut pour continuer à vivre et continuer à survivre[GG]. »

Doris G. a expliqué qu'elle avait recours à la prostitution pour payer un logement pour elle et son enfant.

> J'avais besoin d'aide pour le dépôt en cas de dommages et personne ne voulait m'aider. Être une mère célibataire autochtone avec un bébé recevant de l'aide sociale, ce n'était pas facile. Je suis donc allée voir mon amie, qui m'a présentée à ses amis – en fait, c'étaient des clients – qui allaient m'aider à trouver de l'argent comptant : j'allais gagner de l'argent pour nous loger, moi et mon bébé, pour acheter des aliments. Je me rappelle avoir fait une pause avant de me mettre à prier le Créateur de veiller sur moi : je dois retourner à la maison auprès de mon fils[HH].

Dans son témoignage, Lanna Moon Perrin, adoptant une perspective légèrement différente, a expliqué que, pour certaines personnes transgenres et 2ELGBTQQIA autochtones, la prostitution est un moyen gratifiant, au niveau financier, de renforcer leur autonomie pour subvenir à leurs besoins ou à ceux de leur famille.

> J'ai commencé à faire le trottoir à 16 ans pour pouvoir m'acheter mes propres affaires, une veste d'hiver, des bottes d'hiver et de la nourriture décente. Quand j'étais jeune, j'ai connu la violence à bien des degrés, mais je ne veux surtout pas dire que c'est mon choix de m'adonner à la prostitution qui m'a amenée à devenir une victime[II].

Elle a ajouté ceci :

> Et, vous savez, il faut éliminer la prostitution, c'est ce que tout le monde dit. Prostitution, prostitution. C'est pourtant la prostitution qui m'a permis de payer la sortie scolaire de 7e année de mon fils; sans cela, je n'aurais jamais pu l'y envoyer. C'est la prostitution qui a servi à payer

> les chaussures de claquettes de ma fille. C'est à cela qu'elle a servi pour ma famille, comprenez-vous[JJ]?

Doris G. a, elle aussi, parlé de l'argent gagné grâce à la prostitution qui lui a offert des possibilités qu'elle n'aurait pas eues autrement en travaillant au salaire minimum ou en recevant de l'aide sociale.

> Plus jeune, je ne voulais rien savoir de la prostitution. Je bourdonnais autour des tables de billard. Je ramassais les bouteilles. Je faisais les poubelles pour ramasser des bouteilles, vous savez. Je m'activais dans des endroits où je ne devais pas me prostituer, mais plus tard, quand j'ai eu 20 ans à peu près, j'ai fini par céder et dire, vous savez, c'est le moyen le plus rapide d'y arriver. En fait, je … je comprends les gens qui font du 9 à 5, mais ce que ces gens gagnent en un mois, je peux le gagner en une journée à peu près. Vous gagnez mille dollars par jour, vous? Je peux les gagner en une journée. C'était de l'argent vite fait. Quand ce n'était pas dégoutant, c'était du bon argent[KK].

Pour Lanna Moon Perrin et d'autres défenseurs des travailleuses du sexe, reconnaître la diversité des contextes et des raisons qui peuvent expliquer la participation des femmes à l'industrie du sexe constitue un élément important de la reconnaissance de la capacité d'agir et de la garantie de la sécurité[LL]. Comme l'a souligné Diane Redsky : « chaque femme a sa propre histoire et a gardé le souvenir de sa propre expérience[MM]. »

Dans un article analysant les différentes façons de comprendre la participation des femmes autochtones au commerce du sexe, la chercheuse Shawna Ferris propose un point de départ pour explorer les aspects complexes de ces relations : « Comment préserver la capacité d'agir des femmes, même si elles se livrent à de la prostitution de subsistance, *tout en* tenant compte de la façon dont notre histoire coloniale et son héritage permanent marqué par une misogynie raciste limitent les choix individuels et professionnels des femmes autochtones au sein du commerce de la prostitution de subsistance[NN]? »

« On vous considère comme les dernières des dernières » : combattre l'industrie du sexe et la violence institutionnalisée

Depuis des années, chercheurs, défenseurs, survivantes et proches des personnes disparues ou assassinées attirent l'attention sur une histoire, longue et sans fin, de discrimination, de racisme, de sexisme et de transphobie qui caractérise les contacts entre le système de justice canadien, plus particulièrement la police, et les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui participent à l'industrie du sexe.

Selon Statistique Canada, entre 1991 et 2014, on a dénombré 294 homicides contre des travailleuses du sexe. Parmi ces derniers, 34 % demeuraient irrésolus et représentaient un pourcentage beaucoup plus important que celui des homicides dont la victime n'était pas une travailleuse du sexe (20 %)[OO].

En 2014, le projet de loi C-36, la *Loi sur la protection des collectivités et des personnes victimes d'exploitation* (LPCPVE), entrée en vigueur le 6 décembre de cette année-là, donnait suite à la décision de 2013 de la Cour suprême du Canada dans l'affaire *Procureur général du Canada c. Bedford*, qui concluait au caractère inconstitutionnel de trois infractions de prostitution antérieures à la LPCPVE, soit les infractions liées aux maisons de débauche, des endroits tenus à des fins de prostitution, le proxénitisme et la communication dans des endroits publics en vue de l'achat ou de la vente de services sexuels. La LPCPVE considère la prostitution comme une exploitation principalement des femmes et des filles. Elle vise à réduire la prostitution en pénalisant les personnes qui achètent des services sexuels et tirent profit de la prostitution d'autrui[PP]. Cette façon de faire n'a toutefois pas nécessairement entraîné une plus grande sécurité pour les travailleuses du sexe : « Entre 2008-2009 et 2013-2014, moins du tiers (30 %) des cas de prostitution examinés dans les tribunaux pénaux se sont soldés par un verdict de culpabilité, ce qui est de loin inférieur à la proportion [de verdicts de culpabilité] pour les affaires pénales en général (64 %)[QQ]. »

Ces statistiques viennent corroborer certains des témoignages que nous avons entendus. Dans son témoignage à titre d'experte et de Gardienne du savoir, Robyn Bourgeois a abordé la question du lien entre les stéréotypes racistes et sexistes à propos des femmes autochtones et l'indifférence qui caractérise très souvent la réaction sociétale et institutionnelle à la violence infligée aux femmes autochtones – en particulier aux travailleuses du sexe.

> Un élément présent depuis toujours est l'hypersexualisation des femmes et des filles autochtones, de même que la perception de notre disponibilité sexuelle inhérente. Et en raison de cette disponibilité inhérente, sur le plan sexuel, la violence infligée à notre corps ne semble pas compter … C'est la conviction inhérente au sein du régime colonial qui est l'assise de notre État-nation canadien actuel, que les femmes et les filles autochtones sont inférieures, qu'elles sont déviantes, dysfonctionnelles et qu'il faut les éliminer de cet État-nation, ce qui justifie le fait de violenter et de violer les femmes et les filles autochtones[RR].

Comme l'a souligné Robyn Bourgeois, ces postulats ont d'importantes implications pour les enquêtes policières.

> Pourquoi la police n'a-t-elle pas fait enquête? Pourquoi a-t-il fallu attendre une vingtaine d'années pour qu'elle prenne les choses au sérieux? En raison de la conviction que ces femmes étaient des travailleuses du sexe, ce qui faisait d'elles des victimes peu probables. Ceci explique le peu de mesures visant à lutter contre la violence à l'endroit des femmes et des filles autochtones, et, pour moi, c'est une immense préoccupation[SS].

Ces convictions ont aussi leurs conséquences devant les tribunaux. Comme l'a signalé Robyn Bourgeois :

> À de très nombreuses reprises, nos tribunaux canadiens s'en sont entièrement remis à l'hypersexualisation des femmes et des filles autochtones non seulement pour effacer la violence, parce qu'ils en arrivent à l'effacer en disant : « Oh, vous savez, elle y a consenti » ou « Vous savez, elle faisait de la prostitution » ou encore « Vous savez, elle était ivre et elle couche avec n'importe qui », ce genre de commentaires[TT].

Lorsqu'on les voit dans les sources médiatiques publiques, les travailleuses du sexe sont encore marginalisées davantage. Comme l'a dit Danielle B. :

> Vous savez, dans les journaux, c'est « Mort d'une accro du crack », « Mort d'une putain », « Mort d'une prostituée », mais c'était ça, ma vie. Oui, j'étais une accro du crack et une prostituée, mais je menais une double vie … Et je me souviens d'être en présence d'un journaliste du *Edmonton Sun* et de lui dire : « S'il fallait qu'on m'assassine demain, que croyez-vous qu'on dirait de moi? » « Meurtre d'une défenseure locale des femmes disparues et assassinées ». J'ai répondu : « Et s'ils découvraient, s'ils savaient que j'étais une putain et une prostituée? Est-ce que ça changerait la perception? » « Oui, bien sûr », a t-t-il répondu[UU].

Très souvent, comme de nombreux témoins l'ont expliqué, c'est non seulement un travail futile, mais aussi dangereux que de chercher à obtenir justice au sein de systèmes qui s'ingénient à présenter les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA comme « les dernières des dernières ».

Comme l'ont démontré plusieurs travaux de recherche antérieurs et beaucoup de témoignages, les contacts entre les femmes et les filles autochtones de l'industrie du sexe et le système de justice se traduisent souvent par des expériences de violence additionnelle aux mains des personnes qui sont responsables de faire respecter la justice.

Lanna Moon Perrin a évoqué très franchement la peur et la méfiance qui empêchent les femmes autochtones aux prises avec de la violence au sein de l'industrie du sexe de parler aux policiers.

> Voyez-vous, s'il fallait que je négocie, par exemple, une question d'argent, un échange, et que je n'obtenais pas d'argent en retour, j'aimerais pouvoir aller m'adresser aux policiers pour leur dire que, enfin : « je me suis fait voler, j'ai été agressée », ce genre de choses, voyez-vous, et être prise au sérieux.
>
> Les travailleuses du sexe qui ont vécu cette situation – qui diraient des choses comme ça aujourd'hui – je ne crois pas, je ne peux pas croire que quelqu'un irait même voir les policiers, honnêtement, si elles subissaient ce genre de traitement.

> En ce qui me concerne, pas question en tout cas. Donc aucune possibilité d'aller voir la police et d'être prise au sérieux, de pouvoir bénéficier de cette protection non plus[VV].

Si toutes les femmes autochtones sont confrontées à des risques lorsqu'elles s'adressent à la police à la suite d'un épisode de violence – risques qui comprennent celui d'être présumées coupables et d'être compromises, arrêtées et accusées de violence elles-mêmes[WW] – les travailleuses du sexe autochtones sont également confrontées à des risques liés à une législation complexe qui criminalise certains aspects de l'industrie du sexe et pas d'autres. En dépit de l'esprit du projet de loi C-36 – la loi adoptée dans le but de cesser de criminaliser les travailleuses du sexe et de criminaliser plutôt les personnes qui achètent des services sexuels – les personnes qui défendent les travailleuses du sexe et les travailleuses du sexe autochtones qui sont venues faire part de leur vérité ont indiqué que, non seulement cette loi continue d'exposer les travailleuses du sexe adultes au risque de la criminalisation, mais elle accroît en outre de façon significative le danger et la probabilité de violence en forçant les proxénètes et les trafiquants à travailler encore davantage dans l'ombre et en donnant aux clients de bonnes raisons de ne pas laisser traîner de preuves[XX]. De surcroît, comme l'a expliqué Jamie L. H., les restrictions relatives au lieu dans lequel les travailleuses du sexe peuvent rencontrer leurs clients potentiels les obligent souvent à choisir des endroits encore plus dangereux avant de pouvoir évaluer l'aspect sécuritaire inhérent à une situation ou à un client en particulier.

> Et puis, la police déclare qu'on ne peut pas se trouver à proximité d'un centre communautaire, d'un parc, d'une école, d'un terrain de jeux; mais, à Vancouver, où qu'on soit, on va bien entendu se trouver à proximité d'un de ces endroits. Mais, en plus, ces endroits sont plus sécuritaires. Ils sont bien éclairés; les femmes et les filles de l'industrie du sexe, elles les fréquentent pour des raisons de sécurité. Parce que les endroits dans lesquels on les oblige à aller sont très sombres, déserts et sans rien autour. Le danger y rôde. C'est dans ces endroits que Pickton chassait ses proies. Et on n'a cessé de promettre un meilleur éclairage, mais rien n'a changé. Et c'est toujours pas mal l'horreur[YY].

Certains témoins ont analysé les efforts visant à améliorer les relations entre la police et les travailleuses du sexe en créant des coalitions et des partenariats incluant les personnes qui ont l'expérience de la prostitution. Ainsi la Coalition des jeunes victimes de l'exploitation sexuelle de Winnipeg est un exemple de coalition au sein de laquelle la police s'implique à titre de partenaire aux côtés d'organismes communautaires dirigés par des Autochtones pour défendre les personnes qui sont ou ont été exploités sexuellement[ZZ]. Encore une fois, cependant, ces initiatives ont tendance à mettre l'accent sur les problèmes d'exploitation sexuelle d'enfants et d'adolescents et de traite des personnes; rares sont celles qui visent à renforcer les liens entre la police et les travailleuses du sexe de la rue. Jamie L.H. a fait le commentaire suivant à ce sujet :

> Je pense que la police est devenue excellente sur le plan des relations publiques. Elle s'est lancée dans une campagne dans laquelle elle affirme venir en aide aux travailleuses du sexe et que ce n'est qu'en dernier recours qu'elle les incriminera pour une infraction liée à la prostitution. Mais, en réalité, avec le projet de loi C-36 … qui a donné lieu à la promulgation de la nouvelle loi, les femmes et les filles sont censées être laissées en paix et se mettre en quête de clients. Mais c'est totalement l'inverse, la police continue de cibler les plus vulnérables, les femmes et les filles, et les femmes et les filles autochtones dans le commerce du sexe[AAA].

« Elle pourrait se trouver n'importe où » : en quête de justice

Pour les familles, les amis et les proches qui ont fait part de leur vérité à propos des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA impliquées dans l'industrie du sexe au moment de leur disparition ou de leur décès, les interactions avec la police et le système de justice sont souvent synonymes de confrontation à des comportements sexistes, racistes et discriminatoires dans leur quête de justice.

En décrivant l'expérience qu'elle a vécue avec le système de justice à la suite de la disparition et du

meurtre de sa belle-sœur, cette proche a partagé sa perspective sur la façon dont les préjugés systémiques à l'endroit des travailleuses du sexe autochtones empêchent que justice soit faite.

> Ma belle-sœur n'a pas eu droit à la justice. Il [son meurtrier] n'a même pas été accusé. Elle a été la quatrième à mourir en compagnie de cet homme. C'étaient toutes des femmes des Premières Nations, à l'exception d'une seule, et c'est ainsi qu'il a été accusé; c'était la dernière, ce n'était pas une racoleuse. Nous pouvons juger les raisons pour lesquelles ces femmes finissent ainsi. Le cas de Mary n'est pas unique, loin de là. Elle était aimée par les siens. Mais comme elle a été élevée loin de sa famille, dans des pensionnats, elle ne possédait pas les bons outils pour vivre dans la rue[BBB].

Comme beaucoup de femmes ainsi que de personnes transgenres et 2ELGBTQQIA autochtones de l'industrie du sexe sont disparues ou ont été assassinées dans l'indifférence du système de justice, les membres de leurs familles se sont eux aussi heurtés à cette indifférence, à ce racisme et à ce sexisme dans leurs recherches pour retrouver leurs proches.

Dans leurs récits des conversations et des rencontres avec la GRC et les forces policières provinciales et municipales, souvent les membres de famille et amis ont rapporté l'utilisation du « style de vie » des proches disparues ou assassinées comme excuse de la police pour justifier leur inaction[CCC].

Les membres de famille ont décrit des conversations au cours desquelles les policiers ont évoqué des procédures et des politiques à suivre avant de pouvoir déclencher une enquête en raison du « style de vie » de leur proche – tactique selon laquelle la police se sert de règles opérationnelles ou procédurales afin de camoufler ce qui n'est souvent en vérité qu'une réticence à agir, ancrée dans des attitudes et des convictions discriminatoires.

Par exemple, Diane L. a évoqué comment elle a été reçue lorsqu'elle a pris contact avec la GRC pour faire part de ses préoccupations à propos de la sécurité de sa sœur Tina.

> Quand la GRC nous a rappelés, il s'était écoulé au moins un mois [depuis le premier contact de Diane avec la GRC] … Ils nous ont donc téléphoné un mois plus tard pour nous dire que, à cause de son style de vie, puisque c'était une prostituée, enfin une pute quoi, elle pouvait se trouver n'importe où, à Vancouver ou dans n'importe quelle autre ville. J'ai répondu que non; j'ai dit que je lui avais dit d'appeler ma mère et de dire où elle était toutes les semaines et j'ai dit, bon, pouvez-vous à tout le moins faire paraître un avis de personne disparue ou un rapport à son sujet et il a répondu que non, qu'ils ne pouvaient pas encore le faire et qu'il fallait peut-être lui laisser une semaine ou quinze jours de plus pour voir si elle allait appeler et j'ai répondu d'accord[DDD].

Ce genre d'interactions ne fait que démontrer la manière dont la participation à l'industrie du sexe devient un motif dont se sert la police pour justifier son inaction, mais cela dénote aussi un rejet plus généralisé de toute connaissance ou information détenue par les Autochtones concernant leurs proches disparues et assassinées.

Tout au long du processus de consignation de la vérité de l'Enquête nationale, des membres de famille, des amis et d'autres personnes proches des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues ou assassinées ont décrit des conversations avec les policiers au cours desquelles ils ont donné des renseignements importants concernant un changement de comportement de leur proche qui signalait que quelque chose clochait. Plutôt que de reconnaître la valeur de l'information enracinée dans la connaissance qu'avaient les parents des relations, de l'histoire, des expériences, des forces et des difficultés de leur proche, les policiers se sont servi des interactions avec la famille pour répéter leurs interprétations sexistes, racistes et pathologiques de l'existence des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Comme le démontrent les témoignages fournis par ces membres de famille, lorsque la police rejette les occasions de comprendre et d'apprécier la sagesse des familles autochtones et lorsqu'elle considère sans importance la vie des femmes autochtones – en particulier des travailleuses du sexe – cela entraîne de graves conséquences.

Trop souvent, lors des interactions durant lesquelles les policiers ont ignoré les mises en garde et les préoccupations que leur communiquaient les membres de famille des personnes disparues ou assassinées pour choisir d'insister sur leurs propres modes d'acquisition de connaissances et façons de fonctionner, ce sont les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones et leurs familles qui en ont payé le prix. Dans le cas de Diane L., par exemple, on a retrouvé le corps de sa sœur Tina dans le champ d'un agriculteur près de six mois après que Diane ait contacté la GRC pour lui faire part de ses craintes à propos de sa sécurité[EEE].

Dans son témoignage, Diane L. a également livré un puissant récit sur la manière dont l'existence et l'identité uniques des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées participant à l'industrie du sexe font place à des étiquettes peu flatteuses, non seulement au cours des enquêtes policières, mais aussi durant les actions en justice.

> Lors de l'audience tenue à Dawson Creek, ils ont utilisé son vrai nom dès – en fait, au début, puis c'est là qu'ils se sont mis à parler de « cette putain », « cette prostituée », « cette pute ». Quand nous sommes allées au tribunal, ça s'est poursuivi et, pendant tout le procès, j'étais là à les écouter tous, les procureurs, les avocats, le procureur de la Couronne, les avocats, la défense, tous, y compris lui quand on lui posait des questions, jamais ils n'ont utilisé son nom, jamais ils ne l'ont appelée par son nom. Pour parler d'elle, ils disaient : « cette pute », « cette prostituée ». J'étais tellement outrée. Cela me faisait vraiment mal. J'étais tellement fâchée[FFF].

Diane a fait le récit suivant de son propre acte de courage et de défi envers un système qui refusait de reconnaître le caractère humain de sa sœur.

> Finalement, je me suis levée et j'ai levé les mains … le juge a regardé dans ma direction et a dit, « Nous allons prendre quelques instants », puis il m'a dit : « J'ai remarqué que vous aviez levé les mains. Puis-je savoir qui vous êtes? ». Je me suis levée et j'ai dit : « Tina, que vous tous désignez sous le nom de "cette putain", "cette prostituée", "cette salope", "cette pute", sans jamais utiliser son nom, elle en a un, un nom. Je suis sa sœur, ai-je-dit, et peu importe que vous puissiez m'accuser, vous pouvez faire de moi ce que vous voulez, mais je vous demanderais de faire preuve de respect. Son cousin est ici, mon cousin, nous sommes ici, nous sommes des membres de sa famille. Nous l'aimons, peu importe ce qu'elle faisait pour gagner sa vie. C'était sa façon de subsister. Ces foyers sécuritaires dans lesquels on nous a placées le lui ont appris, ai-je dit. Et j'aimerais, s'il vous plaît, que vous la désigniez – c'est un être humain, nous l'aimons, j'aimerais, s'il vous plaît, que vous l'appeliez Tina … C'est ainsi qu'elle s'appelle. »
>
> …
>
> Et ils l'ont fait. Après cela, ils l'ont appelée Tina, vous comprenez, parce que, pour moi, c'était un tel manque de respect, je veux dire, c'était inhumain, inhumain de dire ce genre de choses, de l'appeler comme ça. Tous les êtres humains, en particulier les femmes, méritent qu'on les respecte. Pour moi, c'est un mécanisme de subsistance qu'elles ont appris. C'était la seule façon de subsister qu'elles connaissaient et qu'elles avaient apprise. Et il y a énormément, énormément de discrimination, vous comprenez, dans le système juridique, beaucoup de manque de respect. Mais c'est ce que j'ai fait; je suis parvenue à rassembler mon courage pour le leur dire[GGG].

Comme le montre l'affaire de *R. c. Barton*, cette attitude persiste. Dans cette affaire, Bradley Barton a admis le meurtre de Cindy Gladue, qui est morte dans une chambre d'hôtel le 22 juin 2011 après avoir subi une horrible blessure dans la région pelvienne. Elle est morte au bout de son sang. Barton, qui avait payé pour recevoir des services sexuels, aussi bien la nuit de sa mort que la veille au soir, a soutenu que la blessure était le résultat d'une pratique sexuelle brutale. Il a été acquitté en 2015 d'une accusation de meurtre au premier degré et d'homicide par négligence, mais, en 2017, la Cour d'appel de l'Alberta a renversé le verdict et ordonné la tenue d'un nouveau procès. Dans leur décision, les juges de l'Alberta ont déclaré que le juge de première instance avait commis des erreurs de procédure au cours du procès de Barton en n'invoquant pas les lois sur la protection contre le viol et en donnant des directives inexactes

au jury qui, comme l'explique le journaliste Justin Brake « a entendu dire tout au long du procès que Gladue était à la fois Autochtone et travailleuse du sexe. … "Le juge de première instance aurait dû aborder la question des références répétées à Gladue comme une fille 'autochtone' et une 'prostituée' afin d'éliminer le risque de préjugé dans le raisonnement", écrivirent les juges[HHH]. » De surcroît, comme l'a écrit l'avocate Christa Big Canoe, l'exhibition de son pelvis au cours du procès constitue « le dernier outrage qui lui a été fait » :

> Je n'arrive pas à comprendre pourquoi il était nécessaire que deux professionnels de la médecine viennent démontrer leurs théories et leurs opinions devant le jury en se servant des restes humains de la victime. Cindy Gladue était une mère. Cindy Gladue était la fille de quelqu'un. Cindy Gladue était une femme crie. Indépendamment de sa profession de travailleuse du sexe, Cindy Gladue était un être humain[III].

« Elles formaient ma famille dans la rue » : en quête de sécurité

Confrontées au sexisme, à la discrimination, à la violence et au racisme constants au sein du système de justice qui ne cesse de leur nier leurs droits, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA impliquées dans l'industrie du sexe maintiennent leur résistance face à un système qui les prive de leur valeur, de leur sagesse et de leur force, ainsi que des protections dont elles devraient bénéficier à titre de détentrices de droits.

En faisant la description de leurs relations mutuelles, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones travailleuses du sexe ont parlé des stratégies auxquelles elles ont recours pour compenser l'absence de protection de la police et accroître leur sécurité : relever les numéros des plaques d'immatriculation, se surveiller mutuellement, faire du « repérage », monter un dossier des mauvaises expériences, transmettre des connaissances sur la manière de se protéger et adopter et soutenir des prises de position[JJJ]. Ces stratégies – de même que les relations qu'elles favorisent – deviennent, pour les femmes autochtones elles-mêmes, une manière d'insister sur leurs droits à la protection, à l'amour et au bien-être, même si ces droits leur sont niés par l'État.

Les relations décrites entre femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones travailleuses du sexe remettent aussi en question les politiques coloniales, telles que celles mises en application par le système de protection de l'enfance, qui visent à miner et détruire la structure familiale au sein des communautés autochtones, et y opposent de la résistance. Si beaucoup de personnes impliquées dans l'industrie de sexe sont actuellement ou ont été retirées des soins de leur famille et placées dans le réseau de protection de l'enfance et des foyers d'accueil, les travailleuses du sexe autochtones ont parlé devant l'Enquête nationale des « familles du cœur » qu'elles entretiennent et qui leur offrent protection, amour et relations.

Par exemple, en décrivant son expérience de travailleuse du sexe dans le Downtown Eastside de Vancouver au cours des années 1990, Cee-Jai J. a témoigné du rôle important de sa « famille de la rue » pour prendre mutuellement soin d'elles-mêmes. « Elles formaient ma famille dans la rue. Nous souffrions toutes, mais nous pouvions compter les unes sur les autres. Chacune d'entre nous s'est mise à guetter les autres, les voitures qui s'arrêtaient – regarder les phares, essayer de mémoriser les numéros d'immatriculation. Elles embarquaient, disant "Je vais revenir". Et nous essayions de faire attention à ce qu'elles reviennent[KKK]. »

On peut aussi constater la profondeur de ces relations et leur rôle afin de garantir la sécurité et la justice dans les descriptions données par des femmes qui ont quitté l'industrie du sexe, mais qui continuent à y jouer un rôle « familial ». Jamie L. H. a raconté ce qui suit :

> Je me rends à Low Track, comme on l'appelle, au nord de Hastings dans le quartier industriel. J'y rends visite à des amies qui, je veux dire, travaillent encore. M'assurer qu'elles vont bien, voyez-vous, et un peu parler des difficultés. Et elles me donnent des renseignements qui me sont utiles pour défendre des intérêts, parce que ce n'est pas leur genre de le faire[LLL].

Monique F. H. a déclaré ceci :

> Je continue à le faire. Je continue à parler aux filles dans la rue. Si je vois une jeune fille travailler, je lui donne des préservatifs, parce que c'est ce que je fais. Je fais de l'éducation et de la prévention à propos du VIH. Je leur donne des préservatifs, je leur parle et je leur dis qu'il y a quelqu'un qui les aime parce beaucoup d'entre elles ne le ressentent pas. Beaucoup d'entre elles ne ressentent pas cet amour[MMM].

Lanna Moon Perrin a raconté que, souvent, les travailleuses du sexe se sentent responsables de leur protection mutuelle en l'absence de la police.

> Les travailleuses de sexe ne soutiennent pas la traite des personnes. Il faut le dire clairement. Quand il y a de la traite de personnes, les travailleuses du sexe sont les premières à le dénoncer … Très très souvent, c'est une travailleuse du sexe qui va en aider une autre à échapper à un proxénète sans l'aide de la police. Ça arrive souvent, vous savez? … Alors, oui, je crois sincèrement que les travailleuses du sexe, nous pouvons nous donner des moyens d'agir mutuellement. Nous sommes contre la traite des personnes et avons besoin de plus d'aide, de l'aide de la part de nos communautés pour pouvoir nous soutenir nous-mêmes en tant que sœurs[NNN].

Reconnaître l'expérience et l'expertise. Redéfinir la justice et la sécurité

Au-delà de proposer un modèle de relations dans lequel les femmes, les filles et les 2ELGBTQQIA autochtones sont considérées comme dignes d'amour, de protection et de protection des droits, les pratiques et les principes en matière de sécurité sur lesquels reposent ces liens entre travailleuses du sexe offrent d'importants enseignements sur l'apparence de justice pour les travailleuse du sexe autochtones. De toute évidence, les vérités énoncées par les familles et les survivantes autochtones offrent de nombreux enseignements en ce qui a trait aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones ainsi qu'à la prostitution, à l'exploitation sexuelle et à la traite des personnes à des fins sexuelles.

Tout d'abord, certains témoins ont clairement établi que la justice et la sécurité dépendent de la reconnaissance et du respect de la capacité d'agir et de l'expertise des femmes elles-mêmes en matière de création de communautés et de relations justes. Comme Diane Redsky l'a dit en parlant des enseignements du Groupe de travail national sur la traite des filles et des femmes au Canada, « Les initiatives menées par les survivantes sont essentielles. On ne peut et on ne devrait effectuer quelque travail que ce soit à moins d'avoir à côté de soi une survivante, à moins qu'une survivante puisse prendre la parole, parce que personne n'en sait davantage que les survivantes. D'où le caractère essentiel de leur rôle[OOO]. »

Tout en faisant part de leurs expériences et de leurs idées au cours d'une séance de consignation de la vérité au WISH Drop-In Centre, des femmes, des transgenres et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones actuellement travailleuses du sexe dans le Downtown Eastside de Vancouver ont elles aussi souligné l'importance que les autres reconnaissent leur expertise dans la détermination des services et des soutiens qui renforceraient la sécurité et la justice. Et cela inclut l'accès à des endroits sûrs pour pratiquer la prostitution, l'accès à d'autres services, comme des soins de santé, du counseling, des services liés aux toxicomanies et des services juridiques; des occasions d'apprendre et de pratiquer la culture et la langue traditionnelles et des lieux pour le faire; et une meilleure écoute de la police pour reconnaître le savoir que possèdent les travailleuses du sexe[PPP].

Madison D. a fait une description plus précise de la forme que pourrait prendre ce genre de soutien.

> Je pense réellement qu'il devrait y avoir un endroit où les travailleuses pourraient aller, où elles pourraient vivre et, en fait, un endroit où elles pourraient trouver des vêtements et des articles de toilette et, enfin, se sentir humaines à nouveau. Vous voyez ce que je veux dire? Parce que, comme travailleuse, vous n'avez pas grand-chose. Parfois, vous avez deux tenues de travail que vous allez porter pendant une semaine, c'est dur. Vous perdez tout, tellement de choses, aux mains des clients, des proxénètes et tout ça[QQQ].

Deuxièmement, certains témoins ont clairement dit que l'existence de la sécurité et de la justice ne pouvait se concevoir uniquement sur le plan individuel; il ne peut y avoir de justice et de sécurité pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones travailleuses du sexe que si les systèmes qui encouragent la justice et la sécurité s'appliquent de manière égale à tous.

Par exemple, lorsqu'elle a décrit sa propre expérience de confrontation à des accusations liées à la prostitution au sein du système juridique, Jamie L. H. a observé que, si sa propre expérience lui a valu de parvenir à faire tomber ces accusations, il n'y avait aucune garantie de voir son expérience individuelle s'appliquer à d'autres membres de sa communauté plus vaste : « Sur un plan personnel, vous comprenez, j'étais heureuse [de voir les accusations tomber]; mais la question de la sécurité et de l'existence, de la liberté et de la sécurité des femmes et des filles et des femmes, des filles et des hommes autochtones dans la rue demeure – elle reste sans réponse[RRR]. »

Tant que les systèmes et les relations au sein de ces systèmes ne parviendront pas à tenir compte des préjugés collectifs actuels, la justice demeurera illusoire pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Maintenant son engagement envers la communauté collective, Jamie L. H. fait la démonstration de l'aspect essentiel des valeurs fondamentales de responsabilité et de liens avec la communauté plus vaste pour les rencontres visant à renforcer les protections des travailleuses du sexe.

Troisièmement, abordant la question des difficultés au sein de leur propre communauté, les travailleuses du sexe et/ou celles qui ont connu des situations d'exploitation sexuelle et/ou de traite des personnes attirent l'attention sur les obstacles structurels et socioéconomiques à renverser afin de parvenir à la justice de manière à ce que la prostitution cesse d'être la seule manière de combler ses besoins fondamentaux. Lanna Moon Perrin a fait part de l'observation suivante :

> Vous savez, j'ai souvent entendu parler d'abolir la prostitution et le travail du sexe, ce qui, en théorie, est une excellente idée, mais si nous voulons abolir le travail du sexe, il faut aussi abolir la pauvreté et l'absence de domicile et il faut s'assurer que nos besoins nutritionnels soient comblés. Puis, une fois que tous ces problèmes seront réglés, peut-être pourrons-nous commencer à parler d'autre chose, notamment abolir le commerce du sexe[SSS].

Mary Fearon a expliqué que l'isolement social qui découle de la stigmatisation du commerce du sexe peut finir par constituer un obstacle à l'accès aux services et aux moyens d'aide nécessaires pour se sortir du commerce du sexe.

> Les participantes ont beaucoup parlé de l'isolement social, du fait qu'elles n'ont pas accès aux moyens d'aide et nous l'avons entendu dire à plusieurs reprises. Les femmes travaillent et, lorsqu'elles sont prêtes à s'en sortir, elles ignorent où trouver le soutien et la communauté qui comprend le travail qu'elles font[TTT].

Des témoins ont analysé le besoin de solutions et de programmes tenant compte des relations qui favorisent la guérison entre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Ils ont soutenu que le système de justice et d'autres systèmes doivent chercher à surmonter des obstacles structurels dans le contexte d'un engagement profond envers de nouvelles relations.

Jackie Anderson, une femme métisse œuvrant auprès de jeunes victimes d'exploitation sexuelle et de traite des personnes au Centre Ma Mawi Wi Chi Itata de Winnipeg, a expliqué certains obstacles auxquels son organisme est confronté, dans le cadre de ses activités visant à aider les jeunes autochtones, en raison des restrictions imposées par son financement sous forme de subvention. Ainsi, elle a expliqué que l'absence d'un financement pluriannuel représente un gros obstacle à la réussite de programmes auprès de jeunes victimes d'exploitation sexuelle et de traite des personnes.

> Au bout du compte, je ne saurais trop insister sur l'importance du financement, car, quand, comme victime, vous voulez avoir accès à des services afin de guérir, ça ne fonctionne pas du jour au lendemain. Pour plusieurs personnes, de nombreuses tentatives sont nécessaires avant de trouver la bonne ressource, le bon programme ou le moment propice dans la vie pour opérer ce changement. Donc, quand nous obtenons du financement pour nos projets pilotes pour,

disons, un an, deux ans ou trois ans, ça ne vient pas en aide à celles qui en ont le plus besoin car, vous savez, même pour une survivante, survivre – la survie c'est pour la vie. Vous comprenez, avoir suivi le programme pendant un, deux ou trois ans et s'entendre dire : « voilà, c'est fini » ou « nous ne recevons plus de financement », souvent, cela replonge les gens dans la détresse.

En fin de compte, je ne saurais donc trop insister sur l'importance de chercher à obtenir du financement durable pour des organismes dirigés par des Autochtones qui connaissent l'importance et la valeur de l'embauche de personnes ayant vécu ce genre d'expériences.[UUU].

« Je garde espoir » : une nouvelle vision pour l'avenir

Collectivement, les vérités partagées par les familles des travailleuses du sexe disparues et assassinées, celles des personnes qui ont déjà participé ou participent actuellement à l'industrie du sexe et celle des survivantes de l'exploitation sexuelle ou de la traite des personnes à des fins sexuelles remettent en question les attitudes, les pratiques et les systèmes dominants qui ont tendance à rendre ces femmes, ces filles et ces personnes 2ELGBTQQIA autochtones impuissantes et indignes de protection et de justice. Les témoins ont plutôt rappelé qu'en accordant de la valeur à la capacité d'agir et à l'expertise des personnes qui ont vécu l'expérience de l'industrie du sexe, il est possible de créer des systèmes qui reconnaissent et promeuvent l'existence des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones travailleuses du sexe et les considèrent dignes de protection, de sécurité et d'amour. Jamie L. H. a fait part de la vision suivante d'une relation axée sur la sécurité et la responsabilité.

Vous savez, mon souhait serait que tout cela donne lieu à une recommandation – je ne veux pas me lancer dans toute une dispute à propos de l'abolition et de la décriminalisation. J'aimerais recadrer la discussion, dire que tout cela concerne la sécurité et que ce que nous voulons tous, peu importe notre camp, c'est la sécurité et un monde sans violence pour nos gens et sans prédateurs qui peuvent venir rôder en toute impunité pour chercher à imposer leur violence. Je crois qu'on peut y arriver. J'y crois vraiment.

Et je voudrais – je ne veux plus entendre parler de femmes et de garçons autochtones, de personnes bispirituelles, trans, disparues ou assassinées. De leur vie volée, de leur force vitale enlevée alors qu'ils peuvent encore tellement donner. Nous ne vivons certainement pas dans une société qui se contente d'abandonner les plus indigents et les plus vulnérables de ses membres. Il nous faut continuer à livrer ces combats et je crois – je garde espoir. Vous comprenez, ma mère me disait toujours de ne jamais perdre espoir. Et je connais les batailles que nombre d'entre vous, les Aînés autochtones, avez livrées en votre temps pour faire avancer la question autochtone. Et cela, je l'ai appris de la bouche même de ma mère. Je sais donc que les choses changent; que cela prend du temps. Mais que, comme vous le dites, commissaire en chef Buller, nous ne devons jamais [laisser] qui que ce soit derrière nous, et nous ne devons jamais oublier. Nous devons toujours nous rappeler que toutes les vies comptent – qu'elles ont de la valeur[VVV].

Conclusions :

- Les services de police ont du mal à traiter efficacement les affaires de traite des personnes, d'exploitation sexuelle et de violence envers les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA dans l'industrie du sexe. Il est difficile de détecter les infractions, comme la traite des personnes et l'exploitation sexuelle, d'enquêter sur ces crimes et d'intenter les poursuites s'y rattachant. Les lois actuelles, y compris celles concernant l'exploitation sexuelle et la traite des personnes, ne permettent pas d'accroître globalement la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones, car elles ne reconnaissent pas les déséquilibres de pouvoir ni la stigmatisation sociale.
- Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui sont dans l'industrie du sexe ne croient pas que les services de police puissent assurer leur sécurité, en raison du caractère illégal de leur travail, de la discrimination raciale et sexuelle dont elles font l'objet, ainsi que de la stigmatisation sociale liée à l'industrie du sexe, en général.
- Le droit à la sécurité des femmes autochtones et des personnes 2ELGBTQQIA dans l'industrie du sexe n'est pas reconnu ni protégé.

A Hunt, « Representing Colonial Violence. »

B Amnesty International, *No More Stolen Sisters*; Farley et Lynne, « Prostitution of Indigenous Women »; Hunt, « Representing Colonial Violence. »

C Commissaire adjointe Joanne Crampton, Parties II et III mixtes, Volume public 15, St. John's, T.-N.-L., p. 40.

D Diane Redsky (Première Nation Shoal Lake 40), Parties II et III mixtes, Volume public 18, St. John's, T.-N.-L., pp. 74–75.

E Lanna Moon Perrin (Anishinaabe), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., p. 80.

F Robyn Bourgeois (Crie), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., pp. 26-27.

G Diane Redsky (Première Nation Shoal Lake 40), Parties II et III mixtes, Volume public 18, St. John's, T.-N.-L., p. 77.

H Dr Allan Wade, Parties II et III mixtes, Volume public 14, Winnipeg, Mb., p. 75.

I Ferris, « Working from the Violent Centre, » 17.

J Commissaire adjointe Joanne Crampton, Parties II et III mixtes, Volume public 15, St. John's, T.-N.-L., p. 75.

K Nations Unies, « Human Rights et Human Trafficking »; Ontario Women's Justice Network, « The Law et Human Trafficking in Canada. »

L Ibrahim, « Trafficking in Persons in Canada, 2016, » 3.

M Ibid.

N Ibid., 5.

O Commissaire adjointe Joanne Crampton, Parties II et III mixtes, Volume public 15, St. John's, T.-N.-L., p. 76.

P Ibrahim, « Trafficking in Persons in Canada, 2016. »

Q Commissaire adjointe Joanne Crampton, Parties II et III mixtes, Volume public 15, St. John's, T.-N.-L., p. 81.

R Commissaire adjointe Joanne Crampton, Parties II et III mixtes, Volume public 15, St. John's, T.-N.-L., p. 83.

S Hunt, « Representing Colonial Violence, » 35.

T Lanna Moon Perrin (Anishinaabe), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., pp. 86-87.

U Mary Fearon, Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., pp. 128-129.

V Diane Redsky (Première Nation Shoal Lake 40), Parties II et III mixtes, Volume public 18, St. John's, T.-N.-L., pp. 79–80.

W Mealia Sheutiapik (Inuite, Baie de Frobisher), Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., p. 10.

X Diane L. (Clan du loup, Première Nation Little Salmon Carmacks), Partie 1, Volume public 2, Whitehorse, Yn, p. 87.

Y Bernie W. (Haida/Nuu-chah-nulth/Coast Salish), Partie 1, Volume public 115, Vancouver, C.-B., p. 12.

Z Alaya M. (Première Nation Ojibway Sandy Bay), Partie 1, Volume public 13, Winnipeg, Mb., p. 13.

AA Alaya M. (Première Nation Ojibway Sandy Bay), Partie 1, Volume public 13, Winnipeg, Mb., pp. 13–15.

BB Sethi, « Domestic Sex Trafficking, » 60.

CC Voir NWAC, « Boyfriend or Not. »

DD Sethi, « Domestic Sex Trafficking, » 60-61. Voir aussi NWAC, « Trafficking of Indigenous Women, » 6-9.

EE Mary Fearon, Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., p. 115.

FF Mary Fearon, Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., p. 123.

GG Monique F. H. (Crie), Partie 1, Volume public 17, Membertou, N.-É., p. 92.

HH Doris G. (Crie, Première Nation Driftpile), Partie 1, Déclaration publique 79, Edmonton, Alb., p. 9.

II Lanna Moon Perrin (Anishinaabe), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., p. 77.

JJ Lanna Moon Perrin (Anishinaabe), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., p. 82.

KK Doris G. (Crie, Première Nation Driftpile), Partie 1, Déclaration publique 79, Edmonton, Alb., p. 30.

LL Lanna Moon Perrin (Anishinaabe), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L.,p. 18; Voir aussi Ferris, « Working from the Violent Centre. »

MM Diane Redsky (Première Nation Shoal Lake 40), Parties II et III mixtes, Volume public 18, St. John's, T.-N.-L., p. 79.

NN Ferris, « Working from the Violent Centre. »

OO Rotenberg, « Prostitution Offenses in Canada. »

PP Ibid.

QQ Ibid.

RR Robyn Bourgeois (Crie), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., pp. 35–38.

SS Robyn Bourgeois (Crie), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., p. 52.

TT Robyn Bourgeois (Crie), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., p. 48.

UU Danielle B. (Métisse), Partie 1, Déclaration publique 91, Edmonton, Alb., pp. 11–12.

VV Lanna Moon Perrin (Anishinaabe), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L.,pp. 205–206.

WW Farida Deif, Partie 3, Volume public 9, Toronto, ON, p. 90-91.

XX Pour une analyse plus détaillée de la loi C-36, voir Belak et Bennett, « Evaluating Canada's Sex Work Laws. »

YY Jamie L. H. (Autochtone/Irlandaise), Partie 1, Volume public 78, Vancouver, C.-B., p. 8.

ZZ Chef Danny Smyth, Parties II et III mixtes, Volume public 18, St. John's, T.-N.-L.,pp. 13–14.

AAA Jamie L. H. (Autochtone/Irlandaise), Partie 1, Volume public 78, Vancouver, C.-B., p. 9.

BBB Frances N. (Première Nation Carcross), Partie 1, Volume public 1, Whitehorse, Yn, p. 23.

CCC Voir aussi, par exemple, Frances N. (Première Nation Carcross), Partie 1, Volume public 1, Whitehorse, Yn, p. 23; Diane L. (Clan du loup, Première Nation Little Salmon Carmacks), Partie 1, Volume public 2, Whitehorse, Yn, pp. 88–89.

DDD Diane L. (Clan du loup, Première Nation Little Salmon Carmacks), Partie 1, Volume public 2, Whitehorse, Yn, p. 89.

EEE Diane L. (Clan du loup, Première Nation Little Salmon Carmacks), Partie 1, Volume public 2, Whitehorse, Yn, p. 90.

FFF Diane L. (Clan du loup, Première Nation Little Salmon Carmacks), Partie 1, Volume public 2, Whitehorse, Yn, p. 100.

GGG Diane L. (Clan du loup, Première Nation Little Salmon Carmacks), Partie 1, Volume public 2, Whitehorse, Yn, pp. 100–101.

HHH Brake, « Mohawk lawyer says Gladue case before Supreme Court important for Indigenous women's fight for justice. »

III Big Canoe, « Cindy Gladue suffered her last indignity. »

JJJ Jamie L. H. (Autochtone/Irlandaise), Partie 1, Volume public 78, Vancouver, C.-B., pp. 7–8, 11; Monique F. H. (Crie), Partie 1, Volume public 17, Membertou, N.-É., p. 93.

KKK Cee Jai J. (Clan du castor, Nak'azdli Whut'en, Carrier Nation), Partie 1, Volume public 39, Thunder Bay, Ont., p. 23.

LLL Jamie L. H. (Autochtone/Irlandaise), Partie 1, Volume public 78, Vancouver, C.-B., pp. 7–8.

MMM Monique F. H. (Crie), Partie 1, Volume public 17, Membertou, N.-É., p. 93.

NNN Lanna Moon Perrin (Anishinaabe), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., p. 260.

OOO Diane Redsky (Première Nation Shoal Lake 40), Parties II et III mixtes, Volume public 18, St. John's, T.-N.-L., p. 87.

PPP Ces suggestions ont été rassemblées lors d'une réunion informelle tenue dans un centre d'accueil le 22 novembre 2018 avec des représentants de l'Enquête nationale et des personnes autochtones impliquées dans le commerce du sexe dans le Downtown East Side (DTES) de Vancouver.

QQQ Madison D. (Première Nation), Partie 1, Déclaration publique 257, Moncton, N.-B., p. 15.

RRR Jamie L. H. (Autochtone/Irlandaise), Partie 1, Volume public 78, Vancouver, C.-B., p. 32.

SSS Lanna Moon Perrin (Anishinaabe), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., p. 77.

TTT Mary Fearon, Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., p. 124.

UUU Jackie Anderson (Métisse), Partie 2, Volume public 3, Calgary, Alb., p. 100.

VVV Jamie L. H. (Autochtone/Irlandaise), Partie 1, Volume public 78, Vancouver, C.-B., pp. 39–40.

Les autres problèmes relatifs aux enquêtes

Tout au long de la recherche d'une personne disparue, ou après qu'une personne est retrouvée morte, les familles, les amis et les proches établissent des relations avec divers représentants des forces policières et du système de justice pénale. Ils rencontrent notamment des intervenants de première ligne, des enquêteurs, des coroners et d'autres personnes leur apportant un soutien, comme les intervenants des services aux victimes. En parlant de l'expérience qu'ils ont vécue durant une enquête en cours, les membres de famille ont à nouveau décrit leurs relations tendues avec les personnes censées mener l'enquête sur la disparition ou la mort de leur proche.

Par exemple, Paul T., dans son témoignage, a parlé de la façon dont le nom de sa sœur, Amber, a été par erreur retiré de la liste des personnes disparues de la GRC même si celle-ci n'avait pas été retrouvée. Il a aussi évoqué les efforts que sa mère a déployés pendant un mois pour qu'il y figure de nouveau[73]. Dolores S. et Laura A. ont décrit de graves lacunes dans l'enquête sur le meurtre de leur proche, Nadine. Par exemple, des preuves ont été détruites et les policiers se sont rendus sur les lieux du crime après plus de 60 heures[74]. Lily S. a décrit sa réaction quand elle a appris qu'un détachement de la Police provinciale de l'Ontario avait détruit accidentellement le dossier de police sur la disparition de sa mère, Viola, de même que les seules photos qu'elle en avait – ce qu'elle n'a découvert qu'après avoir demandé avec insistance de consulter le dossier[75].

En plus de ces problèmes très précis pour lesquels les familles n'ont que peu de recours, les membres de celles-ci ont parlé de leurs innombrables tentatives pour joindre l'agent-enquêteur, le coroner ou la police afin d'obtenir de l'information. Ils ont aussi raconté qu'on ne les a jamais rappelés ou qu'on leur a dit que l'information n'était pas disponible. Dans certains cas, on les a même menacés de représailles s'ils continuaient à demander de l'information. Dans son témoignage, Naomi Giff-MacKinnon a parlé de certaines de ces difficultés.

> Parmi les obstacles que les familles ont recensés en ce qui concerne l'accès à l'information sur leur proche, plusieurs se recoupent. Le premier obstacle a trait à l'incertitude entourant la disponibilité des renseignements, compte tenu de certains des événements que les familles ont vécus dans le passé. Ces dernières ont parlé de l'incertitude entourant l'endroit où recueillir l'information et à l'organisme qui détiendrait celle qu'elles recherchent. Les familles se tournent également vers plusieurs organismes et ministères, et il peut être très difficile de s'y retrouver dans le système d'accès à l'information ou de suivre les procédures de demande d'information de ceux-ci. Parallèlement, plusieurs familles vivent dans un territoire différent de celui où leur proche a disparu ou a été assassinée. Cela peut créer pour elles un obstacle additionnel quant à l'obtention de l'information[76].

Bien souvent, l'action menée dans le cadre d'une enquête dépend de l'aide que les membres de famille réussissent à obtenir de militants qui ont des relations ou qui savent se faire entendre. Ces derniers arrivent ainsi à pousser la police à agir ou à fournir de l'information. Plusieurs familles ne sont pas en mesure d'obtenir ce type d'appui ou ne peuvent dénoncer haut et fort ou s'opposer à la situation sans s'exposer à un danger. En conséquence, elles réussissent rarement à obtenir de l'information sur l'enquête elle-même et sur l'étape où elle est rendue.

Comme les membres de famille et les représentants du système de justice pénale l'ont expliqué dans le cadre de l'Enquête nationale, les programmes de services aux victimes jouent souvent un rôle important dans l'établissement de liens grâce auxquels les familles autochtones peuvent s'y retrouver dans le système de justice pénale et le processus d'enquête. Ces programmes doivent offrir l'aide et l'orientation nécessaires, en plus de créer un lien entre les membres de famille et l'appareil judiciaire. Il est clair que lorsqu'ils sont offerts et que les familles ont accès à des travailleurs compétents, ces services peuvent faciliter le processus d'enquête et assurer des relations plus saines.

Dans son témoignage, Carol W. a parlé de sa première rencontre avec une représentante des services aux victimes. Celle-ci est devenue une alliée qui a défendu sa cause pendant les cinq années qu'ont duré les recherches pour retrouver sa fille, Karina.

> Je ne connaissais pas [la représentante des services aux victimes] et je ne lui faisais pas confiance. Mais elle continuait de se présenter, parfois trois fois par semaine, pour me tenir au courant et pour voir comment j'allais. La communication était lente puisque la plupart du temps, il n'y avait pas d'interprète, mais … on prenait le temps de bavarder ou elle me donnait les dernières informations reçues de la police. Comme je l'ai dit, je ne lui faisais pas confiance, mais elle a continué de se présenter chez moi. Tranquillement, le lien s'est construit et je me suis rendu compte qu'elle souhaitait réellement m'aider[77].

Cependant, l'accès à ce type de soutien est inégal et on observe des fluctuations dans la disponibilité et l'accès aux services, la formation offerte, les ressources attribuées aux programmes de services aux victimes de même que dans la fréquence à laquelle la GRC ou le service de police concerné dirige les victimes vers ces services[78].

Plus récemment, en 2016, dans le but de répondre au besoin des familles de femmes et de filles autochtones disparues et assassinées exigeant d'être mieux informées, des fonds ont été alloués pour créer des unités de liaison pour l'information à l'intention des familles (ULIF) dans chaque province et territoire du Canada.

Naomi Giff-MacKinnon a dit ce qui suit à propos de l'importance pour les familles d'avoir accès à de l'information exacte sur leur proche disparue ou assassinée :

> Les victimes et les survivantes de partout au Canada ont parlé très ouvertement et fréquemment de l'importance d'obtenir de l'information sur la personne qui leur a fait du mal, à titre de victime ou de survivante. Elles ont aussi mentionné l'importance d'avoir accès à des renseignements généraux sur la façon dont les systèmes fonctionnent, de même que sur la façon dont les décisions sont prises au sein de ce système. Donc, pour les familles, le fait d'accéder à des informations exactes et à jour sur leur être cher, autrement dit, d'accéder à toutes les informations qu'elles recherchent sur la situation, peut faire partie du cheminement vers la guérison[79].

Selon Giff-MacKinnon, les ULIF « ont été créées en réponse aux nombreux obstacles systémiques et institutionnels que les familles avaient décrits lorsqu'elles cherchaient à obtenir de l'information sur une proche disparue ou assassinée[80] ». Ce mécanisme a pour but d'améliorer l'accès et le soutien relatifs à la transmission d'information sur la situation des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées, et sur les enquêtes qui y sont reliées. Cependant, Giff-McKinnon rapporte que, dans l'ensemble, la méfiance à l'égard des organismes qui détiennent l'information souhaitée par les familles représente le plus grand obstacle dont parlent celles-ci[81].

La nécessité de réformer la fonction d'application de la loi pour une sécurité accrue

Au moment de partager leur vérité, les familles et amis des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées et tous ceux qui soutiennent leur cause ont beaucoup parlé de leurs interactions avec le système de justice et, en particulier, avec la police. Parallèlement, dans le cadre des audiences d'experts, de Gardiens du savoir et de représentants des institutions, l'Enquête nationale a également entendu de longs témoignages de la part de membres de la Gendarmerie royale du Canada (GRC) et de divers services de police relevant de provinces, de municipalités ou de Premières Nations. Les représentants du monde policier ont présenté des éléments de preuve se rapportant à des sujets variés, notamment : relations entre Autochtones et services policiers, politiques et procédures applicables aux enquêtes sur les disparitions de personnes et autres crimes majeurs, initiatives récentes visant à répondre aux préoccupations liées aux enquêtes relatives aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées et enfin, difficultés et obstacles touchant la prestation de services de police, notamment dans les communautés nordiques et éloignées.

Dans cette réflexion approfondie, nous examinons de plus près les témoignages des représentants de la police afin de comprendre ce que les organisations policières disent faire pour répondre à certaines des préoccupations que nous avons soulevées au fil du présent rapport. En particulier, l'examen des renseignements que ces organisations ont communiqués à l'Enquête nationale permet d'évaluer où se situent les possibilités d'améliorer les relations et les résultats. L'exercice permet en outre de déterminer les difficultés et les problèmes tenaces qui trouvent leur origine dans le fossé qui sépare, d'un côté, la façon dont les organes chargés de faire respecter la loi perçoivent leurs interventions et, de l'autre, l'expérience vécue par les témoins; ces organes pourront ainsi suivre l'exemple et les conseils de ceux qui possèdent l'expérience et l'expertise les plus vastes et qui sont les plus touchés par les actes accomplis ou omis par la police dans le contexte particulier propre aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées.

La reconnaissance des torts passés

Lors des audiences de l'Enquête nationale consacrées aux témoignages de représentants des institutions, d'experts et de Gardiens du savoir, les représentants de certains services de police ont présenté des excuses et ont reconnu les manquements de leur organisation dans ses rapports avec les peuples autochtones et sa façon de les traiter. Ainsi, en ouverture de son témoignage, la commissaire de la GRC, Brenda Lucki, a présenté des excuses au nom de son organisation pour toutes les fois où celle-ci avait manqué à son devoir d'offrir aux populations autochtones les services de police dont elles avaient besoin, contribuant ainsi à la violence exercée contre les femmes et les filles autochtones.

> En mon nom propre et au nom de mon organisation, je tiens à exprimer ma profonde tristesse pour la perte de vos proches et la douleur que cela vous a causée, à vous, à vos familles et à vos communautés. Je regrette que, pour un trop grand nombre d'entre vous, la GRC n'ait pas été à la hauteur pendant cette terrible épreuve de votre vie. Il ne fait aucun doute dans mon esprit que la GRC aurait pu mieux faire, et je vous promets que c'est ce que nous ferons à l'avenir. Vous êtes en droit de vous attendre à ce que nous travaillions de notre mieux dans vos communautés. Je suis convaincue qu'il n'est jamais trop tard pour bien faire, et je veux que les excuses présentées aujourd'hui marquent une autre étape dans la démarche de réconciliation dans laquelle s'est engagée la GRC[A].

Outre la commissaire Lucki, Mark Pritchard, surintendant principal de la Police provinciale de l'Ontario[B], Danny Smyth, chef du Service de police de Winnipeg[C], et Joe Boland, chef de la Force constabulaire royale de Terre-Neuve[D], ont eux aussi reconnu que, par le passé, les services policiers n'avaient pas su répondre adéquatement aux besoins des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones ou à ceux de leurs familles, et que ces familles et la communauté autochtone dans son ensemble ont des interrogations et des préoccupations valables et compréhensibles.

En plus de reconnaître les torts passés, divers représentants de corps policiers ont fait part de leur détermination à améliorer la relation entre la police et les peuples autochtones ainsi que la façon dont ils traitent les cas de disparition et d'assassinat de personnes autochtones. La commissaire Lucki, de la GRC, a parlé de l'importance d'apporter des changements en collaboration avec les peuples autochtones.

> J'ai été frappée par certains commentaires ce matin et par la collaboration. Comme l'un des chefs l'a dit, il faut travailler sur sa propre famille, mais aussi sur la communauté. Et honnêtement on ne peut pas … si je savais qu'on pouvait le faire nous-mêmes, je le ferais. Mais je sais qu'on ne peut pas le faire seuls et que la qualité de nos résultats dépend de notre capacité à travailler avec la communauté, à bien travailler avec la communauté. Et je pense … vous savez, si on pense honnêtement que l'on a tout compris, alors honte à nous. Et si cette enquête m'a appris quelque chose, c'est qu'il nous faut être prêts à apporter des changements et des changements positifs pour les communautés, et pour tout le monde, Autochtones et non-Autochtones[E].

En sa qualité de première dirigeante de la GRC, la commissaire Lucki s'est également engagée à se mettre à l'écoute des besoins des familles des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées : « Ces audiences ont permis aux familles de dire leur vérité, et je les écoute et continuerai de les écouter tout au long de mon mandat de commissaire[F]. »

En revanche, certains représentants de la police se sont montrés plus réticents à reconnaître les actes ou les comportements qui pouvaient avoir des effets néfastes sur les peuples et les familles autochtones. Le capitaine Paul Charbonneau a été interrogé sur les raisons pour lesquelles la Sûreté du Québec s'était gardée d'ordonner à ses agents de cesser de porter un bracelet que de nombreux Autochtones et d'autres personnes jugeaient offensant. Selon ces derniers, il était l'expression d'un soutien envers huit agents suspendus pour la façon dont ils avaient traité des femmes autochtones[G]. Le capitaine Charbonneau a émis les observations suivantes :

> Puis en même temps, j'aimerais attirer votre attention [sur le fait] que la communauté le perçoit de cette façon-là, mais pour les policiers, le port de ce … c'est parce que le bracelet n'est pas seulement porté dans la région de Val-d'Or. Je dirais qu'il est porté pas mal partout à travers la province. J'ai personnellement vu des policiers circuler dans certaines unités bien loin de Val-d'Or arborant ce bracelet-là, soit au poignet, soit sur leur veste. Pour les policiers, le port de ce bracelet-là ne signifie en aucun cas … en aucun cas … [que nous soutenons le type de comportement que sous-tendent c]es allégations. C'est plutôt en appui à tout le poste de Val-d'Or qui a à subir les contrecoups des événements de Val-d'Or, parce [qu'à la suite de] ces événements-là, vous comprendrez qu'à l'intérieur même du poste, ç'a été difficile pour le moral des policiers[H].

La reconnaissance des torts passés et l'engagement à changer ont paru constituer un pas dans la bonne voie. Comme l'a fait remarquer Daniel Bellegarde, directeur de l'Association canadienne de gouvernance de police :

> De plus, dans nos services de police autogérés, il y a un groupe de chefs de police qui changent également la culture policière dans nos communautés, des gens comme le chef de police Zacharie, du service de police de Kahnawake, ou Peacekeepers, le chef de police Leonard Busch, du corps policier de la Première Nation de File Hill, le chef de police Head du Conseil tribal de Dakota Ojibway, le chef de police Melting Tallow, de la police de la Tribu des Blood, et ainsi de suite. Donc, les choses évoluent. Le changement est-il suffisant? Est-ce qu'il se produit aussi rapidement que nous le voulons? Je pense que nous faisons

de notre mieux dans tous les domaines, que ce soit la police urbaine, de la GRC ou des services de police autogérés[I].

Néanmoins, les représentants des divers services de police – police des Premières Nations et services municipaux, provinciaux et fédéral – ont aussi admis que la concrétisation de cet engagement envers le changement nécessitera de relever les nombreux défis que continue de poser la prestation de services de police au sein des communautés autochtones, en particulier en ce qui a trait à la question des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées.

Les politiques et les protocoles actuellement en vigueur dans les services de police

Les représentants qui sont venus témoigner dans le cadre de l'Enquête nationale pour le compte de divers corps policiers, dont la GRC, ont bien précisé que leurs organisations disposaient de politiques et de procédures exhaustives, qu'elles mettaient continuellement à jour pour veiller à ce qu'il existe un processus d'intervention uniforme et constant relativement aux signalements de disparitions et autres crimes majeurs touchant une personne autochtone, tels qu'un décès subit ou une agression sexuelle. En outre, ces représentants ont traité dans le détail des récentes mises à jour apportées à ces politiques et procédures de gestion des signalements de personnes disparues touchant des peuples autochtones. Ces mises à jour s'inscrivaient dans une volonté de répondre aux demandes de changements formulées par des militants des milieux communautaires, la Commission de vérité et réconciliation et le rapport provisoire de l'Enquête nationale, et de se préparer à venir témoigner à l'Enquête nationale. Dans la présente section, nous examinons les témoignages se rapportant aux politiques et procédures qui encadrent le travail des services de police auprès des peuples autochtones et dans les circonstances particulières entourant les disparitions et les meurtres de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Les politiques et l'établissement de bonnes relations

Les représentants de la GRC et ceux des divers corps de police provinciaux et municipaux ont cité un certain nombre de politiques énonçant l'engagement de leur organisation à travailler avec les populations autochtones.

Dans son témoignage, la commissaire de la GRC Brenda Lucki a rappelé que la question des communautés autochtones figurait au nombre des cinq « priorités stratégiques » définies dans le document d'orientation stratégique de son organisation. Elle a aussi signalé que l'engagement de la GRC à servir les communautés autochtones était repris dans la « lettre de mandat » qu'elle avait reçue du gouvernement et qui exposait ce qu'on attendait d'elle en tant que dirigeante de la GRC. Comme elle l'a expliqué, le travail avec les communautés autochtones évoqué dans la lettre de mandat se concentre sur deux aspects précis.

> Premièrement, il faut renforcer notre rôle dans la réconciliation avec les peuples autochtones, ainsi que l'efficacité, la crédibilité et la confiance dont l'autorité de la GRC dépend. Il y est aussi question de relations renouvelées de nation à nation avec les peuples autochtones, fondées sur la reconnaissance des droits, le respect, la collaboration et le partenariat, compte tenu des expériences actuelles et historiques des Canadiens autochtones avec les services de police et le système de justice[J].

Pour faciliter son travail à cet égard, la GRC insiste sur l'importance de collaborer avec les peuples autochtones et d'établir avec eux des partenariats et de bonnes relations. À ce sujet, les représentants des services de police ont porté à la connaissance de l'Enquête nationale un certain nombre de politiques et de protocoles existants qui aident à tisser des liens. La politique sur la prestation de services de police dépourvus de préjugés, comme l'explique la commissaire Lucki, en est un exemple :

> [Il s'agit d']un principe fondamental régissant nos pratiques d'emploi et la prestation de nos services afin de nous assurer d'offrir à tous des

> services de police équitables, dans le respect de la diversité et sans abuser de notre autorité, indépendamment de considérations liées à la race, la couleur, la religion, le genre et l'orientation sexuelle, l'âge, l'incapacité physique ou mentale, la citoyenneté[K].

Comme l'a fait observer la commissaire Lucki, le principe de l'absence de préjugés dans les services de police s'applique aussi aux pratiques en matière d'embauche et d'emploi[L].

Au niveau des cadres de direction, il existe aussi des mesures permettant les consultations et la collaboration avec les communautés autochtones. La commissaire Lucki en a mentionné quelques-unes :

- le Comité consultatif national du commissaire sur les Autochtones, mis sur pied en 1990 pour « offrir au commissaire des conseils stratégiques et une perspective culturelle sur les questions touchant la prestation de services de police dans les communautés autochtones[M] »;
- le protocole sur l'établissement de relations : un protocole d'entente conclu par l'Assemblée des Premières Nations (APN) et la GRC dans lequel sont définis le rôle de l'APN et celui de la GRC, de même que « la façon dont [les deux organisations] travailleront de concert[N] »;
- les partenariats avec les organisations autochtones nationales (OAN)[O].

S'agissant des détachements, l'un des outils évoqués par la commissaire Lucki pour faciliter l'établissement de bonnes relations et la collaboration entre la GRC et les communautés autochtones est le Plan de rendement annuel.

> Le plan débute en avril de chaque année, mais les consultations sont lancées en janvier de la même année civile. Elles sont menées avec des organismes partenaires, des élus, des écoles, des services de santé et services sociaux, de même qu'auprès des Aînés et, en interne, auprès de nos membres. À l'étape des consultations, tous les renseignements sont rassemblés et, à partir de ceux-ci, le commandant du détachement dégagera entre trois et cinq priorités pour la communauté visée[P].

Selon la commissaire Lucki, ces plans sont importants, parce qu'ils servent à aligner les priorités de la GRC sur celles des membres de la communauté.

> Et il est important de mener ces consultations, parce que malgré ce que nous pouvons être enclins à considérer comme important dans cette communauté, malgré les statistiques que nous pouvons avoir consultées pour décider de ce qui est important, nous y procédons pour que la communauté nous fasse part de ce qui compte pour ses membres et des effets sur ces derniers. Donc, nous retenons certaines statistiques et les combinons à ce qu'eux estiment important pour en arriver à un juste milieu sur lequel s'appuyer pour l'élaboration des priorités et la planification qui s'y rattache[Q].

Les représentants des services de police provinciaux et municipaux ont cité des initiatives analogues qui visent à renforcer la relation entre policiers et membres et dirigeants des communautés autochtones. Par exemple, le comité consultatif du chef du Service de police de Saskatoon réunit, quatre fois l'an, le chef de police et un groupe d'Aînés pour recenser les problèmes qui existent au sein de leurs communautés autochtones en matière d'application de la loi, et en discuter. Clive Weighill, ancien chef de la police de Saskatoon maintenant à la retraite, a donné les précisions suivantes :

> Nous nous réunissons à chaque nouvelle saison, quatre fois l'an … Nos rencontres ont lieu au quartier général, où on trouve une salle des cultures dotée de bouches d'aération, ce qui nous permet de procéder à des cérémonies de purification. Nous nous rencontrons. Nous tenons un cercle de parole. Nous partageons un petit repas festif, puis mes collègues cadres dirigeants et moi-même, ainsi que plusieurs membres du comité, nous nous rendons sur le territoire de la Première Nation de Whitecap pour un rituel de sudation. Nous faisons cela, comme je le disais, quatre fois par année … Le [comité] consultatif du chef a été pour nous un outil très, très efficace jusqu'à présent. Nos réunions se déroulent sous le signe de la franchise, vous savez, ils apprennent ce qui se passe dans leur communauté. Nous avons des échanges très francs, et quelques très, très bons conseils sont venus de ce comité consultatif du chef[R].

Les politiques et les protocoles concernant les disparitions de personnes et les crimes majeurs

En plus de ces politiques énonçant l'engagement à travailler de concert avec les communautés autochtones et les procédures établies à cette fin, les représentants de la GRC ont offert un tour d'horizon des politiques et procédures présentant un intérêt particulier pour la question des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées.

Dans le cas de la GRC, les changements ont été impulsés par la Commission de vérité et réconciliation. La commissaire Lucki a cité le Cercle de changement, un comité créé en réponse à l'appel à l'action lancé par la Commission de vérité et réconciliation pour lutter contre la violence faite aux femmes et aux filles autochtones. Selon la commissaire, le mandat du comité est le suivant :

> [Il] fournit des conseils et des orientations à la GRC, plus précisément sur les ressources, les politiques, la formation, les outils policiers et la communication afin de mieux permettre à celle-ci d'enquêter sur la violence exercée contre les femmes et les filles autochtones de ces communautés, de la prévenir et de la contrer. Les membres du Cercle de changement sont des dirigeants autochtones, des experts des domaines de la santé, de l'éducation ou des services sociaux, par exemple, et des défenseurs des peuples autochtones[S].

Pour illustrer le travail accompli par le comité du Cercle de changement, la commissaire Lucki a fait référence à l'élaboration d'un module de formation pour la GRC, axé tout particulièrement sur les enquêtes portant sur les personnes autochtones disparues et assassinées[T].

Au sujet des politiques et procédures trouvant application dans les affaires de disparitions et de meurtres de femmes et de filles autochtones et d'autres crimes majeurs, comme les décès subits et les agressions sexuelles, la sous-commissaire Brenda Butterworth-Carr a fait mention de la Politique relative à la gestion des cas graves, qui prévoit des mécanismes de surveillance des méthodes d'enquête portant sur tout crime majeur. Afin que les approches soient les mêmes à l'échelle nationale, le Bureau national des normes et pratiques d'enquête assure une surveillance des enquêtes relatives aux crimes majeurs. Les Guides d'enquête liés aux normes de service figurent aussi au nombre des politiques et autres outils conçus dans une optique d'uniformisation des interventions et méthodes d'enquêtes relatives aux crimes majeurs.

Les cas de disparition de personnes sont également visés par la Politique nationale de la GRC concernant les personnes disparues. Comme l'a expliqué la sous-commissaire Butterworth-Carr, cette politique « définit clairement ce qu'est une personne disparue et la façon dont on va … effectuer l'analyse au sujet des personnes disparues, comment on doit communiquer avec les familles, comment utiliser le formulaire de renseignement et d'évaluation pour recueillir le plus d'informations possible au départ[U] ».

La Politique nationale concernant les personnes disparues n'est qu'un volet parmi d'autres de la Stratégie nationale concernant les personnes disparues, qui a été élaborée en collaboration avec les familles[V].

En plus des témoignages des représentants de la GRC, l'Enquête nationale a entendu ce que le surintendant principal Mark Pritchard, de la Police provinciale de l'Ontario (PPO), et le chef de police à la retraite Clive Weighill, du Service de police de Saskatoon (SPS), également ex-président de l'Association canadienne des chefs de police, avaient à dire au sujet des récents changements apportés aux différentes politiques et procédures applicables aux cas de disparition, notamment en ce qui concerne les personnes autochtones. Le surintendant principal Pritchard a expliqué que toutes les enquêtes sur des disparitions relevant de la PPO étaient régies par une politique sur les personnes disparues et les restes non identifiés et par un manuel sur les personnes disparues. La politique sur les personnes disparues est l'une des 18 politiques fondamentales de la PPO, et celle-ci s'attend à ce que ses policiers en aient une bonne connaissance. Quant au manuel, il « aide les agents lorsqu'ils interviennent et enquêtent sur des personnes disparues. C'est un rappel des nuances et des subtilités du processus d'enquête, qui est assez complexe et qu'ils ne suivent peut-être pas tous les jours[W] ». Le surintendant principal ajoute que plusieurs facteurs expliquent l'importance de ces politiques.

> Le but est de définir clairement les attentes, d'énoncer ce qu'on attend des agents lorsqu'ils mènent des enquêtes. C'est pour assurer l'uniformité partout dans la province, pour que nous soyons tous au diapason. Cela sert aussi à la reddition de compte pour veiller à ce que ces enquêtes soient menées correctement[X].

Dans son témoignage, le surintendant principal Mark Pritchard a également précisé en quoi les nouvelles mesures prévues dans la *Loi de 2018 sur les personnes disparues* visaient à supprimer certains obstacles à l'accès à l'information sur des disparitions de personnes[Y]. Il a expliqué que lorsqu'elle sera entrée en vigueur, la *Loi de 2018 sur les personnes disparues* « donnera à la police des outils, principalement d'ordre technologique … On pourra donc demander une ordonnance pour … par exemple, pour exiger que Facebook, Bell ou Telus donne de l'information sur leurs activités de téléphonie cellulaire ou sur les médias sociaux. Il pourrait y avoir des ordonnances d'arrestation. En fait, il s'agit d'un certain nombre de nouveaux outils, pour ainsi dire. » Selon le surintendant principal, une telle loi serait utile dans toutes les provinces et tous les territoires canadiens[Z].

Lors de son témoignage, Clive Weighill a souligné le rôle des agents de liaison des Services aux victimes qui sont affectés strictement aux dossiers de personnes disparues, et celui des agents des Services aux victimes autochtones, dont le travail consiste à « rejoindre les victimes autochtones, pour n'importe quel crime, pas seulement les cas de disparition[AA] ».

Les politiques et les protocoles régissant les communications avec les familles

Les représentants des services de police qui ont abordé la question des interventions policières dans les dossiers de femmes et de filles autochtones disparues et assassinées ont reconnu que les critiques antérieures concernant leurs communications avec les familles étaient fondées et que les organisations policières se devaient de mieux communiquer et de mieux informer. La sous-commissaire Butterworth-Carr a résumé l'enjeu en ces termes :

> Bien sûr, on entend constamment parler de l'importance de communiquer avec les familles et de s'assurer de fournir des mises à jour en temps opportun. Et, vous savez, il s'agit vraiment de comprendre à quelle fréquence nos familles veulent être informées, parce que parfois, ce peut être frustrant lorsqu'on n'a pas beaucoup de nouveaux renseignements concernant l'enquête[BB].

Dans cette optique, les représentants des services de police ont relevé un certain nombre de politiques et de protocoles élaborés dans le but explicite d'établir une procédure normalisée de communication avec les familles. À la GRC, on utilise notamment un formulaire, qui prend la forme d'un calendrier de communication avec le plaignant ou la famille et que les représentants de la GRC et les membres de famille remplissent ensemble afin de s'entendre sur la fréquence des communications[CC]. Autre outil dont l'objet est précisément d'informer les familles, le *Guide à l'intention des familles sur le Programme national d'ADN pour les personnes disparues* fournit des renseignements sur le prélèvement d'échantillons d'ADN et ses buts[DD].

Le surintendant principal Pritchard a expliqué que, depuis que l'Enquête nationale avait publié son rapport provisoire, où elle énumère les obstacles auxquels se heurtent les familles dans leurs communications avec la police, la Police provinciale de l'Ontario avait entrepris d'enrichir son plan de communication avec ces dernières. Les améliorations apportées s'inspireront des résultats des consultations menées auprès des membres des familles de femmes autochtones disparues ou assassinées en vue de trouver de meilleures façons de procéder et d'arriver à concevoir et à mettre en œuvre un plan dont le surintendant principal a donné la description suivante :

> [C']est comme un … comme un contrat entre la police et les familles sur la façon dont ils vont communiquer, quand ils vont communiquer, par quels moyens, avec qui ils vont communiquer, avec qui ils ne vont pas communiquer, sur les situations complexes avec les familles fracturées; les intervenants rencontrent les membres de famille et ensemble, ils élaborent ce plan. Ils leur en donnent une copie en leur disant que si le besoin se fait sentir, s'ils ont besoin de le faire modifier, il est possible de le faire et que même s'il s'agit d'un accord, il s'agit d'un accord fluide[EE].

La PPO a présenté une autre de ses stratégies visant à améliorer la communication, soit l'équipe de liaison provinciale, qui compte 26 membres à temps plein et 60 membres à temps partiel. Le rôle de cette équipe, pour reprendre les termes du surintendant principal Pritchard, est « d'intervenir en cas d'incidents critiques auxquels sont mêlés des Autochtones ou survenant dans des communautés autochtones et d'agir à titre de porte-parole de la PPO auprès de la communauté, du chef et du conseil ou d'autres services au sein de la communauté[FF] ».

Selon Clive Weighill, lorsque le Service de police de Saskatoon fait enquête sur un crime majeur, il fait appel aux Services aux victimes et la famille reçoit en outre une trousse d'information spécialement conçue pour renforcer la communication avec elle.

> [Cette trousse] accompagne la famille avec, vous savez, une liste de contrôle concernant la personne disparue, un journal des communications pour les moments où la famille travaillera avec la police, ce à quoi la famille peut s'attendre de la part de la police, et ce que la police attend de la famille, ce à quoi il faut s'attendre dans les médias sociaux, ce que la famille peut faire pour prendre soin d'elle-même ainsi que les liens Internet et l'information dont elle pourrait avoir besoin au fur et à mesure[GG].

Si les représentants des services policiers estiment que les mesures de ce genre peuvent contribuer à améliorer la communication entre la police et les proches des personnes disparues ou assassinées, ils ont aussi souligné que beaucoup d'autres éléments entraient en ligne de compte. La sous-commissaire de la GRC Brenda Butterworth-Carr a énuméré quelques-uns des obstacles à l'établissement d'une bonne communication avec les familles : les difficultés liées au choix d'une personne avec qui maintenir un contact régulier lorsque les membres de famille sont disséminés partout au pays ou qu'ils entretiennent des relations changeantes; celles liées à la possibilité qu'un membre de famille soit l'auteur du crime ou soit suspecté de l'être; enfin, les obstacles découlant du besoin de protéger l'intégrité de l'enquête, qui incite à fixer des limites quant à la nature et à l'étendue de l'information pouvant être communiquée aux familles[HH].

Les perspectives de la police sur d'autres questions abordées dans les témoignages

Lors de leur témoignage, les représentants des services de police ont traité d'un certain nombre de problèmes souvent cités par les familles des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées comme une source de confusion et de souffrances. Certains de ces problèmes sont aussi relevés ailleurs dans le présent rapport.

1. Le respect d'une période d'attente avant le signalement d'une disparition

Pendant le processus de consignation de la vérité, les proches ont souvent mentionné le fait qu'on leur avait dit ou qu'ils avaient compris qu'ils devaient attendre un certain temps (souvent 24 heures) avant de signaler la disparition d'une personne. Dans certains cas, des témoins ont rapporté qu'ils avaient été informés de cette exigence directement par des policiers.

Les représentants de la GRC et des autres corps de police provinciaux et municipaux qui ont pris la parole à l'Enquête nationale ont déclaré qu'il n'y a aucune période d'attente à respecter avant de signaler une disparition. Au contraire, comme l'a noté la sous-commissaire Brenda Butterworth-Carr, il est préférable que la famille procède rapidement au signalement.

> En fait, on a besoin de l'information le plus rapidement possible, parce que dès que la GRC est saisie de l'affaire, elle peut en faire une évaluation immédiate et déployer les ressources nécessaires. Donc, plus tôt l'information nous parvient, plus tôt nous sommes au courant. Et cela, peu importe de qui relève l'affaire[II].

Le surintendant principal Mark Pritchard a lui aussi confirmé que la Police provinciale de l'Ontario n'imposait pas de période d'attente avant le signalement d'une disparition. Comme il l'a fait remarquer :

> Non, [la règle des 24 heures] n'existe pas [dans la politique de la PPO], et je ne crois pas qu'elle ait jamais existé. J'ai fait des recherches dans les politiques successives que nous avons eues au fil

> des ans, et je n'y ai rien vu de tel. Je pense que c'est une idée fausse qui est souvent véhiculée par les émissions de télévision américaines, mais je ne connais aucun service de police qui ait cette politique[JJ].

Les représentants des autres corps policiers ont abondé dans le même sens, répétant qu'il n'existait pas de délai d'attente et que la prise en charge d'une affaire de disparition se devait d'être immédiate, tout manquement à cette règle étant susceptible de constituer une violation des politiques de l'organisation. Par exemple, le chef de police à la retraite Clive Weighill a fait l'observation suivante :

> Je sais que dans notre politique, il est indiqué clairement qu'un signalement est pris en charge immédiatement. On n'envoie pas quelqu'un au domicile pour vérifier si la personne est chez son oncle ou sa tante et on n'attend pas non plus 24 heures. Si quelqu'un se présente pour … ou signale à un agent de police que quelqu'un est disparu, on s'en occupe immédiatement[KK].

2. L'obligation de considérer comme suspects tous les décès subits

Pendant le processus de consignation de la vérité, les familles ont aussi évoqué des situations où elles ont eu l'impression que les circonstances suspectes entourant le décès d'un proche avaient été ignorées ou n'avaient pas fait l'objet d'une enquête approfondie.

La sous-commissaire Butterworth-Carr a déclaré que tous les décès subits devaient être considérés comme suspects, indépendamment des circonstances.

> Essentiellement, on ouvre une enquête sur un décès subit lorsque des agents [de la GRC] sont appelés sur les lieux d'un décès ou apprennent qu'une personne est décédée. Et conformément à la plus récente politique en vigueur, tous les policiers de la GRC chargés d'un décès subit doivent obligatoirement … le traiter comme une affaire suspecte. Cela ne veut pas dire que c'est forcément le cas, et au bout du compte, il se peut que ce ne soit pas le cas, mais c'est ainsi qu'ils abordent l'enquête au départ[LL].

Ce principe fondamental est repris dans les politiques d'autres services de police, par exemple dans le manuel de la PPO sur les personnes disparues[MM].

3. Informer les familles d'un décès

Pendant le processus de consignation de la vérité, les familles ont décrit les diverses manières dont elles avaient appris le décès d'un proche. Dans son témoignage, la sous-commissaire Butterworth-Carr a donné quelques précisions sur l'approche actuellement privilégiée par la GRC pour faire cette difficile annonce aux familles. Selon elle, dans la plupart des cas, la GRC s'efforce d'envoyer deux agents au domicile de la famille de la défunte en veillant à ce que l'agent responsable de l'annonce ait une bonne connaissance du dossier afin de pouvoir répondre aux questions de la famille. La commissaire a également affirmé qu'au moment de l'annonce, les agents doivent, autant que possible, tenir compte des besoins de la famille sur le plan culturel, en se faisant accompagner par un Aîné, un travailleur de soutien autochtone ou un autre membre de la communauté. Comme l'a expliqué la sous-commissaire Butterworth-Carr : « Dans les petites localités, en raison de la relation que la plupart des policiers entretiennent avec les habitants, c'est un peu plus facile que pour les communautés autochtones situées en région urbaine. Encore une fois, vous savez, nous avons d'assez bons liens, mais il est certain que nous prenons en considération cet aspect où que nous soyons[NN]. »

4. Accéder à la demande des familles désireuses de se rendre sur le lieu du décès de leur proche

Beaucoup de familles l'ont affirmé au cours du processus de consignation de la vérité : pouvoir se rendre sur les lieux où un proche est décédé ou à l'endroit où ses restes ont été découverts peut constituer une étape très importante dans la guérison. En parlant de la réponse donnée par la GRC aux requêtes faites en ce sens en Colombie-Britannique, la sous-commissaire Butterworth-Carr a évoqué le chapitre 41.3 du *Manuel des opérations* de la GRC, intitulé « Décès » et comportant un aide-mémoire concernant l'avis de décès au plus proche parent. Ce chapitre indique une volonté d'accueillir le désir et le besoin des familles de voir l'endroit où a pu se produire le décès de leur proche et de procéder à « tout type de cérémonie traditionnelle qu'elles pourraient vouloir célébrer sur le lieu du décès », une approche qui devrait être encouragée[OO].

On peut résumer la teneur des interventions des représentants de la police au sujet des politiques et protocoles des services policiers en quelques points

généraux. D'abord, d'un bout à l'autre du pays, les organisations policières, y compris la GRC, sont dotées de politiques et de protocoles très précis sur la marche à suivre pour enquêter sur la disparition d'une personne ou un autre crime majeur. Ensuite, les policiers sont tenus de bien connaître et de respecter ces politiques. S'ils ne s'y conforment pas, ils s'exposent à diverses sanctions disciplinaires[PP]. Enfin, les familles et les autres personnes qui se posent des questions ou ont l'impression que les politiques ou les procédures applicables ne sont pas suivies peuvent déposer une plainte, et on les invite d'ailleurs à le faire[QQ].

S'il est vrai qu'il semble s'agir de mesures positives, il n'en demeure pas moins que les discussions portant sur les politiques et protocoles policiers en matière d'enquêtes sur les disparitions et d'autres activités policières peuvent être difficiles à suivre pour quiconque n'a pas l'habitude de ce genre de documents ou éprouve de la difficulté, pour une raison ou une autre, à comprendre des énoncés de principes complexes formulés dans une langue de spécialité. En outre, la simple démarche consistant à demander plus d'informations sur une politique ou sur la façon de présenter une plainte peut poser des difficultés. En effet, cela suppose, bien souvent, de devoir trouver ses repères dans des systèmes susceptibles de se révéler compliqués ou d'engager une conversation pouvant paraître extrêmement hasardeuse ou menaçante aux yeux d'une personne autochtone, selon son expérience et son histoire personnelles. Comme l'attestent les témoignages des familles et des proches, ce genre d'obstacles continue de leur rendre les choses pénibles en ce sens que l'accès à l'information est pour eux un parcours difficile, tortueux et long. En outre, un autre élément vient encore compliquer les choses : les familles et les survivantes ont besoin de l'aide de la police à un moment où elles traversent, parallèlement, une période marquée par le deuil, le chagrin et les traumatismes.

Les difficultés persistantes et les obstacles à la sécurité

Les politiques et protocoles cités par les hauts représentants des instances policières venus témoigner à l'Enquête nationale offrent un cadre de référence pour l'élaboration d'une réponse unifiée, en particulier dans les situations qui touchent des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues ou assassinées. Toutefois, l'atteinte de l'objectif consistant à offrir des services policiers équitables et cohérents pour les peuples autochtones et dans les communautés autochtones est souvent compliquée ou compromise par un certain nombre de facteurs. Dans la présente section, nous examinons quelques exemples de difficultés et d'obstacles que les représentants de la police ont cernés dans le cadre de leurs efforts pour offrir en temps opportun des services de police appropriés, adaptés à la culture et équitables, qui répondent aux besoins des peuples autochtones.

Les difficultés propres aux régions éloignées

Les policiers qui travaillent dans les communautés rurales, éloignées et nordiques ont fait état des difficultés bien particulières qui caractérisent ces milieux, notamment celles qui sont la conséquence de la géographie, de la météo, d'un accès compliqué, du manque de ressources, de la qualité de l'infrastructure et des taux de roulement et de départ du personnel.

Dans son témoignage, le chef du Corps de police régional Kativik (CPRK), Jean-Pierre Larose, a parlé des défis auxquels sont confrontés les services de police au Nunavik. La toute première difficulté est simplement d'arriver à pouvoir compter sur un nombre suffisant de policiers pour couvrir cette vaste région. Sur la taille réduite de son équipe, le chef du CPRK avait ceci à dire :

> Nous avons 48 constables, sept sergents de patrouille, deux agents de prévention, deux agents de liaison, un agent de renseignements criminels, deux sergents-détectives enquêteurs et nous avons six employés-cadres, policiers-cadres qui m'accompagnent dans l'équipe de direction : le chef de police, qui est moi-même, deux directeurs adjoints : un aux opérations et un à l'administration et à la sécurité civile. Et nous avons trois capitaines-cadres qui sont en charge des trois districts que je vous ai mentionnés, soit un capitaine à Kuujjuaq, qui représente la baie d'Ungava, un capitaine à Salluit, qui représente le détroit d'Hudson et le Nord et un capitaine à Puvirnituk, qui représente la côte ouest de la baie d'Hudson[RR].

Puis, le chef de police Larose a situé ces chiffres dans leur contexte en les mettant en relation avec le taux de criminalité.

> Alors d'abord, en termes d'événements criminels au Nunavik pour l'année 2017, nous avons eu 11 083 événements criminels pour une population de 13 000 habitants. À titre comparatif, juste pour donner un exemple, j'étais à Longueuil en 2012, on avait 18 000 événements criminels par année pour une population de 385 000 habitants. Alors, c'est extrêmement élevé[SS].

Selon M. Larose, cette situation engendre un stress considérable pour les policiers de ces régions, qui doivent effectuer de très longues heures de travail, obtiennent peu de jours de congé et sont souvent forcés de travailler sans renforts dans des conditions parfois dangereuses.

> Il est clair … qu'actuellement, nous sommes à bout de souffle. Mes policiers travaillent en moyenne 70 heures par semaine : ce n'est pas normal. Il y a du temps supplémentaire. Ce n'est pas normal que je doive payer autant de temps supplémentaire et de façon aussi régulière. Du temps supplémentaire, c'est censé être exceptionnel.
>
> Actuellement, nos appels se rendent directement sur les radios portatives des policiers et je n'ai pas de la patrouille 24 heures sur 24 dans les communautés. Ça nécessite donc du *stand-by*, comme on appelle. Et parfois, les policiers, lorsqu'ils sont hors service durant la nuit, sont appelés directement sur leur radio, ils s'habillent et ils répondent aux appels. Alors, on est en 2018 et je crois qu'il est essentiel pour la population du Nunavik d'avoir des services policiers adéquats et qui répondent aux besoins de cette population qui … je vous le dis, on est extrêmement occupés, on m'avait dit que j'avais beaucoup de courage d'aller au nord pour diriger ce corps de police-là et qu'il y avait beaucoup de travail[TT].

Le chef du Service de police Nishnawbe-Aski (NAPS), Terry Armstrong, a cité des difficultés analogues attribuables au petit nombre de policiers dont son organisation dispose pour couvrir le vaste territoire de la Nation Nishnawbe Aski, dans la partie nord de l'Ontario. Selon lui, il n'est pas rare que pendant toute une journée, dans plus de la moitié des 24 communautés éloignées relevant de la compétence du NAPS, le service soit assuré par un policier ou moins[UU].

Le chef de police Armstrong a dit s'inquiéter lui aussi des conséquences du manque chronique d'effectifs et des dangers et du stress liés au fait que les policiers travaillent seuls.

> L'absence de partenaire … pose un risque pour la sécurité publique. Le fait d'avoir, je l'ai dit, si peu de policiers et le stress qu'ils subissent parce qu'ils travaillent seuls découragent les gens et font qu'ils se retrouvent en congé de maladie. Et, sur ces 24 %, presque tous sont des cas de trouble de stress post-traumatique.
>
> La communauté, évidemment … le risque présent lorsqu'un seul agent est en service … et nous constatons que bien souvent les chefs et les conseils viennent en aide aux agents. Ils viennent en renfort et cela pose en soi un problème pour la sécurité des membres des communautés. Vous savez, ils n'ont pas été formés et … ils sont désireux d'aider dans bien des cas, mais ils n'ont pas reçu de formation, et d'après ce que l'on constate, les choses se corsent parfois au point que nous les mettons dans des situations où ils pourraient être blessés.

Le chef de police Armstrong a ajouté que le fonctionnement en sous-effectif limitait la capacité d'offrir des services de police proactifs axés sur la prévention et contribuait à allonger le temps d'intervention en cas d'urgence[VV].

S'ajoutent aux problèmes susmentionnés les difficultés liées au taux élevé de roulement du personnel et ses effets sur la capacité des policiers qui ne sont pas originaires de la communauté de tisser des liens avec elle et de gagner sa confiance, sachant que la durée de leur séjour sera courte. La commissaire de la GRC Brenda Lucki a traité de la politique sur la « durée limitée et les postes isolés », selon laquelle la durée de l'affectation d'un policier dans un tel poste dépend d'un certain nombre de facteurs, par exemple « l'endroit en soi, les moyens de transport permettant de se rendre dans cet endroit, la population de la communauté, la taille du poste ou le nombre … le

nombre de membres dans cette communauté, l'absence de certaines commodités, le manque d'installations scolaires, d'installations médicales et, globalement, la qualité de vie[WW] ». Selon elle, le roulement de personnel comporte à la fois des aspects positifs et négatifs.

> Et je pense que du point de vue de la communauté, c'est parfois perçu comme négatif … parce qu'on s'habitue à un certain service de la part de certains agents, et lorsqu'ils partent, c'est difficile pour les communautés. Mais je pense aussi que les aspects positifs sont que chaque agent apporte de nouvelles pratiques policières dans la communauté, une énergie renouvelée, de nouvelles idées. Donc, il y a les deux aspects, positifs et négatifs, mais je crois honnêtement qu'il est toujours bon d'avoir une énergie renouvelée dans la communauté, en particulier parce que les gens apprennent des choses différentes de ce qu'ils ont appris lors des missions précédentes dans le Sud et qu'ils peuvent ensuite les apporter à la communauté pour résoudre les problèmes locaux[XX].

Le chef de police Jean-Pierre Larose a lui aussi reconnu qu'il était important pour les services de police des postes éloignés de renforcer leurs relations avec les membres de la communauté, mais il a fait remarquer que ces efforts étaient souvent compromis en raison du taux élevé de remplacement du personnel policier.

> Et je dis à mes policiers : « Écoutez, oui, dans le Sud, vous partez, vous avez des tâches à accomplir, vous avez des secteurs de patrouille, mais ce n'est pas comme ça que ça se passe au Nunavik. Je veux que vous vous impliquiez dans la communauté. La patrouille, c'est secondaire. » Ils se doivent de s'impliquer pour gagner peu à peu la confiance et c'est en participant à des activités, en allant rencontrer le conseil de ville, en rencontrant les associations de chasseurs, en rencontrant les Aînés, en participant à des activités dans des écoles, etc. Et ça commence, je le vois, un peu, puis ils sont appréciés. En contrepartie, j'ai un problème de taille : la rétention de mon personnel. Il y a un mouvement de personnel incroyable. Plus de 50 % de mon personnel a moins d'un an d'expérience au Nunavik. Or, c'est une roue qui tourne continuellement et ça prend de la stabilité dans nos villages et ça prend certainement cette permanence-là pour que la relation de confiance s'installe davantage et que mes policiers puissent prendre le temps de bien s'intégrer dans la communauté[YY].

Outre les problèmes liés au roulement de personnel, les témoins venus parler de la question des services de police dans les communautés du Nord et éloignées ont aussi abordé la difficulté qu'il y avait à garder le personnel possédant l'expérience nécessaire pour composer avec les situations souvent complexes qui se présentent dans ces communautés. Comme l'a expliqué Jean-Pierre Larose, ce sont souvent de jeunes policiers inexpérimentés qui acceptent de venir y travailler :

> En fait, ce que je constate, c'est que ce sont de jeunes policiers qui sont fraîchement sortis de l'École nationale de police. Et actuellement, au sud, le recrutement, indépendamment des années, se fait à plus ou moins grande échelle. Et nos policiers, lorsqu'ils arrivent au Nunavik, je vous dirais qu'une année d'expérience au Nunavik correspond environ à trois ans d'expérience. Alors, nos policiers sont hautement recrutés par les services de police du Sud : ce sont des policiers qui ont acquis beaucoup d'expérience en peu de temps au Nunavik, ils sont autonomes, ils se doivent d'être débrouillards, d'avoir de l'initiative parce qu'on a très peu de ressources. Et nous sommes un peu vulnérables, je dois vous l'avouer[ZZ].

Lors de son témoignage, Jacqueline Hansen, responsable des campagnes principales et directrice de campagne pour les droits des femmes à Amnistie internationale Canada, a proposé de revoir complètement ce modèle, faisant valoir que les postes dans ces communautés devaient être occupés par les policiers les plus expérimentés.

> De jeunes recrues tout juste sorties de la Division Dépôt, en route vers le Nord pour faire leurs preuves et obtenir ensuite une affectation différente, vous savez, ça semble être le cas partout dans le Nord. Et vraiment, il y a cette impression que ces policiers n'ont pas les outils qu'il faut pour prendre en charge des situations de maintien de l'ordre réellement complexes. Et donc, l'une des choses que nous recommandons est de

> revoir complètement ce modèle, de façon à ce qu'au lieu de jeunes policiers qui ne sont peut-être pas outillés pour appréhender des situations complexes, ni formés aux réalités culturelles, des policiers d'expérience soient déployés. Comment fait-on pour que ces postes deviennent véritablement attrayants? Quelles sont les mesures d'encouragement à prendre pour y parvenir, pour que, vous savez, lorsque vous arrivez à un certain stade de [votre] carrière et que vous avec l'expérience voulue, ce soit là que vous alliez parce que vous avez cette expérience[AAA]?

Pour faire comprendre d'où vient le besoin de recruter des policiers possédant expérience et expertise, le chef de police Jean-Pierre Larose et l'agente-détective du NAPS Alana Morrison ont expliqué en quoi la présence d'autres facteurs propres aux communautés éloignées pouvait accroître le coefficient de difficulté d'intervention policières et de méthodes d'enquête « classiques ». Par exemple, M. Larose a décrit comment la nécessité de faire venir des enquêteurs spécialisés de Montréal dans le cadre de certaines enquêtes sur des crimes majeurs pouvait entraîner d'importants délais liés au transport et à la météo et que cela finissait par retarder l'enquête même.

> Il faut comprendre qu'il existait une procédure, puis avant d'appeler les Crimes majeurs ou le Centre de vigie et de coordination à Montréal à la Sûreté, il fallait passer par le bureau de Kuujjuaq, c'était un intermédiaire supplémentaire qui augmentait les délais. Or, après discussions et tout ça, on a réussi à s'entendre pour dire que dorénavant on évite cet intermédiaire-là et on communique directement avec le CVCO de la Sûreté du Québec à Montréal. Et je peux vous dire que j'en ai vécu des événements majeurs nécessitant leur assistance dans les derniers cinq mois et ça a quand même très bien amélioré le temps de réponse, mais il n'en demeure pas moins que c'est une moyenne de 15 à 18 heures d'attente. Il faut comprendre, on est des policiers, quand on est dans une communauté de trois policiers, que je dois protéger la scène de crime à – 40, avec des conditions de blizzard, c'est pas évident. On doit protéger les scènes, on doit attendre la venue de la Sûreté du Québec, et évidemment, elle aussi vit des contraintes de mobilisation de son personnel, comme lorsqu'il faut noliser un avion et espérant que la température sera favorable[BBB].

Comme l'a exposé l'agente-détective Alana Morrison, du NAPS, ces retards peuvent nuire à la qualité des enquêtes relatives aux crimes majeurs, comme les agressions sexuelles et les autres crimes, qui sont nécessaires pour comprendre ce qui est arrivé aux femmes et aux filles autochtones disparues et assassinées.

> Lorsqu'une femme d'une Première Nation signale une agression sexuelle dans une communauté du Nord, elle doit malheureusement décider si elle ira chercher de l'aide médicale à l'extérieur de la communauté. Il y a un poste de soins infirmiers, mais la plupart des postes envoient les victimes d'agression sexuelle à Sioux Lookout, qui se trouve à une heure d'avion au sud de la communauté.
>
> On leur donne donc le choix de demander de l'aide médicale et de quitter leur communauté et leur famille. Elles peuvent choisir une personne pour les accompagner jusqu'à Sioux Lookout, où on leur donne … elles reçoivent des soins spécifiques aux fins de l'examen médicolégal, puis ont droit à une semaine de counseling, après quoi elles sont renvoyées dans leur communauté et elles ont tout simplement … elles reçoivent très peu de soutien à leur retour[CCC].

Les difficultés en matière de ressources humaines

Les corps policiers des localités nordiques et éloignées sont confrontés à des difficultés particulières en matière de dotation, mais les représentants des services de police de toutes les régions du pays ont abordé d'autres problèmes généraux de personnel qui sont autant d'obstacles à la prestation de services policiers aux peuples et aux communautés autochtones. Parmi ces problèmes, on compte les suivants : 1) le recrutement et la rétention d'Autochtones dans les forces policières, et 2) l'enseignement des compétences en matière culturelle et la formation des policiers actuels à cet effet.

Le recrutement de policiers autochtones

Les représentants des services de police — et notamment, pour la GRC, la commissaire Lucki, la sous-commissaire Brenda Butterworth-Carr et la sergente Dee Stewart – ont dit être résolus à accroître la proportion d'Autochtones dans les rangs de la police au Canada. Malgré cette détermination, les Autochtones qui souhaitent les rejoindre doivent surmonter quantité d'obstacles pour y parvenir.

Les représentants des services de police ont cité un nombre de mesures destinées à corriger ces problèmes, comme les initiatives de recrutement et de formation s'adressant spécialement aux Autochtones, conçues et mises sur pied par la GRC, par différents corps policiers provinciaux et municipaux ainsi qu'au sein des programmes des services de police des Premières Nations. Par exemple, dans le cadre des témoignages, l'Enquête nationale a appris que la GRC avait recours à diverses initiatives de recrutement, telles que le Programme de formation des aspirants policiers autochtones et le Programme de mentorat à l'intention des Autochtones[DDD], qui visent à offrir aux candidats potentiels une introduction au travail de policier. Ces programmes, comme l'a signalé la commissaire Lucki, aident les candidats à « s'imaginer » faisant partie de la GRC : « Lorsque les gens sont en mesure de "s'imaginer " et ensuite d'avoir un mentor pouvant leur indiquer s'il y a des obstacles, ils peuvent en parler à ce mentor[EEE]. » La sergente Dee Stewart a expliqué que, dans le cadre de ses fonctions, elle allait à la rencontre des candidats intéressés dans leur communauté au lieu d'exiger qu'eux se déplacent pour assister aux séances d'information ou exécuter les formalités liées aux différentes étapes du processus de candidature.

> Donc, quand je suis devenue recruteuse pour les policiers autochtones, j'y ai mis un terme et je me suis rendue à eux …. Je pense que le principal recruteur des Autochtones … ou les principaux recruteurs ont pensé que j'étais folle de conduire huit heures pour faire passer un examen à une personne. Mais pour moi, ils devaient savoir qu'ils comptaient, et que s'ils voulaient passer l'examen, alors j'allais venir à eux.
>
> C'est ce que j'ai fait. J'ai voyagé partout en Colombie-Britannique. Nous avons une belle province et nos communautés sont merveilleuses, mais c'était toujours un choc quand je faisais passer un examen au bureau du conseil de bande, … c'était quelque chose qui … c'est juste … que ça leur enlevait un obstacle[FFF].

D'autres corps policiers ont adopté des approches du même ordre pour obtenir de meilleurs résultats au chapitre du recrutement. Ainsi, les services de police des villes de Regina et Saskatoon ont engagé des agents de recrutement autochtone à temps plein[GGG].

Comprendre le besoin de sécurisation culturelle

Durant le processus de consignation de la vérité, les représentants des services de police ont aussi relevé – à l'instar des familles des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées – qu'un autre problème en lien avec le personnel des corps policiers a trait aux connaissances et à la formation acquises en matière culturelle par les policiers non autochtones et les autres représentants de la police qui peuvent être appelés à interagir avec les peuples autochtones. Dans leurs témoignages, les représentants de la GRC ont donné des exemples d'initiatives qui ont été mises en œuvre dans le but d'améliorer l'éducation et la sensibilisation culturelles des employés. L'une de ces initiatives prend la forme d'une formation interne comprenant un cours en ligne de sensibilisation à la culture autochtone, intitulé « Sensibilisation aux Autochtones et aux Premières Nations[HHH] ». Ce cours est offert à tous les membres, bien qu'il soit obligatoire pour les agents en service dans les territoires et dans certains détachements nordiques où on trouve en majorité des communautés autochtones[III]. Les autres initiatives (qui varient en fonction du lieu et du corps policier) consistent notamment à visionner un document vidéo sur les Premières Nations, à participer à un atelier de formation interculturelle de cinq jours et à appliquer les suggestions du Comité consultatif sur la culture autochtone[JJJ].

En plus d'offrir de la formation générale sur l'histoire et les réalités contemporaines des peuples autochtones, la GRC a mis au point une formation qui s'intéresse précisément à la question des femmes autochtones disparues et assassinées. Le programme de formation des cadets consacre un module à cette question : la tâche consiste à analyser un cas

hypothétique dont la victime est une jeune femme autochtone de 18 ans. Dans le cadre de ce module, les cadets prennent aussi part à l'exercice des couvertures; il s'agit en l'occurrence de sensibiliser les participants et de susciter de l'empathie pour les peuples autochtones grâce à une simulation sur les conséquences néfastes de la colonisation[KKK].

Qu'il soit essentiel d'offrir une formation permanente et riche de sens sur le thème de la culture ne fait aucun doute. Cela dit, le chef de police du NAPS, Terry Armstrong, a dit estimer que les formations de courte durée n'avaient qu'une incidence limitée sur la capacité de comprendre la culture et les complexités des communautés autochtones. Selon lui, pour combler les lacunes sur le plan de l'adaptation des services à la culture, la meilleure solution consisterait à recruter davantage de policiers autochtones :

> Je veux dire, on ne peut s'attendre à ce que quelqu'un développe une sensibilité culturelle après deux jours de cours. Je l'ai dit déjà, la meilleure solution est probablement de confier la surveillance policière des communautés autochtones à des policiers autochtones, parce qu'ils connaissent leurs communautés. Mise à part cette solution, vous pouvez leur offrir de la formation mais, voyez-vous, je suppose qu'avec l'expérience, c'est … je veux dire, j'ai commencé il y a 34 ans, et encore aujourd'hui je n'y connais pas grand-chose … vous comprenez[LLL]?

De son côté, le chef de police à la retraite Clive Weighill a présenté à l'Enquête nationale la recommandation suivante : l'obligation pour les policiers de suivre un parcours de formation et de sensibilisation en matière culturelle. Comme l'indiquent ses propos, il ne s'agit pas seulement de proposer aux policiers un cours dont ils finiront par oublier le contenu, mais plutôt d'exiger qu'ils acquièrent une connaissance et une compréhension approfondies et évolutives de l'histoire des Autochtones et des défis contemporains qui les touchent.

> Nous en avons parlé ici, et vous pouvez voir, d'après ce que nous avons fait en Saskatchewan et dans la plupart des services de police au Canada, qu'il doit certainement y avoir un énorme volet éducatif sur l'histoire, la spiritualité et le sort des Autochtones partout au Canada. Chaque agent de police devrait très, très bien connaître ce qui s'est passé avec les pensionnats indiens, ce qui s'est passé avec la colonisation, le Livre blanc dans les années 1970, la Rafle des années 1960 ainsi que les problèmes et les échecs contemporains dans notre communauté autochtone aujourd'hui. Tous les policiers au Canada devraient pouvoir en parler de mémoire[MMM].

L'absence de services complets

Une autre difficulté relevée par les représentants de la police relativement à leur travail avec les peuples et communautés autochtones est l'absence de ce qu'on appelle à l'occasion des « services complets » pour désigner un ensemble de services comprenant des soins de santé, du soutien en santé mentale, des services d'hébergement ou d'autres formes de services sociaux et de mesures de soutien adaptées à la culture dont pourraient avoir besoin les personnes qui communiquent avec la police. Les représentants de la police ont raconté qu'ils répondaient souvent à des appels – surtout dans les communautés rurales ou éloignées où l'offre de services est nettement insuffisante – qui n'ont techniquement rien à voir avec les services de police, mais auxquels ils doivent répondre à défaut de pouvoir aiguiller leur interlocuteur vers d'autres ressources.

Dans son témoignage, le chef de police à la retraite Weighill a expliqué pourquoi l'absence d'autres services et mesures de soutien avait des conséquences particulièrement néfastes sur les jeunes Autochtones qui n'ont peut-être encore jamais été en contact avec le système de justice pénale. En effet, le manque de services susceptibles de les aider à surmonter certaines de leurs difficultés augmente leurs risques d'avoir des démêlés avec la justice. M. Weighill a donné comme cause de ce phénomène l'explication suivante, qui sert d'appui à l'une des recommandations qu'il a adressées à l'Enquête nationale.

> Les gens se plaignent de la *Loi sur le système de justice pénale pour les adolescents*. Ils disent qu'elle n'est pas très efficace, qu'elle ne fonctionne pas. Je dirais plutôt que c'est l'inverse. La *Loi sur le système de justice pénale pour les adolescents* est une loi solide. Elle permet à la police de détourner les jeunes du système de justice pénale. On peut avoir recours à des

> avertissements non officiels et des avertissements officiels, déjudiciariser avant la mise en accusation, déjudiciariser après la mise en accusation, toutes sortes d'interventions pour empêcher les jeunes de se retrouver dans le système de justice pénale. Ce qui est malheureux, c'est qu'il n'y a pas d'endroit où diriger les jeunes et tout revient au système de justice pénale … À mon avis, c'est complètement absurde de poursuivre dans cette voie. Nous continuons d'utiliser le système de justice pénale pour régler les problèmes. Il ne peut pas régler les problèmes de ces jeunes. Il faut des programmes, des centres de désintoxication, un endroit où aller. Nous avons donc une excellente loi qui permet à la police et aux tribunaux de détourner les jeunes du système de justice pénale, mais il n'y a pas d'infrastructure qui l'appuie. C'est ma première recommandation[NNN].

Dans son témoignage, l'agente-détective du NAPS, Alana Morrison, a décrit les lacunes du système avec lesquelles doivent composer les femmes des Premières Nations dans les communautés où elle se rend pour faire un suivi auprès de celles qui ont signalé une agression, défaillances qui sont bien souvent liées au fait que les policiers en fonction et les services aux victimes sont déjà débordés[OOO]. Pour tenter de régler ce problème, l'agente-détective Morrison a rédigé une demande de financement, ce qui lui a permis de concevoir un programme d'aide aux survivantes visant à offrir des services de soutien et de sensibilisation et à aider les femmes désireuses de rester dans leur communauté après avoir signalé une agression. Le programme expose aussi les difficultés que pose la prestation de soutien dans les petites communautés éloignées. Actuellement, le programme bénéficie de financement pour une période d'un an, mais elle a bon espoir de recevoir des fonds supplémentaires pour permettre son maintien[PPP].

Par ailleurs, l'agente détective Morrison a abordé la question de l'absence de services aux victimes – en particulier dans les communautés éloignées – et des obstacles additionnels que cette situation pouvait créer pour celles qui n'ont pas eu la possibilité de poser des questions ou d'être renseignées sur le processus judiciaire.

Lorsque le tribunal tient des audiences dans nos communautés de Première Nation, c'est le chaos parce que le juge arrive par avion, le procureur arrive par avion, la défense arrive par avion, les services aux victimes arrivent par avion, et l'agent du NAPS doit faire la navette pour conduire tout le monde à l'école où le procès aura lieu, et pour que tout le monde s'installe dans la salle communautaire où il est possible qu'il ait lieu. Il n'y a pas de palais de justice dans nos communautés, alors nous occupons parfois une partie de l'école.

Donc, dans toute cette cohue, il n'y a pas … ou il y a très peu de temps pour préparer la victime pour l'audience. Est-ce un obstacle? Absolument, parce que la victime se présente en cour, mais elle n'y est pas préparée, vous comprenez? Et je sais que les procureurs de la Couronne et les services aux victimes font de leur mieux et qu'ils essaient d'arriver la veille, mais […], je pense que, parfois, il faut que ça se fasse de façon continue pour que cette personne se sente soutenue et pratiquement prise en charge tout au long du processus, car ce n'est pas un parcours facile, vous savez, auquel nous avons affaire, étant donné que parfois le procès n'a pas lieu. Dans certaines communautés, le tribunal tient des audiences quatre fois par année, alors pouvez-vous vous imaginer à la place d'une victime et devoir attendre aussi longtemps pour voir la fin, vous savez, d'une démarche que vous avez entreprise pour essayer de vous protéger et de protéger votre corps[QQQ]?

Les services de police des Premières Nations : l'exemple du Service de police Nishnawbe-Aski

Au cours du processus de consignation de la vérité, l'Enquête nationale a eu la possibilité d'entendre des témoins lui parler du service de police Nishnawbe-Aski (NAPS), le plus important service de police autochtone au Canada. Créé en 1994, le NAPS assure la prestation des services de police à la Nation Nishnawbe-Aski dans le Nord de l'Ontario. La population de la Nation

Nishnawbe-Aski est d'environ 45 000 personnes. Le NAPS compte 147 policiers répartis dans 34 communautés, dont 23 ne sont accessibles que par avion. En tant que corps policier autochtone, le NAPS est indépendant des autres organisations policières; il est dirigé par un conseil indépendant dont relève le chef de police, chargé de l'administration du service[RRR].

À l'instar d'autres services de police œuvrant en régions éloignées, le NAPS fait face à d'importantes contraintes liées à la géographie, au personnel et au manque de ressources. Néanmoins, comme l'ont fait valoir dans leurs témoignages Terry Armstrong et Mike Metatawabin, respectivement chef de police et président du conseil du NAPS, l'organisation unique des services de police autochtones et des Premières Nations crée des obstacles et des risques additionnels faisant qu'il est particulièrement difficile pour les policiers du NAPS d'assurer la sécurité des Autochtones vivant dans les différentes communautés de la Nation Nishnawbe-Aski. Pour faire comprendre ces difficultés particulières et la démarche compliquée entreprise par le NAPS afin d'en éliminer quelques-unes, le chef de police Armstrong et le président Metatawabin ont longuement traité des modalités de financement du NAPS et des modifications législatives et systémiques nécessaires pour assurer l'octroi de ressources adéquates.

Le financement du NAPS est prévu dans le cadre d'une entente tripartite intervenue entre la Nation Nishnawbe-Aski, le Canada et l'Ontario en vertu de la Politique sur la police des Premières Nations. D'après les explications de Mike Metatawabin, la nature de ces ententes signifie que le financement du NAPS est fonction des programmes, ce qui n'est pas le cas pour la GRC et les services de police des provinces et des municipalités. Ce mécanisme, jusqu'à tout récemment, voulait dire qu'il n'existait aucun cadre législatif grâce auquel la sécurité des peuples autochtones de cette région pouvait être garantie en vertu de la primauté du droit[SSS]. Les tentatives qui ont été faites par le passé pour attirer l'attention des responsables sur les problèmes de sous-financement et le grave manque de ressources avec lesquels le NAPS doit composer ont été ignorées pendant de nombreuses années. Ainsi, en 2013, le président du NAPS à l'époque et le grand chef de la Nation Nishnawbe-Aski ont publié un avis concernant la sécurité publique qui a été transmis aux dirigeants politiques du gouvernement provincial de l'Ontario et du gouvernement fédéral ainsi qu'au coroner en chef. Il y était déclaré qu'en raison de contraintes liées aux ressources et à l'infrastructure, la population des communautés de la Nation Nishnawbe-Aski n'était pas en sécurité. Le NAPS n'a reçu, pour toute réponse, que celle du coroner en chef[TTT].

Pour illustrer l'effet de ce sous-financement chronique sur la sécurité des membres des communautés et celle des policiers du NAPS, le chef de police Terry Armstrong a expliqué comment le sous-financement chronique a des effets importants sur la sécurité des gens dans la communauté, ainsi que les policiers qui y travaillent[UUU]. Il a ensuite fait état des conséquences de ce sous-financement pour les policiers du NAPS.

> Les policiers du NAPS sont confrontés à de nombreux obstacles concrets dans l'exercice de leurs fonctions : le manque d'effectif signifie qu'il leur arrive rarement de travailler avec un partenaire et qu'ils doivent régulièrement se passer des renforts sur lesquels peuvent compter les policiers qui ne sont pas des Premières Nations. Vu l'éloignement des communautés de la Nation Nishnawbe-Aski, les policiers attendent fréquemment de longues heures ou des jours entiers l'arrivée de renforts ou l'aide d'équipes spécialisées. Vingt-quatre pour cent des policiers du NAPS sont actuellement en congé pour cause de stress ou d'invalidité[VVV].

En 2014, dans l'espoir d'attirer l'attention sur les conditions de fonctionnement pénibles du NAPS et le manque de ressources à sa disposition, le grand chef Yesno et le grand chef adjoint Fiddler, de la Nation Nishnawbe-Aski, de concert avec le président du conseil du NAPS de l'époque, ont pris une décision difficile : ils ont informé la province de l'Ontario que le NAPS serait forcé de cesser ses activités si des pourparlers officiels n'étaient pas engagés dans le but d'établir le fondement législatif de ses services et de remédier, par le fait même, au problème du manque de ressources. Le chef de police Terry Armstrong a justifié cette décision en ces termes :

> Le service de police n'était pas en mesure d'assurer la sécurité de la communauté alors que nous en avions fait le serment en tant que policiers. Et quand on m'a demandé d'accepter d'en devenir le chef, je suis là encore venu pour

> protéger la communauté et en protéger les membres, et nous étions tout simplement incapables de le faire. Il nous était impossible de le faire avec des ressources comme celles que nous avions … avec ce programme, et sans aucun moyen d'obtenir les ressources adéquates, ressources humaines, personnel de direction et toutes ces choses … Ça a été une décision très difficile, mais nous n'étions plus en mesure – et cela faisait déjà un moment – d'assurer aux communautés le même niveau de sûreté que celui dont jouit le reste des Ontariens, et probablement des Canadiens[WWW].

Le geste a incité le gouvernement de l'Ontario à entamer de longues négociations avec le NAPS en vue d'établir un cadre législatif et de financer à hauteur suffisante les services de police des Premières Nations dans la province. Comme l'ont souligné le président Metatawabin et le chef de police Armstrong, ces négociations ont abouti à l'adoption d'un nouveau texte législatif — le projet de loi 175, *Loi de 2018 pour plus de sécurité en Ontario* — entré en vigueur en janvier 2019. Il s'agit d'une loi importante parce qu'elle reconnaît expressément le « besoin d'assurer la sécurité de toutes les personnes et de tous les biens en Ontario, y compris dans réserves des Premières Nations », « le besoin [des services policiers] d'être adaptés aux histoires et aux cultures uniques des communautés inuites, métisses et des Premières Nations » et « le besoin de veiller à ce que toutes les parties de l'Ontario, y compris les réserves de Première Nation, reçoivent des services policiers à un niveau équitable[XXX] ». À ce propos, le chef Terry Armstrong a expliqué que le NAPS n'avait pas simplement voulu que cette loi puisse répondre à ses propres demandes, mais aussi qu'elle puisse servir de point de départ pour d'autres services de police autochtones[YYY].

Parallèlement à la question des négociations portant sur le cadre législatif, le chef de police Armstrong et le président Metatawabin ont aussi précisé que, par suite des pressions politiques exercées par les dirigeants de la Nation Nishnawbe-Aski pour changer le processus de négociation normalement entrepris pour le renouvellement du financement dans le cadre de l'entente tripartite, le NAPS obtiendra 79 postes d'agents supplémentaires au cours des cinq prochaines années, en plus des fonds nécessaires à la mise en place d'un système de communication et à la construction de bâtiments pour deux nouveaux détachements[ZZZ].

Revenant sur ce long processus, toujours en cours, destiné à assurer aux habitants des communautés de la Nation Nishnawbe-Aski des services de police équitables, le chef Terry Armstrong a partagé les réflexions suivantes :

> Ainsi, bien que nous ayons réussi, tant bien que mal, à traverser cela, c'est … ça n'a pas été juste et, vous savez, simplement pour … en tant que service de police, nous ne demandions vraiment rien de plus que ce que tous les autres demandaient … nous voulions simplement être traités de la même façon et protéger nos communautés, parce que c'est … ça a été assez éprouvant … ça a été un honneur, mais c'est … lorsque vous portez un insigne et que vous vous engagez à protéger les gens, mais que vous n'en avez pas les moyens et que vous êtes témoin jour après jour des ravages, tout en sachant qu'il existe des solutions, c'est … c'est dur[AAAA].

Le président Mike Metatawabin a fait part des espoirs qu'il nourrit relativement à ce processus et à la mise en œuvre du projet de loi 175 et, plus généralement, pour les services de police autochtones.

> J'ai espoir que ce processus, une fois la loi adoptée, une fois sa mise en œuvre réalisée, j'ai espoir qu'il sera repris d'un océan à l'autre, dans l'ensemble du pays, pour que nos frères et nos sœurs de partout au pays … se voient accorder le même privilège, qui sera offert … avec les mêmes ressources. J'ai aussi espoir que nos jeunes hommes et femmes répondront à l'appel et nous apporteront cette sécurité. À l'échelle du pays, des Autochtones assurant la sécurité des leurs. C'est mon espoir, c'est ce que … ce à quoi j'espère assister au cours des prochaines années. C'est ce qui a manqué, le système de justice a … échoué dans ses responsabilités envers nos gens, nos communautés. Mais dans ce même esprit de réconciliation, nos communautés, nos dirigeants et nous aussi devons intensifier nos efforts[BBBB].

Dans le même ordre d'idées, et mentionnant bon nombre des même préoccupations que celles soulevées par Metatawabin et Armstrong, le chef de police Jean-Pierre Larose a reconnu les difficultés liées au fait de devoir fonctionner dans le cadre d'ententes de contribution. L'entente régissant la prestation de services au Nunavik a expiré en avril et, dans le cadre de son renouvellement, son service entend demander la révision à la hausse des montants affectés au personnel et au matériel, ainsi qu'à l'ensemble des ressources permettant d'assurer la prestation des services de police, y compris un centre d'appels situé à Kuujjuaq et doté d'opérateurs parlant l'inuktitut pour pouvoir mieux communiquer avec les personnes qui demandent de l'aide. À l'heure actuelle, les appels sont transmis directement aux policiers sur leur radio. M. Larose a aussi mentionné que le service de police qui, 15 ans auparavant, comptait 54 policiers en compte seulement 58 ou 59 aujourd'hui; autrement dit, malgré l'augmentation importante de la population, les ressources prévues dans les ententes tripartites n'ont pas suffi pour permettre à la police de faire son travail[CCCC].

Conclusion

Tout en faisant connaître leur vérité à l'Enquête nationale, les représentants des services de police ont reconnu les torts historiques et actuels dont les familles et les communautés autochtones continuent de subir les effets du fait de leurs interactions avec la police. Ils ont aussi reconnu qu'il était nécessaire de changer la façon dont les services de police, autochtones ou non autochtones, s'y prennent pour assurer la sécurité des peuples autochtones. En se dotant de politiques et de protocoles — notamment sur les crimes majeurs — et en les actualisant, la police a montré que des processus et des exigences uniformes existaient pour les enquêtes sur les disparitions et les meurtres de personnes autochtones et pour les interactions avec leurs familles, du moins sur papier. Toutefois, les représentants des services de police ont aussi admis que les obstacles à la prestation de services de police équitables à l'ensemble des peuples autochtones persistaient et qu'il fallait s'y attaquer. Dans son témoignage, Daniel Bellegarde, directeur de l'Association canadienne de gouvernance de police, a mentionné une réalité fondamentale, à savoir que le système de justice canadien et sa vision du maintien de l'ordre s'opposent à la conception autochtone de la justice.

> Le tout est basé sur une responsabilité que nous avons les uns envers les autres, collectivement, ainsi qu'envers la terre, et qui fait que les droits collectifs ne cadrent pas tout à fait avec les droits individuels sur lesquels repose le système de justice canadien. Ce n'est donc pas un système de justice fondé sur les droits, mais bien sur la responsabilité, ce qui constitue une approche réellement différente, si on y réfléchit bien.
>
> Il ne s'agit pas de discipliner et de punir comme le veut le système européen, mais plutôt de rétablir l'harmonie, les liens naturels, la famille; les Aînés étaient ceux qui contrôlaient le comportement social. Or, ce système a été cassé : aujourd'hui, nous sommes en train de le remettre en état, et il faut le revitaliser dans nos différentes institutions et dans nos différentes Nations.
>
> Donc, la conception autochtone de la justice ne se résume pas à un ensemble de règles et d'institutions; c'est un élément de l'ordre naturel qui nous met tous et met toutes choses en relation les uns avec les autres[DDDD].

L'avenir nous dira si ces changements — dont beaucoup viennent d'être introduits en réponse aux appels à l'action de la Commission de vérité et réconciliation et à l'Enquête nationale — tiendront compte de telles idées et s'ils se traduiront par des transformations concrètes dans la vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Conclusions

- Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones continuent de subir un préjudice systémique, car les services de police n'arrivent pas à leur rendre justice et à les protéger au moyen de services de police adéquats et impartiaux, de mécanismes efficaces de surveillance et d'arbitrage, et de solutions à la violence concrètes et accessibles. Il s'agit d'un traitement discriminatoire qui crée des milieux où les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ne sont pas suffisamment protégées et où elles font l'objet d'interventions ciblées par la police alors qu'elles exercent leurs droits.

- Souvent, les Autochtones qui ont besoin de la protection de la police sont traités comme des criminels et des délinquants, une situation qui est renforcée par le profilage racial. De plus, lorsque les Autochtones sont victimes de crimes, ils n'ont pas le même accès au système de justice et n'obtiennent pas les mêmes résultats au sein de ce système que les non-Autochtones.

- Les services de police et les autres personnes chargées de l'application de la loi ont d'énormes pouvoirs et ils peuvent enfreindre les droits de la personne des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones sans que ces dernières aient des recours. Les mécanismes de surveillance et de reddition des comptes qui visent les services de police sont largement insuffisants et ils n'inspirent pas confiance aux Autochtones. L'incapacité de créer et de mettre en œuvre des moyens de surveillance et de reddition de comptes concrets et transparents applicables sur les services de police et sur les autres personnes chargées de l'application de la loi perpétue la piètre qualité des services et nourrit la méfiance des communautés autochtones à l'égard de la police.

- Les Autochtones ont le droit inhérent de développer leur propre système de justice, y compris les services de police. Les politiques et les programmes créés et mis en œuvre par les gouvernements du Canada et des provinces qui permettent aux communautés autochtones d'administrer leurs propres services de police dans le cadre du Programme des services de police des Premières Nations et d'ententes tripartites ne constituent pas un exercice authentique du droit des Autochtones de régir eux-mêmes leurs services de police.

- Les services de police autochtones créés dans le cadre du Programme des services de police des Premières Nations souffrent chroniquement d'un financement et d'effectifs insuffisants. Cette situation se traduit par un manque de personnel, par des agents souffrant d'épuisement professionnel, par des détachements dont les ressources sont insuffisantes et par des conditions de travail dangereuses pour les agents. Ces lacunes accroissent les tensions au sein de la communauté et, ultimement, il devient impossible d'intervenir adéquatement et d'enquêter sur la violence à l'endroit des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

- Le système de justice pénale peine à intervenir efficacement en cas de violence sexuelle et de violence conjugale. Plusieurs femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui ont été victimes de violence sexuelle et de violence conjugale ne signalent pas l'agression à la police. Les poursuites judiciaires intentées par l'État dans les affaires de violence sexuelle et de violence conjugale sont difficiles et il est rare qu'elles offrent aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones la justice et la protection souhaitées. Les lois et le système de justice pénale, dans leur forme actuelle, ne parviennent pas à protéger les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones de la violence sexuelle et de la violence conjugale.

A Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., p. 34.

B Surintendant principal Mark Pritchard, Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., pp. 210–211.

C Chef Danny Smyth, Partie II et III mixtes, Volume public 18, Regina, Sask., p. 11.

D Chef Joe Boland, Partie II et III mixtes, Volume public 15, St. John's, T.-N.-L., pp. 195–196.

E Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., p. 91.

F Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., pp. 33–34.

G MacKinnon,, « SQ officers ignore. »

H Capitaine Paul Charbonneau, Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., p. 149.

I Daniel Bellegarde (Bande Little Black Bear des cris-assiniboines), Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., pp. 96–97.

J Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., p. 40.

K Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., pp. 41–42.

L Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., p. 42.

M Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., pp. 50–51.

N Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., p. 55.

O Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., p. 55.

P Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., pp. 49–50.

Q Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., pp. 49–50.

R Chef (en retraite) Clive Weighill, Partie 2, Volume public 8, Regina, Sask., pp. 50–51.

S Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., pp. 53–54.

T Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., p. 54.

U Sous-commissaire Brenda Butterworth-Carr (Nation Tr'ondëk Hwëch'in Hän), Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., p. 101.

V Sous-commissaire Brenda Butterworth-Carr (Nation Tr'ondëk Hwëch'in Hän), Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., pp. 99–100.

W Surintendant principal Mark Pritchard, Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., p. 215.

X Surintendant principal Mark Pritchard, Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., p. 216.

Y La Loi de 2018 sur les personnes disparues a reçu la sanction royale mais n'était pas proclamée ni entrée en vigueur au moment du témoignage du surintendant principal Pritchard. Voir https://www.ola.org/fr/affaires-legislatives/projets-loi/legislature-41/session-2/projet-loi-175.

Z Surintendant principal Mark Pritchard, Partie 2, Volume public 10, Regina, Sask., pp. 283-284.

AA Chef (en retraite) Clive Weighill, Partie 2, Volume public 8, Regina, Sask., pp. 42–43.

BB Sous-commissaire Brenda Butterworth-Carr (Nation Tr'ondëk Hwëch'in Hän), Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., p. 127.

CC Sous-commissaire Brenda Butterworth-Carr (Nation Tr'ondëk Hwëch'in Hän), Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., pp. 105–106.

DD Sous-commissaire Brenda Butterworth-Carr (Nation Tr'ondëk Hwëch'in Hän), Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., p. 113.

EE Surintendant principal Mark Pritchard, Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., p. 256.

FF Surintendant principal Mark Pritchard, Partie 2, Volume public 9/10, Regina, Sask., pp. 239–240.

GG Chef (en retraite) Clive Weighill, Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., pp. 40–42.

HH Sous-commissaire Brenda Butterworth-Carr (Nation Tr'ondëk Hwëch'in Hän), Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., pp. 127–129.

II Sous-commissaire Brenda Butterworth-Carr (Nation Tr'ondëk Hwëch'in Hän), Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., p. 98.

JJ Surintendant principal Mark Pritchard, Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., p. 219.

KK Chef (en retraite) Clive Weighill, Partie 2, Volume public 8, Regina, Sask., pp. 38–39.

LL Sous-commissaire Brenda Butterworth-Carr (Nation Tr'ondëk Hwëch'in Hän), Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., p. 114.

MM Surintendant principal Mark Pritchard, Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., pp. 217 and 230–232.

NN Sous-commissaire Brenda Butterworth-Carr (Nation Tr'ondëk Hwëch'in Hän), Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., pp. 115–116.

OO Sous-commissaire Brenda Butterworth-Carr (Nation Tr'ondëk Hwëch'in Hän), Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., pp. 116–117.

PP Surintendant principal Mark Pritchard, Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., p. 222; Chief Joe Boland, Partie II et III mixtes, Volume public 15, St. John's, T.-N.-L., p. 198.

QQ Sous-commissaire Brenda Butterworth-Carr (Nation Tr'ondëk Hwëch'in Hän), Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., p. 327.

RR Chef Jean-Pierre Larose, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., pp. 154–155.

SS Chef Jean-Pierre Larose, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., pp. 159–160.

TT Chef Jean-Pierre Larose, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., pp. 157–158.

UU Chef Terry Armstrong, Partie II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc, p. 61.

VV Chef Terry Armstrong, Partie II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc, pp. 62–63.

WW Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., p. 47.

XX Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., p. 48.

YY Chef Jean-Pierre Larose, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., p. 149.

ZZ Chef Jean-Pierre Larose, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., p. 150.

AAA Jacqueline Hansen, Partie II et III mixtes, Volume public 6, Québec, Qc, p. 45.

BBB Chef Jean-Pierre Larose, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., pp. 165–166.

CCC Détective-constable Alana Morrison (Première Nation), Partie 2, Volume public 8, Regina, Sask., p. 129.

DDD Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., pp. 66–67.

EEE Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., pp. 66–67.

FFF Sergeant Dee Stewart, Partie 2, Volume public 8, Regina, Sask., pp. 159–161.

GGG Chef (en retraite) Clive Weighill, Partie 2, Volume public 8, Regina, Sask., pp. 54–55.

HHH Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., pp. 70–72.

III Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., p. 84.

JJJ Sergente Dee Stewart, Partie 2, Volume public 8, Regina, Sask., p. 181.

KKK Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., p. 87.

LLL Chef Terry Armstrong, Partie II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc, p. 139.

MMM Chef (en retraite) Clive Weighill, Partie 2, Volume public 8, Regina, Sask., p. 62.

NNN Chef (en retraite) Clive Weighill, Partie 2, Volume public 8, Regina, Sask., pp. 59–60.

OOO Détective-constable Alana Morrison (Première Nation), Partie 2, Volume public 8, Regina, Sask., p. 135.

PPP Détective-constable Alana Morrison (Première Nation), Partie 2, Volume public 8, Regina, Sask., pp. 138–139.

QQQ Détective-constable Alana Morrison (Première Nation), Partie 2, Volume public 8, Regina, Sask., p. 145.

RRR Mike Metatawabin (Première Nation Fort Albany), Partie II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc, pp. 41–42.

SSS Mike Metatawabin (Première Nation Fort Albany), Partie II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc, pp. 45–46.

TTT Mike Metatawabin (Première Nation Fort Albany), Partie II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc, pp. 53–54.

UUU Chef Terry Armstrong, Partie II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc, pp. 55–56.

VVV Chef Terry Armstrong, Partie II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc, p. 60.

WWW Chef Terry Armstrong, Partie II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc, p. 76.

XXX Mike Metatawabin (Première Nation Fort Albany), Partie II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc, pp. 94–95; Assemblée legislative de l'Ontario, Projet de loi 175, Loi de 2018 pour plus de sécurité en Ontario.

YYY Chef Terry Armstrong, Partie II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc, p. 108.

ZZZ Chef Terry Armstrong, Partie II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc, pp. 91–92.

AAAA Chef Terry Armstrong, Partie II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc, p. 109.

BBBB Mike Metatawabin (Première Nation Fort Albany), Partie II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc, pp. 112-113.

CCCC Chef Jean-Pierre Larose, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., pp. 156-157.

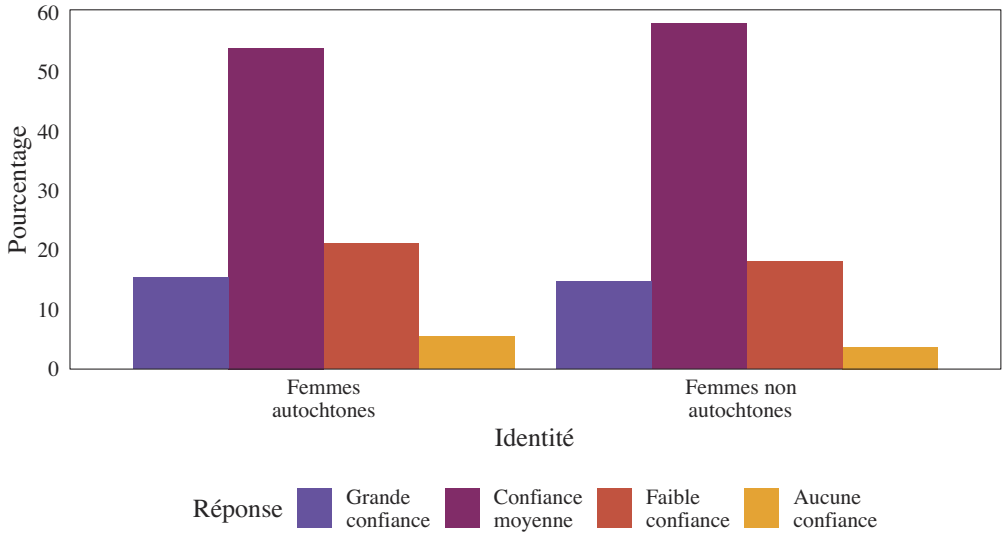
DDDD Daniel Bellegarde (Bande Little Black Bear des Cris-Assiniboines), Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., pp. 100–101. Voir aussi le Comité d'experts sur les services de police dans les communautés autochtones du Conseil des académies canadiennes, « Vers la paix, l'harmonie et le bien-être : Les services de police dans les communautés autochtones » disponible au https://sciencepourlepublic.ca/reports/les-services-de-police-dans-les-communautes-autochtones/.

Au-delà de l’enquête : l’accès à la justice au sein du système judiciaire

En racontant leur vérité à propos de leurs relations et de leurs rencontres au sein du système judiciaire, les membres de famille ont longuement parlé de leur présence (et parfois de leur participation) aux procédures judiciaires conséquentes aux actes de violence infligés à leur proche. Plusieurs témoins seraient probablement d’accord avec la description que fait Fred F. des rapports conflictuels qui existent entre les personnes et les familles autochtones, d’une part, et les tribunaux, d’autre part : « J’ai vraiment le sentiment que, parfois, les tribunaux victimisent les victimes de nouveau[82]. » Celui-ci a émis ce commentaire après avoir assisté au procès de Curtis Bonnell, reconnu coupable du meurtre de la fille de Fred, Hilary, âgée de 16 ans.

Assister au procès d’une personne accusée d’avoir commis des actes de violence contre quelqu’un qui vous est cher est, à juste titre, une expérience difficile. Cependant, pour nombre de familles autochtones, d’amis et d’autres personnes qui offrent leur soutien, la difficulté de cette expérience est amplifiée par le fait qu’une fois de plus, ils peuvent être forcés de demander justice dans le cadre d’un processus et au sein d’une institution qui, par le passé, les ont traités injustement, et qui continuent de criminaliser les Autochtones dans des proportions beaucoup plus élevées que les Canadiens non autochtones. Bien que plusieurs familles offrent des enseignements précieux et des recommandations utiles sur la façon de nourrir des rapports moins conflictuels au sein du système judiciaire et durant les procédures, leur sagesse a un prix. En effet, elles doivent en grande partie se débrouiller seules pour comprendre et suivre le processus judiciaire.

Confiance envers les cours pénales, selon l’identité autochtone



Source : Enquête sociale générale de 2014 – Victimisation

Les femmes autochtones étaient plus susceptibles d’avoir peu confiance dans les tribunaux criminels que les femmes non autochtones.

John Phelps, procureur fédéral de la région du Yukon, a déclaré à l'Enquête nationale que le gouvernement fédéral administre un programme de coordonnateurs des témoins de la Couronne dans les Territoires du Nord-Ouest. Ce programme souhaite aider les victimes d'actes criminels, en particulier les victimes autochtones, à se renseigner sur les procédures judiciaires et à y participer (conformément aux droits que leur confère la *Charte canadienne des droits des victimes*). Bien que ce programme serve à la communication d'information entre le procureur de la Couronne et les victimes d'actes criminels, il ne fournit pas toute la gamme de services et de soutiens auxquels les victimes autochtones devraient avoir accès. Il n'offre pas de conseils juridiques aux victimes, mais facilite plutôt uniquement leur accès à l'information. Comme M. Phelps l'a expliqué : « Il est également important que la victime comprenne que nous ne sommes pas les avocats chargés de défendre ses intérêts. Nous sommes impartiaux envers le système et il nous incombe de présenter tous les renseignements au tribunal, qu'ils soient utiles ou non à notre cause en particulier[83]. »

« ELLES N'ONT PAS REÇU BEAUCOUP D'AIDE DES SERVICES AUX VICTIMES, À CE QUE JE SACHE. NOUS, NOTRE FAMILLE, ET MÊME MES SŒURS … N'AVONS PAS ÉTÉ INFORMÉES DE L'UTILITÉ DE FOURNIR UNE DÉCLARATION DE LA VICTIME. ON NE NOUS A MÊME PAS DIT QUE C'ÉTAIT POSSIBLE DE LE FAIRE. C'EST À CE MOMENT-LÀ QU'UN AGENT DE LIAISON ET DÉFENSEUR DES DROITS DES VICTIMES AURAIT ÉTÉ UTILE. SI NOUS AVIONS ÉTÉ MISES AU COURANT À L'AVANCE DE L'EXISTENCE DE LA DÉCLARATION DE LA VICTIME, J'EN AURAIS PERSONNELLEMENT FOURNI UNE, MÊME SI JE NE POUVAIS PAS ME PRÉSENTER SUR PLACE. JE L'AURAIS FAIT LIRE PAR UNE DE MES SŒURS, EN MON NOM. IL ÉTAIT TRÈS DIFFICILE D'OBTENIR DES INFORMATIONS SUR LES DATES D'AUDIENCE, PEU IMPORTE LESQUELLES, ET CONTACTER LA FAMILLE ÉTAIT ENCORE PLUS ARDU. J'AVAIS L'INTENTION DE ME PRÉSENTER À L'UNE DES AUDIENCES, ET J'ESSAYAIS D'EN OBTENIR LA DATE EXACTE. ET ÇA N'ARRÊTAIT PAS DE CHANGER. ALORS J'AI PERDU MON SANG-FROID. »

Charlotte M.

Le Programme des coordonnateurs des témoins de la Couronne ne communique pas avec les victimes d'actes criminels immédiatement après un incident. Comme l'a souligné M. Phelps : « On ne prend connaissance d'un dossier qu'une fois l'accusation portée, ce qui peut parfois signifier des jours, des semaines ou des mois, et dans le cas de certains crimes graves, des années mêmes après la perpétration de l'infraction[84]. »

De plus, bien que le programme oriente les victimes d'actes criminels vers des services de soutien, il ne fournit pas lui-même de tels services.

> Lors de ce premier contact, le coordonnateur évalue un certain nombre de facteurs en ce qui concerne la victime et ses besoins. Mais nous n'offrons aucune forme de counseling ou de service de soutien important aux victimes dont les besoins vont au-delà de la transmission d'information et de ce que nous sommes en mesure d'offrir pendant un procès. Notre pratique consiste donc à les diriger vers d'autres organismes au sein de la communauté. Ces organismes peuvent relever des Premières Nations ou des territoires. Par exemple, au Yukon, il existe un programme de services aux victimes doté

d'excellentes ressources. La victime peut aussi être aiguillée vers des organisations non gouvernementales, des services de santé mentale, des services de counseling, etc.[85].

Dans son témoignage, Grand-mère Blu, conseillère auprès de l'Enquête nationale, a raconté ce que cela a représenté pour elle, en tant que jeune fille de 16 ans sans aucun soutien, d'assister et de participer au procès de l'homme qui a par la suite été reconnu coupable du meurtre de sa grand-mère et gardienne, celle qui était responsable d'elle.

> Pendant le procès, j'ai assisté aux audiences durant environ trois semaines, alors que je n'avais pas d'avocat. Personne n'était là pour m'aider. Je montais dans le tramway. Je mettais ma … je pense que c'était une pièce de 25 cents à l'époque, je me rendais au palais de justice et je restais assise là à écouter des choses que je ne comprenais pas. Je me souviens qu'ils ont dit mon nom et m'ont demandé d'aller à la barre. Je suis sûre que je leur ai raconté ce qui s'était passé, la même chose, parce que c'était la vérité. Je ne me souviens pas s'ils m'ont contre-interrogée. Je ne me souviens de rien de tout ça, parce que toute cette année-là a été perdue.
>
> Je me souviens de ma tante, ma tante … elle est venue avec moi le jour où on a prononcé la peine, et elle était comme une seconde mère pour moi … Elle m'a aidée. Elle s'est assise à côté de moi, et c'est à ce moment-là que j'ai appris ce qui était arrivé à ma kokom. C'est à ce moment-là que j'ai appris qu'il avait été accusé de meurtre au deuxième degré et d'indignité envers un cadavre humain … Être assise dans une salle d'audience sans personne pour vous aider, quand vous avez 16 ans, vous savez, ce n'était pas juste. Je sais que c'était il y a 41 ans, mais il n'y avait aucune dignité pour quelqu'un qui était Autochtone ou qui se définissait comme tel, et ce n'est pas beaucoup mieux aujourd'hui. Ce n'est vraiment pas mieux[86].

En réfléchissant à l'expérience que ses sœurs et elle ont vécue au cours du procès des femmes reconnues coupables du meurtre de sa sœur, Charlotte M. a décrit en quoi le peu d'information qui leur a été fournie au sujet du processus les a empêchées de participer comme elles l'auraient souhaité si elles avaient pu accéder à toute celle nécessaire.

> Elles n'ont pas reçu beaucoup d'aide des Services aux victimes, à ce que je sache. Nous, notre famille, et même mes sœurs … n'avons pas été informées de l'utilité de fournir une déclaration de la victime. On ne nous a même pas dit que c'était possible de le faire. C'est à ce moment-là qu'un agent de liaison et défenseur des droits des victimes aurait été utile. Si nous avions été mises au courant à l'avance de l'existence de la déclaration de la victime, j'en aurais personnellement fourni une, même si je ne pouvais pas me présenter sur place. Je l'aurais fait lire par une de mes sœurs, en mon nom. Il était très difficile d'obtenir des informations sur les dates d'audience, peu importe lesquelles, et contacter la famille était encore plus ardu. J'avais l'intention de me présenter à l'une des audiences, et j'essayais d'en obtenir la date exacte. Et ça n'arrêtait pas de changer. Alors j'ai perdu mon sang-froid[87].

L'une des choses que d'autres familles ont trouvé difficiles lorsqu'elles se présentaient aux audiences, c'était d'écouter les descriptions humiliantes et troublantes de leur proche disparue ou assassinée. Marilyn W. a décrit comment la représentation négative de sa fille dans la salle d'audience et dans les médias au cours du procès a aggravé une situation déjà difficile :

> Nous sommes allés au procès qui se déroulait non loin d'ici, et, jour après jour, je devais m'asseoir dans la salle d'audience avec l'homme qui a tué ma sœur. Jour après jour, je devais m'asseoir dans cette salle d'audience avec les médias, qui au même moment écrivaient des choses qui déshumanisaient ma sœur, et nous victimisaient de nouveau, ma famille et moi Alors, j'ai attendu[88].

Pamela F. décrit une situation difficile semblable.

> Parce que ça fait mal. On ne veut pas entendre quelqu'un dire des mensonges sur son enfant et on sait que ces choses ne sont pas vraies. Mais on ne peut pas vraiment se fâcher et se mettre à crier en pleine cour : « Pourquoi a-t-il le droit de dire ça? Pourquoi je ne peux pas dire ce qu'il a fait? » On ne peut pas agir ainsi, parce qu'on va nous expulser de la salle d'audience[89].

De tels exemples nous rappellent que dans les systèmes coloniaux, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont perçues comme responsables de la violence qu'elles subissent. Parce qu'on fait porter le blâme aux femmes autochtones, les personnes qui commettent des actes de violence, quant à elles, demeurent libres d'agir comme elles le souhaitent. Les références à leurs activités ou antécédents sexuels ainsi qu'à leur comportement ou à leur attitude au moment de leur disparition ou de leur décès représentent autant d'exemples de la façon dont les stéréotypes racistes et sexistes omniprésents à l'égard des femmes autochtones sont utilisés au sein du système de justice pénale pour justifier une inaction ou une déresponsabilisation. C'est pour ces raisons que Robyn Bourgeois qualifie le système de justice pénale de « système d'injustice canadien ».

> J'appelle donc cela le système d'injustice canadien, car c'est ce que nous voyons, encore et encore … en admettant que des accusations aient d'abord été portées … D'ailleurs, et l'Enquête nationale sur les femmes disparues l'a exprimé très clairement, il arrive souvent, même au niveau de la police, qu'on décide de ne pas porter d'accusations, de ne pas faire enquête ou de ne pas considérer la violence. En réalité, on efface la violence en qualifiant un décès, par exemple, de mésaventure ou d'accident. Dans les faits, il y a des preuves claires qu'il s'agissait vraisemblablement d'un homicide ou de quelque chose de plus sombre, et je pense que cela constitue un problème.
>
> Mais lorsque la cour en est saisie, quand c'est le cas et que des gens sont accusés et traduits en justice, nous constatons, encore et toujours, que nos tribunaux canadiens s'appuient énormément sur l'hypersexualisation des femmes et des filles autochtones pour effacer la violence en disant : « Oh, vous savez quoi? Elle a consenti à ceci » ou « Vous savez, elle se livrait à la prostitution » ou encore « Elle était ivre et dévergondée », ou d'autres choses du genre.

> Je veux dire, j'ai entendu ces remarques à maintes reprises dans différentes affaires judiciaires. Mais on s'en sert pour minimiser la violence, pour dire que ce n'était pas de la violence. Ça se traduit aussi dans l'autre sens, parce qu'il ne s'agit pas seulement de dépeindre les femmes et les filles autochtones comme des déviantes. Bien souvent, les agresseurs, eux, sont dépeints comme de bons Blancs, parce que ce sont souvent de bons hommes blancs qui ont commis une grave erreur et fait un mauvais choix, ou encore, ce sont de bons gars qui ont juste pris une mauvaise décision, ce qui en soi est problématique. Ce qui se passe dans les systèmes, ce que nous voyons encore et encore, c'est que les agresseurs ne sont pas tenus responsables, qu'ils reçoivent souvent des peines clémentes, s'ils sont même condamnés, et c'est souvent … cette décision est souvent prise à partir de ce genre de croyance au sujet de la victime elle-même, soit une femme ou une fille autochtone. Ils trouvent toujours des façons différentes de démontrer pourquoi une femme ou une fille autochtone n'est pas une victime digne de ce nom qui mérite d'obtenir justice au sein du système juridique canadien[90].

Naturellement, pour les familles qui connaissent la vérité au sujet de leur fille, de leur sœur, de leur mère ou d'une proche, de telles interprétations constituent des attaques dévastatrices contre la mémoire des victimes et une violation flagrante de la justice.

Les témoignages entendus dans le cadre des audiences de l'Enquête nationale ont en définitive clairement fait ressortir que la victime et sa famille ne se sentent pas toujours bien représentées par la Couronne lorsque vient le temps de participer au processus entourant la déclaration de la victime. Il arrive que les familles ne soient pas représentées par un avocat au procès et soient marginalisées, ce qui constitue un échec important du système.



À l'Espace culturel Ashukan à Montréal en 2019, les créateurs se tiennent aux côtés de leur courtepointe commémorative qui honore les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées.

En plus des contrecoups émotionnels qu'entraîne le fait d'assister aux procédures judiciaires liées à la disparition ou au décès d'un être cher, les familles doivent souvent assumer un fardeau financier important. Dans son témoignage, Fred F. a parlé en toute franchise des conséquences financières de sa participation au procès sur le meurtre de sa fille et des efforts qu'il a déployés pour s'assurer que sa femme et ses autres enfants n'aient pas à porter le poids de ces préoccupations.

> Où ai-je trouvé l'argent pour acheter l'essence me permettant d'aller en ville chaque jour, parcourir 30 milles pour me rendre au tribunal? Je possédais un petit atelier en ville, là où se trouvait ma maison. Il était situé à l'arrière de la maison. C'était comme une pièce qui servait à mon commerce. Alors, on allait en ville, on se rendait au tribunal pour faire ce qu'on avait à faire. Puis, on avait une heure et demie pour dîner. Comme j'étais fauché, j'achetais des boîtes de thon et je les laissais à l'atelier. À l'heure du dîner, je l'emmenais [ma conjointe] chercher ce qu'elle voulait et ensuite, j'allais manger ma boîte de thon pour dîner avant de retourner à la cour.
>
> Je pense que je n'ai plus mangé de thon en conserve depuis, parce que j'en ai sûrement mangé 30 ou 40 boîtes durant l'enquête préliminaire et le procès. Mais ça m'a vidé. J'ai fini par être obligé de vendre ma maison en ville parce que j'étais tellement en retard pour le paiement des impôts, des taxes et des factures. Au cours de ces semaines passées à la cour, nous avons pu compter sur beaucoup de soutien émotionnel, mais ce que j'ai besoin de voir changer au Canada, c'est la façon dont on nous traite, les membres de famille de la victime[91].

En présentant ses recommandations à l'Enquête nationale, Fred est revenu sur l'importance des relations et de la création de mesures de soutien et de services pour les familles, des mesures qui reflètent une compréhension de la nécessité de « prendre soin » de soi, tant sur le plan émotionnel que financier, au cours de ce processus.

> Quand elles [les familles] passent des heures et des jours interminables dans une salle d'audience, il faut s'en occuper. Il faut les nourrir et leur fournir un endroit où se reposer durant le procès ou durant le voir-dire. Je ne me souviens même pas des personnes qui se sont occupées de mes enfants pendant cette période. C'était tellement … je pense que ce sont mes parents qui s'en sont occupés, j'en suis presque certain.
>
> Mais c'était une période tellement traumatisante durant laquelle on vivait au jour le jour. Parfois, on ne savait même pas ce qu'on allait faire d'une minute à l'autre … Je n'avais jamais imaginé à quel point la douleur, la faiblesse et le stress pouvaient être profonds; il n'y a pas de mots pour ça. Quand des personnes vivent une situation comme celle qu'on a vécue et doivent passer beaucoup de temps au tribunal, elles devraient être appuyées et soutenues en ayant accès à un endroit où se reposer après la période d'audience, dans le cas où elles ont à se déplacer pour se rendre dans la ville où se trouve la cour … Vous savez, il arrive souvent que les membres de famille doivent faire de la route pour venir à la cour, qui se trouve dans une autre ville que la leur. Cela nous a causé beaucoup de stress. Ça doit vraiment changer[92].

Certains gouvernements offrent des mesures de soutien, en particulier dans le domaine des services aux victimes. Leanne Gardiner, directrice de la Division de la justice communautaire et des services de police du ministère de la Justice, au gouvernement des Territoires du Nord-Ouest (GTNO), a déclaré devant l'Enquête nationale que le gouvernement des Territoires du Nord-Ouest accorde du financement à différentes organisations municipales, autochtones et communautaires qui offrent des programmes de services aux victimes. Selon Gardiner, les bureaux de services aux victimes offrent une vaste gamme de services de soutien.

> Elles peuvent se présenter à n'importe quel bureau des Services aux victimes et demander de l'aide. Le programme fonctionne indépendamment du tribunal, de la Couronne ou de la police, de sorte qu'une victime n'a pas à participer à ces processus, ni au système de justice pénale, pour avoir accès à du soutien. Les fournisseurs offrent une grande variété de recommandations ou de mesures de soutien. Il peut s'agir d'un soutien émotionnel immédiat ou d'un renvoi vers d'autres services … Techniquement, ce ne sont pas des services de counseling; ce sont surtout, la plupart du temps, des services de soutien émotionnel immédiat pour les victimes[93].

Gardiner a également expliqué que le GTNO finance de nombreux autres programmes de soutien aux victimes d'actes criminels.

Betty Ann Pottruff, c.r., conseillère principale au gouvernement de la Saskatchewan, a déclaré à l'Enquête nationale que les changements de leadership au sein des différents ordres de gouvernement a rendu difficile la mise en œuvre de certains des grands changements nécessaires pour remédier à la tragédie de la violence faite aux femmes autochtones.

> L'autre difficulté dont j'aimerais parler et qui représente, selon mon expérience, un obstacle au changement, c'est que nous avons affaire à différents ordres de gouvernement. Nous sommes donc toujours en train de changer de leadership ou d'orientation, qu'il s'agisse d'élections au sein des Premières Nations, ou aux niveaux provincial ou fédéral, et il y a un roulement constant dans l'orientation des politiques et les engagements. Il est donc très difficile de maintenir l'élan lorsque vous voulez effectuer de grands changements et véritablement changer la société. C'est l'une des forces de la démocratie, mais c'est aussi l'une de ses faiblesses. Ainsi, j'ai souvent dit que dans un mandat de quatre ans, il ne reste souvent que 18 mois de travail vraiment productif, car il y a tellement de roulement aux deux extrémités[94].

Dans l'ensemble, les témoins qui ont comparu devant l'Enquête nationale ont fait état d'un manque de volonté et d'engagement au sein du système judiciaire, en grande partie à cause de la discrimination et du racisme continus dont font l'objet les peuples autochtones, et les femmes en particulier. Pour Marilyn W., l'expérience qu'elle a vécue en lien avec une erreur judiciaire survenue pendant le procès pour meurtre de l'homme accusé d'avoir tué sa sœur n'était qu'un autre exemple du racisme sous-jacent plus général que les Autochtones doivent affronter dans ce système.

> J'étais assise dans la salle d'audience, et j'ai vu comment le procureur essayait d'argumenter sur le cas de ma sœur. J'ai vu comment le juge continuait à défendre celui qui l'a tuée, et je savais … je savais que le juge allait … Avant même d'entendre le résultat, je savais que le juge allait pencher en faveur de l'homme qui a assassiné ma sœur. Je le savais. Alors j'ai écouté l'homme qui a avoué l'avoir tuée. J'ai écouté l'enregistrement dans la salle d'audience. Je l'ai vu s'effondrer. Je l'ai vu pleurer et dire que oui, il l'avait tuée et qu'il lui avait enlevé la vie, et puis le juge a rejeté sa confession et l'a renvoyé, libre.
>
> Comment cela peut-il se produire? Comment quelqu'un qui confesse avoir enlevé la vie à quelqu'un peut-il s'en sortir ainsi[95]?

Delores S. a elle aussi décrit cette attitude lorsqu'elle a fait état de son interaction avec le système judiciaire à la suite du décès d'une proche, Nadine, en 2015.

> Les représentants des systèmes concernés ont tous répondu que la faute revenait à Nadine. Ils l'ont fait savoir par leur langage corporel, par les mots qu'ils ont employés et par leur attitude lorsqu'ils parlaient à la famille. Leur insensibilité devant la famille … est à l'image de leur attitude et de leurs préjugés fermement ancrés[96].

À la fin du procès, l'homme accusé du meurtre de sa sœur a été libéré pour une question de forme. Dans un tel contexte, il est facile de comprendre comment Marilyn et d'autres familles autochtones qui luttent pour obtenir justice peuvent se demander, comme elle le fait : « Où se trouve ma justice[97]? »



L'équipe de l'Enquête nationale et les commissaires chantent* Strong Woman *à Calgary, en Alberta.

Le traumatisme, le manque d'accessibilité et la violence envers les femmes inuites

Au cours du processus de consignation de la vérité de l'Enquête nationale, bon nombre d'Inuits ont témoigné de la nécessité de faire participer la communauté entière à la guérison, notamment en prenant conscience du contexte social des hommes qui, selon des taux disproportionnellement élevés, ont assassiné des femmes inuites[I] . La Cour de justice du Nunavut (CJN)[II], créée en 1999[III], a entendu de nombreuses causes liées à cet enjeu. Parmi les onze cas que nous avons examinés, la majorité des causes entendues par la CJN et concernant l'assassinat de femmes inuites impliquait un uxoricide, c'est-à-dire le meurtre d'une épouse par son mari. Dans sept des onze cas examinés, les femmes avaient été tuées par leur conjoint de longue date. Six de ces cas suivent un modèle semblable : une relation accompagnée d'un long historique de toxicomanie et de violence qui se termine par la mort d'une femme[IV].

Le traumatisme intergénérationnel et le manque de services gouvernementaux adéquats étaient des facteurs importants dans ces cas. Les décisions rendues après 2012[V] dans quatre des six cas indiquaient que le meurtrier avait subi des traumatismes dans sa petite enfance, y compris des expériences de violence et d'agression sexuelle, ou avait été exposé à ce type d'abus . Dans dix cas sur onze, l'auteur du crime avait depuis longtemps des problèmes de toxicomanie, ou était intoxiqué au moment de l'agression[VII].

Les juges de la CJN se sont exprimés très clairement sur les causes des taux élevés de violence au Nunavut. Dans le cadre des jugements de première instance ou lors de la détermination des peines, ils ont expliqué à plusieurs reprises que ces problèmes résultent d'une combinaison de traumatisme colonial insurmonté et de services sociaux inadéquats pour traiter ce traumatisme.

> « Au Nunavut, la fréquence des homicides entre conjoints ou au sein d'une famille est stupéfiante. Elle n'est surpassée que par la pénurie de services gouvernementaux visant à corriger les conditions sous-jacentes de ce phénomène. »
>
> *– Juge Neil Sharkey (R. v. Kinak, NUCJ, 2011, Transcription du paragraphe 61, lignes 9–14).*

> « Ce qui freine réellement le processus [de diminution des taux de violence conjugale et d'homicide entre conjoints] est la pénurie constante de ressources disponibles au Nunavut pour endiguer le flot constant de traumatismes inondant ce tribunal avec une régularité révoltante. En dépit des nombreux appels lancés par ce tribunal et des promesses formulées par le gouvernement du Nunavut, il n'existe toujours pas de centre de traitement au Nunavut. Jusqu'à ce que ce problème soit réglé, ces sinistres statistiques verront peu d'amélioration. »
>
> *– Juge Earl Johnson (R. V. VanEindhoven, 2013, NUCJ 30, par. 72)*

> « Les options de traitement sont extrêmement limitées au Nunavut. Les sanctions communautaires se concluent souvent par un échec,

puisque les délinquants ne sont pas en mesure de corriger les problèmes qui les ont amenés à enfreindre la loi. La triste réalité est que sans traitement ou d'autres formes de sensibilisation au sein de la communauté, bon nombre des délinquants, même animés des meilleures intentions, n'arrivent pas à respecter les conditions exigées. Un dossier criminel de plus en plus lourd les amène donc à subir des périodes d'incarcération de plus en plus longues, jusqu'à leur détention par le système fédéral. »

– Juge Robert Kilpatrick (R. v. VanEindhoven, 2007, par. 18)

« Dix-sept ans après la séparation des Territoires du Nord-Ouest, il n'existe toujours pas de centre de soins en établissement au Nunavut. Les Nunavummiut qui devraient être dans un établissement de traitement sécurisé se retrouvent en prison. La poignée de Nunavummiut qui ont la chance de recevoir des traitements en établissement sont envoyés dans les régions du Sud. Encore une fois, ils se retrouvent donc dans un lieu où ils sont isolés et loin de chez eux. Les quelques intervenants de première ligne présents dans notre région disposent de très peu de ressources pour endiguer l'épidémie de victimes d'alcoolisme. Nous disposons en outre de peu de ressources pour aider nombre de voisins aux prises avec de réels problèmes de santé psychologique, comme l'ensemble des troubles causés par l'alcoolisation fœtale. Il est urgent et crucial de se pencher sur ces problèmes.

Au cours de ma vie, j'ai vu les Inuits expulsés de leurs terres. Plusieurs ont été déplacés par des autorités étrangères, certains de force, et relocalisés dans des communautés artificielles et isolées. Des enfants ont été extirpés de leur cellule familiale et envoyés au loin dans des pensionnats indiens. L'un des objectifs de ces écoles était l'extinction de leur culture et de leur langue. Les répercussions de cet héritage douloureux sont toujours présentes aujourd'hui. Des prédateurs sexuels comme Cloughley, De Jaeger et Horne ont persécuté un nombre considérable de membres d'une génération entière. Leurs victimes souffrent encore, tout comme leurs familles. Le monde des Inuits et leur mode de vie en ont été complètement bouleversés. La société inuite tente encore aujourd'hui de gérer ce traumatisme collectif. »

– Juge Paul Bychok (R. v. Mikijuk, 2017, par. 17–22)

Ces déclarations appuient bon nombre des preuves que nous avons entendues et nous éclairent considérablement quant à la nature de la guérison nécessaire au sein des communautés afin de faire baisser le taux élevé de violence interpersonnelle représentée par ces cas. Il est donc primordial de traiter les traumatismes intergénérationnels et multigénérationnels et de veiller à fournir les services essentiels, même dans les communautés éloignées, afin que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA inuites retrouvent enfin un sentiment de sécurité.

I Voici un extrait des observations finales présentées par écrit par Pauktuutit, Anânaukatiget Tuminqit, Saturviit, The Ottawa Inuit Children's Centre et la Manitoba Inuit Association : [traduction] « Du fait du passage rapide d'une vie menée sur le territoire en petits groupes de familles à un mode de vie sédentaire dans un établissement permanent, de nombreux hommes inuits ont été laissés pour compte. La plupart d'entre eux ne peuvent plus se livrer à la chasse, à la pêche et au piégeage pour subvenir aux besoins de leur famille. Beaucoup se sentent coincés entre ces deux mondes et ont le sentiment que leurs habiletés « masculines » sont dévalorisées. Contrairement aux femmes et aux filles, les hommes inuits n'ont pas cherché à obtenir une éducation formelle ni à acquérir des compétences utiles pour le marché du travail du 21e siècle dans l'Inuit Nunangat. Pour calmer leur frustration et la douleur qu'elle provoque, ils ont trouvé refuge dans l'alcool et la drogue. Tantôt sans emploi, tantôt sous-employés, aux prises avec une dépendance à l'alcool et aux drogues et vivant dans des habitations surpeuplées, les hommes inuits ont été trop nombreux à soulager leur frustration en s'en prenant sexuellement à des enfants et/ou en adoptant des comportements violents envers leur partenaire de vie. Il s'agit d'un cocktail toxique. » Pauktuutit Inuit Women of Canada, Anânaukatiget Tuminqit, Saturviit, The Ottawa Inuit Children's Centre et Manitoba Inuit Association, partie 4, Observations finales écrites, p. 21.

II La Cour de justice du Nunavut a été créée en 1999, au moment de la division des Territoires du Nord-Ouest qui a donné naissance au territoire du Nunavut. D'après une recherche effectuée dans les jugements publiés dans la base de données de CanLII, la Cour de justice du Nunavut s'est penchée sur 11 affaires de meurtre de femmes inuites. Il est possible que la Cour ait été saisie d'autres affaires liées au meurtre de femmes inuites, mais que ses décisions n'aient pas été publiées dans CanLII.

III *R c. Akittirq*, 2018; *R c. Salamonie,* 2016; *R c. VanEindhoven,* 2016; *R c. Sateana,* 2016; *R c. Kayaitok,* 2014; *R c. Peter,* 2014; *R c. Nowdlak,* 2012; *R c. Kinak*, 2011; *R c. Anablak*, 2008; *R c. Ammaklak,* 2008; *R c. Jeffery,* 2007.

IV *R c. VanEindhoven,* 2016; *R c. Sateana,* 2016; *R c. Kayaitok,* 2014; *R c. Ammaklak,* 2008; *R c. Anablak,* 2008; *R c. Peter,* 2007.

V Nous nous concentrons sur les affaires postérieures à l'arrêt rendu par la Cour suprême du Canada dans *R c. Ipeelee,* parce que cette décision a ouvert la voie à une analyse plus approfondie des conditions de vie des peuples autochtones dans le cadre de la détermination de la peine.

VI *R c. Salomonie,* 2016; *R c. VanEindhoven,* 2016; *R c. Sateana,* 2016; *R c. Kayaitok,* 2014.

VII *R c. Akittirq,* 2018; *R c. Salamonie,* 2016; *R c. VanEindhoven,* 2016; *R c. Sateana,* 2016; *R c. Kayaitok,* 2014; *R c. Peter,* 2014; *R c. Nowdlak,* 2012; *R c. Ammaklak,* 2008; *R c. Anablak,* 2008; *R c. Jeffery,* 2007.

Les facteurs favorisant la violence : le refus de reconnaître la capacité d'agir et l'expertise pour rétablir la justice

En racontant leur expérience du système de justice, les membres de famille et leurs proches ont partagé des histoires liées à leur capacité d'agir et de résister. En outre, dans le cadre des récits portant sur la justice vécue par les femmes autochtones, l'Enquête nationale a entendu comment ce déni de la capacité d'agir et de l'expertise de ces femmes en tant que protectrices, défenseures et expertes contribuent aux violations du droit à la justice.

Pour qu'un changement réel se produise et pour que les excuses offertes par Brenda Lucki, commissaire de la GRC, et par d'autres personnes revêtent un sens[98], il est clair pour les familles et les survivantes autochtones que ces paroles doivent être accompagnées d'actions. Ce changement commence par la reconnaissance de la valeur du regard que posent les femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones sur leur propre expérience de la justice. Comme Marilyn W. l'a mentionné :

> En fin de compte … et vous ne pouvez pas me raconter les choses différemment parce que je connais [les faits] et j'en ai été témoin. Je l'ai vécu. Vous ne pouvez pas me dire que ces femmes ne se font pas tuer et assassiner, alors que le gouvernement laisse ces choses se passer … En tant que femmes, nous tirons notre force de la terre, de notre mère la Terre. Elle nous donne de la force, mais elle est malade et mourante, et notre peuple est également malade et mourant. Nous sommes les protecteurs de cette terre, et un grand nombre de nos habitants l'ont oublié parce qu'ils souffrent, et c'est à cause du système[99].

Prendre les familles au sérieux

Lorsqu'une femme, une fille ou une personne 2ELGBTQQIA autochtone est portée disparue, les vrais experts sont les personnes les plus proches d'elle. Cette vérité a été clairement établie à maintes reprises. En s'appuyant sur les connaissances des gens qui entourent la personne disparue, connaissances qui s'acquièrent grâce aux relations nouées entre eux, les membres de famille sont souvent les premiers à remarquer que quelque chose ne va pas, et ce sont eux qui détiennent les renseignements les plus précieux à cet égard. Toutefois, lorsque la police ou d'autres représentants du système de justice pénale ne reconnaissent pas ou ne respectent pas ces connaissances et ces idées, ils perdent des occasions exceptionnelles d'établir de bonnes relations. Même si ces relations ne suffiront probablement jamais à ramener une proche disparue, elles pourront au moins apporter un peu de paix d'esprit aux familles qui, pendant de nombreuses années, se demanderont sans cesse ce qu'elles auraient pu faire, s'il aurait pu en être autrement.

Comme nous l'avons entendu dans les témoignages, les membres de familles et les proches des victimes « savent » lorsque quelque chose a mal tourné. Qu'il s'agisse d'un « mauvais pressentiment[100] » décrit par de nombreuses mères en parlant du moment où leur enfant a disparu, ou des « pièces du casse-tête[101] » que détiennent les femmes autochtones qui vivent dans la rue ou travaillent dans l'industrie du sexe lorsqu'il est question de leurs sœurs et familles du

cœur, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones savent reconnaître qu'un événement violent s'est produit. Il faut admettre la valeur et l'importance de cette information essentielle, transmise à la police, dans bien des cas, en dépit des difficultés.

Selon témoignages entendus dans le cadre de l'Enquête nationale, lorsque des renseignements de cette nature sont présentés à la police – souvent durant la période cruciale qui suit immédiatement une disparition et pendant laquelle il est peut-être encore temps d'intervenir – on les écarte, on les ignore ou, dans la plupart des cas, on les interprète à travers un prisme de croyances et de stéréotypes racistes et sexistes au sujet des Autochtones en général. Ces stéréotypes deviennent des œillères qui entravent l'enquête et nuisent fondamentalement à la relation entre les familles des personnes disparues et assassinées et la police.

« EN FIN DE COMPTE … ET VOUS NE POUVEZ PAS ME RACONTER LES CHOSES DIFFÉREMMENT PARCE QUE JE CONNAIS [LES FAITS] ET J'EN AI ÉTÉ TÉMOIN. VOUS NE POUVEZ PAS ME DIRE QUE CES FEMMES NE SE FONT PAS TUER ET ASSASSINER, ALORS QUE LE GOUVERNEMENT LAISSE CES CHOSES SE PASSER … EN TANT QUE FEMMES, NOUS TIRONS NOTRE FORCE DE LA TERRE, DE NOTRE MÈRE LA TERRE. ELLE NOUS DONNE DE LA FORCE, MAIS ELLE EST MALADE ET MOURANTE, ET NOTRE PEUPLE EST ÉGALEMENT MALADE ET MOURANT. NOUS SOMMES LES PROTECTEURS DE CETTE TERRE, ET UN GRAND NOMBRE DE NOS HABITANTS L'ONT OUBLIÉ PARCE QU'ILS SOUFFRENT, ET C'EST À CAUSE DU SYSTÈME. »

Marilyn W.

« Chaque jour, je cherchais » : à la recherche de proches

En écoutant les familles parler du stress et de la douleur qui accompagnent le processus de recherche, on réalise le fardeau émotionnel supplémentaire qu'elles subissent lorsque la police n'entretient pas une relation d'aide avec elles. Comme Pamela F. l'a expliqué :

> Nous cherchions jusqu'au lever du soleil. Nous ne dormions que quelques heures et nous nous levions pour chercher encore. C'était ça, mes journées. Je cherchais chaque jour. Je cherchais chaque nuit. Si je pouvais rester éveillée durant la journée, j'allais jeter un coup d'œil, mais on cherchait toute la nuit[102].

Wilfred a mentionné les conséquences émotionnelles de leur fouille : « Une fois, elle [Bernice] se trouvait dans un buisson et je l'ai entendue pleurer. J'ai pensé qu'elle avait trouvé Jen, et je me suis mis à courir sans m'arrêter, mais elle s'était juste effondrée. Tout ce que je pouvais faire, c'était de la serrer dans mes bras et de lui dire qu'on allait la trouver[103]. »

Pour de nombreuses familles, cette recherche de réponses et, en fin de compte, de justice commence par une recherche physique de la proche disparue ou assassinée. Il s'agit d'un processus éprouvant sur les plans psychologique et physique qui souvent pèse lourd sur les familles et les membres de la communauté en raison de la réticence ou de l'incapacité de la police à intervenir[104].

Ainsi, lorsque Pamela F. a voulu signaler la disparition de sa fille de 16 ans aux policiers, mais que ceux-ci l'ont ignorée, elle s'est tournée vers sa communauté. Les membres de celle-ci les ont aidés, elle et son mari, Fred, à entreprendre des recherches sur le terrain pour retrouver Hilary. Comme elle l'a expliqué dans son témoignage, la police n'a pas voulu l'aider à chercher sa fille, mais sa communauté l'a fait : « De gros groupes se sont lancés à sa recherche. Ils ont littéralement défoncé des portes. Je serai toujours très reconnaissante envers les membres de ma communauté pour ce qu'ils ont fait. Ils la cherchaient et la police, malgré tout, ne faisait rien[105]. » Une fois de plus, c'est seulement après que les recherches dans la communauté ont été bien amorcées et que Pamela s'est adressée aux médias que la police est intervenue pour aider. Pamela a félicité certains agents pour leur soutien, mais les éloges qu'elle a reçus d'un agent pour s'être adressée aux médias afin de demander des comptes à la police témoignent d'un précédent troublant et du statu quo, synonyme d'inaction, qui prévaut lorsqu'il s'agit de prendre au sérieux la disparition de filles autochtones.

Pour Bernice et Wilfred, le manque de soutien de la part de la police et de leur propre communauté a fait qu'ils se sont retrouvés complètement seuls à initier la recherche de leur fille, ce qu'ils continuent d'ailleurs de faire aujourd'hui. Ils doivent prendre des mesures extrêmes pour attirer l'attention de la police. À un moment donné, ils ont même apporté au bureau du détachement des os humains découverts lors de leur fouille[106].

> Nous avons trouvé ces restes d'os, nous les avons pris et nous sommes allés au détachement de la GRC. J'ai dit : « Venez voir. Nous avons trouvé quelque chose. Nous avons trouvé des os, ce qui a l'air d'être un corps. » Le policier ne nous a même pas crus. Il n'a même pas voulu venir voir. Je suis donc retourné dans la zone et j'ai pris un morceau du genou, car il y avait un peu de cartilage à l'intérieur. Peut-être y avait-il de l'ADN ou quelque chose du genre là-dedans. Je l'ai pris, je l'ai mis dans un sac et je le leur ai apporté. Ce n'est qu'après que je leur ai montré ça en personne qu'ils ont agi. C'était un peu n'importe quoi[107].

La déchirante quête qu'ils mènent depuis dix ans pour retrouver leur fille Jennifer se poursuit aujourd'hui. Comme nous l'avons mentionné au début du présent chapitre, ils ont interrompu leurs recherches pour participer à l'Enquête nationale dans l'espoir de sensibiliser la population à son sujet.

Les allées et venues de nombreuses femmes autochtones étaient peut-être inconnues des membres de leur famille au moment de leur disparition. C'est le cas par exemple des femmes qui ont été retirées ou coupées de leur famille du fait des pensionnats indiens ou à cause des services de protection de l'enfance. Pourtant, ce sont souvent les personnes les plus proches qui ont lancé une recherche pour retrouver leurs sœurs disparues. Des enquêtes antérieures sur la réaction des forces de l'ordre à la disparition de femmes autochtones vivant dans la rue ou travaillant dans l'industrie du sexe au moment de leur disparition ont révélé le peu d'empressement des policiers pour les chercher[108].

« NOUS AVONS EFFECTUÉ DES RECHERCHES APPROFONDIES DANS LA NEIGE. LA TEMPÉRATURE ET LA NEIGE NOUS ONT FORCÉS À CESSER NOS FOUILLES. NOUS AVONS CHERCHÉ PENDANT PLUS DE DEUX MOIS, TOUS LES JOURS. AU DÉBUT, NOUS POUVIONS COMPTER SUR UNE ÉNORME ÉQUIPE, MAIS LES GENS ONT UNE VIE, UN EMPLOI ET D'AUTRES RESPONSABILITÉS, ET L'ÉQUIPE DE RECHERCHE EST DEVENUE DE PLUS EN PLUS PETITE. MAIS NOUS AVONS CONTINUÉ MALGRÉ TOUT. »

TOM C.

Dans le cadre des recherches effectuées par la famille ou la communauté, les membres de famille ont raconté que c'est à eux qu'il incombait de créer, d'imprimer et de distribuer des affiches de la personne disparue. Ils devaient aussi se rendre à des endroits que leur proche avait peut-être visités, suivre des indices et effectuer des recherches approfondies dans les champs, les forêts et les lacs, dans les ruelles et les chemins de terre, sous les ponts et même dans des dépotoirs[109]. Comme Bernice l'a fait remarquer, « c'est la pire chose qui puisse arriver à un parent ou à qui que ce soit d'essayer de trouver son enfant dans un dépotoir où ça pue, parce qu'il y a des peaux d'animaux et plein d'autres trucs[110] ».

Marilyn W. décrit les efforts qu'elle a déployés.

> Nous avons amorcé notre recherche. Nous avons commencé par accrocher des affiches, puis nous nous sommes mis à regarder partout. Nous avons tenté d'obtenir de l'aide, ma famille s'est réunie, et il y avait un policier … un policier qui était affecté à l'affaire. Il s'en foutait et on s'est disputés. J'étais affolée et j'étais totalement désespérée, et je ne sais même pas s'il essayait de chercher. Je cherchais et cherchais, et puis des mois après avoir appelé à répétition, après avoir essayé de la trouver, après m'être mise en danger en cherchant par moi-même, en accrochant des affiches et en voyageant, finalement, il est parti … en vacances et il ne me l'a même pas dit. Il ne m'a pas dit où en étaient les choses. Il n'y avait aucune communication entre nous[111].

Lorsque les familles et les membres de la communauté sont forcés d'initier et d'organiser les recherches pour retrouver leurs proches disparues, ils le font habituellement à leurs propres frais, ce qui représente un fardeau économique pour les familles qui ont souvent déjà de la difficulté à payer les factures. Dans son témoignage, Tom C. a expliqué que les membres de la communauté n'ont pu aider aux recherches concernant sa fille que pendant un certain temps à cause de leurs réalités économiques :

> Nous avons effectué des recherches approfondies dans la neige. La température et la neige nous ont forcés à cesser nos fouilles. Nous avons cherché pendant plus de deux mois, tous les jours. Au début, nous pouvions compter sur une énorme équipe, mais les gens ont une vie, un emploi et d'autres responsabilités, et l'équipe de recherche est devenue de plus en plus petite. Mais nous avons continué malgré tout[112].

Dans son témoignage, Fred F. a décrit les répercussions économiques de sa participation à la recherche de sa fille, Hilary, sur lui et sa famille.

> Je suis serrurier et travailleur autonome depuis 30 ans maintenant. Je possède une entreprise dont je suis l'unique propriétaire, alors je suis sans doute le seul pourvoyeur de la famille. C'est ainsi que je me vois. Je sais que je ne le suis pas vraiment, que Pam l'est aussi, mais je prends cette responsabilité très au sérieux. J'ai probablement consacré un mois aux recherches et j'ai manqué d'argent. J'étais fauché. Des gens me donnaient de l'argent pour que je mette de l'essence dans mon camion et on se rendait dans une certaine maison pour se nourrir. On se levait entre 10 h et 11 h du matin et on commençait à chercher jusqu'à 6 h le lendemain matin. On n'arrêtait pas[113].

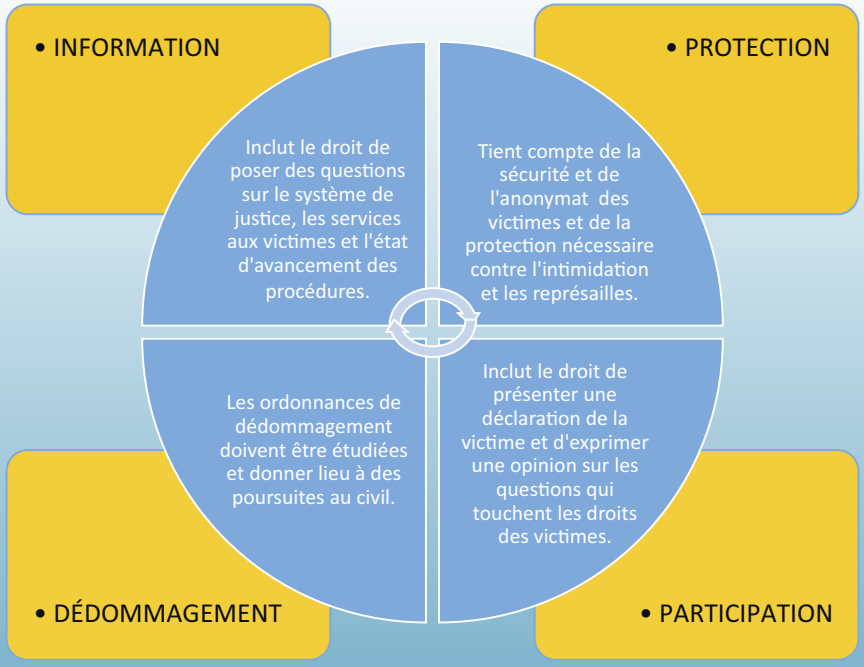
La nécessité de se voir offrir un soutien financier afin de pouvoir participer à la recherche de leur proche disparue sans s'inquiéter d'avoir suffisamment d'argent pour payer les factures comptait parmi les recommandations que les familles ont faites aux commissaires[114].

Bien que cela puisse certainement alléger le fardeau immédiat des familles à la recherche d'une proche disparue, les récits soulignent aussi clairement la nécessité d'un changement systémique afin d'assurer aux familles et aux communautés un accès immédiat à des services de recherche et de sauvetage équivalents à ceux offerts aux non-Autochtones dans toutes les régions.

L'autodétermination des services et des mesures de soutien

Partout au Canada, les victimes d'actes criminels et leur famille disposent du droit à la protection et à l'information en vertu d'une loi adoptée en 2015. Celle-ci, la *Charte canadienne des droits des victimes*, énonce les principes ou droits qui doivent être protégés lorsque des Canadiens et leur famille sont victimes d'actes criminels. Au-delà de cette loi, cependant, et dans le contexte de leurs témoignages, de nombreux membres de famille et proches ont proposé des solutions qui existent déjà ou qui doivent être adaptées aux besoins des communautés autochtones afin de promouvoir la guérison et de favoriser de meilleures relations entre les Autochtones et les organismes d'application de la loi. L'expérience de ces familles fait ressortir des problèmes et des lacunes dans les relations entre les victimes autochtones et leur famille, d'une part, et le système de justice pénale, d'autre part, notamment les programmes, les services, les fonds et les lois. Les Gardiens du savoir et les témoins experts en ont fait état au cours des audiences de représentants des institutions et d'experts de l'Enquête nationale.

CHARTE CANADIENNE DES DROITS DES VICTIMES



Adoptée le 23 juillet 2015, la Charte canadienne des droits des victimes affirme les quatre droits principaux des victimes : l'information, la protection, la participation et le dédommagement. Ceux-ci sont établis dans le cadre des diverses étapes du système de justice pénale, notamment l'enquête, le procès, la détermination de la peine, le système correctionnel fédéral et la remise en liberté conditionnelle.

Loi sur la Charte canadienne des droits des victimes

CONTINUUM DE LA JUSTICE PÉNALE

DROITS DES VICTIMES

Enquête

Droit à l'information sur l'état et les résultats de l'enquête liée à l'infraction présumée, le lieu des procédures et les services offerts.

Droit à la protection de sorte que la sécurité et la vie privée des victimes soient prises en considération au cours de l'enquête.

Droit à la participation de sorte que les victimes puissent donner leur point de vue lorsque les autorités prennent des décisions qui concernent leurs droits en vertu de la *Loi* et que ce point de vue soit pris en compte.

Recours : Les victimes qui estiment que leurs droits ont été violés par un ministère, une agence ou un organisme fédéral peuvent déposer une plainte en vertu du processus de plainte approprié.

Remarque : * NCR : Non criminellement responsable
ISP : Inapte à subir son procès

Pour obtenir des exemplaires supplémentaires, veuillez envoyer un courriel à bureaunationalpourlesvictimes@ps-sp.gc.ca ou appeler au 1-866-525-0554.

Procès

Droit à l'information sur le lieu et la date des procédures, ainsi que sur les résultats.

Droit à la protection de sorte que la sécurité et la vie privée des victimes soient prises en considération, que des mesures raisonnables et nécessaires soient prises pour les protéger contre les représailles et l'intimidation, que leur identité soit protégée et qu'elles puissent avoir accès à des services d'aide au témoignage.

Droit à la participation de sorte que les victimes puissent donner leur point de vue lors de la prise de décisions concernant leurs droits en vertu de la *Loi* et que ce point de vue soit pris en compte.

Recours : Les victimes qui estiment que leurs droits ont été violés par un ministère, une agence ou un organisme fédéral peuvent déposer une plainte en vertu du processus de plainte approprié.

Détermination de la peine

Droit à l'information sur les réexamens lorsqu'un délinquant NCR ou ISP* fait l'objet d'une évaluation par la Commission d'examen, ainsi que sur le lieu et la date des audiences de détermination de la peine et leur résultat.

Droit à la protection de sorte que la sécurité des victimes soit prise en considération au moment de la détermination de la peine.

Droit à la participation de sorte que les victimes puissent donner leur point de vue lors de la prise de décisions concernant leurs droits en vertu de la *Loi* et que ce point de vue soit pris en compte, et qu'elles puissent présenter une déclaration de la victime.

Droit au dédommagement de sorte que les tribunaux envisagent des ordonnances de dédommagement dans tous les cas et les fassent appliquer par des tribunaux civils a titre de jugements exécutoires.

Recours : Les victimes qui estiment que leurs droits ont été violés par un ministère, une agence ou un organisme fédéral peuvent déposer une plainte en vertu du processus de plainte approprié.

Services correctionnels fédéraux et mise en liberté sous condition

Droit à l'information sur la date, le lieu et les conditions de la mise en liberté d'un délinquant en vertu de la *Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition* (LSCMLC) ainsi que sur les programmes et les services offerts, notamment les programmes de justice réparatrice.

Droit à la protection de sorte que la sécurité des victimes soit prise en considération et que des mesures raisonnables et nécessaires soient prises pour les protéger contre les représailles et l'intimidation.

Droit à la participation de sorte que les victimes puissent donner leur point de vue lors de la prise de décisions concernant leurs droits en vertu de la *Loi* (p. ex. aux audiences de libération conditionnelle) et que ce point de vue soit pris en compte.

Recours : Les victimes qui estiment que leurs droits ont été violés par un ministère, une agence ou un organisme fédéral peuvent déposer une plainte en vertu du processus de plainte approprié.

© Sa Majesté la Reine du Chef du Canada, 2015
N° de cat : PS18-22/2015F-PDF
ISSN : 978-0-660-23044-3

Gouvernement du Canada Government of Canada

Canada

Dans leur témoignage, le chef Danny Smyth et Diane Redsky, de Winnipeg, ont présenté un « modèle qui met l'accent sur des services communautaires axés sur la collaboration, dirigés par les Autochtones et appuyés par la police[115] ». Ce modèle repose sur la reconnaissance de l'expertise des femmes autochtones et des organisations de femmes dirigées par des Autochtones. Il vise l'établissement de communautés sûres et la promotion d'un nouveau modèle de justice ancré dans un engagement à créer des relations aptes à contrer les obstacles structurels qui continuent de poser des risques pour les femmes autochtones et qui permettent la poursuite de la violence. Le chef Danny Smyth a partagé l'observation suivante :

> Je parle souvent de l'engagement communautaire et de notre partenariat avec des groupes comme le Winnipeg Outreach Network et la Sexually Exploited Youth Coalition. Des femmes fortes, des dirigeantes comme Leslie Spillett et Diane Redsky, et des élues comme les députées provinciales Nahani Fontaine et Bernadette Smith dirigent ces groupes. Il y a encore tant d'autres femmes qui travaillent sans relâche dans notre communauté.
>
> C'est le genre d'engagement communautaire que je considère comme important. Le partenariat avec des groupes comme celui-ci constitue l'essence même de la prévention du crime par le développement social. Ces efforts dirigés par les Autochtones aideront à surmonter les obstacles sociaux qui peuvent causer du tort si on ne les élimine pas. Je suis déterminé à travailler en partenariat avec des fournisseurs de services dirigés par des Autochtones comme Ma Mawi, Ndinawe et Ka Na Kanichihk. Dans la mesure du possible, je m'engage également à utiliser ma voix pour valider leurs efforts et donner plus de crédibilité à leurs programmes[116].

Une autre initiative importante consiste à créer une force de maintien de l'ordre qui reflète les besoins de la communauté. Selon le chef Danny Smyth, il s'agit pour le Service de police de Winnipeg de recruter des agents et des employés autochtones, d'établir des relations avec les fournisseurs de services autochtones et de veiller à offrir aux policiers de la formation et des activités de sensibilisation. L'objectif est qu'ils « comprennent le traumatisme générationnel infligé aux Autochtones par la colonisation, le système des pensionnats indiens et les Services à l'enfance et à la famille imposés par le gouvernement ». Le chef Smyth se fait l'écho des défenseurs des droits des Autochtones au sujet de l'importance que ces derniers assument des rôles de leadership tant au sein de la police que dans la communauté[117]. Dans son témoignage, il a donné des exemples concrets de la façon dont cet engagement à changer les relations se reflète dans les structures, les politiques et les actions des forces policières lorsqu'elles interagissent avec les personnes travaillant dans l'industrie du sexe et celles qui sont vulnérables à l'égard de la traite des personnes.

Le premier est la création d'une équipe de lutte contre l'exploitation, dont le but est d'établir des relations plutôt que d'appliquer la loi. Comme il l'explique :

> Cette équipe spéciale se rend sur le terrain pour essayer d'établir des liens avec les personnes qu'elle rencontre dans la communauté. Ses membres ne participent à aucune activité d'application de la loi, ils sont là uniquement pour essayer de comprendre ce qui se passe dans la communauté, établir des relations lorsque c'est possible, et sensibiliser les gens aux ressources à leur disposition[118].

Le fait de mettre l'accent sur la compréhension et sur l'établissement de relations représente un changement notable par rapport aux nombreuses histoires et recherches antérieures décrivant la présomption de criminalité qui teinte les interactions entre la police et les femmes autochtones.

Comme deuxième exemple, le chef Danny Smyth a parlé d'améliorer la documentation des informations relatives à ces rencontres qui reposent sur l'établissement de relations.

> Lorsque nous avons commencé plus sérieusement à faire de la sensibilisation et à soutenir celles qui travaillent dans l'industrie du sexe (les personnes exploitées), nous avons dû trouver une façon différente de consigner une partie de ce travail. L'acronyme PCDS signifie « prévention du crime par le développement social ». En fait, ce que nous demandions à nos unités, principalement à nos équipes de lutte contre l'exploitation, c'était de consigner l'information concernant les contacts qu'ils effectuent sur le terrain sous cette catégorie particulière, soit la PCDS. Ça peut être pour plein de choses, par exemple une conversation informelle pour aider quelqu'un à se rendre dans un endroit sécuritaire, un rendez-vous médical ou un raccompagnement à la maison[119].

Troisièmement, les services de police appuient leurs activités et permettent que des organisations de femmes autochtones orientent leur travail et leur approche. Ma Mawi Wi Chi Itata, par exemple, offre divers services récréatifs et des services sociaux liés à l'exploitation sexuelle, alors que H.O.M.E., ou Hands of Mother Earth, est un centre de guérison situé à l'extérieur de Winnipeg où les jeunes et les adultes qui ont été victimes de traite des personnes ou d'exploitation sexuelle peuvent trouver refuge et entreprendre un travail de guérison. En participant à la Sexually Exploited Youth Community Coalition, un réseau qui travaille en collaboration pour lutter contre l'exploitation sexuelle à Winnipeg, la police crée également des partenariats plus officiels avec des organismes, des membres des communautés et des personnes ayant vécu l'expérience. En faisant partie de cette coalition, on démontre son engagement et sa reconnaissance à l'égard des connaissances et de l'expertise des femmes autochtones dans la promotion de la sécurité. « Au cours des dernières années, nous avons été invitées dans le groupe afin d'échanger de l'information et des ressources. Les membres sont en mesure de nous faire part de leurs préoccupations et de renseignements à l'égard d'activités douteuses et nous pouvons à notre tour leur communiquer de l'information[120]. »

L'existence de relations axées sur la collaboration entre la police et les organisations communautaires autochtones ainsi qu'une approche policière favorisant la protection plutôt que la criminalisation permettent de soutenir de nombreux jeunes et femmes autochtones qui quittent le Nord pour s'installer à Winnipeg et qui s'exposent à un risque accru de violence ou d'exploitation. Le chef Danny Smyth a donné un exemple à ce sujet :

> Je me souviens très bien d'une jeune mère qui avait quitté une communauté éloignée du Nord pour se réinstaller. Elle éprouvait des difficultés lorsqu'elle est arrivée ici. Elle était seule avec sa jeune fille et, surtout, elle n'arrivait pas à payer le loyer. Elle était désespérée et commençait à travailler dans la rue. Certains de nos agents de soutien communautaire l'ont croisée et ont inévitablement pris conscience de sa situation. Ils ont réussi à la soustraire au travail de rue et à la mettre en contact avec Eagle Transition [Eagle Urban Transition est un organisme qui fournit un logement et du soutien aux personnes qui quittent une communauté éloignée pour s'installer à Winnipeg]. Ils l'ont littéralement amenée à son rendez-vous et l'ont vraiment empêchée de se retrouver dans la rue dans une situation risquée. Ils l'ont aidée à obtenir une subvention pour son loyer afin qu'elle puisse demeurer à Winnipeg. Ils offrent un service incroyable à notre communauté parce qu'il y a beaucoup de gens qui viennent à Winnipeg et dans des endroits comme Brandon[121].

Les instruments internationaux des droits de la personne et les principes de justice

Comme l'a démontré la discussion préliminaire sur la justice dans le présent chapitre, l'accès à la justice constitue un principe fondamental de la primauté du droit. En droit international des droits de la personne, et en vertu de divers instruments des droits de la personne, les personnes ont droit à la protection contre les crimes violents. Elles ont également droit à la justice lorsqu'elles sont victimes de crimes de ce genre. De plus, sans le droit à la justice, les personnes ne peuvent pas être entendues, exercer leurs droits, contester la discrimination ou demander des comptes à l'État. Le droit à la justice comprend des dispositions relatives à ce que l'on appelle des « recours utiles ». Il est inscrit dans toute convention ou tout pacte qui traite de « recours utiles ». Ceux-ci représentent les solutions vers lesquelles les personnes peuvent se tourner lorsqu'elles cherchent à résoudre un problème.

De plus, le Canada a le devoir de faire preuve de diligence raisonnable, c'est-à-dire de « prendre toutes les mesures appropriées pour prévenir la violence faite aux femmes, enquêter sur celle-ci, punir les auteurs et indemniser les victimes. La responsabilité de l'État peut découler des mesures directes prises par le Canada, mais elle survient aussi lorsque le Canada n'agit pas pour protéger et promouvoir ces droits[122] ».

Le Programme des Nations Unies pour le développement définit un certain nombre de principes d'action importants en matière d'accès à la justice, notamment :

- des politiques et des programmes qui mettent l'accent sur les personnes défavorisées et, dans les cas qui nous occupent, sur celles qui sont victimes de violence;
- le renforcement des capacités en matière d'accès à la justice qui s'appuie sur les forces et les solutions existantes, ce qui sous-tend de reconnaître ce qui existe déjà en ce qui concerne la capacité d'agir et l'expertise;
- des réformes efficaces ancrées dans une approche intégrée, notamment la protection des droits, et l'amélioration des capacités institutionnelles à fournir des recours utiles;
- dans les pays coloniaux, dont les traditions juridiques sont issues d'un passé colonial, l'importance de mettre l'accent sur la détermination et la résolution de problèmes, plutôt que sur l'imitation de modèles, dans le cadre d'un processus axé sur la participation[123].

Le Cadre international des droits de la personne comprend des instruments importants qui servent à appuyer bon nombre des priorités que les familles et les survivants ont relevées. Il comporte, entre autres, les suivants.

La *Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale* stipule que chacun peut se prévaloir du droit à « une protection et une voie de recours effectives, devant les tribunaux nationaux et autres organismes d'Etat compétents,», et que toute personne jouit du droit d'obtenir « satisfaction ou réparation juste et adéquate pour tout dommage dont elle pourrait être victime par suite d'une telle discrimination » (article 6). En d'autres termes, les Autochtones devraient pouvoir obtenir justice au sein du système juridique du Canada; s'ils ne l'obtiennent pas, et ce, parce qu'ils sont Autochtones, ils pourraient demander une indemnisation.

Le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* traite également du droit à la justice à l'article 9, qui stipule que chaque personne a droit à la liberté et à la sécurité et que nul ne peut faire l'objet d'une arrestation ou d'une détention arbitraire. En outre, l'article 14 stipule que tous sont égaux devant les tribunaux et les cours de justice et, à l'article 26, le *Pacte* soutient également que toutes les personnes sont égales devant la loi. À cet égard, la loi doit interdire toute discrimination, notamment « de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique et de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation ».

La *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* fait entrer en jeu les droits des femmes à la justice, faisant valoir que les États partis doivent prendre des mesures pour garantir que les femmes puissent jouir de tous leurs droits, notamment le droit à la justice à l'égard des femmes victimes de la traite ou de l'exploitation (article 6).

La *Convention relative aux droits de l'enfant* des Nations Unies vise les enfants dans le contexte de la justice, notamment les filles et les jeunes 2ELGBTQQIA autochtones, définis comme des « enfants » au sens de la *Convention*. Elle soutient que les droits des enfants victimes doivent être protégés tout au long du processus de justice pénale, notamment en reconnaissant la vulnérabilité des enfants et en adaptant les procédures pour répondre à leurs besoins, ainsi qu'en veillant à ce que les enfants comprennent leurs droits, expriment leurs points de vue, reçoivent du soutien et soient protégés.



L'activiste Lakota et enseignante Leah Gazan demande au Canada d'adopter et de mettre en œuvre la* Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. Mention de source : Ben Powerless.

CONVENTIONS CLÉS : DROIT À LA JUSTICE

L'Enquête nationale considère que les conventions en matière de génocide sont essentielles pour lutter contre toute violation des droits de la personne ou des droits des Autochtones. Dans le domaine de la justice, ces violations se rapportent précisément à l'article II : (a) meurtre de membres du groupe, (b) atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe et (c) soumission intentionnelle du groupe à des conditions de vie devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle.

À titre de référence, l'article II de la *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide*, lequel fournit une définition de génocide qui se traduit par « l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire, ou tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel :

a) Meurtre de membres du groupe;

b) Atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe;

c) Soumission intentionnelle du groupe à des conditions de vie devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle;

d) Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe;

e) Transfert forcé d'enfants du groupe vers un autre groupe. »

PIDESC :

- établit que la libération de la crainte et de la misère, comme le définit la DUDH, ne peut être réalisée que si des conditions permettant à chacun de jouir de ses droits économiques, sociaux et culturels, aussi bien que de ses droits civils et politiques, sont créées

- égalité des droits entre les hommes et les femmes

PIDCP :

- déclare que toutes les personnes doivent être égales devant les tribunaux et les cours de justice

- comprend le droit de toute personne à ce que sa cause soit entendue équitablement et publiquement par un tribunal compétent, indépendant et impartial

CEDAW :

- les États doivent prendre toutes les mesures appropriée pour supprimer, sous toutes leurs formes, la traite et l'exploitation des femmes

- les États acceptent. par le truchement des tribunaux et d'autres institutions, d'assurer la protection effective des femmes

CIETFDR :

- toute personne a le droit à une protection et à une voie de recours effectives, devant les institutions compétentes, contre tous actes de discrimination raciale qui violent ses droits individuels et ses libertés fondamentales

- comprend le droit de demander une réparation pour tout dommage

CDE :

- les États parties doivent chercher à prévenir les mauvais traitements et l'exploitation et à assurer la protection des droits de l'enfant à toutes les procédures du système de justice pénale

- les États doivent prendre les mesures pour s'assurer que les intervenants auprès des enfants victimes soient formés adéquatement

PIDESC : Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels

PIDCP : Pacte international relatif aux droits civils et politiques

CEDAW : Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes

CIETFDR : Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale

CDE : Convention relative aux droits de l'enfant

DÉCLARATIONS CLÉS : DROIT À LA JUSTICE

DEVEF :

- les femmes qui ont subi de la violence ont le droit d'avoir accès aux mécanismes de la justice et à des réparations justes et efficaces en lien avec le préjudice subi
- les États doivent également informer les femmes de leur droit à obtenir réparation par la voie de ces mécanismes

DNUDPA :

- affirme que « toutes les doctrines, politiques et pratiques qui invoquent ou prônent la supériorité de peuples ou d'individus en se fondant sur des différences d'ordre national, racial, religieux, ethnique ou culturel sont racistes, scientifiquement fausses, juridiquement sans valeur, moralement condamnables et socialement injustes »
- les institutions politiques, juridiques, économiques, sociales et culturelles distinctes peuvent inclure ceux et celles qui sont préoccupés par la justice

DPAV :

- les gouvernements doivent sensibiliser davantage leur population aux droits de la personne et à la tolérance mutuelle, notamment chez la police, l'armée et les responsables de l'application de la loi
- les États doivent offrir des recours efficaces dans les cas de violation des droits de la personne et de griefs à cet égard
- il est essentiel à la démocratie et au développement de disposer d'un système de justice fonctionnel et financé suffisamment

BEIJING :

- affirme que l'égalité entre les femmes et les hommes est une question de droits de la personne et une condition de la justice sociale
- reconnaît que les femmes peuvent être vulnérables à la violence perpétrée par les personnes en position d'autorité, comme les responsables de l'application de la loi
- réclame davantage de formation pour tous les responsables des lois en matière de droits humanitaires et de la personne et l'imposition d'une peine aux coupables d'actes de violence à l'égard des femmes, y compris aux policiers, aux responsables des prisons et aux membres des forces de sécurité

DEVEF : Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes

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

DPAV : Déclaration et programme d'action de Vienne

Beijing : Déclaration de Beijing

Conclusion : réinventer la relation

Tout au long des travaux de l'Enquête nationale, les relations ont été le thème sur lequel les témoins ont le plus insisté. Elles doivent être le point de départ de tout changement dans les politiques, les services et les mesures de soutien visant à rétablir la justice pour les femmes, les filles, les personnes 2ELGBTQQIA autochtones et leurs familles.

« LA RELATION ÉTAIT TOTALEMENT DIFFÉRENTE. AU DÉBUT, J'ÉTAIS TRÈS DÉÇUE DE LA POLICE PARCE QU'ELLE N'A PAS RÉAGI AUSSI VITE QUE NÉCESSAIRE. MAIS À LA FIN, J'EN SUIS VENUE À AIMER QUELQUES-UNS D'ENTRE EUX COMME S'ILS FAISAIENT PARTIE DE MA PROPRE FAMILLE … IL Y EN AVAIT TELLEMENT, À LA FIN, QUE MES SENTIMENTS AVAIENT TOTALEMENT CHANGÉ PAR RAPPORT À EUX. JE SENTAIS QUE CERTAINS D'ENTRE EUX SUIVAIENT LA ROUTE AVEC MOI ET, À LA FIN, J'AI SENTI QU'UN LIEN S'ÉTAIT CRÉÉ ENTRE NOUS. PAS AU DÉBUT, MAIS À LA FIN, JE POUVAIS CONSTATER QUE QUELQUES-UNS Y METTAIENT LEUR CŒUR. »

Pamela F.

En faisant état de son travail au sein du Comité de partenariat provincial sur les personnes disparues avec le gouvernement de la Saskatchewan, Betty Ann Pottruff a parlé de la nécessité d'établir des relations de confiance. Il s'agit d'une étape fondamentale pour protéger et faire régner la justice dans la vie des femmes, des filles, des personnes 2ELGBTQQIA autochtones et de leurs familles.

> Je pense qu'on l'a mentionné plus tôt aujourd'hui, l'un des principaux enjeux auxquels vous devez faire face dans un travail comme celui-ci est d'établir la confiance. Si vous n'établissez pas un lien de confiance et si vous ne vous concentrez pas sur les relations, il sera beaucoup plus difficile pour vous de réussir. Les gens doivent se sentir dans un environnement sûr où ils peuvent dire ce qu'ils souhaitent effectivement dire, même si ça peut être difficile à entendre. Vous devez vous sentir en sécurité avec les personnes avec qui vous traitez, et vous devez comprendre que votre point de vue sera respecté, que vous serez écouté, que chaque membre a la même valeur. Tout le monde doit être respecté et traité sur un pied d'égalité[124].

Témoignant en tant que mère d'une personne disparue, Pam F. a expliqué comment elle a établi des relations avec les agents qui se sont finalement investis dans la recherche de sa fille.

> La relation était totalement différente. Au début, j'étais très déçue de la police parce qu'elle n'a pas réagi aussi vite que nécessaire. Mais à la fin, j'en suis venue à aimer quelques-uns d'entre eux comme s'ils faisaient partie de ma propre famille … Il y en avait tellement, à la fin, que mes sentiments avaient totalement changé par rapport à eux. Je sentais que certains d'entre eux suivaient la route avec moi et, à la fin, j'ai senti qu'un lien s'était créé entre nous. Pas au début, mais à la fin, je pouvais constater que quelques-uns y mettaient leur cœur[125].

Comme les témoignages le démontrent dans ces exemples de relation positive, les services de police qui participent de concert avec les familles et les communautés autochtones à l'organisation et au soutien des recherches de femmes disparues jouissent d'une position de force qui peut influencer la guérison ou, à l'inverse, parfois causer des préjudices supplémentaires, et ce, peu importe le résultat des recherches.

Dans le présent chapitre, nous avons documenté les obstacles importants à la justice, dont ceux qui sont enracinés dans le traumatisme intergénérationnel, la marginalisation sociale et économique, le manque de volonté politique et institutionnelle, et le défaut de reconnaître la capacité d'agir et l'expertise des femmes, des filles, des personnes 2ELGBTQQIA autochtones et de leurs familles. Dans le cadre des droits autochtones et des droits de la personne, ces rencontres mettent en évidence un manque crucial d'échanges entre les peuples autochtones et les systèmes de justice, qui compromet le droit fondamental à la justice. Nous avons également examiné différentes solutions, à la fois fondées sur les droits de la personne et dirigées par des Autochtones, pour faire valoir que la justice pour ces victimes et la prévention de la violence pour l'avenir reposent sur une réorientation fondamentale des relations entre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones, la société et les institutions conçues pour protéger.

Conclusions : le droit à la justice

- Le système de justice canadien est fondé sur les valeurs, sur les croyances, sur le droit et sur les politiques d'une société coloniale. Il a été imposé aux Autochtones. Il n'inclut pas les concepts de justice autochtones; il a opprimé et remplacé les systèmes de justice autochtones qui ont servi adéquatement les communautés autochtones depuis des temps immémoriaux.
- Le gouvernement du Canada s'est servi de la Gendarmerie royale du Canada (GRC) et du corps qui la précédait, la Police à cheval du Nord-Ouest, afin de mettre en œuvre et de renforcer des lois et des politiques conçues pour contrôler, pour assimiler ou pour éliminer les Autochtones. Au nom du gouvernement du Canada, la GRC a fait les actions suivantes : elle a veillé aux déplacements forcés de communautés autochtones; elle a retiré des enfants de leur foyer et de leur communauté pour les placer dans les pensionnats indiens; elle a appliqué des lois qui interdisaient la spiritualité et les cérémonies traditionnelles; elle a renforcé les structures de gouvernance de la *Loi sur les Indiens*, dont le système de laissez-passer, à la demande d'agents des Indiens; elle a facilité la prise en charge des enfants pendant la rafle des années 1960; et elle a fait respecter d'autres lois et politiques discriminatoires et oppressives.
- Ce rôle joué dans le passé par la GRC est essentiellement le même aujourd'hui. La GRC doit encore mettre en œuvre les lois et les politiques discriminatoires et oppressives existantes dans des domaines tels que la protection de l'enfance et les litiges relatifs aux terres et aux ressources.
- En raison du rôle historique et actuel de la GRC, du racisme et du sexisme dont font preuve de nombreux agents de la GRC à l'égard des Autochtones, du nombre élevé de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues ou assassinées, et du manque de volonté, plusieurs Autochtones et communautés ne font plus confiance au système de justice canadien, à la GRC et aux services de police en général.
- Le langage utilisé dans le système judiciaire canadien, en particulier le langage employé dans le *Code criminel* et dans le système de justice pénale, minimise la nature et la gravité des crimes violents, en plus de réduire la responsabilité du délinquant et les conséquences du crime.
- Le système de justice pénale canadien ne rend pas justice aux Autochtones, en particulier aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues ou assassinées. L'incapacité du système à être efficace et à tenir responsables les auteurs des crimes violents à l'égard des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones démontre que la violence subie par celles-ci reste impunie.
- La Commission royale sur les peuples autochtones et la Commission d'enquête sur l'administration de la justice et les Autochtones au Manitoba ont clairement défini et documenté l'incapacité du système de justice canadien à protéger les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Le manque de réaction efficace du gouvernement fédéral, notamment, pour remédier à cet échec empêche le changement de paradigme fondamental, essentiel pour mettre un terme au génocide, de se produire.



Les programmes de services aux victimes

- Dans plusieurs provinces et territoires, les programmes de services aux victimes ne sont pas financés à long terme. Par conséquent, au Canada, les programmes de services aux victimes ne sont pas offerts de manière uniforme.
- Les programmes de services aux victimes sont souvent conçus pour faciliter les poursuites et les condamnations au lieu de répondre aux besoins des victimes de violence en matière de justice, de sécurité, de santé et de bien-être. Par conséquent, il incombe à la victime de trouver l'aide nécessaire pour répondre à ses besoins. Elle est donc aux prises avec un système complexe, alors qu'elle vit un traumatisme, et constate souvent que les services dont elle a besoin n'existent pas.
- De plus, les programmes de services aux victimes ne tiennent pas nécessairement compte des réalités culturelles et sociales ni des besoins des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA métisses, inuites et des Premières Nations. En effet, il arrive souvent qu'ils ne soient pas adaptés à leur culture ni offerts dans leur langue. De plus, les services et l'admissibilité à ceux-ci ont une durée et une portée limitées. Les gouvernements ont l'obligation formelle d'offrir des services aux victimes, conformément aux droits de la personne, et de fournir les ressources adéquates à ces services.

L'aide juridique et les instruments juridiques

- Les systèmes et les services d'aide juridique sont inadéquats, inaccessibles et inconstants. Ainsi, l'accès aux tribunaux, les mécanismes de règlement des litiges et les recours juridiques sont inadéquats et disparates. L'inaccessibilité au système de justice continue de nuire à plusieurs femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones qui cherchent à faire respecter leurs droits. Beaucoup de personnes n'ont pas accès aux recours utiles offerts par le système de justice canadien aux femmes, filles et personnes 2ELGBTQQIA autochtones, en raison de l'isolement géographique, des coûts afférents, de la langue, des services juridiques insuffisants, etc.
- Les instruments juridiques conçus pour assurer une protection, comme les ordonnances de protection, sont sous-utilisés et inefficaces en raison des ressources locales et des mécanismes d'application inadéquats. Par conséquent, ils ne protègent pas correctement les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

La détermination de la peine

- Il est courant de croire que les délinquants autochtones reçoivent des peines plus clémentes en raison de l'application des principes de l'arrêt Gladue pour déterminer leur peine. Une autre croyance répandue veut que tous les délinquants reçoivent une peine plus laxiste lorsque la victime est une femme, une fille ou une personne 2ELGBTQQIA autochtone.

- Il n'y a pas suffisamment de recherche au sujet de l'efficacité des principes de l'arrêt Gladue et de l'article 718.2(e) du *Code criminel* concernant la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones et des communautés autochtones. Quoi qu'il en soit, la détermination de la peine, telle qu'elle est effectuée actuellement, ne crée pas des communautés plus sures et ne réduit pas les taux de violence envers les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones.
- Les objectifs de l'article 718.2(e) du *Code criminel* et des principes de l'arrêt Gladue, visant la diminution du taux d'incarcération des femmes autochtones, ne sont pas atteints.
- L'application des principes de l'arrêt Gladue et la production de rapports Gladue ne sont pas uniformes dans l'ensemble des administrations. Il n'existe pas de normes établies qui définissent les éléments à inclure et à prendre en considération dans ces rapports.
- Le personnel du système de justice ne considère pas les rapports Gladue comme un droit. Les rapports ne sont pas toujours accessibles aux femmes qui attendent la détermination de leur peine ou ils ne sont pas correctement utilisés par les tribunaux et les services correctionnels.
- Les rapports Gladue ont une valeur restreinte lorsque l'infrastructure et les ressources relatives aux solutions de rechange à l'incarcération, comme la réhabilitation dans la communauté et les services axés sur la guérison, n'existent pas dans la communauté.
- L'utilisation des rapports Gladue et les principes de détermination de la peine ne sont pas adéquatement expliqués aux familles et aux survivantes. La manière dont le pouvoir discrétionnaire en matière de poursuites est exercé dans les affaires concernant des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones fait que plusieurs familles et Autochtones remettent en question la qualité des poursuites et sont d'avis que le racisme et le sexisme y ont joué un rôle. Les familles sont portées à croire que les services des poursuites, les avocats et les juges considèrent que leur vie et celle de leurs êtres chers assassinés sont de moindre valeur que celle des non-Autochtones.
- De nombreuses affaires de femmes, de filles et de personnes 2ELGBTQQIA autochtones assassinées par leur partenaire intime se produisent dans un contexte où la violence et les mauvais traitements sont continus et s'intensifient. Les principes de détermination de la peine, tels qu'ils sont établis dans le *Code criminel*, ne sont généralement pas correctement expliqués aux victimes et aux familles. De plus, les principes de détermination de la peine du *Code criminel* ne correspondent pas toujours aux principes et aux valeurs des Autochtones. Ces facteurs contribuent à la méfiance des Autochtones à l'égard du système de justice.
- Les négociations de plaidoyer et l'exercice du pouvoir discrétionnaire en matière de poursuites en général ne sont pas suffisamment transparents, ce qui accroît la méfiance des Autochtones à l'endroit du système de justice et leur donne le sentiment que les victimes autochtones de crimes sont dévalorisées.

Notes

1 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., p. 14. Dans ce chapitre, commes dans tous nos chapitres, la citation est tirée de la transcription officielle de la langue dans laquelle la personne a témoigné, même si la citation a été traduite.

2 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., pp. 47-48.

3 Cheryl M. (Mi'kmaq), Partie 1, Volume public 18, Membertou, N.-É., p. 13.

4 Cheryl M. (Mi'kmaq), Partie 1, Volume public 18, Membertou, N.-É., p. 19.

5 Cheryl M. (Mi'kmaq), Partie 1, Volume public 18, Membertou, N.-É., p. 7; Mont, « Victoria Rose Paul: Investigation Report. »

6 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., pp. 38-39.

7 World Justice Project, « What is the Rule of Law? »

8 Nations unies, Assemblée générale, « Declaration of Basic Principles of Justice. »

9 Nations unies, Assemblée générale, « Declaration of the High-Level Meeting, » para. 14 and 15, cité dans Nations unies: Programme de dévelopement, « Access to Justice. »

10 Ibid., para. 13.

11 Programme de développement des Nations unies, « Access to Justice, » 6.

12 Ibid., 3-4.

13 Ibid., 5.

14 Campbell, « New light on Saskatoon's 'Starlight Tours' »; Brave NoiseCat, « I Am Colten Boushie. »

15 Voir Shantz, « Another deadly year. »

16 Blu W. (Crie/Mi'kmaq/Métisse), Partie 1, Volume public 117, Vancouver, C.-B., pp. 33-34.

17 Amnesty International Canada, *Stolen Sisters*.

18 Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc.

19 Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 33.

20 Enquêteur correctionnel du Canada, « *Rapport de l'Enquêteur correctionel »* 61.

21 Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., pp. 35-36.

22 Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 36.

23 Marilyn W. (Crie). Partie 1, Volume public 30, Saskatoon, Sask., p. 20.

24 Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., pp. 38-39.

25 Entrevue avec Bernie Williams et Audrey Siegl, 30 septembre 2018, par Kelsey Hutton, pp. 43-44.

26 Conroy et Cotter, « Les agressions sexuelles autodéclarées au Canada » p. 16.

27 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., pp. 48-49.

28 Kassandra Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 39.

29 Marlene J., Partie 1, Volume public 6, Smithers, C.-B., p. 44.

30 Jennisha Wilson, Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., p. 131.

31 Michele G. (Musqueam), Partie 1, Volume public 84, Vancouver, C.-B., p. 67.

32 A.B. (Nation Squamish), Partie 1, Déclaration publique 367, Vancouver, C.-B., p. 26.

33 Farida Deif, Partie 3, Volume public 9, Toronto, Ont., p. 88.

34 Jamie L. H. (Autochtone/irlandaise), Partie 1, Volume public 78, Vancouver, C.-B., pp. 24-25.

35 Robyn Bourgeois (Crie), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., p. 52.

36 Chef Terry Armstrong, Parties II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc., p.139; Chef (en retraite) Clive Weighill, Partie 2, Volume public 8, Regina, Sask., p. 62.

37 Farida Deif, Partie 3, Volume public 9, Toronto, Ont., pp. 93-94.

38 Farida Deif, Partie 3, Volume public 9, Toronto, Ont., pp. 90-91.

39 Farida Deif, Partie 3, Volume public 9, Toronto, Ont., p. 83.

40 Lise J. (Innue), Partie 1, Volume public 32, Maliotenam, Qc., p. 109.

41 Mealia Sheutiapik (Inuite, Frobisher Bay), Parties II et III mixtes, Volume public 16, St. John's, T.-N.-L., p. 25.

42 Lanna Moon Perrin (Anishinaabe), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., pp. 204-205.

43 Farida Deif, Partie 3, Volume public 9, Toronto, Ont., pp. 83, 92-93.

44 Farida Deif, Partie 3, Volume public 9, Toronto, Ont., p. 93.

45 Kassandara Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 37.

46 Kassandara Churcher, Parties II et III mixtes, Volume public 7, Québec, Qc., p. 37.

47 RCMP, « Missing and Murdered. »

48 Human Rights Watch, *Those Who Take Us Away*, 80. Voir aussi « Résumé du projet d'analyse judiciaire des documents, » Annexe 1, Volume 1b, de ce rapport.

49 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., p. 17.

50 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., pp. 15-16.

51 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., pp. 22-23.

52 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., p. 23.

53 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., p. 29.

54 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., pp. 23-24.

55 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., p. 29.

56 Tanya Talaga (Anishinaabe/polonaise), Partie 3, Volume public 10, Toronto, ON, p. 64.

57 Pamela F. (Première Nation Burnt Church), Partie 1, Volume public 44(b), Moncton, N.-B., p. 11.

58 Pamela F. (Première Nation Burnt Church), Partie 1, Volume public 44(b), Moncton, N.-B., pp. 12-13.

59 Pamela F. (Première Nation Burnt Church), Partie 1, Volume public 44(b), Moncton, N.-B., p. 13.

60 Paul T. (Nation Crie Mikisew), Partie 1, Volume public 20, Edmonton, Alb., p. 14.

61 Nations unies, « CCPR/C/CAN/CO/6 – Concluding observations on the sixth periodic report of Canada. »

62 Marilyn W. (Crie), Partie 1, Volume public 30, Saskatoon, Sask., pp. 4-5.

63 Tom C., Partie 1, Volume public 4, Smithers, C.-B., p. 113.

64 Tom C., Partie 1, Volume public 4, Smithers, C.-B., pp. 134-135.

65 Pamela F. (Première Nation Burnt Church), Partie 1, Volume public 44(b), Moncton, N.-B., p, 14.

66 Delores S. (Saulteaux, Première Nation Yellow Quill), Partie 1, Volume public 26, Saskatoon, Sask., p. 27.

67 Marilyn W. (Crie), Partie 1, Volume public 30, Saskatoon, Sask., pp. 12-13.

68 Par exemple, voir Human Rights Watch, *Those Who Take Us Away*.

69 Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 7, Regina, Sask., pp. 10-11; Commissaire adjointe Brenda Butterworth-Car (Tr'ondëk Hwëch'in Hän Nation), Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., pp. 326-27; Surintendant principal Mark Pritchard, Partie 2, Volume public 9, Regina, Sask., pp. 216-217, 222, 236-237.

70 Farida Deif, Partie 3, Volume public 9, Toronto, Ont., p. 102.

71 Chief Terry Armstrong, Parties II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc., p. 55.

72 Mike Metatawabin (Première Nation Fort Albany), Parties II et III mixtes, Volume public 5, Québec, Qc., pp. 45-53.

73 Paul T. (Nation Crie Mikisew). Partie 1, Volume public 20, Edmonton, Alb., pp. 14-15.

74 Delores S. (Saulteaux, Première Nation Yellow Quill), Partie 1, Volume public 26, Saskatoon, Sask., p. 18.

75 Lillian S. (Nation Ojibway Mishkeegogamang), Partie 1, Volume public 38, Thunder Bay, Ont., pp. 18-20.

76 Naomi Giff-MacKinnon, Partie 2, Volume 1, Calgary, Alb., p. 141.

77 Carol W. (Nation Crie Muskeg Lake), Partie 1, Volume public 31, Saskatoon, Sask., p. 57.

78 John Phelps, Partie 2, Volume public 1, Calgary, AB; Naomi Giff-MacKinnon, Partie 2, Volume public 1, Calgary, Alb.

79 Naomi Giff-MacKinnon, Partie 2, Volume public 1, Calgary, Alb., p. 142.

80 Naomi Giff-MacKinnon, Partie 2, Volume public 1, Calgary, Alb., p. 140.

81 Naomi Giff-MacKinnon, Partie 2, Volume public 1, pp. 141-142.

82 Fred F., Partie 1, Volume public 44(b), Moncton, N.-B., pp. 63.

83 John Phelps, Partie 2, Volume public 1, Calgary, Alb., p. 58.

84 John Phelps, Partie 2, Volume public 1, Calgary, Alb., p. 53.

85 John Phelps, Partie 2, Volume public 1, Calgary, Alb., pp. 59-60.

86 Blu W. (Crie/Mi'kmaq/Métisse), Partie 1, Volume public 117, Vancouver, C.-B., pp. 28-29, 32-33.

87 Charlotte M. (Première Nation Kitchenuhmaykoosib Inninuwug), Partie 1, Volume public 38, Thunder Bay, Ont., p. 107.

88 Marilyn W. (Crie), Partie 1, Volume public 30, Saskatoon, Sask., pp. 8-9.

89 Pamela F. (Première Nation Burnt Church), Partie 1, Volume public 44(b), Moncton, N.-B., p. 63.

90 Robyn Bourgeois (Crie), Parties II et III mixtes, Volume public 17, St. John's, T.-N.-L., pp. 49-50.

91 Fred F., Partie 1, Volume public 44(b), Moncton, N.-B., pp. 40-41.

92 Fred F., Partie 1, Volume public 44(b), Moncton, N.-B., p. 41.

93 Leanne Gardiner, Partie 2, Volume public 1, Calgary, Alb., p. 87.

94 Betty Ann Pottruff, Partie 2, Volume public 1, Calgary, Alb., p. 178.

95 Marilyn W. (Crie), Partie 1, Volume public 30, Saskatoon, Sask., pp. 9-10.

96 Delores S. (Saulteaux, Première Nation Yellow Quill), Partie 1, Volume public 26, Saskatoon, Sask., p. 28. Depuis leur témoignage, des informations supplémentaires sur l'enquête sur le décès de Nadine M. ont été rendues publiques grâce à la publication d'un rapport qui examine l'enquête et identifie les erreurs de procédure, le manque de leadership et les mauvaises communications. Pour plus d'informations, voir Leo, « The whole investigative system. »

97 Marilyn W. (Crie), Partie 1, Volume public 30, Saskatoon, Sask., p. 10.

98 Commissaire Brenda Lucki, Partie 2, Volume public 6, Regina, Sask., p. 34.

99 Marilyn W. (Crie), Partie 1, Volume public 30, Saskatoon, Sask., pp. 16-17.

100 Pamela F. (Première Nation Burnt Church), Partie 1, Volume public 44(b), Moncton, N.-B., p. 11.

101 Alaya M. (Nation Ojibway Sandy Bay), Partie 1, Volume public 13, Winnipeg, Man., p. 19.

102 Pamela F. (Première Nation Burnt Church) Partie 1, Volume public 44(b), Moncton, N.-B., p. 25.

103 Wilfred C. (Première Nation Waterhen), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., p. 72.

104 Wilfred C. (Première Nation Waterhen), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., pp. 72-73.

105 Pamela F. (Première Nation Burnt Church), Partie 1, Volume public 44(b), Moncton, N.-B., p. 113.

106 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., pp. 33, 39.

107 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., p. 55-56.

108 For example, Oppal, « Forsaken. »

109 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., p. 38.

110 Bernice C. (Première Nation Sagkeeng), Partie 1, Volume public 15, Winnipeg, Man., p. 38.

111 Marilyn W. (Crie), Partie 1, Volume public 30, Saskatoon, Sask., pp. 5-6.

112 Tom C., Partie 1, Volume public 4, Smithers, C.-B., p. 114.

113 Fred F., Partie 1, Volume public 44(b), Moncton, N.-B., p. 38.

114 Fred F., Partie 1, Volume public 44(b), Moncton, N.-B., pp. 40-41.

115 Chef Danny Smyth, Parties II et III mixtes, Volume public 18, St. John's, T.-N.-L., p. 11.

116 Chef Danny Smyth, Parties II et III mixtes, Volume public 18, St. John's, T.-N.-L., p. 13.

117 Chef Danny Smyth, Parties II et III mixtes, Volume public 18, St. John's, T.-N.-L., p. 14.

118 Chef Danny Smyth, Parties II et III mixtes, Volume public 18, St. John's T.-N.-L., p. 47.

119 Chef Danny Smyth, Parties II et III mixtes, Volume public 18, St. John's, T.-N.-L., pp. 39-40.

120 Chef Danny Smyth, Parties II et III mixtes, Volume public 18, St. John's, T.-N.-L., p. 56.

121 Chef Danny Smyth, Parties II et III mixtes, Volume public 18, St. John's, T.-N.-L., p. 60.

122 Brenda Gunn (Métisse), Partie 3, Volume public 6, Québec, Qc., p. 58.

123 Programme de développement des Nations unies, « Access to Justice, » pp. 8-9.

124 Betty Ann Pottruff, Partie 2, Volume public 1, Calgary, Alb., pp. 183-184.

125 Pamela F. (Première Nation Burnt Church) Partie 1, Volume public 44(b), Moncton, N.-B., pp. 29-30.

Pour poursuivre la lecture, veuillez consulter le volume 1b du rapport « Réclamer notre pouvoir et notre place : rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées »