

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

RÉCLAMER NOTRE POUVOIR ET NOTRE PLACE

Volume 2

UN RAPPORT COMPLÉMENTAIRE

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

KEPEK-QUÉBEC



This publication is also available in English:

Reclaiming Power and Place: A Supplementary Report of the National Inquiry
into Missing and Murdered Indigenous Women and Girls,
Kepek-Quebec

CP32-163/2-1-2019F

ISBN: 978-0-660-30491-5

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*



MOT DE LA COMMISSAIRE AUDETTE	1
Mots d'introduction de Melanie Morrison	5
Mots d'introduction de Nancy Jourdain	7
 INTRODUCTION	 11
 1. Les travaux de la Commission au Québec	 17
1.1. Le mandat de la Commission	17
1.2. La méthodologie	18
1.3. La portée et les limites des travaux	19
1.4. Les voix qui initient le changement	20
 2. Le contexte social dans lequel vivent les femmes et les filles autochtones du Québec	 23
2.1. Les peuples autochtones du Québec	23
2.2. L'expérience coloniale des femmes et des filles autochtones au Québec	27
2.3. Naître femme et naître autochtone, l'identité intersectionnelle des femmes et des filles autochtones du Québec	34
2.4. Un contexte contemporain marqué par de profondes inégalités	36
 3. Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées au Québec	 43
3.1. La nature et l'ampleur de la problématique	43
3.2. Les pistes de solution doivent être élaborées de concert avec les femmes et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones	47



4. Les récits des survivantes et des familles	55
Récit de Gilberte V., et Andrée V. en relation avec Adèle V.-B.	55
Récit de Mary-Annie B., Silas B., Kirby B. et Bessie C. B., en relation avec Rose-Ann B.	57
Récit de Nathalie H., en relation avec Éliane H.-K.	59
Récit de Theresa « Tess » L., Anthony G. et Angela G., en relation avec Jacqueline L.	61
Récit d'Adrienne A.	62
Récit de Viviane et d'Armand E., en relation avec Lauréanna E.	64
Récit de Déborah E.	65
Récit d'Alma et Elizabeth M.	66
Récit de Françoise R., au sujet des disparitions de Tony et d'Emily Germaine R.	68
Récit de Cheryl M., en relation avec Carleen M.	70
Récit d'Anastasia N., en relation avec Kimberley N.-N.	72
Récit de Denise F., Edmond J. et Jeanne d'Arc V., en relation avec Anne-Marie J.	73
Récit de Maurice K. et Beatrice R.T., en relation avec Kathleen K.R.	75
Récit de Lise J.	76
Récit de Jérôme M., Agnès P., Charles M., Christine L., Mary M., Thérèse L. et Alice L.T.	78
Récit de Ambroise M., Noëlla M., Simone B. et Rachel M.	79
Récit de Jacqueline F.O., Manon O., Lucie Q., Marie-Louise A., Jeannie C., Marie-Jeanne B., Florence D., Annette D., Delima F. et Carol D., en relation avec Bébé Maxime, Bébé Pierrette, Bébé Alice, Bébé Boivin	81
Récit de Jenny R.	83
Récit d'Érica B., Daniel P., Jean-Marc Q., Antoinette F., Francine F., Francine D., Lucie D., Angèle P. et Desneiges P., en relation avec Marie-Paul P., Thérèse F. et Julie-Anna Q.	85
Récit de Vivianne C. en relation avec Pauline C.	86



5. Le manque de sécurité pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones	91
5.1. Les droits fondamentaux	92
5.2. L'héritage colonial des pensionnats	94
5.3. Vivre dans l'insécurité	97
5.3.1. L'omniprésence de la violence	97
5.3.2. Indifférence et banalisation à l'intérieur des communautés	99
5.3.3. La violence policière et institutionnelle	101
5.4. Vivre dans l'indifférence des systèmes	103
5.4.1. Les services de santé et les services sociaux	104
5.4.1.1. Les ressources inadéquates	104
5.4.1.2. Les enfants disparus	109
5.4.2. Les forces policières	113
5.4.2.1. Le manque de ressources des corps de police autochtones	118
5.4.2.2. Les conflits de juridiction	122
5.4.2.3. Le manque de communication	123
5.4.3. Le système de justice	124
5.4.3.1. L'opacité du système de justice	124
5.4.3.2. Les impacts des arrêts Gladue et Ipeelee au Québec	126
5.5. Le manque de formation	130
5.6. Des besoins plus grands que nature	133
5.7. Au-delà de l'héritage colonial : des identités et des cultures à reconnaître	137
5.7.1. L'importance de la transmission de la culture et du statut	137
5.8. Sur les chemins de la résilience	140
CONCLUSION	151
APPELS À LA JUSTICE	159
BIBLIOGRAPHIE	163

Depuis l'aube de l'humanité, toutes les sociétés se sont préoccupées d'assurer la sécurité des membres de leurs communautés. 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 démontrent que les femmes et les filles autochtones sont beaucoup plus susceptibles d'être victimes de violence que les femmes allochtones. Selon Statistique Canada, entre 2001 et 2015, le taux d'homicides était près de six fois plus élevé pour les femmes autochtones que pour les femmes allochtones. Un risque d'une telle ampleur exige, de nous tous, d'assumer nos responsabilités, de cerner clairement le problème et de prendre des mesures énergiques pour corriger cette situation qui est ancrée dans le contexte historique et politique du Canada.

Les statistiques sont impuissantes à exprimer ce que vivent véritablement les familles et les communautés lorsqu'elles perdent des êtres chers dans une telle violence. Le concept de famille s'étend bien au-delà de la lignée biologique ; la famille 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.

La Commission d'enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA) a été une expérience d'apprentissage personnel et professionnel très riche, 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 propositions.

Notre mission était de faire la lumière sur une crise sociale qui affecte les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA



Première semaine de mandat, recueillement avec tous les Commissaires, Vancouver, C.-B., Septembre, 2016. Photo de Michèle Audette.

autochtones tous les jours de leur existence. Bien que cette crise soit identifiée depuis longtemps, nous avons tous collectivement tardé à enquêter sous tous ses aspects. Cette Commission, dont je fais partie, a examiné une situation qui touche toutes les communautés autochtones du Canada, qui implique également toutes les résidentes et tous les résidents du Canada, au cours des 500 ans de leur histoire commune.

Cette enquête sans précédent a porté sur les violences faites aux personnes parmi les plus vulnérables de ce pays et en a identifié 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, entendue 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 cette commission d'enquête aura permis d'honorer les luttes que mènent des familles et des survivantes depuis les 40 dernières années. Cette commission d'enquête, demandée par des milliers de familles, aura permis de faire rejaillir la lumière sur des faits trop souvent cachés.

La violence faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones n'est pas le résultat d'un événement isolé. Tristement, c'est hélas, la réalité quotidienne d'un trop grand nombre d'êtres humains, dont la plupart comptent parmi les plus vulnérables de ce pays. Nous avons aujourd'hui l'occasion de souligner l'extraordinaire résilience des femmes,

des filles et des personnes 2ELGBTQQIA 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, l'opportunité de pouvoir enfin offrir un avenir meilleur à leurs enfants.

Le présent ne se comprend qu'en lien 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 ce problème majeur de société et de sortir de cette impasse.

Tous nos efforts auront permis d'identifier des pistes, des moyens et des actions pour initier ce mouvement. Chaque Canadienne et Canadien peut et doit s'impliquer, à son niveau, 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 de chacune des communautés qui le compose et ainsi, s'engager ensemble à mieux assurer la sécurité des femmes et des filles autochtones.

La réalisation d'un projet d'envergure comme celui de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées aurait été impossible sans la contribution importante de nombreuses personnes dévouées. Je tiens à les remercier aujourd'hui et à leur exprimer ma plus profonde gratitude pour m'avoir soutenue tout au long de cet exercice.

J'aimerais remercier sincèrement toutes celles et tous ceux qui ont participé à nos travaux, aux témoins, aux familles et aux survivantes, auxquelles s'ajoutent les grand-mères et tous les membres du Cercle conseil des familles. Je pense aussi à nos employées et employés, sans lesquels nous n'aurions pas pu réaliser toutes ces étapes indissociables les unes des autres dans autant de lieux et d'environnements différents, simultanément. Toujours, nous avons pu compter sur leur sensibilité et sur leur sens du devoir.



À tous les regroupements qui se sont mobilisés autour de cet enjeu, que soit les alliances, les coalitions et les organisations, je leur adresse mes sincères remerciements. Votre remarquable contribution est maintenant connue et reconnue.

Merci du fond du cœur aussi à mes grands-mères Pénélope et Bernie, ainsi qu'à mes mentors Melanie Morrison, Laurie Odjick, Nancy Jourdain, Alain Arsenault et Renée Dupuis.

Ce rapport est le résultat de l'effort collectif de nombreuses personnes et il dessine une feuille de route qui nous permettra comme société, dorénavant, de mieux assurer, la sécurité des femmes des filles, et des personnes 2ELGBTQQA autochtones. Un immense merci d'avance à toutes celles et ceux qui contribueront à ce que ce rapport ait un lendemain, qu'il engendre des décisions pour en assurer la mise en œuvre et détermine les actions qui aboutiront aux résultats attendus.

Nukum Pénélope Guay, Nation Innu, co-fondatrice de la Maison communautaire Missinak à Québec. Elle a été guide pour Commissaire Audette tout au long du mandat de l'Enquête nationale.



Grand-mère Gul Kitt Jaad Bernie Williams, Nation Haida, travailleuse de première ligne dans le Downtown Eastside de Vancouver depuis les 30 dernières années. Elle a été ma guide tout au long du mandat de l'Enquête nationale.

Je veux remercier chacun de mes enfants, Amun, Uapen, Sheshka, Awastia et Yocoisse pour votre amour constant. Mes enfants, vous avez beaucoup donné pour que votre mère puisse remplir ces fonctions et j'aimerais que vous sachiez que vous étiez dans mon cœur de mère durant chacune de mes journées et que vous me gardiez concentrée sur l'objectif.

À ma mère Evelyne, mon père Gilles, mes frères Benoit, Mishta-Shipu, Dina et Samuel, et Noëlle, je veux vous remercier pour votre soutien de tous les instants. Votre empathie m'a permis de franchir des étapes plus difficiles. Je souhaite remercier en particulier

mon conjoint, Serge, qui m'a soutenue à du début à la fin. Il a su faire preuve de patience et de compréhension, et a partagé ma détermination pour mener à bien cette enquête.

À mes collègues Commissaires, je vous remercie de m'avoir acceptée telle que je suis, de m'avoir accompagnée à travers les défis et les épreuves inhérentes à nos fonctions. À Marion, pour ta rectitude et pour ta patience. À Qajaq, pour ton intelligence, pour ta capacité d'analyse et de synthèse, pour ton courage. À Brian, pour ton sens de l'écoute, pour ta finesse dans l'étude des détails, pour ta sagesse et ta gentillesse.

À toutes celles et à tous ceux que je pourrais avoir omis, merci du fond de mon cœur.

#Éradiquerlaviolence

#lesfemmesetlesfillesontsacrées #Mercilavie

Michèle Audette
Commissaire



La sœur de Melanie, Tiffany, a disparu le 18 juin 2006. Depuis, Melanie lutte pour le changement et sensibilise constamment les Autochtones pour faire entendre le cri de cœur des familles. Melanie a été une guide et une mentor tout au long du mandat de l'Enquête nationale, à titre de membre conseillère du Cercle conseil national des familles. Photo de Melanie Morrison.

Je lutte depuis des années pour le changement et un de nos objectifs, à l'Association des femmes autochtones du Canada, était la mise en œuvre 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 avons 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 de

l'enquête jusqu'à ce moment. Puis, après un suivi, le cas a été remis à la Sûreté du Québec et le dossier est toujours ouvert actuellement. 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 savoir pourquoi. Je veux que les gens voient ma sœur comme une personne et non juste comme statistique ou simplement 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 Cercle conseil national des familles (CCNF) et contribuer à changer les choses apporte une forme de guérison. C'est comme une nouvelle lueur d'espoir qui, je le souhaite, ne s'éteindra jamais. Les dossiers de nos femmes et de nos filles disparues et assassinées 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 toutes les Canadiennes et tous les Canadiens considèrent que nos femmes et nos filles 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 parce qu'elle accomplissait toutes ces belles choses et 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 des personnes disparues ou assassinées. 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.

Melanie Morrison



Pour Nancy Jourdain, mère, partenaire de vie et avocate, la prise de parole permet de retrouver la dignité, le courage et la guérison.

Elle a été une guide et une mentore tout au long du mandat de l'Enquête nationale, à titre de membre conseillère du Cercle conseil national des familles au Québec.

Photo de Nancy Jourdain.

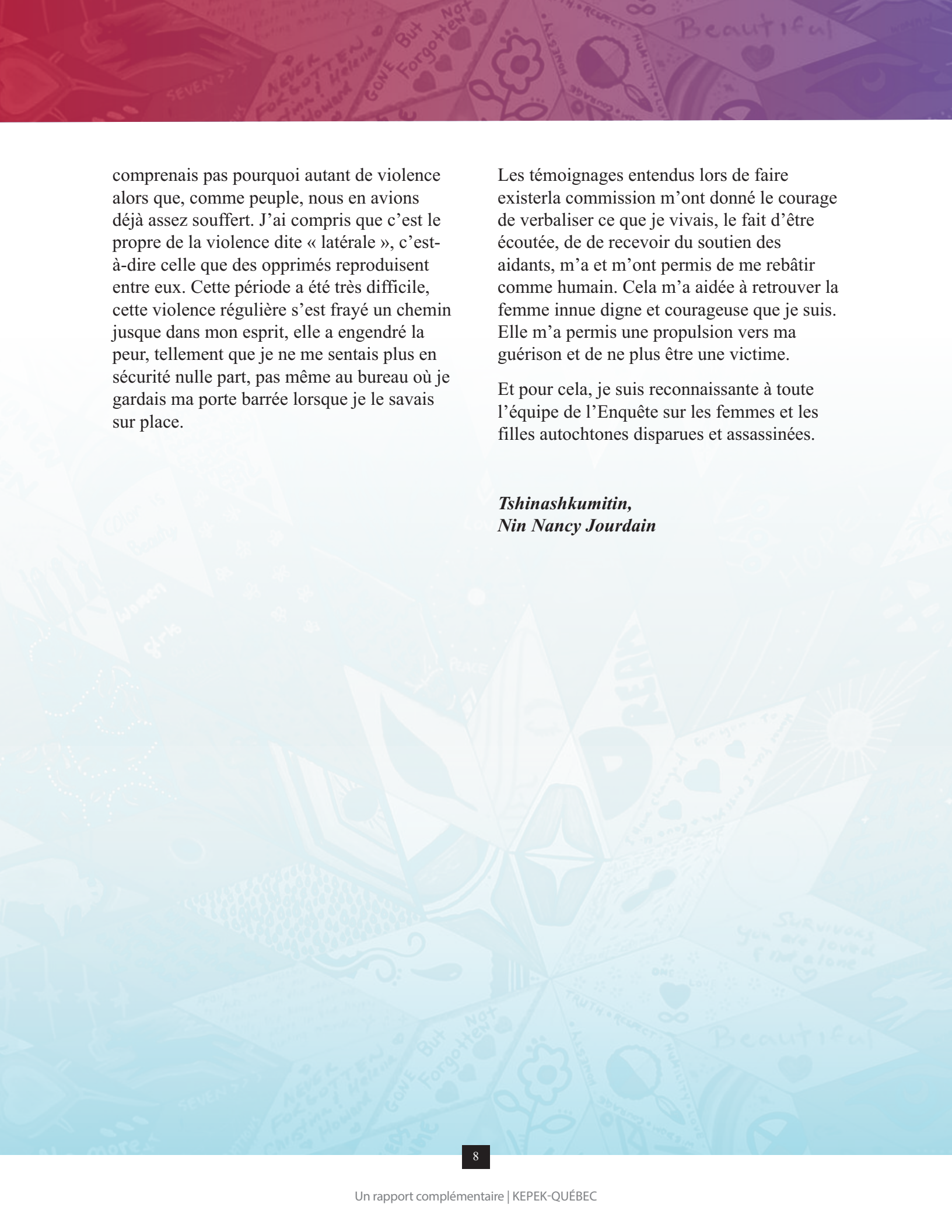
Je suis une femme innue de la communauté de Mani-Utenam. J'ai été élevée par mes grands-parents, ma mère cherchant à survivre après des années aux pensionnats. Mon mushum et ma nukum étaient parmi les derniers Innus à avoir vécu le mode de vie traditionnelle. J'ai appris à leur côté : le respect, l'entraide, l'autonomie, le travail et la bienveillance. Dans le mode de vie traditionnel, ces éléments étaient essentiels. Pour eux, l'ère moderne indiquait que leur mode de vie ne serait plus ce qui assurerait mon avenir et que je devais pour y arriver faire des études et avoir un travail.

J'ai fait des études en droit et j'ai débuté une carrière d'avocate en pratique privée, après 10 ans je suis allée travailler pour ma communauté comme gestionnaire. Afin de m'appuyer dans mon nouveau rôle, j'ai complété une maîtrise en administration des affaires.

Le travail est ardu sur la communauté, le sous-financement et la proximité rendent le contexte tendu, mais je trouvais très valorisant de mettre mes connaissances et mon savoir au service de ma communauté.

J'ai vécu pendant plus de quatre ans de la violence au travail de la part d'un élu et de ses alliées. Cette violence s'est installée, un

commentaire à la fois, une critique à la fois, et est allé plus loin, les attaques étaient ouvertes, virulentes, et allaient jusqu'à la médisance. On attaquait ma compétence, critiquait mes décisions, refusait de signer des résolutions que je présentais, faisait des crises en ma présence, prétendait que j'ai dû offrir des faveurs pour avoir ce poste, etc. Au début, je tentais de ne pas m'en faire, me disant qu'il se tannerait, mais ce fut le contraire. Les témoins de ses comportements ne réagissaient pas, ils étaient spectateurs comme si cela était normal. Notre esprit s'est habitué à une telle violence au point qu'on ne la perçoit plus. Pour ma part, je ne

The background of the page is a collage of quilt squares. The top section has a red-to-purple gradient, while the bottom section has a light blue gradient. The quilt squares contain various messages and symbols, including "SEVEN 523", "NEVER FORGOTTEN Tina Howard", "GONE But Not Forgotten", "ALISTY", "RESPECT", "NUTRITION", "Beautiful", "Color is Beauty", "Women Girls", "PEACE", "DREAM", "I have changed for you. To be any other I may never", "Survivors you are loved & not alone", "ONE Love", "TRUTH", "GONE But Not Forgotten", "SEVEN 523", "NEVER FORGOTTEN Tina Howard", "GONE But Not Forgotten", "ALISTY", "RESPECT", "NUTRITION", "Beautiful", "Color is Beauty", "Women Girls", "PEACE", "DREAM", "I have changed for you. To be any other I may never", "Survivors you are loved & not alone", "ONE Love", "TRUTH".

comprenais pas pourquoi autant de violence alors que, comme peuple, nous en avons déjà assez souffert. J'ai compris que c'est le propre de la violence dite « latérale », c'est-à-dire celle que des opprimés reproduisent entre eux. Cette période a été très difficile, cette violence régulière s'est frayé un chemin jusque dans mon esprit, elle a engendré la peur, tellement que je ne me sentais plus en sécurité nulle part, pas même au bureau où je gardais ma porte barrée lorsque je le savais sur place.

Les témoignages entendus lors de faire exister la commission m'ont donné le courage de verbaliser ce que je vivais, le fait d'être écoutée, de recevoir du soutien des aidants, m'a et m'ont permis de me rebâtir comme humain. Cela m'a aidée à retrouver la femme innue digne et courageuse que je suis. Elle m'a permis une propulsion vers ma guérison et de ne plus être une victime.

Et pour cela, je suis reconnaissante à toute l'équipe de l'Enquête sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées.

***Tshinashkumitin,
Nin Nancy Jourdain***

ACRONYMES



APNQL	Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador
CALACS	Centre d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel
CAVAC	Centre d'aide aux victimes d'actes criminels
CBJNQ	Convention de la Baie-James et du Nord québécois
CERP	Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec : Écoute, réconciliation et progrès
CSSSPNQL	Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador
CVR	Commission de vérité et réconciliation
DPJ	Directeur de la protection de la jeunesse
DNUDPA	Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones
ENFFADA	Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées
ENPQ	École nationale de police du Québec
FAQ	Femmes autochtones du Québec Inc.
GRC	Gendarmerie royale du Canada
PIDCP	Pacte international relatif aux droits civils et politiques
PIDESC	Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels
SPVM	Service de police de la ville de Montréal
SQ	Sûreté du Québec



Le 3 août 2016, le Gouvernement du Canada annonçait qu'il mettait sur pied l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ci-après, l'« **ENFFADA** »), visant notamment le territoire du Québec. Le 9 août 2016, le Gouvernement du Québec y donnait suite et annonçait la constitution d'une commission d'enquête provinciale, la Commission d'enquête sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées au Québec¹ (ci-après, la « **Commission** »).

La Commission a décidé de produire le présent rapport afin d'accorder une attention particulière au phénomène de la violence faite aux femmes et aux filles des Premières Nations au Québec. Ce rapport se veut complémentaire au rapport de l'Enquête nationale, qui inclut une analyse plus détaillée par rapport aux réalités des Inuits au Canada ainsi qu'au Québec².

D'emblée, la Commission déplore le peu de statistiques en ce qui concerne les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées au Québec. Les données disponibles sont souvent incomplètes, ce qui empêche notamment de dresser un portrait juste de la situation au Québec³.

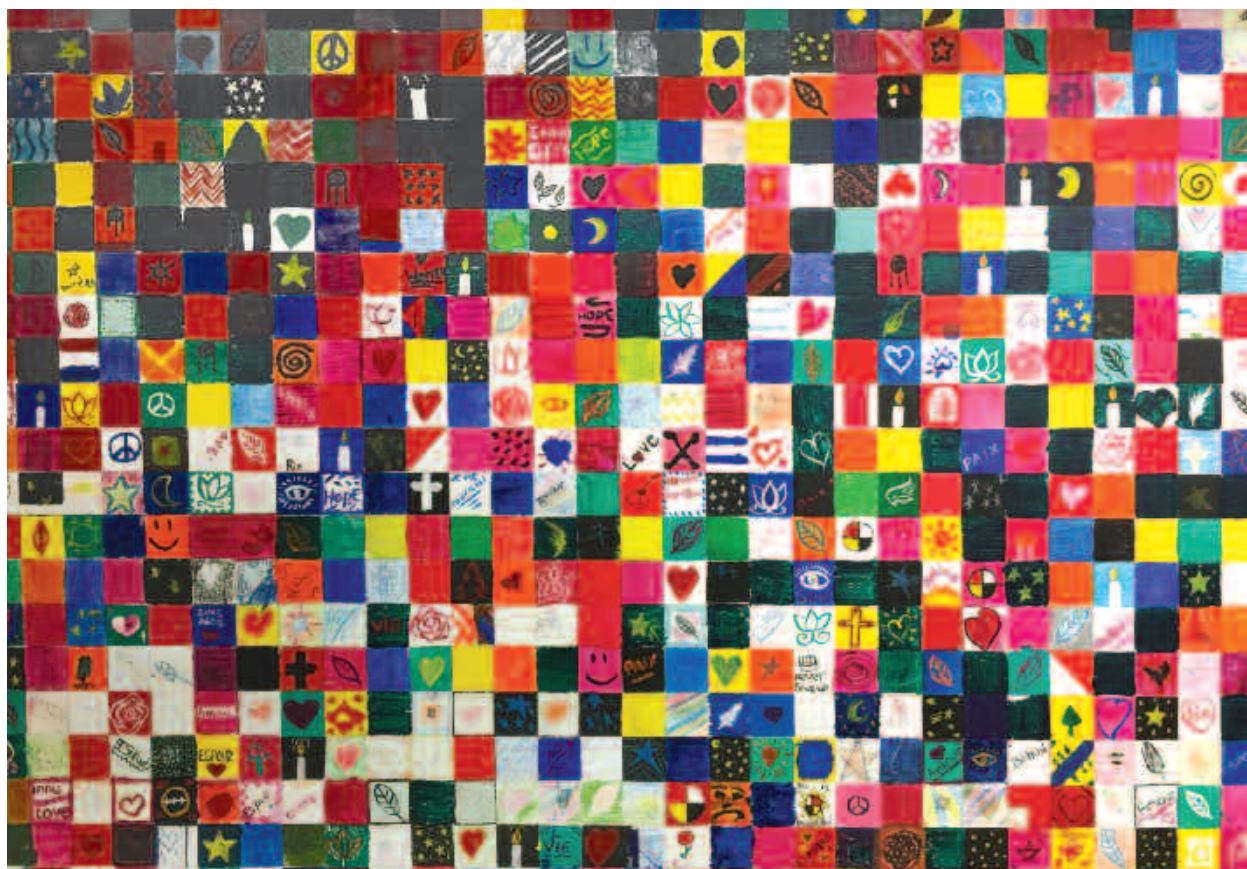
Les rapports et études sur la violence envers les femmes autochtones produits à l'échelle nationale révèlent peu les particularités régionales, comme celles du Québec. La réalité de la violence faite aux femmes autochtones au Québec y passe souvent inaperçue. En raison de la barrière linguistique et culturelle, ils tiennent rarement compte des réalités des femmes d'ici ou des publications en français les concernant. De plus, dans la plupart des cas, ces rapports et études se sont peu intéressés aux stratégies adoptées par les femmes autochtones et aux ressources qu'elles utilisent.

Le contexte socio-historique et politique du Québec est différent du contexte canadien. La Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ) en 1975 et celle de la Convention du Nord-Est québécois en 1978, Ces deux traités représentent des traités dits « modernes »⁴, mais il existe d'autres traités conclus entre la Couronne et les Premières Nations qui sont applicables sur le territoire que l'on appelle aujourd'hui le Québec », par exemple, le Traité Huron-Britannique de 1760 et le traité d'Oswegatchie.

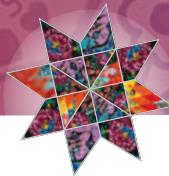


Les conséquences de la colonisation et de la sédentarisation⁵ ont débuté rapidement après l'arrivée des Européens, mais les autres politiques génocidaires se produisent parfois à différentes époques de l'histoire du Québec, même s'ils représentent plusieurs des mêmes conséquences pour les communautés autochtones à travers du Canada. Par exemple, le premier pensionnat « indien »⁶ a été ouvert en 1931 à Fort George⁷ ; ainsi, au moins deux générations des Premières Nations du Québec ayant vécu des périodes importantes de leur vie dans les pensionnats autochtones se côtoient encore à ce jour.

Une autre différence marquante est le fait qu'une proportion importante des Premières Nations au Québec, en particulier celles qui ne sont pas signataires de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois, emploient le français comme première ou seconde langue d'usage. Cette situation a des répercussions significatives sur les solidarités entre peuples autochtones. La barrière linguistique rend plus difficile la communication entre les femmes autochtones du Québec et, entre celles-ci et leurs sœurs du reste du Canada. Ceci peut notamment empêcher la mise en commun de ressources et de stratégies culturellement adaptées pour la prévention de la violence et le mieux-être dans les communautés.



Expression artistique commémorative pour les Sœurs d'Esprit des élèves de l'École Kanatamat Tshitipenitamunu à Schefferville, septembre 2016. Photo de Michèle Audette.



Le contexte institutionnel du Québec possède également ses particularités. Jusqu'à une époque récente, les congrégations religieuses géraient les services de santé et les services sociaux, ainsi que les services éducatifs. Elles ont joué un rôle prépondérant dans l'éducation, l'offre de soins aux malades et la protection de l'enfance jusqu'aux années 1960. C'est à cette époque que l'État prend progressivement le contrôle des établissements qui assurent ces services⁸. Par exemple, en 1960, les congrégations religieuses possèdent toujours 104 établissements, soit 35 % des hôpitaux du Québec, et sont responsables de la régie interne de 23 hôpitaux laïques⁹.

De la même manière, les enfants dits « illégitimes », les orphelins et les jeunes contrevenants sont, jusqu'aux années 1960, pris en charge par les congrégations religieuses, qui privilégient le placement en institution¹⁰. Ailleurs au Canada, la protection de l'enfance est depuis longtemps sous la responsabilité d'agences laïques mandatées par l'État, qui privilégient le placement des enfants dans des familles d'accueil ou leur adoption¹¹. Ce contexte socio-historique particulier fait en sorte que les impacts de la colonisation ont pu être vécus différemment au Québec.

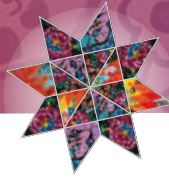
Sur le plan de la sécurité publique, il importe aussi de mentionner que le Québec est la province qui compte le plus de corps policiers autochtones autonomes. Ainsi, lorsque des femmes autochtones subissent de la violence au Québec, les services de police autochtones sont souvent ceux qui sont appelés à agir comme intervenants de première ligne.

Le premier chapitre de ce volume vise à expliquer le mandat de la Commission en ce qui a trait particulièrement aux réalités québécoises, la méthodologie employée pour les travaux réalisés au Québec et les limites qui se sont posées à l'analyse effectuée. Il expose les raisons pour lesquelles la Commission a décidé de se concentrer sur la voix des femmes qui initient le changement.

Le deuxième chapitre de ce volume rend compte du contexte socio-historique et contemporain particulier dans lequel évoluent les femmes et les filles autochtones au Québec. Les thèmes traités dans ce chapitre sont repris tout au long du rapport afin de soutenir notre analyse et nos recommandations. Il constitue la toile de fond permettant de comprendre la réalité des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées au Québec.

Une présentation des différents peuples autochtones du Québec et un sommaire historique de quelques événements ayant marqué les témoignages reçus lors des travaux de la Commission au Québec y sont d'abord présentés. Ensuite, un survol de l'expérience coloniale telle que vécue par les femmes et des filles des Premières Nations au Québec est effectué, ce qui implique de traiter des questions relatives à l'identité intersectionnelle des femmes autochtones du Québec et des profondes inégalités entre leur situation et celle des Allochtones de la province et du reste du pays. Ce survol permet aussi de constater les réalités socio-économiques contemporaines qui marquent le quotidien de nombreuses femmes autochtones du Québec.

Le troisième chapitre présente une vue d'ensemble des connaissances concernant la situation des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées au Québec, avant les travaux de la Commission.

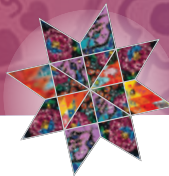


Le quatrième chapitre rend hommage à toutes les femmes et les filles autochtones survivantes, et aux familles qui ont témoigné lors des deux audiences publiques tenues au Québec. Ce chapitre met en valeur des récits tirés des témoignages partagés par les survivantes et les familles. Chaque récit présente un résumé des événements qui ont marqué leur trajectoire ainsi que les faits les plus marquants de leur témoignage.

Le cinquième chapitre présente l'analyse effectuée par la Commission, à la lumière de l'ensemble de ses travaux. Il permet d'examiner les vérités des femmes, des filles et des familles telles qu'elles ont été partagées, sous l'éclairage des recherches effectuées et des commentaires formulés par les experts, par les Gardiens du savoir et par les parties ayant la qualité pour agir qui ont été entendus au Québec, ou par rapport au Québec, dans les audiences qui se sont déroulés ailleurs au Canada. Il s'agit de rendre compte de la réalité des femmes, des filles, des personnes 2ELGBTQQIA et des familles autochtones de leur point de vue, c'est-à-dire telle qu'elle est comprise et perçue par elles, mais aussi en employant une perspective fondée sur le genre et les droits humains.

Cette analyse met en lumière les impacts de l'héritage colonial sur les identités et les cultures, les différentes manifestations de la violence vécue par les femmes et l'importance de la sécurité; les difficultés des systèmes québécois et fédéral censé leur venir en aide; la multitude de besoins exprimés et, finalement, la résilience et l'espoir qui animent les femmes et les familles.

En conclusion, nous émettons les Appels à la justice que nous considérons prioritaires à mettre en œuvre au Québec.



- 1 Décret 711-2016, *Gazette officielle du Québec*, partie 2, 31 août 2016, 148e année, no 35, p. 4291.
- 2 Les « Autochtones » du Québec sont composés de membres des Premières Nations et des Inuit, répartie en quatorze villages nordiques. Les Inuit forment un groupe ethnique distinct vivant des réalités qui leur sont particulières, notamment en raison de leur emplacement géographique. Leurs réalités ont été abordées en profondeur dans le rapport de l'Enquête nationale, Volume 1a et 1b.
- 3 Bourque, *et al.*, « Stratégies adaptées, » ; Dion, Collin-Vézina, Lavoie, Cyr, Corneau, « État des connaissances en recherche sur la violence sexuelle ».
- 4 Beaulieu, "An Equitable Right to be Compensated," 1-27.
- 5 Gentelet, Rocher et Bissonnette « La sédentarisation ».
- 6 La Commission considère que l'emploi du mot *indien* est péjoratif et bien que l'appellation courante soit *pensionnat indien*, le choix a été fait de placer le terme « indien » entre guillemets afin de décoloniser l'emploi de ce terme.
- 7 Bousquet, « L'histoire scolaire des autochtones, » 117–123.
- 8 Protecteur du citoyen, « Les "enfants de Duplessis" ».
- 9 Charles, Guérard, Rousseau, « L'église, les assureurs et l'accès aux soins hospitaliers » 29-49.
- 10 Aussi appelé placement *intra-muraux*.
- 11 Quesney, « Un foyer pour chaque enfant !, » 257-282.



Les travaux de la Commission au Québec

Ce chapitre expose les données connues au sujet du phénomène de la disparition et de l'assassinat des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones du Québec. Il vise à expliquer le mandat de la Commission en ce qui a trait particulièrement aux réalités québécoises, la méthodologie employée pour les travaux réalisés au Québec et les limites qui se sont posées à l'analyse effectuée en l'occurrence.

1.1. Le mandat de la Commission

Le gouvernement du Canada et le gouvernement du Québec ont confié un très vaste mandat à l'Enquête nationale pour le Québec.

D'une part, selon le décret 711-2016 qui créait la commission d'enquête provinciale, la Commission devait « enquêter » et « faire rapport » sur deux sujets principaux : les causes systémiques de toutes formes de violence, ainsi que les politiques et les pratiques institutionnelles mises en place en réponse à la violence à l'égard des femmes et des filles autochtones. À cette fin, la Commission avait pour mandat d'examiner notamment les facteurs pouvant être liés aux relations entre les services publics relevant des compétences constitutionnelles du Québec, incluant notamment les corps de police, les établissements de santé, de services sociaux et d'enseignement et les Autochtones plus globalement.

D'autre part, la Commission avait pour mandat de « formuler des recommandations ». Ces recommandations devaient viser deux objectifs : proposer des actions concrètes et durables à mettre en place en vue de prévenir les situations de violence à l'égard des femmes et des filles autochtones, et améliorer de manière significative la qualité des relations entre les Autochtones et les intervenants des services publics.



Ces paramètres, ainsi que ceux établis par le gouvernement fédéral¹, laissaient donc le champ presque entièrement libre à la Commission d’agir dans tous les domaines pertinents. Ils ne définissaient toutefois pas un périmètre réaliste pour l’accomplissement d’un aussi large mandat que celui d’enquêter sur les effets cumulés de plus de 500 ans de colonialisme et d’y trouver des solutions appropriées à chaque communauté autochtone à travers le Canada, et ce, dans un délai de 34 mois. La Commission a donc choisi d’adopter une approche visant principalement à aire rejaillir et honorer la perspective des femmes, des filles, des personnes 2ELGBTQQIA autochtones et de leurs familles qui ont accepté de se libérer du silence pour venir témoigner de leurs réalités.

1.2. La méthodologie

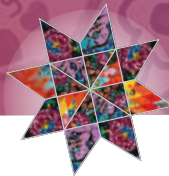
L’analyse présentée dans ce volume se fonde principalement sur les témoignages livrés par des membres des Premières Nations lors des deux audiences communautaires tenues au Québec. Il s’agit de 67 témoignages publics, de 18 témoignages à huis clos et de 55 témoignages sous forme de déclarations publiques. Elle s’appuie également sur les témoignages entendus lors des audiences institutionnelles ainsi que lors des audiences d’experts et des gardiens du savoir enues un peu partout au pays, lorsque ceux-ci portent sur les réalités québécoises. L’analyse tient compte des mémoires déposés par les parties ayant qualité pour agir au Québec.

L’analyse s’appuie aussi sur les travaux complémentaires effectués par l’Enquête nationale au Québec. Cette équipe a requis les dossiers médicaux, les attestations de naissance, de décès, de changement de nom et d’adoption, les baptistères et les certificats d’inhumation afin d’examiner la situation concernant 24 enfants rapportés disparus lors des témoignages des audiences communautaires tenues au Québec.

Elle a également examiné des dossiers d’enquête des services de police et des documents institutionnels connexes. Des demandes ont été formulées afin d’obtenir les dossiers d’enquête policière et documents connexes en relation avec 32 incidents. Les dossiers proviennent des différents corps de police du Québec, soit de la Sûreté du Québec, des corps de police municipaux et des corps de police autochtone. Des demandes de production de dossiers ont aussi été faites à la Gendarmerie royale du Canada. Cependant, il n’a pas été possible de localiser l’ensemble des dossiers que l’équipe souhaitait analyser. En excluant les cas pour lesquels aucun dossier n’a été transmis, un total de 21 enquêtes policières liées à des décès, des suicides, des morts suspectes, des séquestrations, des agressions sexuelles et de voies de fait a pu être révisé.

En plus d’examiner l’ensemble de la preuve présentée plus haut, l’équipe de recherche a effectué une recension d’écrits qui apparaissaient particulièrement pertinents à la lumière des faits mis de l’avant par les témoins (articles, rapports de recherche, rapports d’enquête, etc.).

L’exercice de recherche et d’analyse a permis de mettre en parallèle la vérité des témoins et celle de nombreuses autres femmes et filles autochtones au Québec. La vérité des survivantes et des familles entendues lors des audiences révèle une réalité encore plus tangible, mais aussi des faits et des perceptions encore méconnus ou ignorés du grand public.



1.3. La portée et les limites des travaux

Initialement, les travaux de la Commission devaient être réalisés à l'intérieur d'un délai de 28 mois. Le Gouvernement du Canada a accepté de prolonger les travaux de la Commission pour une période de 6 mois, pour un total de 34 mois, ce que le Gouvernement du Québec a, pour sa part, refusé. Par conséquent, le décret accordant des pouvoirs d'enquête à la Commission au Québec expirait le 31 octobre 2018.

Le 21 décembre 2016, réalisant l'importance d'entreprendre une réflexion approfondie sur les relations entre les Autochtones et les intervenants de certains services publics au Québec, le Gouvernement du Québec a créé une commission d'enquête parallèle intitulée « Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec : écoute, réconciliation et progrès » (ci-après, la « **CERP** »)², publiquement connue sous le nom de « Commission Viens ».

D'ailleurs, la *Loi sur les Commissions d'enquête* en vigueur au Québec exige la présence d'une majorité de commissaires pour recevoir la preuve³, ce qui a limité le volume de témoignages recueillis. Ainsi, un quorum établi à trois commissaires sur quatre était requis pour recevoir la preuve au Québec. Aucun tel obstacle n'existait dans la majorité des autres provinces. Considérant les délais impartis, une telle obligation pose des obstacles sérieux à l'efficacité d'une commission d'enquête pancanadienne comme l'Enquête nationale.

Il y a espoir que les travaux de la Commission Viens jetteront un éclairage approfondi sur la question des relations entre les services publics et les Autochtones en général. Cette institution doit accorder une attention particulière à la perspective des femmes autochtones dans l'élaboration de son analyse et de ses recommandations, sachant que leur réalité peut être différente de celle rapportée par les autres membres des nations autochtones.

Notre démarche de recherche s'est heurtée à deux autres limitations significatives : elle n'a pas pu avoir accès à tous les dossiers médicaux et dossiers de police demandés et certains de ceux auxquels nous avons eu accès étaient incomplets.

Cette approche, malgré tout, permis de faire comprendre la réalité des femmes des Premières Nations au Québec, incluant toute la complexité intergénérationnelle que les femmes et les filles autochtones subissent, qui définit clairement la vulnérabilité à laquelle elles sont confrontées tous les jours. En s'adaptant aux valeurs autochtones, aux droits inhérents et ancestraux des participants, à leur spiritualité et à leur sens de la communauté, la Commission a pu développer une relation de confiance importante avec les témoins. Ceci leur a permis de livrer leur vérité, dans un contexte culturel sécurisant qui s'éloigne des structures légales formelles et rigides⁴.

Par ailleurs, sur le plan de la recherche, il faut souligner qu'il existe trop peu d'ouvrages portant sur le sujet spécifique de la violence faites aux femmes autochtones et des solutions à mettre en œuvre pour y remédier. Ainsi, il a fallu puiser de façon significative dans les mémoires et les thèses de doctorat publiés au sein des facultés et des départements de droit, d'anthropologie, de



sociologie et d'environnement au Québec. La multiplication de ces travaux universitaires, dans les dernières années, est un indice positif que de plus en plus de yeux sont tournés vers la situation des femmes autochtones du Québec.

1.4. Les voix qui initient le changement

Il n'en demeure pas moins que les témoignages reçus révèlent une vérité auparavant cachée, qui, conjuguée avec les travaux de recherche de la Commission, permettent de faire jaillir une nouvelle lumière sur une problématique réelle, mais si longtemps ignorée.

Par leur témoignage et leur implication dans les travaux de la Commission, tant de nos sœurs et frères autochtones auront pu amorcer un processus de deuil et de guérison longtemps attendu.

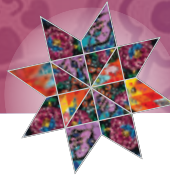
La Commission est fière d'avoir pu accompagner les témoins dans cette voie, qui est une étape importante vers un changement durable et intériorisé.

Les voix des femmes ne se tairont plus jamais.

Il nous revient dorénavant à toutes et tous, de les amplifier jusqu'à ce qu'elles soient pleinement entendues.



Audiences à Maliotenam, communauté innu : après des décennies de silence, les familles s'ouvrent et partagent leurs vérités devant les Commissaires, décembre 2017. Photo de Michèle Audette.



- 1 Décret 2016-0736 visant l'établissement et nomination de la commissaire en chef et cinq commissaires - Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (2016) 150 Gaz. C. 35, 2631.
- 2 Décret 1095-2016 concernant la constitution de la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec : écoute, réconciliation et progrès (2017) 149 G.O.Q. II.
- 3 *Loi sur les Commissions d'enquête*, RLRQ c C-37, art. 7.
- 4 Gouvernement du Canada, « La recherche visant les Premières Nations, les Inuits ou les Métis du Canada », <http://www.pre.ethics.gc.ca/eng/policy-politique/initiatives/tcps2-eptc2/chapter9-chapitre9>.



Le contexte social dans lequel vivent les femmes et les filles autochtones du Québec

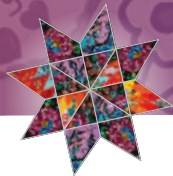
Ce chapitre présente un portrait sommaire des réalités des femmes et des filles des Premières Nations au Québec. Il traite principalement des aspects démographiques, socio-historiques et socio-économiques et présente l'état des connaissances sur la violence et la question des femmes autochtones disparues et assassinées au Québec.

Tout en reconnaissant que les personnes de 2ELGBTQQIA sont confrontées à des défis distincts liés à la violence au Québec, le manque de recherches disponibles a rendu difficile la possibilité de fournir une discussion approfondie de ces expériences. Nous mentionnons ici les personnes de 2ELGBTQQIA afin de reconnaître leurs expériences et l'importance de répondre à ces préoccupations distinctes tout en reconnaissant la nécessité d'une meilleure compréhension des expériences et des défis des personnes de 2ELGBTQQIA au Québec.

2.1. Les peuples autochtones du Québec

Au Québec, on compte dix Premières Nations réparties en 41 communautés (réserves, établissements et terres de catégorie I'). Il s'agit de huit Nations algonquiennes : les Abénaquis, les Anishinaabe (Algonquins), les Atikamekw, les Eeyous (Cris), les Malécites, les Mi'kmaq (Micmacs), les Innus (Montagnais), les Naskapis, ainsi que deux Nations iroquoiennes : les Hurons-Wendats et les Mohawks. Les Inuit résident dans 14 villages nordiques. Au total, il y a 55 communautés autochtones réparties à travers le Québec.

La démographie des peuples autochtones a été étudiée par diverses instances, sous des angles différents. Il n'existe aucun outil unique



Rassemblement à Houston, Schefferville, septembre 2016. Photo de Michèle Audette.

permettant de refléter toutes les réalités démographiques propres aux femmes autochtones. De plus, certaines statistiques varient, selon leur compilation à partir du registre des Indiens inscrits ou à partir d'une auto-identification par des répondants à un sondage.

En 2016, on rapportait qu'il y avait 182 890 Autochtones au Québec². Les 92 655 membres des Premières Nations représentent environ 1 % de la population au Québec et environ 10 % de la population indienne inscrite au Canada³.

En ce qui concerne les femmes autochtones, le Québec comptait, en 2011, 71 710 femmes ayant déclaré une identité autochtone, ce qui représente environ 10 % des femmes autochtones au Canada⁴ et environ 1,8 % de la population féminine au Québec⁵. Les femmes autochtones ont généralement 2,3⁶ enfants comparativement à 1,6⁷ pour l'ensemble des femmes canadiennes⁸. Plus de la moitié des membres des Premières Nations vivant au sein d'une communauté autochtone ont moins de 25 ans⁹.

C'est au Québec qu'on observe la plus forte proportion de membres des Premières Nations vivant en communauté. En 2011, 72 % des membres des Premières Nations au Québec vivent au sein d'une communauté, alors que dans l'ensemble du Canada, ce pourcentage diminue à 49 %¹⁰.

Les Premières Nations sont très présentes dans les villes du Québec, que ce soit de manière temporaire, sporadique ou permanente. Selon le recensement de 2016, la région métropolitaine



de Montréal compte plus de 33 000 membres des Premières Nations et la région de Québec en compte plus de 11 500. La présence autochtone est significative dans plusieurs autres villes comme Chibougamau, Joliette, La Tuque, Maniwaki, Roberval, Saguenay, Senneterre, Sept-Îles, Sherbrooke, Trois-Rivières et Val-d'Or¹¹. Des facteurs tels que la scolarité, l'occupation, l'absence de logements disponibles, les nations d'appartenance expliqueraient la migration¹².

Une particularité de la situation juridique des Premières Nations au Québec est le fait que le gouvernement provincial a refusé, jusqu'à une époque récente, de reconnaître l'existence de droits ancestraux et, par conséquent, de signer des traités¹³. Cette situation a eu des conséquences importantes sur les relations entre les Premières Nations et les deux ordres de gouvernement.

La sédentarisation des Premières Nations au Québec s'est réalisée graduellement, le processus de colonisation et d'assimilation se poursuivant lors de la création de réserves¹⁴. Le mode de vie de la grande majorité des Premières Nations au Québec a connu un changement drastique. En 1955, en Abitibi-Témiscamingue, le défrichement massif du territoire et l'établissement du pensionnat de Saint-Marc-de-Figuery ont radicalement altéré le mode de vie des Autochtones et a mené à leur sédentarisation définitive¹⁵. Les dernières communautés à passer « de la tente aux maisons » seraient la communauté innue de Pakuashipi et la communauté atikamekw de Wemotaci, durant l'année 1972.

Les problématiques de santé publique qui touchent particulièrement les Autochtones du Québec ne peuvent pas, non plus, être passées sous silence.

Il en est ainsi, notamment, du taux de suicide qui touche les populations autochtones de façon marquée. Chargé d'étudier cinq décès survenus à Uashat mak Mani-Utenam sur une période d'à peine six mois, le Bureau du coronar du Québec s'attarde aux causes d'un mal-être collectif, en vient à déclarer que les populations autochtones vivent une forme d'apartheid – c'est-à-dire un régime de ségrégation et de discrimination raciales systémiques – et recommande qu'il soit mis fin à cet apartheid¹⁶.

Par ailleurs, les autorités sanitaires connaissent l'existence d'une prévalence « fort préoccupante » de la violence en milieu autochtone¹⁷, incluant des problématiques importantes liées à la violence conjugale¹⁸. Elles savent que « les Autochtones sont surreprésentés comme victimes d'agression sexuelles »¹⁹.

Elles savent aussi que « Certains groupes de la population, comme les Autochtones, seraient affectés par les inégalités sociales de santé de manière alarmante »²⁰.

Malgré une amélioration sensible au cours des dernières décennies, force est de constater un écart préoccupant, voire alarmant dans certains cas, entre l'état de santé des populations autochtones et celui de la population non-autochtone. Au Québec, les 11 nations autochtones reconnues [...] se distinguent les unes des autres en termes culturels, linguistiques et géographiques ainsi que par différents statuts juridiques et politiques.

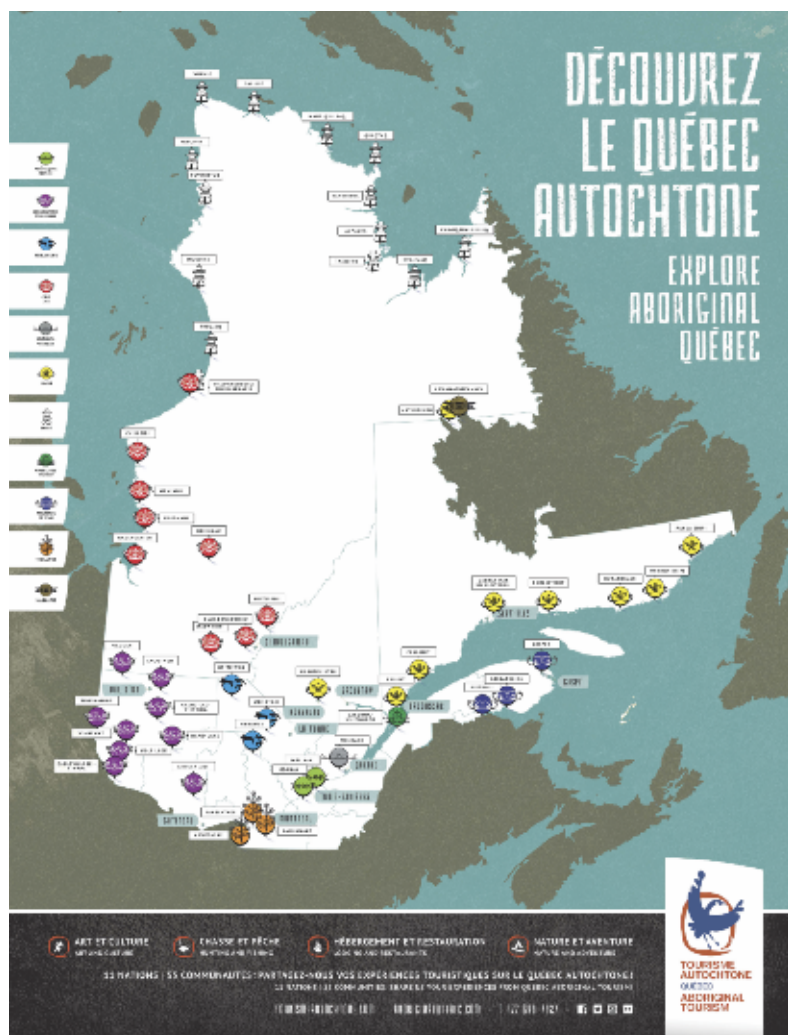
Cette hétérogénéité fait en sorte qu'il est difficile de tracer un portrait général de la santé de ces populations. Néanmoins, certaines tendances émergent : les écarts les plus



marqués sont généralement observés pour les traumatismes intentionnels et non intentionnels, les maladies chroniques (obésité, diabète et maladies cardiovasculaires) et pour certaines maladies transmissibles (infections sexuellement transmissibles et tuberculose). Des données socio-sanitaires montrent qu'en comparaison avec la population canadienne, les Premières Nations du Québec ont une espérance de vie de 6 à 7 ans plus courte; le diabète est de deux à trois fois plus fréquent; les taux d'obésité sont deux à trois fois plus élevés et le risque de vivre, dès l'enfance, des situations de pauvreté, de maltraitance et de placement est de 3 à 5 fois plus élevé.²¹

Finalement, elles savent que les personnes 2ELGBTQQIA d'origine autochtone « sont aux prises avec l'homophobie dans leurs communautés d'origine et avec le racisme en milieu urbain » et qu'elles ont une « grande méfiance [...] à l'endroit des professionnels de la santé », considérant leur perception à l'effet que « le degré de connaissance parmi ces professionnels était inadéquat, que la prévalence de réactions homophobiques [sic] à leur vécu était contraire à l'éthique, et que la volonté du système des soins de santé de s'adapter à leurs besoins était minime »²².

Pourtant, aucune mesure concrète n'a encore été établies en vue de remédier à ces constats.



Carte du tourisme autochtone au Québec (Source : Tourisme Autochtone Québec, <https://www.tourismeautochtone.com/apprendre/carte/>).



2.2. L'expérience coloniale des femmes et des filles autochtones au Québec

Avant l'arrivée des Européens, les Premières Nations possèdent leur propre système de fonctionnement en société, ainsi que leur propre gouvernance et ce, depuis des millénaires. Bien que chaque nation soit différente et que les cultures et les valeurs des Premières Nations ne forment pas un ensemble homogène, les relations entre les sexes sont relativement égalitaires²³. Bien que des rôles distincts soient traditionnellement attribués aux hommes et aux femmes, ces rôles sont complémentaires. Il n'existe pas de hiérarchie entre ces rôles et chacun a le devoir et la responsabilité de participer au bon fonctionnement de la société, tout en maintenant la cohésion sociale²⁴.

Par exemple, les femmes Atikamekw, qui ont partagé certaines de leurs expériences avec Suzie Basile, lui ont parlé d'une période de grande transformation au courant du XX^e siècle. Comme elle explique,

Les femmes interrogées ont parlé de la vie « d'avant » et de la vie « maintenant ». Le terme « avant » se réfère à l'époque de la vie nomade des Atikamekw, avant l'établissement des réserves et l'envoi des enfants dans les pensionnats. Sans vouloir projeter une image idyllique de cette période, car plusieurs femmes (12) ont précisé le fait que la vie sur le territoire était très difficile en raison de la famine, de la maladie et des conditions de vie sous la tente, certaines femmes ont précisé que les Atikamekw étaient autonomes et libres sur le territoire et que le rôle des femmes était très important. Une femme a dit : « Elles [les femmes] sont essentielles pour la vie sur le territoire, elles font parties de la vie sur le territoire. Sans elles, les hommes auraient beaucoup de difficulté sur le territoire »²⁵.

Surtout, plusieurs femmes parlent de leur rôle clé dans la transmission des savoirs, ainsi que du rôle central des femmes à maintenir la sécurité de la communauté par leurs travaux, y inclus la préparation des repas, la récolte de bois et des plantes médicinales, la chasse, et plus²⁶.

De plus, leurs responsabilités dans le domaine de leadership dans le temps « avant » sont toutefois importantes :

Les participantes ont rappelé qu'autrefois les femmes Atikamekw étaient autonomes, qu'elles avaient les connaissances nécessaires à la survie en forêt et savaient assurer la sécurité des enfants et des autres membres du clan familial (nourriture, soins de santé, campement adéquat, etc.). De plus, ce sont les femmes qui veillaient à tenir un registre oral des naissances et des décès et même à « organiser » les mariages en respectant les alliances existantes et certaines règles matrimoniales. Elles assuraient un équilibre dans tous les domaines de la vie en forêt. Aussi, les femmes avaient une certaine autorité; elles prenaient des décisions et la parole (principalement en ce qui avait trait à la famille et au campement). Des témoins ont mentionné que certaines femmes, une fois veuves, géraient leur territoire, prenaient les décisions qu'il fallait, et que ces femmes étaient très respectées²⁷.



Cette réalité est reflétée dans d'autres communautés, aussi. Les femmes Mohawk, par exemple, ont traditionnellement un rôle clé dans la gouvernance locale, et en particulier dans la gérance des terres et des ressources communautaires.²⁸ Les femmes montagnaises-naskapis, aussi, sont chargées de la responsabilité de décider le moment de changer le campement d'une place à l'autre – un ensemble de décisions qui auraient eu un effet important sur la santé et la sécurité de chaque communauté.²⁹

Ainsi, les rôles attribués aux femmes sont respectés et valorisés. Leur contribution sur leur plan politique³⁰ et socio-économique est d'ailleurs essentielle : agriculture, petite chasse, cueillette des plantes et des petits fruits, confection de vêtements, préparation des fourrures, etc.³¹. De plus, les femmes autochtones sont généralement considérées comme les protectrices et les gardiennes du territoire, de l'eau, de la culture, de la langue et de la famille³². Bref, beaucoup de femmes des Premières Nations ont, à l'époque, plus de pouvoir et d'autonomie que leurs consœurs européennes³³.

Les relations entre les hommes et les femmes changent, entre autres, sous l'influence des normes de la société colonisatrice. Le patriarcat s'impose dans les mentalités et l'organisation sociale des sociétés autochtones. Ce modèle, fondé sur l'autorité des hommes dans tous les domaines, a des impacts majeurs sur la vie familiale des Premières Nations, en particulier sur les rôles des hommes et des femmes qui sont de moins en moins considérés comme complémentaires et égalitaires³⁴.

De 1763 à 1862, les femmes autochtones sont infantilisées, passant d'alliés à pupilles. Dès 1818, le gouvernement cherche à empêcher les femmes autochtones qui ont épousé un non-Autochtone de profiter des distributions annuelles de présents³⁵. D'autres politiques gouvernementales contribuent à renforcer la hiérarchie entre les hommes et les femmes des Premières Nations. De plus, dès l'adoption des premières lois concernant les peuples autochtones, l'imposition du concept de « statut » instaure des catégories de personnes autochtones qui ne présentent pas de rapport avec la culture, l'éducation ou l'identité³⁶.

En 1869, le traitement discriminatoire des femmes est renforcé. *L'Acte pour l'émancipation graduelle des sauvages* – institutionnalise la discrimination sexuelle envers les femmes en accordant seulement aux chefs de famille masculins les certificats de possession. Pendant des années, l'accès des femmes aux territoires des réserves dépend donc de leurs relations avec les hommes, si bien qu'en cas de rupture conjugale, les femmes ne peuvent réclamer la possession du domicile conjugal³⁷. Cette situation prévaut jusqu'en 2013, date à laquelle la *Loi sur les foyers familiaux situés dans les réserves et les droits ou intérêts matrimoniaux*³⁸ est adoptée pour remédier à ces lacunes, bien que les problèmes persistent³⁹. La *Loi sur les Indiens*, adoptée en 1876, a permis de réifier les structures de gouvernance, d'héritage et d'identité fondées sur la lignée masculine. De plus, jusqu'en 1985, le Parlement prive de leur statut d'Indien les femmes qui épousent un non-Autochtone. Par conséquent, leurs enfants sont dorénavant privés du statut d'Indien⁴⁰. Dans ce contexte, les femmes autochtones qui épousent des hommes non-autochtones se voient dans la quasi-obligation de quitter leur communauté d'appartenance, ce qui contribue à les placer en relation de dépendance envers leur conjoint. Cette discrimination est d'autant plus



importante que les hommes autochtones qui épousent une non-Autochtone peuvent non seulement conserver leur statut, mais le transférer à leur épouse.

Le sexisme au sein des « réserves » est renforcé par une autre règle adoptée à la même époque par le Parlement canadien : seuls les hommes ont droit de vote aux élections des conseils de bande. Ainsi, les rôles décisionnels des femmes sont complètement ignorés et les femmes sont exclues des conseils de bande, l'instance qui désormais représente la communauté et qui exerce un certain nombre de pouvoirs de nature locale. Cette règle est en vigueur jusqu'en 1951, mais ses effets se répercutent pendant de nombreuses années⁴¹.

Encore aujourd'hui, le leadership autochtone est très majoritairement masculin. En 1991, la communauté d'Ekuanishit (Mingan) instaure la parité femmes-hommes dans le Conseil de bande en modifiant le Code électoral, mais il faut attendre 1992 pour qu'une première femme des Premières Nations au Québec soit élue à la tête d'un conseil de bande. Cette année-là marque un changement important, alors que deux femmes sont élues cheffes par suffrage, soit la grande cheffe Jocelyne Gros-Louis élue à Wendake et Marcelline Kanapé élue cheffe à Pessamit. En 2019, l'absence de parité homme-femme subsiste alors qu'il n'y a que six femmes cheffes dans la province, dont trois chez les Cris⁴². Il ne faut donc pas s'étonner que le discours actuel sur les droits des peuples autochtones, ainsi que sur les revendications territoriales soient principalement portés par les hommes et qu'ils fassent, par le fait même, abstraction des revendications propres aux femmes autochtones. Comme l'explique Van Woudenberg : « Cet effacement est mis en œuvre en donnant une valeur [...] aux connaissances des hommes et à leurs modes d'utilisation du territoire, excluant les femmes et créant de ce fait une absence féminine là où auparavant il y avait une présence »⁴³.

Dans tous les cas, la sédentarisation ou le déplacement des Premières Nations au Québec s'est accompagnée d'une dépossession des espaces de vie. Cet état doit être compris comme une invasion avec le but de s'approprier les terres des Premières Nations qui étaient indispensables à leur mode de vie⁴⁴. Dans les faits, « le rétrécissement de leurs territoires traditionnels en de minuscules réserves a porté un coup dévastateur au cœur de l'identité individuelle et collective »⁴⁵ des Premières Nations au Québec.

Comme ailleurs au Canada, cette appropriation des terres s'est faite unilatéralement et sans le consentement des peuples autochtones. L'inondation des terres et l'exploitation forestière ont causé des ravages à la santé physique et psychologique des Premières Nations et des femmes autochtones, en particulier⁴⁶. Pour les femmes autochtones, les actions visant à « protéger leur territoire et l'environnement sont des actions reliées à la survie de leur identité la plus profonde »⁴⁷.

La violence latérale « est généralement comprise comme étant la violence que des groupes opprimés se font vivre entre eux, de façon similaire aux abus qu'ils ont vécus à travers le colonialisme, les traumatismes intergénérationnels liés aux pensionnats et les expériences continues de racisme et de discrimination. Elle peut comprendre des comportements variés de violence, comme l'intimidation, le commérage, le blâme, les querelles, le manque de confiance envers d'autres membres du groupe »⁴⁸. Cette violence découle de toutes les formes de



colonialisme : le déracinement, la déportation, la sédentarisation, les œuvres missionnaires, les mariages forcés par les prêtres, les abus sexuels, les politiques génocidaires, etc.

Les pensionnats contribuent aussi à réduire et dévaloriser le rôle des femmes au sein des sociétés autochtones. De plus, ils créent des relations interpersonnelles difficiles qui constituent un terreau fertile à la déshumanisation, ainsi qu'à la violence latérale et intergénérationnelle.

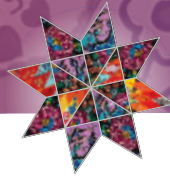
Les pensionnats « indiens » au Québec ont vu le jour plus tardivement que dans le reste du Canada, à l'exception du pensionnat de Fort George, ils ont ouvert leurs portes à partir des années 1950, au moment où l'on commençait à fermer ceux du reste du Canada⁴⁹. Cela s'explique, entre autres, par le fait que le Québec a historiquement refusé la signature de traités sur son territoire. Ainsi, au Québec, il n'y avait aucun équivalent des clauses de financement fédéral de l'éducation que l'on retrouvait dans les traités conclus ailleurs au Canada. De plus, le Québec a longtemps ignoré la loi fédérale imposant la fréquentation scolaire obligatoire des enfants autochtones.

Cela ne veut pas pour autant dire qu'aucun système scolaire visant à « québécoiser » les enfants autochtones n'existait pas auparavant, même avant la Confédération⁵⁰. Cependant, il faut savoir que la fréquentation scolaire des enfants du Québec n'est devenue obligatoire qu'en 1943⁵¹. Ainsi, avant le début des années 1950, la plupart des enfants autochtones vivent encore une partie de l'année sur les territoires de chasse avec leurs parents et, par conséquent, ont peu fréquenté l'école.

Selon la *Convention de règlement relative aux pensionnats indiens*, il y a eu six pensionnats autochtones destinés aux Premières Nations au Québec. À cette liste s'ajoutent deux foyers non-confessionnels. Le dernier à fermer ses portes est le pensionnat autochtone de Pointe-Bleue en 1991⁵². Bien que ce chiffre ne fasse pas l'unanimité chez les auteurs qui ont écrit sur le sujet, on estime à 13 000 le nombre d'enfants autochtones ayant fréquenté ces établissements. De nombreux enfants autochtones ont aussi fréquenté des pensionnats hors du Québec, notamment en Ontario et en Nouvelle-Écosse⁵³. En sus des répercussions que les pensionnats « indiens » ont eues sur plusieurs générations d'Autochtones à travers le Canada, certaines particularités doivent être soulignées pour le Québec.

Comme dans le reste du Canada, l'éducation reçue dans les pensionnats joue un rôle important dans la reproduction des idéologies patriarcales concernant les rôles d'une femme ou d'un homme dans une famille⁵⁴. On sait que les responsables des pensionnats se montraient durs envers les filles en leur fournissant le moindre d'heures d'instruction⁵⁵ et en les préparant uniquement à un rôle d'usinière ou de femme au foyer⁵⁶. Les témoignages recueillis par la Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (2013)⁵⁷ ont mis au jour le traitement abusif et destructeur que le personnel des congrégations religieuses a réservé aux enfants autochtones.

L'ouverture et la fermeture plus récente des pensionnats au Québec fait en sorte qu'à l'heure actuelle, au moins deux générations d'ex-pensionnaires sont encore vivantes. En 2019, une



proportion importante des Autochtones au Québec demeure directement confrontée aux effets de l'expérience des pensionnats.

La spécificité de la situation québécoise se manifeste également dans d'autres domaines. On sait qu'au Québec, le réseau de l'éducation et celui de la santé sont demeurés sous le contrôle des institutions religieuses jusqu'aux années 1960. De plus, le développement des services de protection de la jeunesse a été plus tardif que dans les autres provinces, puisqu'encore une fois, les institutions religieuses se chargeaient d'assurer des services de cette nature⁵⁸.

Dans les faits, le processus de laïcisation des services sociaux et de protection des enfants s'est fait graduellement à partir du milieu des années 1960. Ce processus a entraîné un changement de mentalité dans la manière de concevoir la protection des enfants au Québec, qui jusqu'à cette époque privilégiait leur institutionnalisation. L'adoption de la *Loi sur la protection de la jeunesse* en 1979 est l'aboutissement d'un ensemble de réformes amorcées au début des années 1970. Elle vient consolider un réseau organisé et laïque d'aide à l'enfance comparable à ce que l'on retrouve dans les autres provinces du Canada⁵⁹.

Peu de temps après l'entrée en vigueur de la Loi sur la protection de la jeunesse en 1979, on observe une surreprésentation des enfants autochtones pris en charge par la province⁶⁰. Cette surreprésentation s'aggrave au fil des ans. En 2007, on rapportait que les enfants autochtones étaient cinq fois plus susceptibles d'être pris en charge⁶¹. En 2016, on rapportait qu'ils étaient près de huit fois plus susceptibles d'être placés hors de leur famille que les enfants québécois non-autochtones⁶².

Plusieurs raisons expliquent cette surreprésentation dans le système de la protection de la jeunesse : la pauvreté, les impacts de la colonisation, le sous-financement des services, les biais culturels des intervenants allochtones, l'inadéquation de la loi et des systèmes de protection de la jeunesse⁶³.

Les régimes de protection de la jeunesse ont et continuent à marginaliser le rôle des femmes autochtones. Parce que les pratiques familiales et parentales, propres aux sociétés autochtones, sont souvent mal comprises ou mal interprétées par les intervenants allochtones, les mères autochtones sont parfois jugées plus sévèrement et sont perçues plus souvent comme étant incapables à prendre soin de leurs enfants⁶⁴. À ce propos, la CVR a d'ailleurs conclu que « les services de protection de l'enfance du Canada ne font que poursuivre le processus d'assimilation entamé sous le régime des pensionnats indiens »⁶⁵.

L'implication des représentants de l'Église catholique dans les communautés a pu avoir d'autres impacts directs sur la violence faite aux femmes et aux filles autochtones. Par exemple, une action collective a été entreprise suite aux travaux de la Commission, où il est allégué que le Prêtre Alexis Joveneau et un ou plusieurs religieux membres de la congrégation religieuse des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée auraient agressé sexuellement des filles autochtones résidentes de la Côte-Nord⁶⁶. Cette action collective a été instituée une semaine après que les Oblats aient présenté les excuses aux victimes présumées⁶⁷.



Bref, que ce soit par l'entremise de la *Loi sur les Indiens*, des pensionnats, des règles entourant les mariages mixtes, de l'instauration du système des conseils de bande et des systèmes de protection de la jeunesse, les politiques et les lois gouvernementales ont et continuent de dévaloriser la contribution socio-économique et politique des femmes autochtones au Québec. Dans les faits, la dévalorisation des rôles de genre, combinée aux effets des traumatismes intergénérationnels, a graduellement changé les rapports au sein de la structure familiale, qui sont devenus de plus en plus inégalitaires, plus particulièrement entre les hommes et les femmes. Ces assauts visant principalement les femmes et les enfants ont causé de profonds dommages à la culture et à l'identité⁶⁸. Les politiques coloniales génocidaires ont ainsi participé à mettre en place un contexte propice à l'émergence et à la reproduction de la violence envers les femmes et les enfants⁶⁹.

Il est important de souligner que la violence envers les femmes et les filles autochtones peut se manifester différemment, selon son lieu de résidence. La réponse sociale varie également. Dans les communautés, la violence peut prendre la forme de violence familiale ou latérale. Plusieurs femmes quittent pour des raisons de survie, notamment par manque de ressources, et se retrouvent en ville. Elles risquent alors de subir d'autres formes de violence : racisme, crimes haineux, agressions sexuelles, etc.

Cela dit, il ne faut surtout pas croire que les femmes autochtones au Québec sont demeurées passives face à ces différentes politiques. À partir des années 1960, les femmes autochtones au Québec sont de plus en plus nombreuses à dénoncer les injustices auxquelles elles sont confrontées. C'est d'ailleurs la lutte des femmes autochtones qui aura raison de la règle discriminatoire retirant le statut d'Indien aux femmes autochtones mariées à un non-Autochtone⁷⁰. En 1968, Mary Two-Axe Early, une femme mohawk de Kahnawake expulsée de sa communauté pour avoir épousé un Allochtone, fonde l'association Equal Rights for Indian Women. En 1974, l'Association des femmes autochtones du Québec est créée. Grâce aux luttes de pionnières de partout au pays, le projet de loi C-31 (*Loi modifiant la Loi sur les Indiens*) est adopté en 1985, et les femmes autochtones mariées à des Allochtones regagnent leur statut d'Autochtone⁷¹.

Le projet de loi C-31, adopté en 1985, constitue une victoire, même s'il n'a pas éliminé la discrimination envers les femmes. En effet, la réintégration des femmes qui ont pu recouvrer leur statut s'est avérée difficile faute de terres, de logements ou de ressources financières pour accueillir les femmes réinscrites⁷². Les femmes qui ont retrouvé leur statut ont souvent fait l'objet d'hostilité de la part de leur communauté d'origine. À titre d'exemple, la communauté de Mashteuiatsh a tenté d'adopter à cette époque un « moratoire » sur les femmes réintégrées et a exclu celles-ci du débat sur l'adoption d'un code d'appartenance, prétextant qu'elles ne seraient pas « objectives »⁷³. En 2018, des membres de la Nation Mohawk de Kahnawake ont obtenu un jugement de la Cour supérieure du Québec reconnaissant que la décision de suspendre les services aux personnes ayant conclu un mariage mixte ou aux enfants issus d'un tel mariage est discriminatoire et inconstitutionnelle⁷⁴. Le tribunal rappelle toutefois que la coutume « *Marry Out, Get Out* » pourrait néanmoins continuer de s'appliquer dans la communauté, si sa décision n'est pas acceptée au sein de la communauté.



Les lacunes du projet de loi C-31 ont donné lieu à plusieurs rondes de contestations judiciaires et à d'autres projets de loi afin de corriger des aspects discriminatoires de la *Loi sur les Indiens* que le projet de loi C-31 avait laissés en place⁷⁵. L'une de ces contestations, l'affaire *Descheneaux*⁷⁶, a été initiée au Québec et a donné lieu, en décembre 2017, à un nouvel élargissement des règles du statut d'Indien qui profitera à l'ensemble des femmes autochtones du Canada et à leurs descendants⁷⁷.

Les femmes autochtones continuent de se mobiliser pour différentes causes. Au Québec, la promotion de la non-violence est au centre des activités de mobilisation et de militance des femmes autochtones depuis plus de 40 ans, et l'organisation Femmes autochtones du Québec (« **FAQ** ») est, sans contredit, le pivot de cette mobilisation⁷⁸. En effet, c'est à la fin des années 1980 que, dans le cadre de rassemblements et d'ateliers, des femmes autochtones commencent à parler plus ouvertement de la violence qu'elles vivent⁷⁹. Ayant observé une réalité inquiétante en milieux autochtones, mais peu dénoncée, la FAQ développe une campagne de sensibilisation intitulée « La violence nous déchire réagissons ! » (1987)⁸⁰, qui a pour but d'amener les communautés autochtones à reconnaître la violence dans leurs milieux, puis de les mobiliser pour que cette violence cesse⁸¹.

Par la suite, la FAQ produit différents rapports sur le sujet et organise trois colloques – en 1995, 1998 et 2001 –, réunissant plus de 600 personnes sur les thèmes de la violence et de la guérison en milieux autochtones⁸². Elle est également partenaire du projet pilote Ishkuteu qui vise à améliorer les services d'aide en violence conjugale pour les femmes autochtones⁸³.

L'organisation est toujours très active sur les dossiers de la violence familiale et sexuelle, et poursuit sa lutte afin que les femmes et les filles autochtones au Québec soient plus visibles et qu'elles retrouvent la place qui leur revient au sein de leur communauté.

Elle milite aussi pour l'ouverture et le respect des communautés autochtones, des gouvernements et des travailleurs qui offrent des services auprès des Autochtones envers les personnes 2ELGBTQQIA. Entre autres, en 2016, la FAQ organise une conférence intitulée « Se tourner vers nos traditions : Valoriser l'identité LGBTQ/bispirituelle et combattre les préjugés », où il est question notamment des effets de la colonisation sur cette population⁸⁴.

Les femmes autochtones au Québec sont souvent au-devant des luttes pour une plus grande justice sociale, environnementale, territoriale, politique ou communautaire et le leadership autochtone au féminin est de plus en plus valorisé⁸⁵.

Mais aussi, il y a toutes ces autres femmes qui, dans l'ombre, s'affairent à lutter depuis des décennies pour obtenir des changements au sein de leurs familles et de leurs communautés⁸⁶. Il y a toutes celles qui, par leur ténacité, ont réussi à faire tomber des barrières dans un système fabriqué pour les écraser, notamment, cette *Loi sur les Indiens*, qui a trop longtemps incapacité les femmes autochtones et qui continue de les discriminer.

L'égalité et l'équité sont pourtant loin d'être atteintes.



2.3. Naître femme et naître autochtone, l'identité intersectionnelle des femmes et des filles autochtones du Québec

Dans l'étude de la problématique de la violence faite aux femmes autochtones, il importe de prendre en considération toutes les identités en vertu desquelles elles se définissent et de prendre conscience de tous les facteurs qui peuvent agir en combinaison pour créer une discrimination amplifiée.

Si l'on reconnaît le caractère marginalisé des peuples autochtones, les femmes autochtones se trouvent doublement marginalisées par le sexe auquel elles appartiennent⁸⁷. Il fut d'ailleurs une époque où les femmes autochtones du Québec se demandaient si elles avaient vraiment intérêt à se joindre à la FAQ ou si elles n'allaient pas plutôt, de ce fait, nuire aux revendications politiques des hommes des communautés autochtones.

[Diane Morissette] : Certaines femmes appartenant à des nations autochtones du Québec, qui sont actuellement en négociation, croient qu'il vaut mieux investir des énergies dans le processus de revendications territoriales plutôt que d'adhérer à la FAQ qui pourrait représenter une certaine division entre les hommes et les femmes ?

[Évelyne O'Bomsawin] : À mon avis, il n'y a vraiment pas d'incompatibilité. La FAQ ne s'occupe pas du tout des revendications territoriales. Elle veut simplement amener les hommes et le gouvernement à prendre conscience des problèmes sociaux qui touchent d'abord la condition féminine ou familiale et dont les hommes ne s'occupent pas, à cause de leurs préoccupations plus éminemment politiques. De plus, nous avons la preuve que les associations formées majoritairement d'hommes représentent fort mal les intérêts des femmes. Elles y sont encore si peu présentes. [...] ⁸⁸

Les femmes autochtones qui font partie de la communauté 2ELGBTQQIA s'en trouvent davantage marginalisées⁸⁹. Celles qui parlent une langue autre que celle de la majorité, celles qui sont jeunes, celles qui vivent dans des conditions de pauvreté ou d'itinérance, celles qui sont confrontées à des problèmes de toxicomanie, d'alcoolisme ou de santé mentale, celles qui ont recours à la prostitution ou qui ont des antécédents criminels subissent d'autant plus l'exclusion sociale et la discrimination, chaque fois que s'ajoute un de ces facteurs, comme l'ont démontré plusieurs vérités partagées dans le cadre des audiences et des déclarations de la Commission.

Au Québec, les femmes autochtones sont souvent forcées de faire des choix en ce qui concerne leur identité, quand vient le temps de rechercher la protection de la loi, qu'il s'agisse de la *Loi sur les Indiens*, de la *Loi sur la protection de la jeunesse* ou du droit familial⁹⁰:

[...] dans des contextes violence familiale, les politiques publiques inadéquates forcent les femmes à choisir : entre leur identité en tant que femmes et leur identité en tant que personnes autochtones; entre leur droit de préserver leur intégrité individuelle, sexuelle



et morale; ou le droit de vivre dans sa propre culture et sa propre langue, et de les transmettre à la génération suivante. Cette identité au choix impossible est un dilemme spécifique à la condition des femmes autochtones. Les hommes autochtones ou les femmes non-autochtones n'y sont pas confrontés de manière similaire au Québec.

Par ailleurs, on oublie souvent de prendre en considération les besoins particuliers des femmes autochtones, lorsque vient le temps d'étudier de grands projets de société. La FAQ déplorait qu'aucuns emplois n'aient été prévus pour les femmes autochtones dans le projet de société du développement du Nord, appelé « Plan Nord ». Pourtant, le développement minier dans des régions éloignées implique un « cocktail explosif » de violence potentielle pour les femmes autochtones en situation de précarité économique, qui se retrouvent soudainement entourées d'hommes qui ne sont que de passage dans la région⁹¹.

L'ensemble des conditions défavorables affectant les femmes autochtones leur est unique. Les voix des femmes autochtones sont donc déterminantes, dans la description des problèmes qu'elles vivent. La Commission les a écoutées.

Considérant les limites des connaissances actuelles construites en contexte non autochtone, notamment en ce qui a trait au bien-être de groupes et à la santé des individus qui en font partie, il apparaît pertinent de continuer à s'ouvrir à des modes alternatifs afin de comprendre autrement les rapports entre les individus et avec les autres composantes de la vie et de continuer d'aller puiser dans ces histoires et récits qui ne figurent pas au centre des grandes narrations et mémoires de la société dominante. Il n'est plus possible de justifier le statu quo en invoquant le fait de ne pas savoir ce « que veulent les Autochtones ».

[...]

Il semble aussi essentiel d'associer leurs histoires aux perspectives, rationalités et travaux mis de l'avant par la nouvelle génération d'intellectuelles, d'artistes, de militantes et de chercheuses autochtones. Parties prenantes à la conversation sur le futur des Premiers Peuples, elles expriment une vision renouvelée de l'identité autochtone néanmoins ancrée dans la culture et les savoirs traditionnels. Lorsque toutes ces voies s'expriment, sont entendues et considérées, les conditions pour que les femmes autochtones, en tant que groupe social hétérogène, aient de plus en plus de choix quant aux aspirations qu'elles actualisent au cours de leurs vies, sont créées.⁹²



2.4. Un contexte contemporain marqué par de profondes inégalités

Faits saillants du Québec⁹³ :

- ✓ De manière générale, les femmes autochtones au Québec ont un revenu 11 %⁹⁴ moins élevé que les femmes allochtones et 31,3 % moins élevé que celui de l'ensemble de la population québécoise⁹⁵.
- ✓ Le taux d'emploi des hommes et des femmes autochtones est respectivement de 63,9 % et 62,8 % alors qu'il s'élève respectivement à 78,6 % et à 72,9 % chez les Allochtones⁹⁶.
- ✓ Le taux de chômage est deux fois plus élevé chez les femmes autochtones que chez les femmes allochtones⁹⁷.
- ✓ 40 % des adultes des Premières Nations au Québec vivent au sein d'un ménage pauvre et plus d'un adulte sur cinq vit une situation d'insécurité alimentaire⁹⁸.
- ✓ 22 % des membres des Premières Nations qui vivent en communauté habitent un logement surpeuplé⁹⁹.
- ✓ 36,2 % des membres des Premières Nations qui vivent en communauté habitent un logement nécessitant des réparations majeures, comparativement à 6,5 % de la population non-autochtone¹⁰⁰.

Les réalités des femmes et des filles autochtones au Québec s'inscrivent dans un contexte marqué par de profondes inégalités socio-économiques. En effet, la situation socio-économique des Autochtones au Québec est précaire. Des disparités importantes persistent entre les Autochtones et les non-Autochtones sur le plan de l'emploi, du revenu, de l'éducation ou du logement. De plus, la recherche démontre que la pauvreté se manifeste davantage chez les femmes et les filles autochtones que chez les hommes autochtones¹⁰¹. Plusieurs d'entre elles doivent entreprendre différentes activités plus ou moins lucratives pour compléter leur revenu, comme la fabrication de vêtements ou de chaussures, la chasse, la pêche, le piégeage et la cueillette de plantes sauvages¹⁰². Malgré ces initiatives, la pauvreté frappe les femmes et les filles autochtones dans une proportion plus grande que les femmes et les filles allochtones¹⁰³.

Cette réalité économique s'explique, entre autres, par le taux d'emploi des femmes autochtones qui est nettement inférieur à celui des femmes allochtones. Certes, le taux d'emploi augmente avec le niveau de scolarité, mais il demeure inférieur à la moyenne provinciale. Cette réalité s'explique notamment par le fait que pour les Premières Nations au Québec, un diplôme n'est pas nécessairement un gage d'emploi, puisque les perspectives d'emploi au sein des



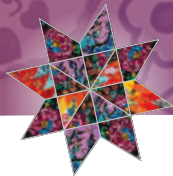
communautés sont souvent limitées¹⁰⁴. Plusieurs Autochtones doivent se résigner à quitter leur communauté afin de trouver un emploi.

Des obstacles importants entravent également la scolarisation et la diplomation des jeunes filles et femmes autochtones au Québec. En général, les Autochtones sont proportionnellement moins nombreux à détenir un diplôme d'études secondaires que les non-Autochtones¹⁰⁵. Si les jeunes femmes autochtones sont plus nombreuses à faire des études postsecondaires que les jeunes hommes autochtones,¹⁰⁶ bon nombre de filles-mères abandonnent ou reportent leurs études en raison d'une grossesse ou pour s'occuper de leurs enfants¹⁰⁷. Il faut dire que l'âge moyen des femmes à la naissance du premier enfant est de 22 ans¹⁰⁸, ce qui est nettement inférieur à la moyenne québécoise¹⁰⁹. Dans les faits, plus de la moitié des mères autochtones n'ont pas terminé leurs études secondaires. Selon les données de 2008, le taux augmente et peut atteindre plus de 70 % dans les régions isolées¹¹⁰. Il importe toutefois de préciser que les femmes autochtones qui persévèrent dans leurs études jusqu'à l'obtention d'un diplôme d'étude universitaire seraient même légèrement plus nombreuses que les femmes non-autochtones à obtenir un emploi (82 % contre 79,5 % des Canadiennes)¹¹¹.

La situation socio-économique des femmes autochtones au Québec est également marquée par des conditions de vie difficiles, que ce soit au sein des communautés autochtones ou en milieu urbain. Dans les communautés, la pénurie et l'état lamentable de nombreux logements font en sorte qu'en moyenne, un enfant sur quatre vit dans un logement surpeuplé. Ces logements ont souvent besoin de réparations majeures ou présentent des traces de moisissures¹¹². Déjà en 2003, la vérificatrice générale du Canada affirmait : « De nombreuses Premières Nations font face à une crise du logement. À moins de mesures rapides, les conditions de logement qui sont déjà inacceptables ne vont qu'empirer »¹¹³. Cette crise du logement menace la santé et le bien-être des Premières Nations.

Au Québec, la cohabitation, dans des logements souvent trop petits et en piètre état, contribue à une promiscuité qui prédispose à l'émergence de problématiques sociales telles que la violence, la surconsommation d'alcool, les difficultés scolaires chez les jeunes autochtones et, par le fait même, une plus grande probabilité d'intervention en protection de la jeunesse¹¹⁴. Une chose est certaine : les problèmes sociaux et de santé entraînent des coûts importants tant pour la société, en général, que pour les Premières Nations. À cet effet, dès les années 1990, la Commission royale sur les Peuples autochtones indiquait que si aucun effort n'était déployé pour améliorer les conditions socio-économiques des Autochtones, ces coûts allaient monter en flèche¹¹⁵.

Le manque chronique de logements au sein des communautés fait en sorte que plusieurs membres des Premières Nations n'ont d'autre choix que de s'installer hors de leur communauté. En 2015, on estime que 32 % des membres des Premières Nations évoluent en milieux urbains au Québec¹¹⁶. Cela dit, dans les milieux urbains, la difficulté d'accès « à un logement abordable, sécuritaire, adéquat, et stable est un défi important peu importe le niveau de revenu, [l']âge ou [la] situation familiale » des Autochtones¹¹⁷.



Cela explique que plusieurs d'entre eux peuvent vivre des périodes plus ou moins longues d'itinérance à la suite de leur arrivée dans un milieu urbain. Par exemple, en 2015, on estimait que si les Autochtones formaient 0,6 % de la population de la ville de Montréal, ils représentaient 10 % de sa population itinérante, avec une forte proportion d'Inuit (41 %) ¹¹⁸. La situation de l'itinérance des femmes autochtones à Val-d'Or retient également l'attention ¹¹⁹.

On estime que la majorité des femmes autochtones itinérantes subissent de la violence. Ces femmes, qui viennent souvent en ville pour fuir une situation de violence familiale, se retrouvent à nouveau victimes, en étant exposées à la violence à leur arrivée en ville. Sans logis et sans réseau de soutien, elles risquent alors de se retrouver dans des relations abusives, de vivre de la violence sexuelle ou d'être contraintes à se prostituer ¹²⁰.

Bref, si la réalité des femmes et des filles autochtones peut varier considérablement d'une communauté ou d'une Nation à une autre, ou encore si elles habitent dans une communauté ou en milieu urbain, ces données montrent à quel point les femmes et les filles autochtones sont défavorisées par rapport aux femmes et aux filles allochtones.



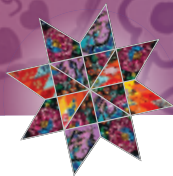
- 1 « Les réserves indiennes sont des terres de compétence fédérale réservées à l'usage et au bénéfice exclusif des Indiens; un conseil de bande peut y adopter des résolutions pour en contrôler l'usage. Les établissements sont des parcelles de terre sans statut sur lesquelles sont installées des bandes indiennes, mais un conseil de bande ne peut adopter de résolutions en vue d'en réglementer l'usage, car ces terres n'ont jamais été officiellement réservées à leur usage. Le gouvernement fédéral administre les terres des réserves indiennes et offre des services aux communautés qui y résident ou qui vivent dans les établissements. Chez les Inuit, le régime est plutôt de type municipal et relève entièrement du Québec ». Secrétariat aux affaires autochtones, « Où vivent les Autochtones ».
- 2 Québec, Secrétariat aux affaires autochtones, « Statistiques des populations autochtones 2015 ».
- 3 *Ibid.*
- 4 Statistiques Canada, « Enquête nationale auprès des ménages 2011 ».
- 5 Gouvernement du Québec, « À la rencontre des femmes autochtones ».
- 6 Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (2018). Enquête régionale sur la santé des Premières Nations du Québec (ERS-2015). En ligne : <http://cssspnql.com/champs-intervention/secteur-recherche/enquetes-populationnelles/enquete-regionale-sante>
- 7 Institut de la statistique du Québec, « Le bilan démographique du Québec ». Édition 2017, [En ligne], Québec, L'Institut, 176 p. www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/population-demographie/bilan2017.pdf.
- 8 Gouvernement du Québec, « À la rencontre des femmes autochtones ».
- 9 Statistiques Canada, « Enquête nationale auprès des ménages 2011 ».
- 10 Il s'agit des Premières Nations ayant déclaré être des Indiens des traités ou des Indiens inscrits. Statistiques Canada, « Enquête nationale auprès des ménages ».
- 11 Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec, « Autochtonie urbaine ». Récupéré le 23 janvier 2018, <https://www.rcaa.qc.ca/info/lautochtonie-urbaine/>.
- 12 Meloche-Turcot, « Vivre ou non dans les communautés des Premières Nations québécoises ? ».
- 13 Beaulieu, « An Equitable Right to be Compensated », p. 1-27.
- 14 Gentelet, Rocher et Bissonnette, *La sédentarisation*.
- 15 Loisel et al., « Les impacts de l'arrivée des « wemitikojik » (colons blancs) ».
- 16 Bureau du coroner, « Rapport d'enquête ».
- 17 Québec, Institut national de santé publique du Québec (INSPQ), « Rapport québécois sur la violence », p. 281-315.
- 18 Québec, Institut national de santé publique du Québec (INSPQ), « Violence conjugale dans la région de la Côte-Nord », p. 68.
- 19 Baril, « Les agressions sexuelles ».
- 20 Québec, INSPQ, « Politiques publiques et santé », part. III.
- 21 Québec, INSPQ, « Politiques publiques et santé », 9.
- 22 Québec, INSPQ, « Pour une nouvelle vision de l'homosexualité », 133.
- 23 FemNorthNet, « Répercussions du colonialisme sur les femmes, »; Weaver, "The Colonial Context of Violence," 1552-1564; Perreault, « La violence intersectionnelle dans la pensée féministe », p. 33-52.
- 24 Hicks, "Gender Relations and Self-Determination," p. 1-17; Green, "Taking Account of Aboriginal Feminism", p. 20-32.
- 25 Hicks, "Gender Relations and Self-Determination," p. 1-17; Green, "Taking Account of Aboriginal Feminism," p. 20-32.
- 26 Basile, « Le rôle et la place des femmes Atikamekw », p. 85.
- 27 Basile, « Le rôle et la place des femmes Atikamekw ».
- 28 Brodribb, 1984, cite dans Basile, 120.
- 29 LaFromboise et al., 1990, cite dans Basile, « Le rôle et la place des femmes Atikamekw », 120.
- 30 Par exemple, dans le système politique de la Confédération Haudenosaunee, il est bien connu que les mères de clan possédaient un pouvoir important, notamment celui de destituer les chefs de guerre et les chefs de paix; voir Viau, « Femmes de personnes ».
- 31 Femmes Autochtones du Québec (FAQ), « Les femmes autochtones et la violence »; Van Voudenberg, « Des femmes et de la territorialité », p. 75-86.



- 32 Basile et al., « Le territoire comme lieu privilégié de transmission », p. 61-80.
- 33 Green, « Taking Account of Aboriginal Feminism », p. 20-32.
- 34 Brassard, et al. « Analyse de l'expérience de la violence ».
- 35 Depuis le début de la colonisation, il y avait une tradition selon laquelle le gouvernement colonial offrait chaque année des présents pour renouveler les alliances.
- 36 Grammond, *Identity Captured by Law*.
- 37 Van Voudenberg, « Des femmes et de la territorialité », p. 75-86.
- 38 *Loi sur les foyers familiaux situés dans les réserves et les droits ou intérêts matrimoniaux*, (L.C. 2013, ch. 20)
- 39 Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada, « Biens immobiliers matrimoniaux dans les réserves ».
- 40 Grammond, *Identity Captured by Law*.
- 41 FemNorthNet, « Répercussions du colonialisme sur les femmes ».
- 42 APNQL, « Nos nations ».
- 43 Van Voudenberg, « Des femmes et de la territorialité », p. 76.
- 44 Van Voudenberg, « Des femmes et de la territorialité ».
- 45 *Ibid.*, p. 79.
- 46 Basile et al., « Le territoire comme lieu privilégié de transmission », p. 61-80.
- 47 Bourque, « La transmission ancrée dans le territoire », p. 2; Basile, « Le rôle et la place des femmes Atikamekw ».
- 48 Bergeron, « Voix des femmes ilnu », p. 41.
- 49 En comparaison, la plupart des autres provinces du Canada ont introduit la fréquentation scolaire obligatoire avant 1910.
- 50 Bousquet, « L'histoire scolaire des autochtones », p. 117-123.
- 51 Bousquet, « Êtres libres ou sauvages à civiliser ? », p. 162-192.
- 52 CVR, Final report, Vol. 1, p. 46.
- 53 Bousquet, « Êtres libres ou sauvages à civiliser », p. 162-192.
- 54 St-Denis, « Feminism is for Everybody », p. 33-52; Bousquet, « Le projet des pensionnats autochtones au Québec », p. 21-30.
- 55 LaFromboise *et al.*, « Changing and Diverse Roles of Women », p. 455-476.
- 56 LaFromboise *et al.*, « Changing and Diverse Roles of Women »; Bousquet, « Le projet des pensionnats autochtones au Québec », p. 21-30.
- 57 CSSSPNQL, « Recueil d'histoires de vie ».
- 58 D'Amours, « Survol historique de la protection de l'enfance », p. 386-415.
- 59 Les premières agences laïques d'aide à l'enfance ont vu le jour en Ontario à la fin du XIXe siècle et les autres provinces ont emboîté le pas au début du XXe siècle. Voir Quesney, « Un foyer pour chaque enfant ! », p. 257-282.
- 60 Dans les faits, 2,6 % des enfants pris en charge par la province sont autochtones alors qu'ils ne représentent que 0,7 % des enfants du Québec. Voir Sigouin, « Les mécanismes de protection de la jeunesse autochtone ».
- 61 Tourigny *et al.*, « Les mauvais traitements envers les enfants autochtones », p. 84-102.
- 62 CSSSPNQL, « Analyse des trajectoires des jeunes ».
- 63 Guay, Jacques, et Grammond, « La protection des enfants autochtones », p. 195-209.
- 64 Guay, « Les familles autochtones, » p. 12-27.
- 65 CVR, « Sommaire », p. 141.
- 66 *Mark c. Missionnaires Oblats de Marie Immaculée* [2018] CSM 500-06-00918-181.
- 67 Radio-Canada, « Les Oblats présentent leurs excuses ».
- 68 CVR, « Sommaire ».
- 69 Brassard, Spielvogel, et Montminy, « Analyse de l'expérience de la violence »; Weaver, « The Colonial Context of Violence », p. 1552-1564.
- 70 Arnaud, « Féminisme autochtone militant », p. 211-222.
- 71 *Ibid.*
- 72 FAQ « Les femmes autochtones et la violence ».
- 73 *Raphaël c. Conseil des Montagnais du Lac Saint-Jean*, TCDP, 9 juin 1995; *Courtois c. Canada*, [1991] 1 CNLR 40 (TCDP).
- 74 *Miller c. Mohawk Council Of Kahnawà:ke*, 2018 QCCS 1784.



- 75 La plus significative de ces contestations judiciaires est sans doute celle instituée par Sharon Donna McIvor en Colombie-Britannique : *McIvor v. Canada (Registrar of Indian and Northern Affairs)*, 2009 BCCA 153, demande d'autorisation d'appel à la Cour suprême du Canada refusé par 2009 CanLII 61383 (CSC). Cette affaire a donné lieu au projet de loi C-3, *Loi sur l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au registre des Indiens*. Insatisfaite, Mme McIvor a continué son combat devant le Haut-Commissariat aux droits de l'Homme des Nations Unies et a eu gain de cause le 11 janvier 2019, alors qu'il a été déterminé que les règles relatives à la transmission du statut d'Indien par la lignée maternelle contreviennent au *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* et au *Protocole facultatif se rapportant au Pacte international relatif aux droits civils et politiques*. Le Canada doit maintenant répondre à cette décision et indiquer les mesures correctives qui seront prises pour remédier à cette situation et éviter une telle discrimination à l'avenir.
- 76 *Descheneaux c. Canada (Procureur général)*, 2015 QCCS 3555.
- 77 Le Comité des droits de l'homme des Nations Unies a récemment conclu que la discrimination contre les femmes autochtones du Canada persistera tant que les dispositions du projet de loi S-3 n'auront pas été intégralement mises en vigueur : Human Rights Committee, « Views adopted by the Committee », HRC, Doc. NU CCPR/C/124/D/2020/2010. Aussi <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1467227680166/1467227697623>.
- 78 Arnaud, « Féminisme autochtone militant »; Rouleau, « Femmes autochtones du Québec : contrer la violence », p. 73-80.
- 79 Desmarais, « Violence familiale », p. 15-31.
- 80 FAQ, « Nānīawig Māmawe Nīnawind ».
- 81 Desmarais, « Violence familiale ».
- 82 Sioui-Wawanoloath et Pelletier, « Faits saillants du Colloque »; Savard, Thibodeau et Femmes autochtones du Québec « Voici la pointe du jour III ».
- 83 Pharand et Rousseau, « Ishkuteu. Des services d'aide en violence conjugale ».
- 84 FAQ, « Se tourner vers nos traditions ».
- 85 Lajoie, « Le rôle des femmes ».
- 86 Mailloux, « La position et l'engagement des femmes ».
- 87 Réseau continental des femmes autochtones *et al.*, « Femmes autochtones des Amériques »; Belleville-Chénard, « Femmes autochtones et intersectionnalité ».
- 88 Morissette, « Les utopies nécessaires », p. 273.
- 89 Lambert, « Two-Spirits : colonisations et décolonisations ».
- 90 Duhaime et Riverin, « Double Discrimination and Equality Rights ».
- 91 Arnaud, « Plan Nord », 81-82.
- 92 Cunningham, « Étude de cas contextualisée des trajectoires », p. 289-290.
- 93 Posca, *Portrait des inégalités socioéconomiques*.
- 94 Il s'agit du revenu médian après l'impôt.
- 95 Posca, p. 6.
- 96 *Ibid.*, p. 4, Emploi.
- 97 *Ibid.*, Tableau 2, p. 5.
- 98 CSSSPNQL, « Enquête régionale sur la santé ».
- 99 Posca, « Portrait des inégalités socioéconomiques », graphique 11, p. 9.
- 100 *Ibid.*, p. 9.
- 101 Gouvernement du Québec, 2016.
- 102 Posca, *Portrait des inégalités socioéconomiques*.
- 103 Arriagada, « Femmes au Canada ».
- 104 Gouvernement du Québec, « À la rencontre des femmes autochtones ».
- 105 Plus du tiers (37 %) des adultes n'ont pas terminé les études secondaires; CSSSPNQL, « Enquête régionale sur la santé ».
- 106 CSSSPNQL, « Enquête régionale sur la santé ».
- 107 Gouvernement du Québec, « À la rencontre des femmes autochtones »; Boulet, « Maternité précoce ».
- 108 CSSSPNQL, « Enquête régionale sur la santé ».
- 109 Selon l'Institut de la statistique du Québec, 2017, il est de 29 ans pour les femmes québécoises.
- 110 CSSSPNQL, « Enquête régionale sur la santé ».
- 111 Gouvernement du Québec, « À la rencontre des femmes autochtones ».
- 112 CSSSPNQL, « Enquête régionale sur la santé ».



- 113 Sheila Fraser, vérificatrice générale du Canada, Rapport de 2003.
- 114 Awashish, Collin, Ellington et Plamondon-Gómez, « Un pas de plus vers l'autodétermination »; APNQL et CSSSPNQL, « Le phénomène de l'itinérance chez les Premières Nations ».
- 115 Commission royale sur les peuples autochtones, « Rapport de la Commission Royale ».
- 116 Secrétariat aux affaires autochtones, « Statistiques des populations autochtones du Québec 2015 ».
- 117 RCAAQ, « Une nouvelle approche d'intervention en habitation ».
- 118 Latimer, McGregor, Méthot et Smith, « Dénombrement des personnes en situation d'itinérance ».
- 119 Cunningham, « Étude de cas contextualisée des trajectoires ».
- 120 Bonnefont, « Une itinérance systémique », p. 9-11.



Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées au Québec

Au Québec, il y a peu d'études sur la réalité des femmes et des filles autochtones, particulièrement sur les formes de violence qu'elles ont connues ou qui persistent. Ce n'est que récemment que la problématique a réellement retenu l'attention¹.

Devant la rareté des données quantitatives, les chercheuses et les chercheurs du Québec se sont généralement tournés vers des études ou des rapports nationaux qui traitent en partie des réalités québécoises.

3.1. La nature et l'ampleur de la problématique

De manière générale, ces études révèlent que les femmes et les filles autochtones sont davantage victimes de violence familiale, d'homicides entre conjoints et d'une violence plus grave ayant des impacts plus marqués que les autres groupes de femmes au pays². Par conséquent, les femmes autochtones sont proportionnellement plus nombreuses que leurs homologues allochtones à avoir subi des blessures physiques et psychologiques, à avoir reçu des soins médicaux, à avoir pris congé de leurs activités quotidiennes en raison des agressions, à avoir vécu au moins dix épisodes distincts de violence de la part du même agresseur et à avoir craint pour leur vie³.

Selon Montminy et ses collègues (2010), les différentes études réalisées entre les années 1989 et 2007⁴ démontrent qu'entre 70 % et plus de 95 %



des femmes autochtones au Canada vivent ou ont vécu de la violence. La portée de ces données est toutefois limitée en raison de diverses restrictions méthodologiques des études⁵.

De la même manière, il y a très peu de statistiques en ce qui concerne les femmes et les filles autochtones disparues ou assassinées au Québec. De plus, ces données sont souvent incomplètes, en raison du manque de temps et de ressources et des barrières linguistiques, ce qui les rend peu fiables pour dresser un portrait juste de la situation au Québec⁶.

Néanmoins, on peut compter sur le rapport produit en 2010 par l'Association des femmes autochtones du Canada, grâce à son initiative des Sœurs par l'Esprit⁷. Ce rapport fait état de 22 femmes autochtones portées disparues ou assassinées à l'intérieur de la province. De plus, en 2014, la GRC fait état de 46 cas d'homicides de femmes autochtones perpétrés au Québec, entre 1980 et 2012⁸.

Bref, les études et les rapports canadiens sur la violence envers les femmes autochtones en révèlent peu sur les particularités régionales, comme celles du Québec. Dans la plupart des cas, elles ne s'intéressent pas aux stratégies adoptées par les femmes autochtones ni aux ressources qu'elles utilisent.

Pour contrer cette réalité, la FAQ réalise en 2015 une étude, qualitative cette fois, auprès de 88 participants autochtones (intervenantes ou intervenants, policières ou policiers et familles) afin de mieux comprendre le phénomène des femmes autochtones disparues et assassinées au Québec. Cette étude exploratoire représente un tournant, car elle donne pour la première fois la parole aux familles des femmes autochtones disparues et assassinées, faisant ainsi ressortir leurs besoins.

Cette étude souligne la nécessité et l'urgence de s'intéresser au sort des survivantes de violence et de leurs familles. Elle révèle que les meurtres et les disparitions des femmes et des filles autochtones sont « l'aboutissement d'une longue et sinueuse chaîne de disparitions, résultat des violences structurelles, institutionnelles et personnelles que ces femmes ont subies dans l'histoire⁹ ». Selon la FAQ, les disparitions des femmes et des filles autochtones au Québec sont le fait d'une idéologie de l'effacement, mise en œuvre depuis l'époque coloniale qui se répercute aujourd'hui sur leur vie¹⁰.

D'ailleurs, les femmes autochtones et les chercheurs qui travaillent auprès d'elles s'entendent pour dire que la violence familiale vécue aujourd'hui par les femmes autochtones s'inscrit dans un contexte résultant de la combinaison des politiques coloniales articulées au fil de l'histoire, de l'érosion des rôles de genres traditionnels et des conditions socio-économiques qu'ont entraînées ces politiques¹¹. Les politiques coloniales et l'expérience des pensionnats autochtones ont engendré des traumatismes historiques encore très palpables au sein des communautés¹². L'étude menée par Brassard et ses collègues – la seule étude, à notre connaissance, portant sur l'expérience d'hommes autochtones relative à la violence – présente des conclusions similaires.

L'un des apports importants de notre recherche au plan théorique est que, contrairement au postulat féministe qui domine le champ des études et des interventions en matière de violence conjugale, la violence conjugale et familiale exercée par les hommes



autochtones ne peut être interprétée à l'intérieur des paramètres du système de domination patriarcal comme étant l'exacerbation d'un statut de genre posé d'emblée comme dominant. Que quelques individus reproduisent le schéma patriarcal, cela apparaît cohérent avec l'influence euro-canadienne inhérente à la colonisation. Ce qui frappe en revanche, c'est la marginalité de ce modèle masculin au sein de notre échantillon. L'analyse globale des données tend davantage à renforcer la thèse que la violence conjugale et familiale en milieu autochtone est non seulement assez également distribuée entre les hommes et les femmes, mais surtout, celle-ci est bien davantage l'expression désespérée d'une souffrance partagée par des acteurs, hommes et femmes, dépossédés de leur pouvoir, ou plus exactement de la croyance en leur pouvoir, individuel et collectif. [Soulignements ajoutés]¹³

On ne peut pas nier la problématique de violence familiale, ni le lien avec celle des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées. Cependant, la violence familiale n'explique qu'une partie du problème¹⁴. Ainsi, la violence familiale, tout comme les autres formes de violence que vivent les femmes et les filles autochtones au Québec, devrait toujours être examinée en fonction du contexte socio-historique et des violences structurelles et institutionnelles qui lui sont associées et des conditions de vie précaires dans lesquels on les a maintenues¹⁵.

Au-delà des facteurs socio-historiques, la difficulté d'accès à des services de santé et à des services sociaux qui correspondent véritablement aux besoins des femmes et des filles autochtones¹⁶ et le sous-financement chronique des services existants¹⁷ contribuent à amplifier les inégalités sociales et la vulnérabilité auxquelles elles sont confrontées¹⁸ et à les maintenir dans un cycle de violence¹⁹. Ce constat n'est pas étonnant, considérant que les personnes à faible revenu ont plus de difficultés à obtenir les services dont elles ont besoin²⁰.

La réalité est d'autant plus difficile pour les femmes et les filles autochtones pour qui l'offre de services est rarement pertinente culturellement et sécuritaire. Par exemple, les services publics au Québec en matière de violence conjugale misent sur la séparation des conjoints pour mettre fin à la violence, alors que les femmes autochtones cherchent plutôt des services offrant une approche d'intervention holistique et inclusive de tous les membres de la famille²¹.

La professeure Renée Brassard, qui a témoigné en tant qu'experte, est d'avis qu'il est important de comprendre la dynamique familiale et historique de la violence chez les Autochtones. Elle croit également que les services conventionnels font fausse route en tentant de régler le problème en hébergeant les femmes, en emprisonnant les hommes et en isolant les enfants. Le bien-être des femmes autochtones est indissociable de celui de leurs enfants, de leur couple et de leur communauté. Comme elle l'explique :

La notion de rupture conjugale est souvent un évènement ou un facteur associé au succès, à la réussite [...]. Mais dans le cas des trajectoires de violence familiale et conjugale des femmes autochtones que j'ai vues jusqu'à ce jour, ça ne rompt pas la dynamique de violence, on ne fait que changer de partenaire [et] la même chose



recommence. [...] Donc, ce sont des gens qui ne favoriseront que très peu la rupture conjugale ou encore la séparation des membres de la famille. Il faut opter aussi pour une approche globale de guérison de tous. [...] Ça ne sert à rien de tenter de guérir ou de sortir un seul individu de la dynamique de la violence, ça ne change rien sur la dynamique familiale de violence.²²

De plus, l'approche qui consiste à sortir les femmes de leur milieu n'est pas toujours applicable aux milieux autochtones, où le manque chronique de logements fait en sorte qu'il y a peu ou pas d'endroits sécuritaires alternatifs où se réfugier²³.

L'accès à des services à la fois impartiaux et confidentiels demeure un défi majeur au sein des communautés, tant la proximité entre les individus est grande. Par exemple, il n'est pas rare que l'intervenante ou l'intervenant ait un lien de parenté avec l'agresseur ou avec la victime²⁴. Bref, il est souvent impossible de garantir l'anonymat et l'objectivité dans la prestation de services locaux. Cela explique qu'un bon nombre de femmes habitant dans les communautés préfèrent consulter à l'extérieur de leur communauté²⁵.

Malheureusement, les réalités des milieux urbains comportent aussi ses défis. Lorsqu'elles tentent d'accéder aux divers services en milieu urbain, les femmes vivent une série d'embûches et de contraintes : le peu de connaissance et de compréhension des réalités autochtones de la part des intervenantes et intervenants, l'imposition de méthodes d'intervention allochtones peu adaptées, sans compter la discrimination et le racisme²⁶.

Des études réalisées au Québec ont mis en perspective le fait que les femmes autochtones se tournent d'abord vers un réseau de soutien informel²⁷. Ces études montrent qu'elles ont tendance à opter pour des activités de guérison ou des pratiques traditionnelles, telles que des cercles de partage et des tentes de sudation lorsque ces services sont accessibles²⁸. Sur le plan des ressources formelles, les femmes autochtones préfèrent les services qui tiennent compte de leurs réalités et de leurs besoins linguistiques et culturels²⁹. Dans bien des cas, elles tendent à utiliser une diversité de ressources lorsqu'elles essaient de se sortir d'une situation de violence³⁰.

Malheureusement, tous les rapports et les études consultés soulignent que le nombre d'organismes qui pourraient offrir ce type de services est insuffisant et rapportent un sous-financement chronique. Par exemple, les Centres d'amitié autochtones, situés en milieux urbains, ne parviennent pas, avec le financement qu'ils obtiennent, à proposer les services qu'ils souhaiteraient offrir. De leur côté, les maisons d'hébergement pour femmes situées au sein des communautés, dont le financement est assuré par le ministère des services autochtones fédéral, reçoivent près de 30 % de moins que les autres maisons d'hébergement pour femmes au Québec³¹. Enfin, il existe un grave manque de services pour les hommes autochtones, ce qui freine de manière importante les processus de guérison collective.

Face à ces constats, quatre grandes pistes de solution sont privilégiées par les auteurs pour réduire et ultimement, mettre un frein à la violence que vivent les femmes autochtones, soit : (1) l'éducation et la prévention auprès des populations autochtones et allochtones;



(2) l'octroi de ressources additionnelles; (3) le développement d'un réseau de services plus complet et culturellement sécuritaire, en laissant une plus grande place aux initiatives locales; et (4) s'assurer d'une participation active des Premières Nations dans la planification des solutions qui les concernent.

Dans le chapitre 4 de ce volume, les récits des survivantes et des familles entendues lors des audiences communautaires au Québec illustrent cette « chaîne historique de l'effacement » où s'accumulent et s'entrecroisent différentes formes de violence. Il est question de l'effet combiné de ces formes de violence³², qui contribue à l'affaiblissement du tissu social et de la solidarité communautaire³³, à l'érosion des rôles de genre traditionnels et à la dévalorisation des femmes et des filles autochtones au Québec³⁴. Tout cela crée un contexte qui rend les femmes plus vulnérables et plus susceptibles de vivre de la violence, de disparaître ou d'être assassinées.

3.2. Les pistes de solution collaboratives avec les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones

L'adaptation des interventions est cruciale lorsqu'il est question des femmes autochtones disparues et assassinées :

les proches de personnes assassinées seraient plutôt à la recherche de services axés sur le soutien psychologique et émotionnel, alors que les proches de personnes disparues prioriseraient les services visant à combler des besoins plus pratiques, pour gérer la crise engendrée par la disparition d'un proche.³⁵

Lorsque le point culminant d'une crise est passé, les familles témoignent de ne pas avoir reçu le soutien nécessaire pour comprendre et agir dans le système policier et judiciaire. Ce faisant, elles cheminent généralement sans connaissance ni contrôle des processus en matière d'enquête, puis peinent à obtenir les ressources complémentaires au cheminement de la guérison des traumatismes.

Une foule de commissions d'enquête et de rapports de recherche ont été commandés au plan national, pour tenter de mettre en lumière les réalités vécues par les Peuples autochtones au Canada³⁶.

Pendant ce temps, au Québec, l'espace public a été davantage occupé par les questions identitaires et l'intégration de personnes identifiées sous le vocable de « minorités visibles » ou de « communautés culturelles », dans une série de démarches dont les Peuples autochtones ont été essentiellement exclus. Ainsi, pendant les années 1980, 1990 et 2000, les réalités des autochtones n'ont été que peu abordées dans les travaux commandés par les instances politiques québécoises au sujet du profilage racial³⁷. Par ailleurs, on a exclu les Peuples autochtones d'une consultation concernant la discrimination dans les services publics, sous le prétexte suivant :



Les Autochtones ne sont pas visés par le présent projet de politique. En effet, bien qu'ils puissent être touchés, comme les personnes des communautés culturelles et des minorités visibles, par les préjugés et la discrimination, et qu'ils puissent profiter des mesures mises en œuvre dans le cadre de la politique, les solutions aux problématiques auxquelles ils sont confrontés doivent être envisagées dans une perspective plus large qui déborde la présente consultation publique.³⁸

A contrario, nous pouvons ainsi affirmer que les Autochtones sont donc trop longtemps demeurés des « minorités invisibles », au Québec. Comme le soulignait Jean-Jacques Simard, en parlant du processus de « réduction » imposé aux Autochtones :

[...] les premiers habitants suscitent dans la conscience majoritaire un sentiment des plus inconfortables où la pitié, la crainte de l'étrange et la nostalgie de la communauté perdue se mêlent à la culpabilité collective. Pour se décharger de cet inconfort, on souscrira d'avance à tous les désirs de ces malheureuses victimes de l'histoire, que ce soit pour qu'ils s'assimilent ou qu'ils vivent plutôt à leur manière, entre eux, à l'écart. Ainsi demeureront-ils à la place toute spéciale qui leur a été graduellement taillée depuis plus de trois siècles dans la société canadienne, laquelle se résume, paradoxalement, à ne pas avoir de place.³⁹

Lorsque la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (ci-après, « CDPDJ ») se propose de faire une étude spécifique à la problématique du profilage racial des policiers envers les Autochtones, le financement n'est pas au rendez-vous et la CDPDJ ne put donc pas réaliser de tels travaux⁴⁰. Dans tous les cas, même s'ils avaient été réalisés, ces travaux se seraient probablement avérés vains, considérant que les représentants du ministère de la Sécurité publique prennent position en faveur des policières et des policiers en minimisant l'importance de la problématique du profilage racial⁴¹.

Le premier rapport d'enquête commandé par le Gouvernement du Québec centré sur une question autochtone concernait le système de justice. Le rapport intitulé « La Justice pour et par les Autochtones », connu sous le nom de « Rapport Coutu », a été rendu public le 30 novembre 1995. Ce rapport a donné lieu à plusieurs changements dans le système judiciaire québécois, notamment la mise en place de formes de justice alternative pour les Autochtones au plan sentenciel.

Seules quelques pages du rapport sont spécifiquement dédiées à la perspective des femmes autochtones, mais elles restent saisissantes :

Les femmes et les enfants, dans la société autochtone comme dans tout autre société, constituent la majorité de la population. Nous savons, de plus, que ce sont habituellement les femmes et les enfants qui souffrent le plus de la violence et des abus sexuels. C'est pourquoi nous croyons nécessaire d'attirer l'attention du ministère de la Justice et du gouvernement du Québec sur la situation particulièrement difficile que vivent les femmes, les enfants et les familles autochtones [...].

[...] [D]epuis quelques années, la voix des femmes autochtones retentit à travers tout le Canada et le Québec pour s'opposer au transfert immédiat des responsabilités liées à l'administration de la Justice aux autorités autochtones, le plus souvent représentés par des hommes. Elles manifestent ainsi leur crainte que soient brimés leurs droits individuels, protégés pourtant par les chartes, au profit des seuls droits collectifs.



49



Une recommandation qui est toujours d'actualité était émise dans le Rapport Coutu :

Recommandation 16

Que ceux qui seront chargés de la mise en œuvre des recommandations précédentes tiennent compte des préoccupations identifiées par les associations de femmes autochtones et s'assurent d'une participation, aussi égale que possible, des femmes et des hommes autochtones comme intervenants dans le cadre du fonctionnement des modèles proposés.

Ensuite, le 21 mai 1997, le Gouvernement du Québec crée une commission d'enquête sur les événements entourant les décès de messieurs Achille Vollant et Moïse Régis survenus en 1977, après que les médias soulèvent des questionnements concernant l'implication potentielle d'agents de la Sûreté du Québec dans la noyade de ces deux hommes de la Nation Innue⁴².

Depuis le début des années 2000, le Gouvernement du Québec entreprend la création de plans d'action pour améliorer les conditions de vie des femmes, en général. Au niveau de la violence faite aux femmes, celle-ci est toujours abordée sur le plan « conjugal ». Aucune attention n'est portée en ce qui a trait aux autres types de violence, notamment la violence familiale, institutionnelle et policière. La question est donc étudiée d'un point de vue ethnocentrique : on regarde les types de violence qui sont les plus susceptibles d'affecter les femmes allochtones.

Dans son *Plan d'action gouvernemental 2004-2009 en matière de violence conjugale : volet autochtone*⁴³, le Gouvernement du Québec propose notamment de « Négocier, lors du renouvellement des ententes tripartites, l'obligation pour les services policiers autochtones d'adopter des directives pour l'intervention en violence conjugale à partir des grandes lignes du *Guide des pratiques policières* en cette matière. »

Dans son rapport sur la mise en œuvre du plan d'action gouvernemental en matière d'agressions sexuelles de 2008-2013⁴⁴, le Gouvernement tient à souligner « des avancées significatives qui ont été faites en milieu autochtone ». Plusieurs se sont interrogés sur la réalité de ces avancées significatives. Selon le Gouvernement, « ce plan d'action a jeté les bases permettant aux communautés autochtones de discuter des problématiques relatives aux agressions sexuelles ». Le sujet reste donc davantage au stade des discussions plutôt qu'au passage à l'acte.

En avril 2015, la FAQ décide d'entreprendre des travaux concernant les femmes autochtones disparues et assassinées, et tient un rassemblement à cet effet⁴⁵.

Peu de temps après, un mandat d'initiative est donné à la Commission des relations avec les citoyens, le 28 mai 2015. La question à étudier porte alors sur les conditions de vie des femmes autochtones en lien avec les agressions sexuelles et la violence conjugale. Un rapport intérimaire a été produit en mai 2016⁴⁶. Plutôt que de continuer ces travaux, le Gouvernement du Québec a constitué son rôle comme une des provinces participantes à la présente Commission le 9 août 2016.



Dans la *Stratégie gouvernementale pour prévenir et contrer les violences sexuelles 2016-2021 en matière d'agression sexuelle* »⁴⁷, on indique que « les mesures pour satisfaire aux besoins des populations autochtones en matière de violences sexuelles seront élaborées séparément, dans le cadre d'une approche gouvernementale spécifique, laquelle intégrera les actions prises par le gouvernement face à un ensemble d'enjeux sociaux autochtones ». En 2017, le Secrétariat à la condition féminine publie un plan d'action intitulé « Ensemble pour l'égalité : Stratégie gouvernementale pour l'égalité entre les femmes et les hommes vers 2021 »⁴⁸, dans lequel il annonce à nouveau que les enjeux sociaux autochtones, dont les questions d'égalité entre les femmes et les hommes, seraient abordés dans un plan séparé.

En 2017, c'est le Secrétariat aux affaires autochtones a répondu avec un plan d'action : *Faire plus, faire mieux : Plan d'action gouvernemental pour le développement social et culturel des Premières Nations et des Inuit*⁴⁹. Avec ce plan d'action, le Premier Ministre du Québec a fait un pas vers la réconciliation, en reconnaissant les effets que le colonialisme a eu sur les peuples autochtones au Québec :

Au 21^e siècle, alors que le monde subit de remarquables changements et que le Québec doit relever de nouveaux défis, il est crucial que nous puissions compter sur toutes les forces vives de notre société. Le Gouvernement du Québec entend travailler avec toutes les Québécoises et tous les Québécois à bâtir un Québec plus juste, plus prospère, inclusif et plus ouvert. Présents sur le territoire bien avant l'arrivée des premiers Européens, les Premières Nations et les Inuit sont au cœur de notre histoire. Ils ont grandement contribué à bâtir le Québec que nous connaissons aujourd'hui, et ils doivent disposer des moyens de pleinement contribuer à celui de demain.

Cependant, pour entrevoir l'avenir avec optimisme, il faut d'abord jeter un regard lucide sur le passé. La relation avec les Autochtones, c'est aussi les tentatives soutenues d'assimilation, sur plusieurs générations. Ils ont malheureusement subi de nombreuses formes de discrimination avant d'être reconnus pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des nations à part entière, vivantes et résilientes, fières de leurs différences et de leur culture, riches de leur identité respective et désireuses de prendre la place qui leur revient dans la société. C'est donc à nous de faire en sorte que cette cohabitation soit maintenant basée sur le respect, l'entraide, la collaboration et l'amitié.⁵⁰

Ce plan d'action a accordé « une considération essentielle pour les femmes autochtones », selon ce qui y est indiqué⁵¹. Il inclut, d'ailleurs, une série d'axes d'intervention identifiés comme s'adressant spécifiquement aux femmes autochtones. Pourtant, la très grande majorité des axes d'intervention proposés sont cruciaux pour améliorer les conditions de vie des femmes autochtones. Il est donc important de s'assurer qu'en établissant une telle catégorisation des interventions, le Gouvernement ne passe pas à côté d'autres actions cruciales, nécessaires et prioritaires pour les femmes, simplement parce qu'elles visent aussi d'autres publics. Pensons notamment à celles qui touchent les services policiers, un sujet qui préoccupe énormément les femmes autochtones ayant témoigné devant la Commission.



Par exemple, l'axe d'intervention 2.1.2, qui vise à « Mettre en place un mécanisme permanent de collaboration et de concertation en matière de culture au sein des Premières Nations et des collectivités inuites »⁵², constitue une mesure intéressante. Cependant, cette mesure n'a pas été identifiée comme étant destinée aux femmes, dans le plan d'action. Il faut donc rappeler au Gouvernement du Québec toute l'importance de prévoir la participation représentative des femmes autochtones dans un tel mécanisme, en vue d'assurer que leurs intérêts soient protégés à toutes les étapes de l'élaboration de politiques sociales touchant les communautés autochtones. De surcroît, un tel mécanisme ne devrait pas être mis en place uniquement en matière de culture. Son mandat devrait toucher **tous** les champs d'activité ayant des répercussions sur les droits des Autochtones du Québec.

Finalement, dans son *Plan d'action gouvernemental en matière de violence conjugale 2018-2023*, le Gouvernement du Québec note l'« importance d'intégrer la dimension familiale aux enjeux de la violence conjugale »⁵³. Il annonce que les recommandations de la Commission d'enquête sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (la présente Commission) et de la Commission Viens seraient intégrées dans le plan d'action visant les Peuples autochtones.

Dans le contexte des recommandations de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (2015), des travaux de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées et de la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec, le Plan d'action 2017-2022 souligne l'importance de considérer les enjeux spécifiques des femmes autochtones.

À cet effet, les recommandations formulées dans le cadre des commissions d'enquête pourront aider à cibler les besoins des Premières Nations et des Inuit en matière de violence conjugale et familiale. Les mesures spécifiques à la population autochtone seront inscrites au Plan d'action 2017-2022. Elles seront le résultat d'un travail concerté effectué avec les Premières Nations et les Inuit.⁵⁴

Les femmes des Premières Nations ont présenté leurs vérités devant cette Commission. Il faut maintenant passer du constat à l'action, en s'assurant que toutes les initiatives prises en lien avec les enjeux sociaux autochtones soient regardées sous l'angle des femmes, avec leur pleine participation.



- 1 Dion, Collin-Vézina, et Lavoie, « Les violences sexuelles chez les peuples autochtones », p. 159.
- 2 Chbat, Damant, et Flynn. « Analyse intersectionnelle de l'oppression, »; FAQ, « *Les femmes autochtones et la violence* ».
- 3 FAQ, « Les femmes autochtones et la violence ».
- 4 Montminy et al., « Pour une meilleure compréhension », pp. 53-66.
- 5 Montminy et al. (2010) appellent d'ailleurs à la prudence dans l'interprétation de statistiques sur la violence dans les communautés autochtones puisque : (1) il n'existe aucune définition unanimement acceptée de la violence; (2) aucun système de collecte de ce genre de données n'a été développé à l'échelle nationale; (3) les taux de signalement de la violence sont très variables; (4) Statistique Canada reconnaît que ses méthodes de collectes de données sur la violence ne sont pas pensées pour les minorités.
- 6 Bourque et al., « Stratégies adaptées par les femmes autochtones, ».
- 7 AFAC, « Ce que leurs histoires nous disent », p. 28.
- 8 GRC, « Les femmes autochtones disparues et assassinées ».
- 9 FAQ, « Nānīawig Māmaŵe Nīnawind », p. 9.
- 10 FAQ, « Nānīawig Māmaŵe Nīnawind ».
- 11 Flynn et al., « Sortir la violence ».
- 12 Cunningham, « Étude de cas contextualisée des trajectoires ».
- 13 Brassard et al., « Analyse de l'expérience de la violence », p. 145.
- 14 FAQ, « Nānīawig Māmaŵe Nīnawind ».
- 15 Flynn et al., « Sortir la violence ».
- 16 FAQ, « *Les femmes autochtones et la violence* »; Flynn et al., « Sortir la violence ».
- 17 Pharand et Rousseau, « Des services d'aide en violence conjugale »; FAQ, « *Les femmes autochtones et la violence* »; FAQ, « Nānīawig Māmaŵe Nīnawind »; Brassard et al., « Analyse de l'expérience de la violence ».
- 18 Gouvernement du Canada, « Les femmes autochtones et la violence familiale ».
- 19 FAQ, « *Les femmes autochtones et la violence* »; Flynn et al., « Sortir la violence ».
- 20 Hutchinson, « Disparité dans l'accès », pp. 14-18.
- 21 FAQ, « *Les femmes autochtones et la violence* »; Flynn et al., « Sortir la violence ».
- 22 Pr. Renée Brassard, Partie 2 et 3, Volume public 8, Québec, QC, p.75-76.
- 23 FAQ, « Nānīawig Māmaŵe Nīnawind ».
- 24 Ibid.
- 25 Bourque et al. « Stratégies adaptées par les femmes autochtones, ».
- 26 Flynn et al., « Sortir la violence ».
- 27 Bourque et al., « Stratégies adaptées »; Gouvernement du Canada, « Les femmes autochtones et la violence familiale »; Bergeron, « Voix des femmes ilnu »; FAQ, « Nānīawig Māmaŵe Nīnawind ».
- 28 Bourque et al., « Stratégies adaptées ».
- 29 Montminy et al., « Pour une meilleure compréhension ».
- 30 Bourque, et al., « Stratégies adaptées ».
- 31 FAQ, « Les femmes autochtones et la violence ».
- 32 FAQ, « Nānīawig Māmaŵe Nīnawind »; Flynn et al., « Sortir la violence ».
- 33 FAQ, « Nānīawig Māmaŵe Nīnawind, ».
- 34 Montminy et al., « Pour une meilleure compréhension »; Flynn et Brassard « La maternité autochtone ».
- 35 Matte, « Les besoins des proches de personnes assassinées ».
- 36 Veuillez voir les volumes 1a et 1b du rapport final de l'Enquête nationale, qui explique l'histoire des enquêtes et des commissions précédentes.
- 37 Rapport Bellemare, « Enquête sur les relations ».
- 38 Gouvernement du Québec, « Pour la pleine participation ».
- 39 Simard, *La réduction*, 22; Voir aussi Trudel, « De la négation de l'autre », p. 53; Hamelin, « Passer près d'une perdrix ».
- 40 Journal des débats de la Commission des institutions, 34^e législature, 1^{re} session, 1 juin 1990 – vol. 31, n° 16.
- 41 La flûte, « Les grandes orientations », p. 17-18.
- 42 Commission d'enquête sur les événements entourant les décès de messieurs Achille Vollant et Moïse Régis survenus en 1977.



- 43 Gouvernement du Québec, « Plan d'action gouvernemental 2004-2009 », p. 10.
- 44 Gouvernement du Québec, « Rapport sur la mise en œuvre du plan d'action ».
- 45 FAQ, « Nānīawig Māmawe Nīnawind, » 6.
- 46 Assemblée nationale, « Mandat d'initiative sur les conditions de vie ».
- 47 Secrétariat à la condition féminine, « Stratégie gouvernementale ».
- 48 Gouvernement du Québec, « Ensemble pour l'égalité ».
- 49 Gouvernement du Québec, « Plan d'action gouvernemental pour le développement ».
- 50 Gouvernement du Québec, « Plan d'action gouvernemental pour le développement ».
- 51 Ibid.
- 52 Gouvernement du Québec, « Plan d'action gouvernemental pour le développement », p. 57.
- 53 Gouvernement du Québec, « Plan d'action gouvernementale en matière de violence conjugale », p. 14.
- 54 Ibid.



Les récits des survivantes et des familles

Ce chapitre est consacré aux voix des femmes, des filles et des familles des Premières Nations au Québec qui ont témoigné publiquement devant l'Enquête nationale, lors des audiences tenues à Maliotenam, à l'automne 2017, et à Montréal durant l'hiver 2018. Nous voulions, dans le cadre de ce volume, leur rendre hommage, en soulignant la valeur de leur témoignage et en saluant le courage et la résilience qui les animent, en dépit de toutes les épreuves auxquelles elles sont confrontées. Les récits, dans les pages qui suivent, sont des résumés de témoignages construits à partir des transcriptions produites par l'Enquête nationale¹. Ils décrivent des situations et des événements tels que présentés par les femmes et les familles. Ces récits permettent aux lecteurs de se familiariser avec les multiples facettes de la violence faite aux femmes et aux filles autochtones au Québec, à partir du point de vue des femmes et des familles concernées et permettent ainsi de mieux comprendre la complexité du phénomène. Ces récits visent également à conserver leurs histoires personnelles afin qu'elles ne tombent pas dans l'oubli.

Récit de Gilberte V. et Andrée V. en relation avec Adèle V.-B., volume public 32

Gilberte V. est une femme Innue de Pessamit. Elle est la mère d'Andrée et d'Adèle. Adèle a reçu le surnom d'Adélous. Adèle est décédée le 1^{er} juillet 2011, à l'âge de 17 ans. Elle était née le 12 octobre 1993 au sein d'une famille reconstituée. Elle était la seule enfant de Gilberte et de son conjoint Patrick. « Elle était tout le temps accrochée à moi. Je l'appelais “mon pot de colle”. On s'entendait très bien. [...] Elle me confiait des affaires. Elle était tout le temps souriante et taquineuse aussi »². Andrée, l'aînée de la famille, se souvient de sa jeune sœur comme une personne pleine de projets et de rêves, une fille souriante, sociable, sincère, qui aimait rire et qui aimait la vie.



Le 1^{er} juillet 2011, Adélous se préparait pour sortir avec deux amies venues de Sept-Îles. Elle promit de ne pas rentrer trop tard. Sur le pas de la porte, elle se retourna et dit à ses parents : « Je vous aime ». « C'est la dernière fois que j'ai entendu sa voix »³. À minuit, Gilberte ne dormait pas. Sa fille n'était pas encore rentrée. Elle l'appela sur son cellulaire et Adélous la rassura qu'elle serait à la maison bientôt, mais elle n'arrivait pas. Plus tard dans la nuit, le téléphone sonna. On apprit à Gilberte qu'on était en train de réanimer Adélous. Gilberte réveilla son conjoint et ensemble, ils se rendirent à la salle communautaire, où ils aperçurent Adélous au sol. On essayait toujours de la réanimer, mais Gilberte voyait déjà que sa fille « n'est plus là »⁴.

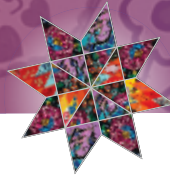
Gilberte et Patrick se rendirent à l'hôpital où Adélous avait été transférée en ambulance et Andrée vint les rejoindre. Ils comprennent à ce moment que leur fille était décédée. Lorsqu'elle la vit, Gilberte fut surprise. « Un côté des cheveux était mouillé, le côté gauche. L'autre côté, non. J'ai aussi vu du sang sortant de son nez. Il y avait des bleus sur le front »⁵. Andrée nota que sur le front de sa sœur il y avait une coupure et qu'elle avait des bleus un peu partout.

Le lendemain, un policier de Sept-Îles se rendit sur les lieux de l'évènement. Selon Gilberte, « rien n'avait été mis en place, il n'y avait pas de périmètre de sécurité, rien »⁶. Plus tard, les enquêteurs ont demandé à rencontrer Gilberte et son conjoint. Ils leur ont dit qu'Adèle avait pris de la drogue. Gilberte ne les croit pas. « D'après ce qu'on a entendu, notre fille a reçu des coups de pieds, ils étaient à plusieurs sur elle. C'est les filles de Sept-Îles qui étaient les cibles, mais c'est elle qui a été battue, elle devait vouloir protéger ses amies »⁷. Toutes sortes de rumeurs ont circulé dans la communauté sur ce qui avait pu se passer ce soir-là. Le directeur de la police émit un message à la radio communautaire pour éviter des représailles de la part de personnes qui seraient en colère en raison de ce qui s'est passé.

Les hypothèses concernant le décès d'Adélous s'accumulaient et se contredisaient. Selon Gilberte, le coroner confirma qu'elle était morte d'un traumatisme crânien. À l'hôpital, le médecin lui dit qu'elle souffrait d'arythmie cardiaque. Gilberte comprit aussi que sa fille avait été frappée par une bouteille de bière.

Au fil du temps, Andrée apprit des détails sur ce qui s'était produit après le décès de sa sœur. Un pompier de la communauté, premier répondant ce soir-là, lui avoua que, sur place, on lui avait dit de garder l'évènement confidentiel. Andrée apprit aussi que des amies de sa sœur, présentes lors de l'évènement, n'avaient jamais été appelées à témoigner devant la cour bien qu'elles aient fait des dépositions auprès des policiers. « Même une [amie] avait pris des photos. Quand il lui a redonné son cellulaire, il n'avait plus rien dans son cellulaire »⁸. Andrée souligna également que la conjointe du chef de la police était amie de celles qui avaient battu Adélous. Une adolescente fut accusée en lien avec l'évènement, mais les accusations furent retirées. Lors des démarches au tribunal, les informations partagées avec la famille furent limitées.

Le décès d'Adélous engendra d'autres tragédies dans la communauté. Deux semaines après la mort d'Adélous, son ex-petit ami se suicida et le même été, sa meilleure amie s'enleva la vie. Le 11 décembre de la même année, un incendie ravagea la maison de Gilberte. Elle n'en pouvait plus. Elle songea même à s'enlever la vie. En perdant Adèle, Gilberte avait perdu une partie



de son cœur. « Moi, elle me manque encore beaucoup. Elle m'avait dit souvent, « Je t'aime beaucoup, Maman. Je t'aime beaucoup, Papa ». Maintenant ces mots n'existent plus »⁹. Aucun soutien formel n'a été offert à la famille. Gilberte et Andrée ont cherché de l'aide psychologique, mais cela demeure un long processus.

Différents événements commémoratifs furent organisés dans la communauté. Une marche eut lieu à la mémoire d'Adélous. Sa photo et des fleurs furent déposées dans le stationnement de la salle communautaire où l'événement eut lieu. Une page Facebook fut créée en son honneur.

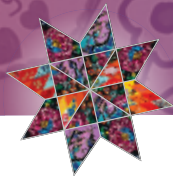
Gilberte et Andrée ignorent toujours la cause réelle de la mort d'Adélous, mais elles sont persuadées que son décès est directement lié aux blessures qui lui ont été infligées ce soir-là. Elles ne font plus confiance aux policiers, ni au système de justice.

Récit de Mary-Annie B., Silas B., Kirby B. et Bessie C. B. en relation avec Rose-Ann B., volume public 60

Née le 13 mai 1968 à Waskaganish, Rose-Ann était une femme crie, l'aînée de dix enfants. Son corps fut retrouvé sans vie à Val-d'Or, le 16 novembre 1991, neuf jours après sa disparition. Elle fut battue, abandonnée et laissée dans le froid.

Avant qu'elle ne soit retrouvée morte, Rose-Ann fut, à deux reprises, agressée sexuellement par des hommes de la communauté. Rose-Ann vécut très mal ces agressions. La communauté, la famille et la congrégation religieuse de Rose-Ann étaient divisées face à la situation, ce qui contribuait à exacerber son sentiment d'humiliation et de colère. Rose-Ann s'en prit physiquement à son agresseur. Ensuite, elle menaça un des membres de sa congrégation religieuse avec un couteau à beurre, le sommant de cesser de l'humilier. À la suite de ces événements, elle fut arrêtée et incarcérée. Plus tard, Rose-Ann fut bannie de sa communauté.

Rose-Ann partit alors vivre au Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or. Lorsqu'un jour, la mère de Rose-Ann commença à s'inquiéter, puisqu'elle n'était pas capable de rejoindre sa fille et personne ne savait où elle se trouvait. Ses parents informèrent rapidement le service de police de Nemaska et de Val-d'Or de la disparition de leur fille, mais ils ne reçurent que peu d'aide. La famille effectua seule plusieurs recherches. Neuf jours après sa disparition, le 16 novembre 1991, le corps de Rose-Ann fut finalement retrouvé sans vie.



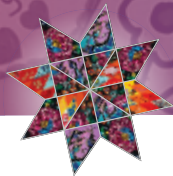
Les parents de Rose-Ann demandèrent à la police de leur transmettre plus d'informations concernant la mort de leur fille. On leur dit que Rose-Ann avait été attaquée par deux sœurs; le nom des assaillantes leur fut transmis. On expliqua aux parents que ces deux femmes n'avaient plus le droit de venir dans la communauté, mais que rien d'autre ne serait fait. Les impacts de la mort tragique de Rose-Ann furent grands pour toute la famille. Au moment de son décès, les deux fils de Rose-Ann étaient âgés d'un an et de quatre ans. Silas, le fils aîné de Rose-Ann, raconta que les mois qui suivirent la mort de sa mère furent éprouvants. Les enfants furent déplacés de famille d'accueil en famille d'accueil, avant que leurs grands-parents puissent enfin les adopter. Néanmoins, l'enfance de Silas est restée marquée par l'absence de sa mère.

Grandir sans mère est vraiment difficile. Je voyais mes amis serrer leur mère dans leurs bras et j'étais jaloux, envieux. Parfois, quand j'avais de bonnes notes à l'école, j'aurais tellement voulu le lui raconter [à ma mère]. Comme quand j'attrapais un gros poisson, je pensais à elle. Quand j'ai tué un orignal, j'ai pensé à elle. Elle aurait été si fière.¹⁰

Les années passèrent et la famille demeurait sans réponse précise quant aux véritables circonstances du décès de Rose-Ann. Durant cette période, les parents de Rose-Ann n'eurent que très peu de contact avec les autorités policières et peu de services leurs furent offerts. En 2016, Mary-Annie, la sœur cadette de Rose-Ann, alla à Montréal pour partager l'histoire de sa sœur. Elle se rendit compte avec tristesse que personne n'était au courant de son récit et que Rose-Ann ne faisait pas partie des statistiques sur les femmes autochtones disparues ou assassinées. En janvier 2017, Mary-Annie obtint le soutien des membres d'une page Facebook ayant pour objectif de venir en aide aux familles de femmes autochtones disparues ou assassinées. Elle obtint alors de l'information sur ce qui s'était passé au moment des événements ayant mené à la mort de sa sœur. Avec l'aide d'une intervenante, la famille reçut plusieurs documents qu'ils n'avaient jamais vus auparavant. Au mois de mars de la même année, la SQ décida de rouvrir le dossier d'enquête de Rose-Ann.

La famille eut enfin des détails de la soirée du décès de Rose-Ann. Contrairement au peu d'information reçu par ses parents à l'époque du drame, la famille apprit où Rose-Ann avait été retrouvée et combien de temps elle était restée là. On leur présenta une photo du lieu du drame. Même s'il était difficile de comprendre le fil des événements, elle savait maintenant que Rose-Ann fut battue par deux femmes de sa communauté dans la chambre d'un hôtel. Elle fut ensuite amenée hors de la chambre d'hôtel et battue de nouveau. Sans connaître l'étendue de ses propres blessures, Rose-Ann marcha un peu, avant de s'effondrer non loin de l'hôtel. Un premier rapport indiquait que les deux femmes l'avaient entendue crier à l'aide, sans lui porter secours.

En septembre 2017, au terme de la nouvelle enquête, la famille apprit qu'aucune accusation ne serait portée et que le dossier serait fermé définitivement, en raison du délai de prescription. Les membres de la famille de Rose-Ann sont insatisfaits et demeurent aujourd'hui encore avec de nombreuses questions sans réponse. Son fils Silas se demande pourquoi une enquête en bonne et due forme n'a pas été menée en 1991. Il a également l'impression que la seconde enquête a négligé plusieurs aspects. De son côté, le fils de la victime, Kirby, croit que ce sont surtout les membres de la communauté qui sont à blâmer.



Je ne suis pas fâché contre la police. Je ne suis plus fâché contre ces femmes. Je suis en colère contre notre communauté parce que nous sommes ceux qui continuons cela et nous permettons que cela soit encore subi. Nous voyons ce que nous voyons mais nous ne choisissons pas de nous exprimer par moment. [...] C'est le silence qui a tué ma sœur parce que nous avons choisi, plusieurs personnes qui étaient là, qui ont été témoins de certaines choses, dans plusieurs autres communautés, ce sont ces personnes qui ont choisi de rester silencieuses qui ont aidé à tuer ma sœur.¹¹

À la suite des bouleversements des dernières années, la famille a eu l'occasion de travailler avec le Grand Conseil des Cris et le Conseil Cri de la santé et des services sociaux de la Baie James afin de développer un plan de soutien incluant un accès à des Aînés, des thérapeutes, des psychologues et d'autres ressources afin de répondre aux besoins des membres de la famille.

Pour finir, je voudrais dire que si vous avez une sœur, une sœur plus jeune, une grande sœur, ou un grand frère ou un frère plus jeune; si vous, mes amis, vous vous bagarrez, vous vous disputez comme cela arrive dans toutes les familles, excusez-vous l'un envers l'autre, à chaque fois, pardonnez-vous l'un l'autre, à chaque fois, parce que je peux vous dire d'expérience qu'une fois que vous avez perdu une personne dont vous étiez proche, votre vie ne sera plus jamais la même.¹²

Récit de Nathalie H., en relation avec Éliane H.-K., volume public 68

Née à Pessamit, Nathalie est la neuvième d'une famille de 15 enfants. Nathalie passa les premières années de sa vie chez ses grands-parents paternels. C'est à cet endroit, vers l'âge de 5 ans, qu'elle subit des attouchements sexuels pour la première fois. À l'époque, Nathalie comprenait que ce qui était arrivé était mal, mais elle n'en dit rien.

Tout au long de son enfance, elle subit plusieurs autres attouchements sexuels de la part d'hommes plus ou moins jeunes de la communauté. Nathalie en vint même à trouver anormal qu'on ne vienne pas la toucher pendant la nuit. À 13 ans, Nathalie subit un viol et, cette fois encore, elle garda son secret car elle craignait la réaction de ses parents. « Même ma mère [ne] le savait pas. [...] Ma famille ne savait pas ce que je vivais. J'ai tout refoulé ce que je vivais. Je ne pleurais pas. [...] Je n'avais pas beaucoup d'amies et puis, je m'isolais. Je ne pouvais pas me défendre. Je ne savais pas me défendre »¹³.

À la maison, Nathalie avait une relation très difficile avec sa mère. Elle lui en voulait pour tout ce qu'elle vivait, si bien qu'elle fuyait souvent la maison. Elle faisait des aller-retours d'un endroit à l'autre où elle n'était pas nécessairement plus en sécurité. Nathalie reconnaît avoir souvent pensé au suicide. Elle se souvient qu'elle n'avait que 7 ou 8 ans quand elle eut ses premières pensées suicidaires.



Vers l'âge de 16 ans, Nathalie commença à boire de l'alcool régulièrement pour camoufler sa douleur. Puis, le 30 juin 1979, le frère de Nathalie était avec sa mère et son père dans le bois. Il y avait de la violence entre ses parents et le frère de Nathalie prit un fusil et assassina son père. Après les funérailles, on ne parla plus de l'évènement dans la famille, tant la honte et la culpabilité les avaient envahis.

Toute cette violence et cette instabilité ont eu des impacts importants sur la vie de Nathalie. Elle avait très peu confiance en elle et cherchait constamment à plaire. Nathalie subissait aussi beaucoup d'anxiété et était aux prises avec différentes peurs. Un jour, elle se retrouva enfermée dans les toilettes et eut une crise de panique. N'arrivant d'abord pas à comprendre la raison de sa panique, elle réalisa plus tard que la violence sexuelle qu'elle avait subi durant son enfance s'était déroulée la plupart du temps dans les toilettes.

Nathalie eut quatre enfants avec un homme qui lui était infidèle et dont elle avait peur. « Juste en le regardant froncer son front, j'avais eu peur. Son regard me faisait peur. Son physique me faisait peur. [...] J'avais peur de le quitter à ce moment-là parce que c'est un impact sur mes enfants. [...] Il [ne] m'a pas battue, mais psychologiquement, verbalement, il m'a infériorisée »¹⁴. Nathalie prenait soin de ses enfants du mieux qu'elle le pouvait, mais elle continuait à boire régulièrement et regrette de les avoir négligés. « Durant ces événements-là, j'en ai blessé aussi des personnes [à cause] du roulement de mes émotions. J'en ai beaucoup blessées par la haine, le ressentiment, la colère »¹⁵.

À 32 ans, sans informer personne, Nathalie décida d'aller chercher de l'aide. Elle consulta un psychologue. Elle suivit également une thérapie de dix jours, dans le bois, où elle dut s'ouvrir émotionnellement et parler de l'impact de la violence qu'elle avait subie, ainsi que du décès tragique de son père. Cette expérience fut difficile, mais bénéfique pour Nathalie. À la suite à cette thérapie, elle cessa de consommer de l'alcool et poursuivit son processus vers un mieux-être. Elle se rendait au centre de traitement et était soutenue par des amies qui la respectaient.

Nathalie avait également un bon lien avec sa sœur Éliane, qui l'aidait avec ses enfants. Elle était aussi la marraine de sa plus jeune fille. Éliane vivait en Abitibi et était mariée avec un Algonquin. Nathalie et Éliane s'appelaient régulièrement et Éliane lui rendait visite lorsqu'elle le pouvait. À l'été 2000, Nathalie eut de la difficulté à rejoindre sa sœur et pendant quelques mois, elle ne savait pas ce qui se passait avec elle. Le 25 août 2000, Nathalie apprit par une autre de ses sœurs qu'Éliane avait été assassinée par son mari. Nathalie vivait un cauchemar et était sous le choc. Elle prit la responsabilité de rapatrier le corps de sa sœur sur la Côte-Nord et d'organiser les services funéraires. Le décès d'Éliane sera un élément déclencheur pour Nathalie : « Aujourd'hui, quand je regarde ça, je me suis dit : "Non, je veux plus vivre dans la violence". Je suis allée me ressourcer »¹⁶.

En 2007, Nathalie décida de quitter sa communauté pour s'établir à Québec. Depuis, elle eut recours à différentes ressources, groupes de soutien et thérapies. Elle y apprit beaucoup. « J'ai 55 ans cette année et je vais en avoir 56. Ça ne fait pas longtemps que je vis vraiment ma vie. J'ai repris ma vie, le contrôle de ma vie. C'est grâce à des traitements, des centres de traitement, des personnes qui m'ont aidée, qui m'ont écoutée »¹⁷. Aujourd'hui, Nathalie encourage les



femmes à parler des difficultés auxquelles elles sont confrontées. Elle rêve d'aller parler dans les communautés autochtones et de donner des conférences à ce sujet pour aider les autres.

Récit de Theresa « Tess » L., Anthony G. et Angela G., en relation avec Jacqueline L., volume public 71

Jacqueline L., sœur de Theresa « Tess » et mère d'Anthony et d'Angela, mit fin à ses jours il y a six ans, à la suite d'une vie marquée par la violence. Tess est née en 1970 d'un père francophone et d'une mère autochtone. La mère de Tess et de Jacqueline connut un début de vie difficile. Durant son enfance, elle dut fréquenter un pensionnat, où elle fut battue par des religieuses; elle y vécut beaucoup de violence. Ce passage au pensionnat lui enleva sa fierté, sa dignité et ses croyances. Tess indique ainsi : « J'avais l'impression que ça n'avait pas bien commencé. Parce que notre commencement est une mère qui a été dans les pensionnats, qui a été battue par ces nonnes et qui ne connaissait que la violence »¹⁸.

Lorsqu'elle quitta le pensionnat à la fin des années 1950, sa mère épousa un Autochtone. Le couple eut sept enfants, cinq filles et deux garçons. Tess est la troisième et sa sœur, Jacqueline, est la cinquième. Les enfants ont grandi sans savoir qu'ils étaient Autochtones. Leur mère, qui avait perdu toute fierté identitaire, ne leur en parlait pas. Ils n'apprirent qu'à l'âge adulte qu'ils étaient Autochtones.

Les enfants ont subi beaucoup de violence à la maison, de la part de leurs deux parents. Le père agressa sexuellement ses enfants. « Ce pédophile nous a abusés, alors que nous étions encore aux couches. Et il nous a dépouillés de notre dignité, de notre connaissance d'être une bonne personne. Et il nous a privés – il nous a privés de ce que nous étions supposés savoir »¹⁹. Ainsi, Tess, Jacqueline et leurs frères et sœurs ont grandi dans un environnement marqué par la violence, qui s'est perpétuée entre les générations, telle une roue qui tourne dans un cycle dont il est difficile de se sortir.

Alors, quand je pense à ma sœur, Jacquie, je pense à elle comme – ne sachant pas comment sortir de cette roue. Parce que c'est une roue de générations en générations. C'est juste transmis, [c]e sentiment de ne pas être complet. Savoir qu'il y a quelque chose de manquant et que cette chose manquante est la base de l'amour, de l'entendement, de la compréhension compatissante, d'être nécessaire, d'être désiré. On nous a dépouillé de ça.²⁰

De leur côté, Angela et Anthony, les enfants de Jacqueline, se souviennent de leur mère comme d'une femme formidable, mais aussi profondément marquée par le manque d'amour vécu durant son enfance. Jacqueline est drôle et très intelligente, mais elle est également remplie d'un sentiment de vide intérieur. Constamment à la recherche de sécurité et de réconfort, elle ne peut supporter d'être seule. Pour combler ces manques, Jacqueline s'est tournée vers l'alcool, la drogue et les relations amoureuses malsaines. Jacqueline couvre cependant ses enfants de l'amour et de l'affection qu'elle n'a jamais reçue, leur répétant sans cesse leur valeur. Pour



Anthony et Angela, les paroles pourtant aimantes de leur mère deviennent vides de sens, tant elles sont dites et redites. Aux yeux des enfants, il est évident que Jacqueline tente de compenser ce qu'elle n'a pas eu quand elle était jeune.

Tess, qui a elle-même cheminé en thérapie, tend régulièrement la main à sa sœur qui, visiblement, a besoin d'aide. Elle lui offre de l'accompagner en thérapie, d'aller à des réunions avec elle, mais sa sœur ne se laisse pas aider facilement.

À la même époque, des accusations sont portées contre leur père pour les abus sexuels dont ils ont été victimes dans leur enfance. Cela prit quatre ans avant que les enfants aient enfin l'occasion de raconter leur histoire devant un juge. Le délai a été difficile à supporter pour Tess qui, à plusieurs reprises, a préparé son récit, a revécu ses traumatismes et a vu son témoignage reporté. « Notre système judiciaire a besoin de se pencher là-dessus parce que nos victimes, elles ne se sentent pas en sécurité, vous savez ! Et c'est trop long ! Et c'est intolérable ! »²¹. Finalement, le père fut condamné à deux ans de prison, mais il n'en fit que la moitié.

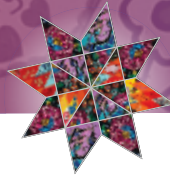
Pour Jacqueline, il est très difficile de supporter le fait que son père n'ait jamais admis avoir commis ces crimes. Après le procès, elle s'installa au Manitoba. À cet endroit, elle subit de la violence familiale et bien qu'elle porte plainte, le dossier n'alla jamais plus loin. Elle fut également poignardée par un autre homme, qui n'a passé que très peu de temps en prison pour ce crime.

Après une vie difficile, Jacqueline mit fin à ses jours. Ses proches restent avec un profond sentiment d'injustice et de manque. « La vie lui était trop pénible. Et c'est – ce n'est pas juste pour nous. Ça n'est pas juste parce qu'elle devrait être ici, vous savez ? Et maintenant, elle est partie »²².

Les proches de Jacqueline ont proposé des pistes de solution pour améliorer la situation actuelle. Pour Anthony et Angela, il est important d'éduquer la population pour aller au-delà des préjugés et des stéréotypes. Il faut informer les gens au sujet du génocide qu'ont vécu les Autochtones, mais aussi de la beauté de leur spiritualité. Tess, quant à elle, soutient qu'il faut parler à ses enfants, les sensibiliser au sujet des agressions sexuelles afin qu'ils soient outillés pour les identifier et les dénoncer. Enfin, elle souligne qu'il faut des modèles de relations saines pour les enfants autochtones. C'est pour rendre hommage à Jacqueline que Tess a raconté l'histoire de sa famille et aussi pour donner de l'espoir aux femmes qui, comme sa sœur, n'entrevoient aucune porte de sortie. Pour Tess, il y a de l'espoir. Après avoir été victime du passé de ses parents, elle s'identifie aujourd'hui comme une survivante. « J'ai deux filles. Et mon but était de leur éviter de vivre ça. Aujourd'hui, elles ne l'ont pas vécu. Elles n'ont pas honte d'elles-mêmes. Elles sont fortes, elles sont de belles femmes qui se tiennent debout dans la société. Et j'ai tout fait pour ça »²³.

Récit d'Adrienne A., volume public 67

Née en 1970 à Kitcisakik, d'un père chasseur-trappeur et d'une mère au passé difficile, Adrienne est une femme anishinaabe qui a grandi au sein d'une fratrie de douze enfants. La famille était pauvre et le père devait travailler énormément pour subvenir à leurs besoins. Ses souvenirs



d'enfance au sein d'une communauté qui n'a ni électricité, ni eau courante, sont marqués principalement par la consommation d'alcool et les agressions sexuelles.

À l'époque, comme il n'y a pas d'école dans sa communauté, elle devait se rendre à la communauté de Lac-Simon, située à près de 55 kilomètres de sa communauté. Pendant des années, elle ne voyait sa famille que pendant les vacances scolaires. L'histoire se répète avec ses propres enfants, qui eux doivent se rendre à Val-d'Or. « À chaque automne, je braillais de voir mes enfants partir. [...] J[e n']ai même pas vu vraiment mes enfants grandir. »²⁴.

Adrienne fit des études secondaires et débuta une technique en comptabilité au Cégep, mais elle interrompit ses études lorsque son parrain, alors Chef de la communauté, lui demanda de prendre un poste de secrétaire au sein du Conseil de bande. De fil en aiguille, Adrienne développa des connaissances et désira accéder à un poste de leadership. En 2009, Adrienne est élue Cheffe de sa communauté. Elle comprit rapidement qu'on ne lui réservait pas le même traitement que ses prédécesseurs masculins. Alors que les chefs sont habituellement accueillis dans le cadre d'une cérémonie, Adrienne ne bénéficia d'aucune célébration.

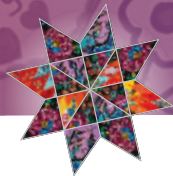
Adrienne travaillait d'arrache-pied. Elle mena à terme le projet de village pour la communauté de Kitcisakik qui était toujours sans électricité, ni eau courante, ni maisons modernes. Elle souhaitait sortir sa communauté de la misère.

L'avenir des enfants, pour moi, c'était quelque chose de [...] trop important de ne pas offrir quelque chose de plus décent pour nos enfants, parce qu'à chaque jour quand je suis chez nous, je regarde mes enfants. [...] Je regarde les parents, les familles qui vivent de la misère, de ne pas avoir d'eau, de ne pas avoir d'électricité pour eux autres pour être bien au chaud dans leurs maisons, parce que l'hiver pour les gens de ma communauté, c[e n']est pas facile [...]»²⁵.

Bien que le projet de village reçut, à la suite d'un référendum, l'appui de la communauté, des Aînés et le soutien financier du gouvernement, il ne vit jamais le jour. Certains membres du Conseil se sont opposés au projet, si bien qu'Adrienne n'a pas obtenu la résolution du Conseil pour aller de l'avant et perdit l'engagement du gouvernement canadien, qui était pourtant prêt à financer entièrement le projet.

Adrienne œuvrait dans un Conseil à quatre conseillers, un chiffre qu'elle ne trouvait pas pratique. Elle a bien obtenu le soutien d'un collègue, mais la plupart du temps, les autres étaient insubordonnés ou lui mettaient des bâtons dans les roues. Tout au long de ses deux mandats, Adrienne a subi de l'intimidation et des insultes de la part des gestionnaires et des membres du Conseil. Des mensonges sont racontés à son endroit. À un certain moment, des gens ont manifesté devant chez elle et ont menacé de brûler sa maison. Adrienne refusait néanmoins d'user de représailles.

Je n'ai jamais réagi parce que je ne veux pas vivre le fardeau d'avoir fait quelque chose de mal à quelqu'un, ne serait-ce que juste une claque à quelqu'un. Non, je ne me pardonnerais pas pour ça ou bien de crier des bêtises à quelqu'un qui est déjà souffrant.²⁶



Elle se tournait vers la doyenne de sa communauté dans les moments où elle songeait à démissionner. Celle-ci lui rappelait qu'elle avait été choisie et qu'elle ne pouvait pas abandonner. Adrienne trouvait un réconfort dans les activités qu'elle aimait : la trappe, la chasse et la foi chrétienne. Elle recevait également l'amour inconditionnel de son mari, malgré ses longues heures de travail et les voyages qu'elle devait effectuer.

Adrienne continuait de subir de la violence psychologique, si bien que sa santé en était sévèrement affectée. Adrienne souffrait de migraines, songeait au suicide et elle eut trois crises cardiaques. Ses enfants s'inquiétaient énormément pour elle. En 2017, Adrienne se représenta aux élections du Conseil, sans être réélue. Cela l'attrista énormément. Plusieurs membres de la communauté avaient perdu espoir et ont déménagé à Val-d'Or pour améliorer leurs conditions de vie.

Aujourd'hui, Adrienne et ses enfants paient le prix de son implication politique. Ils luttent tous pour obtenir un emploi dans la communauté, malgré toutes les compétences qu'ils détiennent. Adrienne déplore la réticence des gens à se tenir debout face à la violence et à la dénoncer. Pour avancer, elle croit, entre autres, qu'il faut faire confiance aux femmes et à leur solidarité. Adrienne continue de croire que le changement est possible et qu'un jour, les jeunes se lèveront pour dire que c'est assez : « Une communauté ne peut pas se relever juste avec une partie de la communauté. C'est tous ensemble, puis [c'est] pour l'avenir de nos enfants »²⁷.

Récit de Viviane et d'Armand E., en relation avec Lauréanna, volume public 32

Lauréanna est une petite fille atikamekw née à Manawan, le 20 juillet 1973. Elle est l'avant-dernière d'une famille de 11 enfants. Lauréanna a disparu le 27 octobre 1973, à l'âge de 3 mois.

À l'âge d'un mois et demi environ, Lauréanna fut évacuée par avion à l'hôpital de Joliette, sans être accompagnée par l'un de ses parents – une pratique courante à l'époque. Elle souffrait d'une pneumonie. Environ un mois après son hospitalisation, les parents de Lauréanna reçurent un appel du dispensaire de Manawan, qui les informa du décès de leur jeune enfant. Seul le père de Laureanna reçut l'autorisation de se rendre à Joliette. La mère de Lauréanna dut faire des démarches auprès de la belle-mère du Chef de l'époque pour qu'on lui organise un transport jusqu'à Joliette.

Viviane raconta que, dès son arrivée au salon funéraire, sa mère constata que le bébé qui était dans le cercueil avait plutôt l'air d'un bébé de 9 ou 10 mois, alors que Lauréanna n'avait à ce moment-là que 3 mois et qu'à son départ pour l'hôpital, elle était plutôt petite. Armand se rappelait la même chose, et même s'il n'a jamais su si le bébé qui était dans le cercueil était une petite fille ou un petit garçon, dans son for intérieur, il savait que ce n'était pas sa fille.

À l'époque, les parents souhaitèrent ramener leur bébé à Manawan pour l'enterrer selon leurs rites et coutumes, mais on leur refusa cette possibilité. Lauréanna fut enterrée sans cérémonie à



l'extérieur du cimetière, sans croix ni plaque commémorative, sous prétexte que le bébé n'avait pas été baptisé. Or, Viviane, qui avait 12 ans au moment des événements, se souvenait que sa sœur avait été baptisée le 4 août 1973. Aujourd'hui, il y a des bâtiments à l'endroit où Lauréanna a été enterrée.

Pendant les six années qui ont suivi ces événements, les parents ont continué à recevoir les cartes d'assurance-maladie de Lauréanna, si bien qu'ils se sont mis à douter du décès de leur fille. Afin d'en avoir la certitude, le père entrepris plusieurs démarches pour obtenir le certificat de décès de Lauréanna, mais sans grand résultat. Au presbytère, le curé affirma ne pas avoir reçu de certificat de décès. Au Conseil des Atikamekw de Manawan, ainsi qu'au ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, on leur remit des documents qui confirmaient que l'inscription de Lauréanna au registre des Indiens était toujours active. À la Régie de l'assurance-maladie du Québec, on leur répondit : « Écoutez, Monsieur, elle a 44 ans [...]. C'est elle-même qui devrait appeler ici »²⁸.

Il y a quatre ans environ, Viviane contacta un travailleur social qui disait avoir travaillé à Joliette à l'époque de la disparition de Lauréanna. Celui-ci lui dit qu'après avoir d'abord reçu l'information que Lauréanna allait bien et qu'elle avait reçu son congé de l'hôpital, il fut informé le lendemain que l'enfant est décédée. Il décida de se rendre sur place. À son arrivée, il aperçut l'homme responsable des patients discuter avec un autre homme qu'il n'avait jamais vu et qu'il ne revit jamais. Il n'eut pas la possibilité d'assister à la discussion, mais l'échange entre les deux hommes souleva des soupçons.

À la suite des démarches pour obtenir le certificat de décès à l'état civil, les parents eurent finalement accès au dossier médical de Lauréanna qui se trouvait aux archives de l'hôpital de Joliette. À la lecture du dossier, les parents furent très surpris de constater qu'on avait pratiqué une autopsie sur le corps de Lauréanna. Dans son dossier médical, une évaluation post mortem révélait des irrégularités. Selon cette évaluation, le bébé serait mort avant même son arrivée à l'hôpital.

À ce jour, les parents n'ont toujours pas réussi à obtenir le certificat de décès de leur fille. L'ensemble de ces éléments font en sorte que la famille doute fortement de ce qui est réellement arrivé à Lauréanna.

Récit de Déborah E., volume public 32

L'histoire de Déborah, une femme innue originaire de Matimekush-Lac-John, se déroule un soir de février, il y a plus de 37 ans. Alors qu'elle était enceinte de quatre mois, Déborah marchait de sa communauté jusqu'à Schefferville. À destination, elle entra dans une discothèque, mais n'y resta que quelques instants. À sa sortie de la discothèque, Déborah fut témoin d'une bagarre. Des policiers de la police municipale de Schefferville étaient sur les lieux. En l'apercevant, un des policiers sur place la saisit et l'arrêta.

Le policier m'a menottée en arrière de mon dos; puis là. on m'a amenée dans la voiture de police en arrière. J'ai crié. J'ai dit, « Pourquoi... pourquoi vous m'arrêtez ? Qu'est-ce



que j'ai fait ? ». J'ai crié fort dans la voiture : « Qu'est-ce que j'ai fait ? ». Il y avait deux policiers là, des policiers blancs. Je les connais ces personnages-là, ces polices-là²⁹.

À son arrivée au poste de police, Déborah fut placée dans une cellule où il y avait du ciment et du cuir tout autour. Les lumières étaient éteintes. Malgré ses cris et ses protestations, personne ne lui expliqua la raison pour laquelle on l'avait mise dans cette cellule. À un moment donné, un policier ouvrit la porte. Il avait une tasse et des pilules. Tout ce dont elle se souvenait par la suite, c'est de s'être réveillée avec les pantalons à moitié descendus sur les jambes et de réaliser qu'elle avait subi une agression sexuelle. Par la suite, un policier la sortit de la cellule et la raccompagna dans sa communauté. À l'époque, Déborah n'avait parlé à personne de ce qui lui était arrivé. Elle garda son secret à l'intérieur d'elle-même pendant 37 ans. Elle ne se sentait pas prête à raconter son histoire. Elle n'a jamais compris la raison pour laquelle on l'avait arrêtée. Même si elle connaissait le policier, elle n'a pas porté plainte. Elle se souvient cependant qu'elle était furieuse et qu'elle a même brisé des fenêtres de sa maison. Elle en porte encore les cicatrices sur les mains.

Il y a un an, à la suite d'un reportage de Radio-Canada sur la situation des femmes autochtones de Val-d'Or, Déborah décida de briser le silence entourant sa propre histoire d'agression et communiqua directement avec l'animatrice du reportage. Elle décida également de porter plainte au SPVM, mais elle dut attendre une autre année avant qu'un procureur de la Couronne ne la rencontre. Accompagnée d'une psychologue de la communauté, elle raconta son histoire mais malheureusement, faute de preuves, on ne donna pas suite à sa plainte. Aujourd'hui, Déborah a l'impression qu'on n'écoute jamais les femmes et elle ressent beaucoup de colère envers les policiers.

Je suis furieuse contre les policiers parce qu'ils [ne] m'ont pas écoutée. Ils ont tout... ils ont brisé ma vie. Ils ont violé également ma fille, quand j'étais enceinte, à l'intérieur de mon ventre. C'est pour ça que ça me fait mal, là. Ils ont violé mon petit bébé aussi³⁰.

Depuis le dévoilement de ce viol, Déborah reçoit l'aide d'une psychologue et le support d'une amie. Aucune aide supplémentaire ne lui a été offerte à travers le processus de dévoilement et du dépôt de sa plainte.

Récit d'Alma et Elizabeth M., volume public 36

Alma et Elizabeth M. sont deux sœurs naskapiées de Kawawachikamach. La fille d'Alma, Charlotte, décéda à l'âge de 5 ans, au milieu des années 1980. Elle était le premier enfant d'Alma.

À l'époque, Alma, au début de la vingtaine, consommait régulièrement de l'alcool et des drogues. Un jour, en revenant de faire des courses, elle découvrit que les services sociaux avaient emporté ses enfants. Ébranlée, Alma parvint ce jour-là à rejoindre et prendre ses enfants, mais les



policiers avaient tôt fait de les reprendre. « Je lui ai dit [à Charlotte] : “Je vais te voir à Pâques”. Et ça, c’était la dernière fois que je l’ai vue »³¹. La garde de ses enfants lui fut retirée et elle dut suivre une thérapie dans le but de les récupérer. Charlotte demeura dans une famille d’accueil de Schefferville pendant environ un an. De nombreuses fois, Alma se rendait à cette maison dans l’espoir de voir ses enfants, mais la police fut appelée à toutes ces occasions.

Un jour, Alma et sa sœur Elizabeth se rendirent à cette maison pour tenter de voir Charlotte. Elles crièrent son nom, lui dirent qu’elles essaieraient de la récupérer bientôt, elles supplièrent de la voir. La famille refusa que les femmes voient Charlotte et appela la police. Le soir même, la petite Charlotte mourra. Elle fut violée puis assassinée par le fils de la famille d’accueil. Elizabeth croit que leur visite a pu susciter la colère du fils. Il ne fit que deux ans de prison.

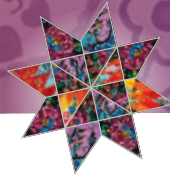
Alma et sa famille vivent difficilement le deuil de la petite fille. On se questionne sur le fait que la famille d’accueil ait pu obtenir le droit d’héberger des enfants. Alma pense à Charlotte tous les jours. « Et, encore aujourd’hui, je la sens encore. Je sais qu’elle est présente. Elle est là, je le sais »³². Elizabeth s’en est d’abord voulu d’être allée chez la famille d’accueil le soir de la mort de la petite, mais elle espère que d’avoir pu entendre leurs voix a apporté un certain réconfort à Charlotte.

Alma également vécut un difficile épisode d’harcèlement avec un policier allochtone de Schefferville en 1976. Un soir, alors qu’elle raccompagnait une amie en état d’ébriété en marchant dans la rue, une voiture de police s’arrêta près d’elles. Les policiers allumèrent leurs gyrophares et demandèrent aux femmes de danser. Elles demandèrent pourquoi et un policier répondit qu’elles avaient des « beaux corps »³³. Elles poursuivirent alors leur route plus rapidement en passant devant un centre récréatif. Peu après, les mêmes policiers arrivèrent à toute vitesse et les femmes furent accusées d’avoir volé des gâteaux et d’être entrées dans le centre récréatif. On les fit monter à l’intérieur de la voiture. On leur dit d’abord qu’on les ramenait dans leur maison, mais on les amena plutôt au poste de police.

Et ensuite l’agent de police me parlait et il me touchait les cheveux. « Tu as des beaux cheveux », il a dit. Je lui ai dit « Ne me touchez pas ! ». Et ensuite, il a commencé à regarder mes seins. Et je lui ai dit qu’il ne fallait pas me regarder. [...] Ensuite, il m’a prise quelque part en privé. Ensuite, il m’a poussée. J’avais tellement peur³⁴.

Finalement, un autre policier, qu’Alma connaissait et était un allié des Autochtones, arriva sur le fait et permit aux filles de rentrer chez elles.

Ce même policier continua de les harceler, de les accuser de vol, de les insulter avec des propos racistes, etc. Alma fut ébranlée par les agissements de ce policier : « Quand j’y pense, ce par quoi je suis passée, ce que j’ai vécu avec cet agent de police, j’ai été violée. Je me sentais vraiment mal quand il me touchait ou quand il tentait de me toucher »³⁵. Elle aurait aimé recevoir de l’aide et elle sait que d’autres femmes ont vécu des expériences semblables.



Elizabeth fut également bouleversée par la perte soudaine du lien avec une nièce, placée en famille d'accueil il y a quelques années sans que la famille ne sache où elle était et ce qu'elle devenait. La jeune fille fut ainsi complètement coupée de ses liens culturels et familiaux. Ils aimeraient savoir ce qu'elle est devenue et reprendre contact avec elle.

Aujourd'hui, Alma et Elizabeth refusent de lâcher.

Maintenant, je ne vais jamais lâcher, je vais travailler fort. Ce que j'ai vécu, avec moi et ma fille, et ce qu'on a fait aujourd'hui, je suis tellement triste quand j'y pense. Mais je poursuis mon chemin et j'ai encore de la force dans moi et je ne vais jamais lâcher à cause de ce que j'ai vécu et je ne vais jamais abandonner la cause pour ma fille³⁶.

Récit de Françoise R., au sujet des disparitions de Tony et d'Emily Germaine R., volume public 61

Emily Germaine et Tony étaient les enfants d'Alfred R. et d'Hélène W. La famille algonquine comptait dix-sept enfants, dont onze filles et six garçons. À quelques années d'intervalle, les enfants Emily et Tony disparurent après avoir été hospitalisés.

À la fin des années 1950, la famille vivait encore dans le bois. Un jour, Tony, alors âgé de moins de 2 ans, fut évacué d'urgence par avion à l'hôpital d'Amos à cause d'une pneumonie. La mère fut informée par la suite que le petit Tony était décédé. Les parents ne reçurent aucun document attestant le décès de leur fils, ni ne revirent son corps.

Quelques mois plus tard, ce fut la petite Émilie, 4 ans, qui dut être évacuée d'urgence à cause d'une piqure d'abeille. Comme les parents parlaient uniquement l'algonquin, ils eurent de la difficulté à comprendre ce qui se passait avec leur enfant. Ils apprirent son transfert vers un autre établissement de santé, mais ils ne savaient ni pourquoi ni où. Ils n'eurent par la suite plus de nouvelle d'Émilie et la croyaient morte, comme Tony.

Les disparitions de Tony et d'Emily, combinées à l'obligation d'envoyer leurs autres enfants aux pensionnats autochtones, eurent un impact profond sur les parents. Ils développèrent peu à peu des problèmes d'alcool. Les enfants de la famille vécurent, eux aussi, les répercussions des disparitions. Désormais, leurs parents ne voulaient plus les amener à l'hôpital. Françoise ressentait également un manque d'amour dans sa maison.

Dans les années 1980, poussée par son père, Françoise obtint l'aide d'une employée du Centre d'amitié autochtone de Québec pour retrouver sa sœur. Françoise apprit qu'Emily fut hospitalisée à l'hôpital Saint-Anne de Baie-Saint-Paul³⁷, qu'on surnommait jadis « l'hôpital des monstres ». Sa sœur était maintenant lourdement handicapée, mais on ne connaît pas la raison qui a mené à cette condition. Françoise se sentait alors incapable de lui rendre visite. Lorsque son père devint très malade, il la suppliait : « Ramène ta sœur. Essaie de ramener ta sœur. Travaille fort pour l'avoir »³⁸. Puis, un jour, la famille reçut un appel de l'hôpital les informant qu'Emily était en train de mourir.



L'hôpital de Baie-Saint-Paul, ça faisait plus de 30 ans qu'ils gardaient ma sœur. Ils n'ont jamais, jamais appelé en Abitibi. Ils n'ont jamais donné des informations à mes parents pour dire, « Votre fille va bien; votre fille est comme ça » ou « Elle est ici dans cet hôpital ». Ils n'ont jamais fait ça. Mais quand elle est tombée malade, ils ont réussi à appeler en Abitibi pour dire que « Votre sœur est en train de mourir ».³⁹

On dit à la famille qu'Emily n'était pas consciente et qu'elle ne reconnaissait personne. Avec l'appui financier du Centre de santé de Pikogan, la famille se rendit à Baie-Saint-Paul pour la retrouver. « La première chose, quand elle s'est réveillée, ma sœur, elle nous a regardés. [...] Elle a reconnu ma mère tout de suite, puis le premier mot qu'elle a dit c'est « Maman ! » On a toutes pleuré. Ma mère avait tellement de peine »⁴⁰.

Quelques mois plus tard, la famille put enfin ramener Émily à Amos, où une place près de la maison lui fut trouvée. Elle décéda en 2010, mais passa ses dernières années auprès des siens. « On a vécu une dizaine d'années avec Emily. [...] Elle ne le sait pas, mais c'est grâce à elle si j'étais capable [...] de traverser toutes les épreuves de la vie »⁴¹.

En 2016, grâce à l'aide d'une journaliste, la famille obtint différents documents qui leur donnèrent davantage d'information sur la mort de Tony. À l'âge d'un an et six mois, Tony reçut un diagnostic de bronchopneumonie. Le document confirmait également sa guérison. Plus tard, il fut diagnostiqué d'« idiotie », un diagnostic officiel qui serait nommé, aujourd'hui, une « déficience intellectuelle ». Bien qu'on ait dit à la mère de Tony que son fils était décédé quelques mois après son hospitalisation à Amos, le jeune garçon fut plutôt hospitalisé à Baie Saint-Paul, dans le même établissement que sa sœur Émily, pour une période totalisant plus de 5 ans. Lorsqu'il décéda, il a 7 ans, il fut enterré dans une fosse commune. « Qu'est-ce qu'ils ont fait avec notre frère ? Pourquoi ils l'ont caché ? Ça, c'est les questionnements de ma mère aujourd'hui. C'est qu'est-ce qu'ils ont fait avec mon frère les années qu'il était à l'hôpital ? » [sic]⁴².

Même si elle ne parle pas le français, Hélène, la mère de Tony et d'Emily regarde les reportages sur les enfants autochtones disparus et comprend qu'eux aussi, ils ont perdu des enfants. Elle reste lourdement marquée par la perte de ses enfants. Pour leur part, les frères et sœurs de Françoise soupçonnent que des expériences médicales ont été faites sur Tony et Emily.

Françoise souligne l'importance de trouver des réponses à leurs questions. Qui a autorisé le transfert des enfants à Baie-Saint-Paul ? Pourquoi les parents n'ont pas été informés ? Qu'est-il arrivé pendant toutes ces années ? Beaucoup de détails demeurent nébuleux pour la famille. Françoise souhaiterait que le gouvernement demande pardon aux nombreuses familles qui ont perdu la trace de leurs enfants au sein des hôpitaux. Elle réclame plus de justice et d'humanité pour les familles.

Puis mes parents, le fait qu'ils aient vécu ça, [...] 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 et puis on les amène à l'hôpital ». Tu sais,



c'est eux autres [les Allochtones] qui ont décidé. C[e n]'est pas à eux autres à décider. On a des vies. Mes parents ont des sentiments et puis ils ont des émotions, puis je veux qu'il y ait une justice de ça.⁴³

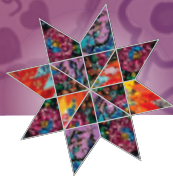
Récit de Cheryl M., en relation avec Carleen M., volume public 59

Cheryl est une matriarche et grand-mère Mohawk du clan du Loup de Kanesatake. Elle est la benjamine une famille de quatre filles, dont faisait partie sa sœur aînée, Carleen. Carleen disparut aux premières heures du matin le 4 septembre 1988; sa dépouille squelettique fut retrouvée dans une forêt avoisinante, à moins de deux kilomètres où elle a été vue en vie pour la dernière fois.

Les parents de Cheryl et Carleen sont Mohawks; leur père est originaire d'Akwesasne et leur mère de Kanesatake. Cheryl et Carleen naquirent toutes deux à Malone, dans l'état de New-York. Cheryl avait un an lorsque ses parents quittèrent Akwesasne pour s'installer à Malone, dans l'état américain de New York. Ils élevèrent leurs enfants au sein la Nation Onondaga, au cœur de la confédération des Iroquois au sud de Syracuse. Les enfants participaient aux cérémonies de la maison longue mais fréquentèrent l'école public de laquelle elles graduèrent. Elles vécurent dans deux mondes distincts et visitèrent leur famille à Akwesasne et Kanesatake durant les congés et vacances estivales.

Carleen, avait 14 mois de plus que Cheryl. « Elle était d'un caractère turbulent, oh mon Dieu ! Elle avait l'habitude de rendre mes parent fous. Elle était provocatrice. »⁴⁴. À 16 ans, Carleen tomba enceinte d'un homme militaire et elle abandonna ses études. Il était son aîné d'une dizaine d'années et il était l'amour de sa vie. Elle eut trois enfants avec lui. La relation de Carleen et de son conjoint devenait compliquée. Il était violent psychologiquement et physiquement avec elle et avec les enfants, et il consommait de l'alcool. « [...] il la contrôlait, émotionnellement et physiquement »⁴⁵. Leur maison devenait peu à peu un milieu malsain pour les enfants. Graduellement, les parents de Carleen accueillirent deux de ses enfants dans leur demeure. La relation de Carleen et de Cheryl était également en dents de scie. Cheryl ne savait jamais à quoi s'attendre avec sa sœur. Elle se distanca peu à peu d'elle.

En juillet 1988, Carleen et son conjoint se séparèrent. Carleen revint vivre chez ses parents avec l'enfant qui demeurait sous sa garde. Dans les semaines qui suivirent, l'ex-conjoint de Carleen lui avoua avoir retrouvé l'amour auprès d'une autre. Dévastée, le cœur brisé, elle se confia à ses sœurs. C'était son premier amour et elle avait envie de mourir tellement elle avait mal. À ce moment, ses sœurs ne s'inquiétèrent pas outre mesure de la confiance; elles lui conseillèrent de passer à autre chose. Cheryl sait que Carleen eut une discussion avec son ex-conjoint la journée avant sa disparition. Leur mère indiqua, qu'après cette discussion, Carleen était en pleurs et affirma à ses parents que son ex-conjoint ne serait pas de retour pour les trois prochaines semaines. La famille ne sut jamais ce dont ils discutèrent durant cette conversation téléphonique, mais Cheryl croit que Carleen supplia son ancien conjoint de revenir et qu'il refusa. Le matin suivant, la mère de Carleen demanda à sa petite-fille d'aller réveiller sa mère pour le petit déjeuner. On s'aperçut alors que Carleen n'était plus là. Elle avait laissé un court message disant qu'elle était partie et reviendrait vers midi. On pensa qu'elle était sortie avec ses amis et cousins



d'Akwesasne pour tenter d'oublier sa rupture. Elle n'avait emporté avec qu'elle qu'une bouteille de rhum qu'elle avait acheté la semaine précédente. Elle laissa derrière elle ses bijoux, vêtements et sac et ne revint jamais. Personne ne semblait savoir où elle se trouvait. Sa disparition fut signalée à la police après 48 heures.

Aux yeux de la famille, la police mit peu d'effort dans sa recherche. On dit à la famille que la forêt a été fouillée et qu'ils ne trouvèrent rien. La famille chercha partout ailleurs; de Snye au Québec jusque dans l'État de New-York et tentèrent d'entrer en contact avec des personnes qui auraient pu connaître sa location. Tous les membres de la famille furent dévastés et commencèrent à s'isoler. La famille se questionna sur les compétences des policiers en charge de l'enquête de la disparition de Carleen.

Le corps de Carleen fut retrouvé sept semaines plus tard, dans la forêt que la police disait avoir déjà fouillée. La famille de Cheryl pense que l'enquête fut négligée et qu'elle aurait dû être sous la responsabilité d'un corps de police détenant les compétences requises pour ce type d'enquête. La police d'Akwesasne sembla croire ce que l'ex-conjoint de Carleen leur affirma, cependant Cheryl remarqua des changements dans son comportement et son apparence et sembla ne pas participer aux recherches pour retrouver Carleen. Suite à la découverte de la dépouille de Carleen, les membres de sa famille furent surpris de retrouver ses cheveux et une couverture près des lieux où le corps fut retrouvé, et ce, après que la police ait quitté les lieux. La famille ne vit jamais le dossier de police concernant la disparition de Carleen.

La police d'Akwesasne conclut rapidement au suicide. Cette conclusion fut difficile à accepter pour la famille, puisque plusieurs d'entre eux entretenaient des suspicions à l'égard de l'ancien conjoint de Carleen. La famille pensait qu'il en savait plus que ce qu'il ne le laissait entendre à propos de l'état de santé mentale de Carleen au moment de sa disparition et l'étendue de la violence familiale que Carleen subi. Le deuil suite au décès de Carleen fut très éprouvant et difficile. Cheryl et les autres membres de sa famille n'allèrent pas chercher les soins et le support de professionnels : ils se concentrèrent plutôt sur leurs familles, mariages et travail respectif. Ils discutèrent en privé du décès de Carleen, ne pleurèrent jamais sans jamais faire leur deuil complètement. Après plus de 31 ans après la disparition de Carleen, plusieurs questions sont toujours sans réponse :: « Perdre une sœur, ne sachant pas où elle est, ni ce qui lui est arrivé; trouver son corps par hasard et puis, faire son deuil sans savoir avec certitude ce qui lui est arrivé. On n'a pas fait notre deuil »⁴⁶. L'ex-conjoint de Carleen mourut dix ans après sa disparition sans fournir de réponse satisfaisante à la famille. Cheryl croit encore aujourd'hui qu'il savait bien plus que ce qu'il révéla, mais ils ne le sauront jamais.

Lors de son témoignage, Cheryl rappela l'importance de parler de nos sœurs disparues et assassinées : « Puis, nous devons parler de ça. Je sais que c'est douloureux d'entendre ça, vous savez, ce qui est arrivé à nos sœurs. Mais nous le devons, nous devons sentir [la douleur] pour guérir et je peux vous le dire : "J'ai pleuré, beaucoup". »⁴⁷. Elle évoqua également les problèmes qui affectent les communautés et de l'importance de regagner la fierté culturelle pour cheminer vers la guérison. En conclusion, Cheryl désira honorer la mémoire de sa sœur.



Je dois l'honorer, l'honorer pour me montrer comment la vie se termine et comment la vie commence, et elle a été ma grande professeure. Et selon nos valeurs, quand quelqu'un décède, ils disent : « Ils sont venus dans nos vies pour une raison, pour nous enseigner ». C'est ainsi qu'elle a été mon enseignante, elle m'a montrée comment être forte, comment communiquer lorsqu'une personne te maltraite. Comment aimer mes enfants alors que je ne ressentais pas cet amour, parce que j'étais en deuil ou parce que j'étais en colère ?⁴⁸

Les membres de la famille de Carleen tentèrent d'éliminer les souvenirs douloureux et d'aller de l'avant malgré la détresse et l'angoisse.

Récit d'Anastasia N., en relation avec Kimberley N.-N., volume public 35(a)

Anastasia, de son vrai nom Natah Nuna, est une femme innue née à Natashquan, qui grandit à Mingan, dans un milieu familial empreint d'affection et de confiance, dans le bois, auprès de sa mère et deux de ses frères.

Alors qu'elle n'était âgée que de 7 ans, Anastasia subit une agression sexuelle par un homme de leur entourage. Elle n'osa pas le raconter à sa mère de peur que sa révélation ait des conséquences sur elle. Elle enfouit ce secret en elle-même. Cette agression la marqua à jamais.

Anastasia se maria à 16 ans et elle eut plusieurs enfants. Lorsque le couple emménagea dans la réserve, son mari commença à se montrer régulièrement violent envers elle. Elle resta avec lui de nombreuses années pour le bien-être de ses enfants. Après 34 ans de mariage et après avoir élevé ses enfants et petits-enfants pratiquement seule, elle quitta son mari.

Elle obtint la garde de son arrière-petite-fille, Kimberley, alors que la petite avait 2 ans, puisque celle-ci grandissait dans un milieu où il y avait beaucoup de consommation. Anastasia lui prodiguait des soins avec attention et de l'amour. Elles emménagèrent toutes les deux à Québec. Un jour, Kimberley demanda à sa grand-mère la permission d'aller se baigner chez un ami. Elle avait 16 ans. Les deux convinrent de son retour vers 20 heures, en autobus. Pourtant, celle-ci ne se présenta pas à l'heure convenue. Anastasia attendit le passage de quelques autobus. Elle s'inquiéta alors et appela tous les contacts de Kimberley, qui ignoraient où elle se trouvait et confirmèrent qu'elle avait quitté la maison de l'ami. Anastasia se rendit au terminus d'autobus pour l'attendre et espérer l'apercevoir. Des policiers en patrouille l'interpellèrent, elle leur raconta son inquiétude et la raison pour laquelle elle était là, à l'attendre. Malgré tout, les policiers lui donnèrent une contravention pour flânerie.

Il [l'un des policier] m'a dit : « Madame, deux heures de retard, c'est rien, ça. ». J'ai dit : « Mais moi, je m'inquiète ! ». [...] Ils ont fini par me donner une contravention comme quoi, j'attendais là. Je lui ai dit : « Parce que je suis une Innue ? C'est pour ça que vous faites ça, là ? »⁴⁹



Ces policiers estimèrent que la disparition de son arrière-petite-fille n'était pas inquiétante et dirent à Anastasia d'attendre au moins 48 heures avant de signaler la disparition. En attendant, elle poursuivait activement la recherche de Kimberley, puis elle fit une déposition concernant sa disparition. Elle s'informait du dossier quotidiennement en téléphonant au poste de police, mais elle avait l'impression de déranger les enquêteurs : « Ils ne m'aidaient pas. Ils [n']étaient pas toujours très gentils avec moi quand j'allais m'informer s'ils avaient du nouveau dans le dossier de mon arrière-petite-fille »⁵⁰. Ils n'ont jamais considéré le cas de Kimberley comme une disparition, mais toujours comme un cas de fugue.

Anastasia était extrêmement inquiète et devint insomniaque. Elle fit plusieurs démarches seule et contacta des organismes. Elle avait peur, mais elle sentait au plus profond de son cœur que Kimberley était vivante. Plus de six semaines après la disparition de Kimberley, elle reçut enfin un appel de la police l'informant qu'elle avait été retrouvée. Kimberley avait été séquestrée dans un appartement, elle fut agressée sexuellement, blessée, torturée et humiliée.

Kimberley porta plainte contre l'agresseur. L'homme écopa de 4 mois de prison. Devant une peine si décevante, Kimberley ressentait une grande injustice. Anastasia croyait que le système de justice ne protégeait pas les victimes et protégeait plutôt les agresseurs. Kimberley décida de contester la peine imposée à son agresseur. Le processus fut long et difficile émotivement et Kimberley dut raconter son histoire à trois enquêteurs. Anastasia lui apporta tout son soutien. L'agresseur plaida finalement coupable juste avant le procès et reçut une peine de 5 ans. Anastasia considère que cette peine demeure trop clément. Elle considère que le système de justice est injuste et incompatible avec les valeurs des Innus.

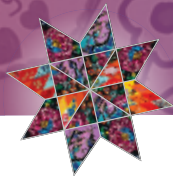
Kimberley a maintenant 22 ans; elle conserve des séquelles de son agression, dont des pertes de connaissance fréquentes dues à un coup reçu à la tête. Depuis qu'elle a quitté le Centre jeunesse, elle n'a plus de suivi psychologique, malgré le besoin toujours présent. Elle n'a jamais reçu les indemnités du programme d'indemnisation des victimes d'actes criminels (IVAC).

Aujourd'hui, Anastasia aime la vie et tire une grande fierté de son rôle de mère, de grand-mère et d'arrière-grand-mère. Elle conseille aux gens d'aimer leurs enfants, leurs petits-enfants, leurs arrières petits-enfants et de ne jamais hésiter à les chercher si on s'inquiète pour eux.

Récit de Denise F., Edmond J. et Jeanne d'Arc V., en relation avec Anne-Marie J., volume public 33, QC.

Anne-Marie J. est une femme innue disparue à la fin de novembre 1958 et qui n'a jamais été retrouvée. Anne-Marie était née approximativement en 1935, en forêt. Elle avait grandi à Uashat, bien que sa famille passait beaucoup de temps sur le territoire à trapper et chasser. Anne-Marie eut trois enfants : Roger, né en 1953; Denise, née en 1955; et Jeanne d'Arc, née en 1957.

Au moment de sa disparition, Anne-Marie avait 23 ou 24 ans. Ses enfants étaient très jeunes. Denise s'est fait raconter à quel point sa mère était forte, sociable et dotée d'un franc-parler qui lui était propre : « Ma mère était très grande, très belle, très bien bâtie. C'était une femme très



travaillante. Mon grand-père disait que ma mère était très forte »⁵¹. Elle aimait visiter la ville et c'est probablement là qu'elle avait rencontré le père de Denise.

On raconta également les détails sur la disparition de sa mère. Ce jour-là, Anne-Marie était au lac Sainte-Anne, non loin des territoires de la communauté. Elle était allée vérifier les pièges à castor et trapper, accompagnée du fils d'un ami, âgé de 12 ans. C'était une belle journée ensoleillée. En fin de journée, une tempête apparut soudainement. Anne-Marie et le garçon ne revinrent pas au campement à l'heure du souper, comme prévu. Les parents du jeune garçon s'inquiétèrent. Il n'était pas assez habillé pour une grosse tempête. Lorsque la tempête se calma, un groupe partit à leur recherche. Denise souligna la fraternité communautaire qui existait à ce moment-là.

Edmond, le frère cadet d'Anne-Marie, se souvient de la disparition de sa sœur. Il était avec son père, en forêt, occupé à retirer des pièges. En allant prendre le train, ils apprirent la disparition d'Anne-Marie. Edmond ne s'était d'abord pas inquiété, croyant qu'elle allait être retrouvée rapidement. À l'arrivée du train, elle n'avait toujours pas été retrouvée. Ils repartirent, lui et son père dans la forêt pour aider à la recherche. Le père d'Anne-Marie retrouva ses traces dans la neige, les suivit longtemps. La piste s'arrêta soudainement, tout près de longs billots de bois. Autour, il y avait des empreintes de chevaux. Comme les traces disparurent soudainement, le père en déduisit que quelqu'un avait embarqué Anne-Marie dans un traîneau tiré par des chevaux.

Deux jours après le début des recherches, le jeune garçon est retrouvé mort, sous un arbre, gelé. Sur la scène, des indices laissent croire que son corps a été traîné à l'aide de billots de bois. Apparemment, quand le petit garçon a été retrouvé, il portait les vêtements d'Anne-Marie.

Dans la forêt où Anne-Marie avait disparu, des bûcherons allochtones opéraient sur le territoire. Ils travaillaient, coupaient du bois et disposaient de matériel et de chevaux. Certains Innus voulurent mener des recherches dans le camp des bûcherons, demander de l'aide, regarder dans la maison et autour. Les bûcherons refusèrent de laisser entrer les Innus pour regarder autour et les aider. Par peur des représailles et des conflits, le père d'Anne-Marie n'insista pas.

Apparemment, un policier se serait rendu une fois au camp de bûcherons. On ignore ce qu'il est ressorti de cette rencontre. La famille n'a jamais été rencontrée par la police, ni eu accès à aucun document. Elle n'avait pas l'impression que la police avait un intérêt à élucider cette disparition.

Le corps d'Anne-Marie n'a jamais été retrouvé. Sa famille pense qu'elle a été agressée et tuée : « Moi, je suis persuadée que ma mère a été assassinée »⁵². Denise croit que son corps a pu être brûlé dans un des énormes fours à bois que possédaient les bûcherons. La lumière n'a jamais été faite sur cet événement. La famille trouve injuste que rien n'ait été fait et que les Autochtones soient considérés comme moins importants que les Allochtones. « Notre histoire, dans notre famille, il y a un vide et c'est ce vide-là qui fait mal [...]. On imagine ce que notre mère a subi avant de mourir »⁵³.



Après la disparition, les enfants d'Anne-Marie furent adoptés par différentes familles. Si les deux premiers enfants furent adoptés à Maliotenam, la cadette, Jeanne-d'Arc, fut placée en famille d'accueil à Pessamit. Jeanne-d'Arc ne put retrouver les traces de sa famille biologique qu'en 1985, alors qu'elle faisait des recherches sur la mort de sa mère. Sans qu'elle le sache, sa sœur Denise habitait à quelques maisons de chez elle.

Aujourd'hui, les enfants d'Anne-Marie sont marqués par l'histoire de leur mère. « L'histoire de ma mère, elle est dans mon sang. D'ailleurs, je lui ressemble comme deux gouttes d'eau. Je l'ai tellement cherchée. Qui est-elle ? Comment était-elle ? »⁵⁴. Denise et Jeanne-d'Arc, chacune à leur manière, sont des militantes et considèrent qu'elles tiennent leur fougue de leur mère.

Récit de Maurice K. et Beatrice R.T., en relation avec Kathleen K.R., volume public 70

Kathleen était une femme crie, la mère de Maurice et la sœur de Beatrice. Les enfants de Kathleen ont toujours pensé que leur mère était décédée noyée, en 1967. Récemment, leur tante Beatrice leur a révélé qu'elle avait été assassinée.

Les parents de Kathleen et Beatrice eurent sept filles. La famille vivait dans une tente sur le territoire et parlait le cri. Beatrice se souvient de sa sœur aînée comme respectueuse de ses parents, gentille, responsable et toujours prête à aider les autres. Elle avait beaucoup aidé Beatrice, en lui fournissant des vêtements pour aller à l'école lorsqu'elle était enfant et plus tard. « Ce n'était pas le genre à se fâcher; elle riait tout le temps. Et c'est ce dont je me souviens d'elle, son sourire, son rire et ça me manque tellement »⁵⁵.

Kathleen était une mère dévouée, aimante et protectrice. Elle eut huit enfants : six garçons et deux filles. Son fils Maurice, le deuxième de la fratrie, fut séparé de sa mère jusqu'à ses 16 ans, lors de son séjour au pensionnat : « Les sept ans que j'ai passés au pensionnat indien m'ont enlevé la présence de ma mère »⁵⁶. Néanmoins, la tendresse qu'il ressent envers sa mère demeure intacte : « Ce que je me rappelle, par contre, l'amour d'une mère envers ses enfants; ça, je l'ai senti, je l'ai vu. Elle s'est occupée de nous autres malgré le peu de ressources financières, le peu de ressources qu'il y avait »⁵⁷.

Au moment de sa mort, Kathleen avait 43 ans. Sa sœur Beatrice avait 27 ans et son fils Maurice, 19 ans. Cette journée-là, la police vint à la rencontre des parents de Kathleen. Ceux-ci ne parlaient que le cri, si bien que Beatrice et son mari durent traduire les propos des policiers. Le corps de Kathleen fut retrouvé dans la rivière. Les policiers leur dirent avoir vu les empreintes de pieds de deux personnes et une troisième trace, au milieu, qui semblait être celle d'une personne qui avait été traînée ou qu'on avait essayé de faire marcher. Le médecin ne trouva aucune trace d'eau dans ses poumons, ce qui indiquait qu'elle ne s'était pas noyée. Elle avait un trou dans le crâne et avait donc probablement été frappée à la tête. Ces preuves sur la scène de crime laissent croire qu'elle aurait été violemment attaquée, puis jetée dans la rivière. À l'époque, les parents de Kathleen ne souhaitèrent pas poursuivre l'enquête.



La mort soudaine de Kathleen fut un terrible choc et provoqua une immense peine pour tous ses proches. À la suite du drame, les enfants de Kathleen furent placés dans différentes familles de la communauté. Les deux plus jeunes de la fratrie n'avaient pas de souvenir de leur mère. Maurice, lui, quitta sa communauté, car sa vie n'y faisait plus de sens sans sa mère. Il y revint toutefois plus tard et y fonda une famille.

Beatrice garda le secret sur les circonstances de la mort de Kathleen pendant de nombreuses années, craignant de blesser ses enfants. Elle souffrait beaucoup d'avoir gardé toute cette douleur pour elle. En 2016, elle décida de révéler à ses neveux la vérité sur la mort de leur mère. Maurice trouva très dur d'apprendre la vérité et pensa à ses propres enfants et petits-enfants. « Mais moi, pour moi, mes enfants n'ont pas connu cette joie-là de connaître leur grand-mère et leur arrière-grand-mère aussi. C'est ça qui est dur. Ce qui est dur, en plus, c'est la manière [dont] elle est morte. Puis elle a été assassinée, elle a été tuée »⁵⁸.

Aujourd'hui, malgré le deuil, Beatrice et Maurice veulent honorer la mémoire de Kathleen et faire valoir sa vérité. Ils profitent du fait qu'ils sont en vie.

Je me dis : la vie est trop belle, puis la vie est trop courte pour ne pas en profiter. La joie d'être parent, la joie d'être grand-père, la joie d'être arrière-grand-père, puis la joie [quand]tu vois tes enfants s'amuser, quand tu regardes ces enfants se parler entre eux autres, rire entre eux autres, c'est cette joie-là qui me tient en vie. C'est cette joie-là qui me tient debout, puis je veux vivre un autre 30 ans, laissez-moi vous le dire.⁵⁹

Récit de Lise J., volume public 32

Lise est une femme innue originaire d'Uashat. Elle est la benjamine de 10 enfants. Après le décès de son père, sa mère éleva seule la fratrie.

Lise subit les premiers attouchements sexuels à l'âge de 4 ans, chez un voisin où elle se rendait pour obtenir de la nourriture. Dans cette maison, elle fut aussi témoin de la violence de son agresseur envers sa conjointe. Elle eut peur d'en parler à sa mère, car un jour, un de ses frères revint du pensionnat et raconta à sa mère avoir été agressé par un prêtre. Après que sa mère tenta d'empêcher le retour au pensionnat de son frère, Lise se souvient que sa mère fut emportée par la police. Sa mère ne parlait que l'innu. Malgré tout, son frère fut forcé de retourner au pensionnat. Par la suite, Lise n'osa pas dénoncer ses agressions, de peur que sa mère soit de nouveau punie. Elle ressentait beaucoup de culpabilité et de honte.

Vers 14 ans, alors que Lise fut victime d'intimidation, elle décida de quitter Sept-Îles pour s'installer à Schefferville. Ce fut une nouvelle vie pour elle, elle se sentait aimée et accueillie dans sa nouvelle communauté. Elle y resta jusqu'au jour où elle subit un viol d'un policier. « On aurait dit que ma vie que je voulais laisser à Sept-Îles m'avait rattrapée [...] J'avais l'impression que je n'avais pas de filet en-dessous de moi et puis, à chaque épreuve, à chaque fois qu'il m'arrivait quelque chose, je m'enfonçais un petit peu [plus] »⁶⁰. Suite à cet événement, Lise commença à consommer de l'alcool et des drogues. Elle chantait, elle dansait, elle riait,



elle avait un grand cercle d'amis et elle gardait ce mode de vie durant plusieurs années. Elle ne pouvait néanmoins pas échapper au mal intérieur qui la rongait. Elle fit trois tentatives de suicide pendant ses années de consommation, dont la dernière la laissa deux jours dans le coma. À sa sortie de l'hôpital, sa sœur lui avait prévu une place en thérapie. Elle y resta 30 jours. Après ce séjour, elle continua son cheminement et elle partit vivre trois mois dans le bois. Elle considérait que les gens qui l'avaient accompagnée lui avaient sauvé la vie. Elle découvrit également la spiritualité innue. « Pendant tout ce temps-là, j'ai connu le chemin rouge et je me guérissais. Je marchais avec le mode de vie spirituel et j'allais voir le mal que j'avais vécu »⁶¹. Elle est sobre depuis plus de 20 ans.

Un jour, Lise écouta le reportage de l'émission Enquête, portant sur les dénonciations de femmes autochtones de Val-d'Or envers des policiers. Elle réalisa alors qu'elle avait enfoui au fond d'elle les souvenirs de son agression sexuelle par un policier. « Puis il y a un tiroir qui s'est ouvert à l'intérieur de moi. [...] J'ai vécu une deuxième fois le viol que j'avais vécu et la honte aussi. [...] J'ai allumé la sauge et j'ai prié, et j'ai commencé à pleurer et à crier »⁶². Elle comprit que le Créateur lui envoyait le message qu'il était temps qu'elle se guérisse.

Elle décida de dénoncer son agression publiquement. Elle pensait à ses filles et à ses petites-filles. Elle ne veut plus fermer les yeux. « J'ai écrit sur Facebook : "Aujourd'hui je dénonce l'abus sexuel. Ma porte est ouverte 24 heures sur 24. N'importe qui qui veut dénoncer, qui veut que je l'accompagne ou qui veut se faire écouter" »⁶³. Par la suite, son téléphone ne cessait de sonner; plusieurs femmes et filles réclamaient son soutien. Au lieu de faire une plainte policière pour son cas, elle décida de consacrer son énergie à aider celles qui étaient venues à elle. Elle recevait aussi des messages négatifs qui l'accusaient de prendre parti contre le Chef de la communauté, alors accusé d'agressions sexuelles. La communauté était divisée sur cette accusation et Lise se sentait ostracisée et critiquée.

Un jour, elle eut une crise cardiaque. Elle fut transférée à Québec. Même à distance, elle continuait de s'inquiéter pour les victimes. Elle savait que plusieurs suicides dans sa communauté étaient attribuables à des agressions sexuelles. À son retour à Sept-Îles, elle continuait à offrir son aide aux victimes. Elle précisa que les femmes qui venaient la voir ne se sentaient pas écoutées par les intervenantes et intervenants de la communauté, ni respectées par les responsables allochtones des ressources. Lise ressentait de la colère et manquait de ressources. Malgré tout, elle continuait de défendre les victimes. Lise se montrait forte en public, mais elle pleurait souvent. Certains essayaient de la culpabiliser en brandissant le risque que les agresseurs présumés se suicident. Sa culpabilité de petite fille remontait. « Qu'est-ce que je vais faire ? Je vais-tu laisser le policier parce que j'ai peur qu'il se suicide ? »⁶⁴. Elle réalisa qu'elle avait tendance à se considérer comme pas assez importante pour agir. Elle lança ainsi ce message : « Aujourd'hui, je me donne le droit d'être importante »⁶⁵. En fin de compte, Lise réitéra le fait que les femmes et les enfants autochtones victimes d'agression sexuelle ont besoin d'aide et qu'il faut briser le silence. Elle souhaite aussi que plus d'hommes s'impliquent pour prendre leur défense et participer à la guérison collective.



Récit de Jérôme M., Agnès P., Charles M., Christine L., Mary M., Thérèse L. et Alice L.T., volume public 33

Un petit groupe de la communauté innue de Pakua Shipi raconta les événements qui se déroulèrent entre les années 1950 et 1970 et marquèrent à jamais les membres de cette communauté.

En 1961, le Père Joveneau organisa la déportation d'un groupe d'Innus de Pakua Shipi vers La Romaine, leur promettant plusieurs services, opportunités et nouvelles maisons. « Il [le Père Joveneau] nous avait promis tellement de belles choses quand [on allait] arriver à La Romaine »⁶⁶. Au bout d'un an, le groupe ne reçut aucune ressource et aucun service. Le père de Jérôme décida alors qu'il était temps que la famille retournât à Pakua Shipi. Quatre familles firent le voyage à pieds, un trajet d'environ deux semaines. En apprenant cela, le Père Joveneau, furieux, interdit que toute forme d'aide, locale ou gouvernementale, soit apportée aux familles revenues s'installer à Pakua Shipi. Envers et contre tout, elles subsistèrent plusieurs années grâce aux emplois offerts par le marchand [général] et les quelques emplois dans le village voisin, ainsi qu'au revenu « de notre chasse des fourrures qu'on vendait »⁶⁷.

À l'époque, le Père Joveneau avait une très grande emprise sur la communauté. Mary et Thérèse sont venues témoigner des attouchements sexuels qu'il leur a faits subir. Mary M. subit des attouchements sexuels du Père Joveneau, alors qu'elle aille à la confesse, à l'âge de 7 ou 8 ans. « Puis plus tard, j'ai été marquée par cet événement malheureux-là. J'avais une estime très basse de moi; puis, je ne m'aimais pas. Je n'aimais pas mon corps. J'avais des problèmes de couple »⁶⁸. Thérèse aussi subit des attouchements sexuels de la part du Père Joveneau à l'âge de 7 ans. Elle raconta un événement qui laissait croire que sa mère fut elle aussi, été victime du curé. Elle expliqua à quel point il était presque impossible, à l'époque, de dénoncer ces attouchements, tant le Père Joveneau était perçu comme un Dieu dans la communauté : « Je ne pouvais même pas parler contre lui parce que le monde trouvait que c'était une personne très importante. Puis, les gens le prenaient pour Dieu. Puis, moi aussi c'est comme ça que je l'imaginais »⁶⁹. Pour les témoins, il n'y avait aucun doute que plusieurs autres personnes avaient subi les abus du Père Joveneau. Mary décrivit comment ces événements eurent un impact sur toute sa communauté : « Il y a du monde qui a été affecté par ces événements-là. Entre autres, il y a du monde qui souffre d'alcoolisme, de drogues, une basse estime, un mal de vivre. C'est dû aux événements-là qui ont été transmis de génération en génération »⁷⁰.

Finalement, des aînées racontèrent un autre drame survenu dans la communauté : la disparition de huit jeunes enfants, entre les années 1970 et 1972. Ces enfants furent transférés par hélicoptère à l'hôpital de Blanc-Sablon. Il était interdit aux parents de les accompagner et ils demeuraient sans nouvelle durant toute la durée de leur hospitalisation. Ces enfants furent déclarés morts, sans que les parents n'aient accès aux dossiers médicaux, ni ne connaissent l'emplacement où ils avaient été enterrés. Agnès perdit deux enfants : « Puis, à chaque fois que je vais à Blanc-Sablon, quand je m'en vais au cimetière, je ne sais même pas où est-ce qu'ils sont situés mes enfants. Je suis toujours à la recherche de mes deux enfants. [...] Ils sont morts où ? Ils sont enterrés où ? »⁷¹. Christine perdit aussi trois de ses neuf enfants d'une manière similaire,



à l'âge de 4 mois, 7 mois et 2 ans. « On m'a informée que mon enfant va être enterrée à Blanc-Sablon et puis, j'ai demandé à participer à l'enterrement et ils m'ont carrément refusée d'assister à l'enterrement de mon enfant »⁷². Elle ne savait pas, non plus, où furent enterrés ses enfants déclarés décédés. « Aujourd'hui encore, on se pose beaucoup de questions. On est encore en constant[e][...] de recherche de nos enfants. C'est ça que faisait le docteur. Il pouvait les hospitaliser un mois, deux mois, un an, deux ans même, nos enfants, sans avoir de nouvelles. Puis, personne [ne] nous a informés de l'état de santé de nos enfants quand ils étaient hospitalisés à Blanc-Sablon »⁷³. En 2014, les familles n'avaient pu obtenir les dossiers médicaux de leurs enfants que lorsqu'une journaliste s'est intéressée à leur histoire.

Finalement, Alice partagea l'histoire d'une adolescente de 16 ans, hospitalisée à Québec en 1952, dont on informa les parents du décès sans fournir de preuve. Une femme l'aurait aperçue entrer dans une voiture avec deux hommes. La perte de ces enfants et le contexte entourant leur disparition rendait le deuil presque impossible à faire. Les impacts demeuraient très tangibles : « C'est là que j'ai remarqué, après ces tristes événements-là, que j'ai vu mon père consommer, boire beaucoup. À chaque fois qu'il buvait, qu'il était dans un état très avancé, il parlait de ses enfants et il pleurait »⁷⁴. Ces disparitions et les mauvais traitements reçus en milieux hospitaliers affectaient gravement aussi leur confiance envers ces services et plusieurs hésitent maintenant à s'y faire soigner.

Aujourd'hui, les familles espèrent que ces tristes événements soient entendus et reconnus et que de l'aide et des services soient offerts pour les survivantes et survivants de la communauté.

Récit de Ambroise M., Noëlla M., Simone B. et Rachel M., volume public 34

Un groupe de la nation Innu de Unamen Shipi (La Romaine) raconta les événements qui se produisirent dans leur communauté, liés à leur déportation de Pakua Shipi et des accusations contre le Père Alexis Joveneau.

Ambroise M. est originaire de Pakua Shipi, mais il demeure à Unamen Shipu (La Romaine) depuis plus de 60 ans. Il arriva avec un groupe d'Innus par bateau avec le Père Joveneau, après que ce dernier ait organisé leur déportation de Pakua Shipi vers Unamen Shipu.

Nous sommes arrivés à La Romaine, il n'y avait même pas de campement pour nous héberger, la nuit, il n'y avait rien. [...] La raison que [pour laquelle] nous étions les premiers groupes à partir de Pakua Shipi pour La Romaine est parce que le curé a marié ma grande sœur à un homme de La Romaine. [...] C'était le début pour la déportation des Innus de Pakua Shipi pour La Romaine à cause du mariage arrangé de ma grande sœur.⁷⁵



La déportation fut vécue durement par Ambroise et sa famille, mais il ne pouvait désobéir au Père Joveneau, si important dans la communauté. « J'avais une tristesse énorme quand ils nous ont déportés, quand on a quitté notre village. Pourquoi j'étais triste dans ce temps-là, parce que c'est là que je suis né, c'est là où j'ai vécu, j'ai passé des bons moments. C'est là que j'ai appris à chasser »⁷⁶. Par la suite, Ambroise raconta comment les agissements des autorités avaient été difficiles envers les Innus. Notamment, le Père Joveneau interféra dans l'éducation des Innus, les policiers tuèrent plusieurs chiens, le gouvernement refusa de fournir de l'aide à un groupe d'Innus retournés à Pakua Shipi. De plus, lorsqu'ils reçurent enfin les premières maisons promises, elles n'étaient pas en quantité suffisante et les familles devaient s'y entasser.

La première maison qu'on nous donnée, [à] moi et [à] mes parents, on n'était pas seuls dans cette maison-là. On était trois, quatre familles là-dedans, dans la première maison qu'on a reçue à La Romaine. Je commençais à trouver malsains, les agissements du curé Joveneau.⁷⁷

Simone B. naquit à Unamen Shipu. Elle raconta comment elle fut exposée à la violence pour la première fois lors de son éducation par des religieuses, dès l'âge de 7 ans. « J[e n]'ai jamais vu mes parents nous montrer la violence envers nous autres. Je n'ai jamais vécu ça. La première fois que j'ai vu la violence, ça provenait des bonnes sœurs et du curé »⁷⁸. Les religieuses frappaient souvent ses mains ou l'enfermaient seule dans un bureau, dans la noirceur. Vers 9 ou 10 ans, sa mère tomba malade et Simone manqua souvent l'école pour s'occuper d'elle la nuit. « À chaque fois que je manquais l'école ou [que] j'étais absente, la bonne sœur coupait mes cheveux »⁷⁹. Simone raconta aussi avoir subi des attouchements sexuels par du Père Joveneau, de l'âge de 9 ans jusqu'à 19 ans, âge de son mariage. « Ce qu'il nous a fait vivre, le curé, j'avais toujours un sentiment de colère que je portais »⁸⁰. Elle expliqua comment les agissements du Père dans la communauté avaient brisé le respect porté envers les enseignements traditionnels innus, dénigré leurs valeurs culturelles et brimé leur estime. Aujourd'hui, elle ne va que rarement à l'église. Elle se reconnecte plutôt avec les croyances de ses ancêtres. « Et maintenant, je chemine avec ces croyances-là, des croyances autochtones dans ma vie. Puis, ça fait une dizaine d'années que je suis dans le cheminement spirituel. Puis, je suis contente d'avoir découvert la force qui était enfouie en-dedans de moi »⁸¹.

Noëlla M. est originaire d'Unamen Shipu. Elle subit également les attouchements sexuels du Père Joveneau, dès l'âge de 8 ans jusqu'à son adolescence. « Ça a commencé à me briser en-dedans de moi. J'étais déchirée puis, à l'école, ça m'a beaucoup affectée lors de mon cheminement scolaire »⁸². À l'âge adulte, elle a suivi une thérapie afin de cheminer sur les conséquences des abus du prêtre sur elle et pour éviter de transmettre son fardeau à ses enfants et petits-enfants. Dans sa communauté, tous n'ont pas pu travailler sur leurs traumatismes et elle remarqua les impacts intergénérationnels des agissements du Père : « On dirait, quand je regarde, j'analyse ma communauté, c'est vraiment lourd, l'ambiance. Puis, quand je regarde aussi la situation de mes enfants, mes petits-enfants. Je suis prête à écouter les autres femmes, puis j'ai plusieurs femmes qui m'appellent pour les écouter »⁸³.



Enfin, Rachel M. est venue raconter l'histoire de sa nièce, jumelle identique, disparue à un très jeune âge nées dans les années 1970.

Je devais avoir dix ans, l'histoire que je vous conte. [...] Quand je suis arrivée au Centre de santé, ils avaient déjà évacué les deux [bébés]... les jumeaux, puis Madeleine [la mère]. Madeleine, ils l'ont évacuée vers Blanc-Sablon. Quant aux deux jumelles, ils les ont transférées à l'hôpital de Saint-Anthony, Saint-Jean, Terre-Neuve.⁸⁴

Madeleine revint à la Romaine avec Nitia, l'une des jumelles. Le Père Joveneau annonça à la famille que l'autre jumelle était décédée. Les parents voulurent que le corps soit rapatrié dans la communauté, mais le Père répondit que cela coûtait trop cher de transporter un cercueil et que la fillette était déjà enterrée à Québec. Aujourd'hui, Rachel et sa famille cherchent simplement des réponses. « Si elle était vivante, je suis bien contente, elle va voir ma mère, mon père, avant que mes parents nous quittent de ce monde. Si elle est morte, j'aimerais ça au moins savoir où est-ce qu'elle est enterrée ».⁸⁵

Ces histoires démontrent l'impact des traumatismes vécus dans la communauté innue de Unamen Shipu. Aujourd'hui, les familles veulent être écoutées aidées et obtenir des réponses.

**Récit de Jacqueline F.O., Manon O., Lucie Q., Marie-Louise A.,
Jeannie C., Marie-Jeanne B., Florence D., Annette D., Delima F. et
Carol D., en relation avec Bébé Maxime, Bébé Pierrette,
Bébé Alice, Bébé Boivin, volume public 63**

Dans les années 1950 et 1960, plusieurs familles atikamekw perdirent la trace de leur bébé en très bas âge après avoir séjourné à l'hôpital. Pour la majorité de ces familles, il fut impossible de récupérer le corps de leur enfant, de recevoir le certificat de décès, de tenir leur enfant dans leur bras après leur décès et de l'enterrer auprès des siens. Le sort de ces enfants et ce qui leur est réellement arrivé, demeure inconnu.

- Bébé Maxime naquit le 30 janvier 1954. Vers l'âge de six mois, il fut déplacé vers la région de La Tuque, en raison de plaies au visage probablement attribuables à de l'eczéma sévère. Le prêtre du village avait demandé son hospitalisation. Il aurait ensuite été transféré dans un hôpital de Québec pour voir des spécialistes. Deux ans plus tard, on annonça à la famille que Maxime était décédé. La famille ne put jamais récupérer le corps, ni recevoir de certificat de décès. Elle ne put pas récupérer le *tikanigan* (porte-bébé traditionnel) dans lequel l'enfant avait été transporté lors de son transfert en avion.
- Bébé Pierrette naquit le 1er juillet 1964. À la naissance, Pierrette eut le cordon ombilical enroulé autour du cou. Elle survécut mais eut, par la suite, de la difficulté à se nourrir et dut subir une opération. Pierrette reste environ un an à l'hôpital de La Tuque. Ses parents allaient régulièrement la visiter. Sans que les parents n'aient signé de document,



la petite fut transférée à l'hôpital Sainte-Justine de Montréal. Pierrette avait alors 2 ans : elle mangeait, marchait et courrait. Un jour, ses parents, alors avec elle, retournèrent à Wemontaci pour s'occuper de leurs autres enfants. Ils embrassèrent Pierrette et lui promirent de revenir bientôt la chercher. Arrivés à Wemontaci, le prêtre et le Chef de la communauté les attendaient. Ils leur annoncèrent le décès de Pierrette. Les parents refusèrent d'y croire puisqu'elle était en forme au moment de leur départ et voulurent reprendre le train vers Montréal pour la voir. Le prêtre leur dit que c'était inutile et qu'ils ne pourraient pas voir Pierrette. Ils ne purent pas rapatrier son corps dans la communauté pour l'enterrer auprès des siens, ni ne reçurent de certificat de décès. La famille de Pierrette se demande ce qui a pu réellement se passer « moi, je pense personnellement... je pense qu'elle a été vendue parce que le prêtre, il aimait ça beaucoup l'argent, le Père Houle »⁸⁶.

- Bébé Alice naquit au début des années 1950. Suite à son accouchement, sa mère entendit ses premiers cris et vit que le bébé était bien vivant. Le personnel amena rapidement l'enfant dans une autre pièce, puis on dit à la mère que son bébé était décédé. Peu de temps après, la famille reçut un cercueil vissé et scellé, et on leur dit de ne pas l'ouvrir. La famille reste convaincue qu'Alice est toujours en vie.
- Bébé Boivin naquit le 4 avril 1952. Sa maman, malade, était hospitalisée. À sa naissance, le petit pleurait, mais on annonça rapidement à la mère que l'enfant était décédé. Le seul document que la famille obtint est un certificat de naissance en anglais, sur lequel il était inscrit que le bébé était mort-né. La même maman perdit un autre enfant dans des circonstances similaires, la petite Anne-Marie. Un jour, elle lui donna le sein et le lendemain, on lui dit que son enfant était décédé.
- Bébé Pierrette⁸⁷ naquit en juillet 1956 au sanatorium de Macamic. Sa mère avait été admise au sanatorium car elle était atteinte d'une pneumonie de tuberculose. Tout de suite après l'accouchement, la petite Pierrette fut transférée à l'hôpital d'Amos. On ne laissa même pas l'enfant quelques secondes dans les bras de sa mère et ses parents ne purent la revoir avant son transfert. Par la suite, les parents ne revirent plus jamais leur enfant. Un mois après sa naissance, une religieuse leur annonça le décès de Pierrette, dû à une rougeole. Les parents ne purent obtenir de document concernant sa mort et son hospitalisation. Ils ne purent être présents lors de l'enterrement de leur fille, car il leur était alors interdit de sortir du sanatorium. « C'est ce que nous pensons actuellement; on lui a enlevé son enfant. Ça, on appelle ça... c'est un enlèvement. Il n'y a pas d'autre mot pour ça, purement et simplement un enlèvement »⁸⁸.

Ces histoires ne sont pas uniques et représentent quelques témoignages des expériences vécues par les familles qui, aujourd'hui, continuent de se demander ce qui est réellement arrivé à leurs enfants. Elles ignorent ou ne peuvent savoir avec certitude si leur enfant est réellement décédé ou s'il a été enlevé par l'État et placé dans une nouvelle famille. Le deuil n'a jamais pu se faire complètement. Les impacts sont majeurs pour les familles : dépression, souffrance, questionnements perpétuels, culpabilité, dépendances, etc. Les familles veulent de l'aide et des réponses.



Aujourd'hui, les familles ressentent un grand sentiment d'injustice. Elles veulent que leurs histoires soient entendues et que le sort de leurs enfants ne passe pas sous silence. Elles demandent que le gouvernement reconnaisse sa responsabilité.

On n'est pas juste nous autres, là. Il y en a plusieurs dans la communauté. Il faut agir. Il faut arrêter d'avoir peur. On est tous des êtres humains. C'est ce que moi je dirais au gouvernement. Tout ce qu'ils ont fait subir aux autochtones... ils ont comme essayé d'éliminer les autochtones. Non, mais ça [ne] marchera pas. On a beaucoup d'espoir, de courage.⁸⁹

Récit de Jenny R., volume public, 35(a)

Jenny R. est une femme innue originaire de Uashat. Elle avait environ 5 ans lorsque ses parents divorcèrent et que sa mère commença à consommer de l'alcool de façon problématique. Elle fut placée en famille d'accueil dans la communauté. Pendant ce placement et ce, dès l'âge de 6 ans, Jenny subit des agressions sexuelles. Tous les soirs, elle était agressée par un homme avec un tournevis et Jenny grandit dans la peur et la haine. Les violences persistèrent jusqu'à ce que Jenny, âgée alors de 13 ans, demandât à un juge d'être confiée de nouveau à sa mère alcoolique.

Un jour, la mère de Jenny annonça qu'elle amorçait une thérapie pour cesser sa consommation d'alcool. Jenny décida de l'accompagner aux rencontres des Alcooliques Anonymes. Un soir, lors d'une rencontre, Jenny, alors âgée de 16 ans, hésita à partager son histoire. Lorsqu'une panne d'électricité survint soudainement, Jenny, qui ne distinguait plus ses interlocuteurs, parvint à raconter son histoire à la lueur des chandelles. Elle vit cela comme un signe et partager son histoire lui fut bénéfique : « Je pense que ça m'a aidée à continuer un peu »⁹⁰. Jenny décrivit les années qui suivirent comme étant sa période de révolte. Elle suivit quatre thérapies. La dernière lui permit de comprendre ce qui lui était arrivé. Peu de temps après, Jenny subit un autre coup dur lorsque son conjoint de l'époque se suicida. Sa vie s'écroula de nouveau.

Quelques temps plus tard, un autre événement difficile vint la tourmenter. Un soir, Jenny était dans un bar avec sa cousine lorsqu'un policier de la communauté, en congé, se mit à les dénigrer, les insultant de « putes » et de « salopes ». Elles se moquèrent de lui mais rapidement, appelèrent un taxi et quittèrent l'établissement.

Suite à ça, [...] on est rentrées chez nous, chez ma mère, il [le policier du bar] arrive chez nous, [il entre par] la porte d'en arrière, [...] et il s'en va directement dans une chambre, il se déshabille, il dit : « Envoyez mes salopes, vous êtes capables, vous êtes capables. Tout le monde parle de ça. Vous êtes capables, je veux dire [que] vous faites juste ça ». [...] J'ai callé la police. C'est les policiers qui sont venus le rhabiller, le ramasser, le ramener.⁹¹



Jenny ne voulait pas en faire un drame et elle ne porta pas plainte. Toutefois, un ou deux mois plus tard, elle subit un viol par un proche du policier impliqué. Cette fois, Jenny déposa plainte contre les deux hommes. Le processus prit presque un an. Pendant ce temps, elle continua de croiser le policier et son agresseur sexuel. Ils se moquent d'elle et la ridiculisent en public. Des rumeurs circulent sur elle dans la communauté. Étant donnée ses thérapies et sa guérison fragile, Jenny se sentait incapable de poursuivre le processus de plainte. Elle enfouit cet épisode pour éviter de revivre la noirceur qu'elle avait déjà connu. Jenny se sentait jugée et pointée du doigt pendant des années et constate que cet événement avait brisé sa vie. À quatre reprises, Jenny tenta de se suicider.

Puis, le fils de Jenny, atteint d'une maladie rare, dut être hospitalisée à l'hôpital Sainte-Justine de Montréal. Elle voyagea alors énormément entre Montréal et sa communauté, puis s'installa à Montréal pendant une période de huit mois. Pendant ce temps, les services sociaux offraient de l'aide à la maison pour les autres enfants de Jenny. « Moi, mon travail, c'était de m'occuper de mon garçon malade mais l'assistante qui venait m'aider, bien, il fallait qu'[elle] s'occupe des autres enfants »⁹². Jenny entendit des rumeurs qui affirmaient que la famille de cette gardienne avait des antécédents d'agressions sexuelles. Néanmoins, les services sociaux refusèrent de lui attribuer une autre gardienne, indiquant que personne d'autre n'était disponible. Devant l'impasse, Jenny accepta à contrecœur. En 2010, lorsque Jenny avait 36 ans, son garçon mourut. Elle revint à Uashat pour enterrer son fils et amorça le deuil le plus douloureux de sa vie.

C'est seulement quand elle revint vivre à Uashat que son autre garçon, alors âgé de 6 ans, lui annonça qu'il avait été agressé sexuellement par le fils de la gardienne. Jenny et son fils portèrent aussitôt plainte contre l'agresseur. Jenny pensa que c'était fini, mais pendant une longue période, elle ne reçut aucune information de la part des policiers. Malgré elle, l'agresseur continuait d'avoir des contacts avec son fils. Au total, la mère porta plainte trois fois. Néanmoins, les autorités responsables n'ont jamais interdit le jeune homme d'entrer en contact avec son fils. Ce n'est que lors de la troisième plainte que le Directeur de la protection de la jeunesse (DPJ) accompagna Jenny et son garçon à l'hôpital pour faire une trousse médico-légale, mais cette trousse aurait plus tard été perdue par les autorités responsables. En bout de ligne, il n'y eut aucune accusation contre l'agresseur, en raison de sa déficience intellectuelle. Aujourd'hui, elle se demande si un enfant allochtone aurait reçu de meilleurs services.

Le fils de Jenny changea beaucoup au cours des années suivant les agressions. Jenny aurait aimé qu'il ait l'occasion, comme elle, de raconter ce qu'il avait subi, qu'il reçoive de l'aide. Pour le bien de son enfant, pour qu'il puisse recevoir une aide psychologique, Jenny accepta qu'il soit placé au Centre jeunesse de la Côte-Nord.

Au moment où elle témoignait, son garçon venait d'être placé en foyer d'accueil suite à un signalement. Jenny, qui souligna tout le soutien qu'elle avait apporté à son garçon au cours des huit dernières années, était dans l'incompréhension. Selon Jenny, c'est d'elle dont son fils avait besoin. Elle en voulait aux services sociaux d'avoir à placer son enfant pour qu'il reçoive de l'aide. « Ouvrez-vous les yeux, c'est vous autres qui le négligent. C'est le système qui nous néglige, voyons ! »⁹³.



Jenny revendique un accès aux mêmes services que les Autochtones et un accès facile et durable à du soutien psychologique. Elle aimerait pouvoir se ressourcer avec son fils, qu'il existe une thérapie pour enfants agressés.

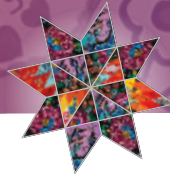
Moi, je dis qu'on est tous faits pareil, tu sais. On est des êtres humains, nous autres aussi. Oui, on a beau être Innus [mais] on est pareils. [...] Nos enfants sont pareils. Ils ont un cœur, des sentiments. Réveillez-vous ! On est là, nous autres aussi. On a besoin d'aide. On crie à l'aide depuis des lunes, esti ! Faut que ça arrête !⁹⁴

Récit d'Érica B., Daniel P., Jean-Marc Q., Antoinette F., Francine F., Francine D., Lucie D., Angèle P. et Desneiges P., en relation avec Marie-Paul P., Thérèse F. et Julie-Anna Q., volume public 69

Réunis en cercle de partage, des membres de familles de la Nation Atikamekw racontèrent l'histoire de cinq autochtones, dont trois femmes, décédés à proximité de la communauté de Manawan, le 26 juin 1977. Les victimes sont Marie-Paul, 15 ans, sa tante Julie-Anna, mère d'un bébé de 2 ans, Thérèse, mère de 11 enfants, Denis et Lionel. Le conducteur et son passager autochtones furent les seuls à s'être sortis indemnes de l'accident. Selon les conclusions de l'enquête policière, les cinq victimes seraient mortes noyées après que la voiture ait accidentellement plongé dans une rivière. Toutefois, les familles rejettent cette théorie et maintiennent que leurs proches ont été assassinés.

En juin 1977, deux jeunes hommes autochtones se promènent en voiture dans Manawan. Ils embarquent des Autochtones, soi-disant pour les amener à St-Michel et aller pêcher. Selon la version du conducteur, ce dernier a pris un mauvais tournant et la voiture a plongé dans la rivière. Selon lui, les cinq autochtones assis à l'arrière se seraient noyés. Daniel P., qui perdit ce jour-là sa sœur et sa tante, se rendit sur les lieux de l'accident pour identifier les corps. Il remarqua une bouteille d'alcool, des couteaux et une arme à feu dans l'automobile. Jean-Marc Q., qui se rendit également sur les lieux, remarqua que les traces au sol laissaient croire que l'automobile avait été poussée dans la rivière. Les proches déplorent que l'enquête ne semble pas avoir porté attention à ces détails. Ils croient que les Autochtones furent ciblés, puis assassinés avant que la voiture ne soit poussée dans la rivière. Selon des témoins, plusieurs signes sur la scène laissaient croire qu'ils avaient été assassinés. « Je ne peux pas dire que c'était un accident. Ils ont été assassinés. C'est beaucoup. C'est très pesant, parce qu'ils sont venus chercher des autochtones »⁹⁵.

Les circonstances exactes de l'accident demeurent nébuleuses pour les familles et il reste beaucoup de questions. L'enquête policière ne semblait pas avoir été menée convenablement et les familles ne se sentaient ni respectées, ni écoutées. Les familles ne rencontrèrent jamais les policiers après l'accident, que ce soit pour leur annoncer la nouvelle ou être interrogée. « La SQ n'a pas fait son travail comme il faut. Elle n'a pas fait son travail de façon professionnelle »⁹⁶.



Le fait d'avoir perdu des êtres chers dans des circonstances aussi tragiques et nébuleuses, sans avoir l'impression d'être écouté, eut de nombreux impacts sur les proches des victimes. Plusieurs souffrirent de dépression, de maladies, de choc post-traumatique, d'abus de drogues ou d'alcool et des conflits ont éclatés dans les familles. « Même après 40 ans c'est difficile. C'est pesant. C'est un poids pesant lorsque nous parlons de ça. C'est difficile »⁹⁷. Le deuil semblait impossible à faire car les familles ignoraient toujours la vérité sur l'accident et avaient l'impression qu'on leur mettait des bâtons dans les roues quand elles tentaient d'en savoir plus.

Le rapport d'enquête décevait les familles tant il semblait ne pas avoir été fait avec sérieux. « On sait qu'il n'y a pas eu une enquête convenable qui a été faite. On a été bafoué. On n'a pas eu de respect, le respect de l'enquête »⁹⁸. Les familles réclamaient, en vain, que l'enquête soit refaite. « Les policiers nous ont ignorés jusqu'à ce [...] [ce qu'il y ait] un reportage à la télévision. C'est à ce moment-là qu'ils nous ont rappelés pour rouvrir l'enquête »⁹⁹. Récemment, l'enquête a été rouverte. Malheureusement, elle n'a permis ni d'apporter de nouveaux éléments de compréhension pour les familles, ni de porter de nouvelles accusations contre le conducteur du véhicule.

Les familles aimeraient connaître la vérité et pouvoir compter sur une meilleure justice pour faire leur deuil sereinement. Même après toutes ces années, les victimes ne sont pas oubliées. L'année dernière, une commémoration eut lieu afin d'honorer leur mémoire. Les familles aimeraient que davantage d'aide soit accordée aux familles des victimes autochtones assassinées et disparues, et qu'un système de justice pour les Autochtones soit mis en place.

Récit de Vivianne C., en relation avec Pauline C., déclaration publique, volume 291

Vivianne C. était la septième enfant d'une fratrie de dix enfants de Pierre C. et Julie-Anne Q. Les parents de Vivianne ont vécu la perte de leur premier enfant, Pauline C.

Julie-Anne et Pierre se sont mariés en décembre 1956 et attendaient la naissance de leur premier enfant prévue quelques mois plus tard. À cette époque, il était courant pour les mères en fin de grossesse de se rendre à l'hôpital plusieurs semaines avant l'accouchement. Julie-Anne quitta ainsi sa résidence, situé à une cinquantaine de kilomètres de La Tuque durant l'hiver afin de se rendre à l'hôpital et d'attendre la naissance de leur premier enfant. Entre janvier et février 1957, Julie-Anne donna naissance à leur fille Pauline.

Suite à la naissance de Pauline, la mère et sa fille restèrent à l'hôpital pendant un mois. Pauline fut baptisée alors qu'elle était à l'hôpital. Julie-Anne reçut son congé mais le docteur lui annonça que sa fille devait demeurer à l'hôpital puisqu'elle était malade et avait des problèmes cardiaques. Julie-Anne n'a jamais constaté que sa fille était malade; au contraire, elle se portait bien et était en bonne santé.



Entre temps, l'un des enfants du frère de Pierre, Joseph C., était au même hôpital et l'enfant décéda au moment où Pauline recevait ses traitements. La famille de Joseph se rendit à l'hôpital pour constater le décès de leur enfant et aperçut Pauline en bonne santé. Un ou deux mois après que Julie-Anne ait quitté l'hôpital et à la suite de cette information, Pierre et Julie-Anne, retournèrent à La Tuque afin de récupérer leur enfant : « Mon père avec ma mère, ils sont retournés à l'hôpital pour aller s'informer où est-ce qu'elle était, quand est-ce qu'elle allait avoir le congé [de l'hôpital] avec la petite fille, le bébé »¹⁰⁰.

À leur arrivée à l'hôpital, on leur annonça que Pauline était décédée. Les parents n'ont jamais été informés ni du décès, ni de l'endroit où leur fille avait été inhumée. Le père de Vivianne n'a jamais pu voir sa fille et les parents n'ont pas pu constater le décès de leur fille ni voir son corps. La tante de Vivianne, qui travaillait à l'hôpital comme interprète, tenta de faire des démarches pour obtenir des documents et comprendre ce qui était arrivé à Pauline, entre le moment où Julie-Anne quitta l'hôpital et le décès de Pauline, mais en vain.

Julie-Anne croit que sa fille n'est pas décédée : « Elle [n'est] est pas morte, ma fille, mon bébé. On me l'a volée [...] Elle est à quelque part, elle est à quelque part. Elle est en vie, elle doit être vivante. »¹⁰¹. Suite à la perte de sa fille, Julie-Anne a vécu de nombreuses difficultés personnelles; elle a souffert le reste de sa vie et « calmait son mal, sa souffrance, dans la consommation d'alcool »¹⁰². Julie-Anne décéda en 2002 sans jamais connaître le sort de sa fille Pauline. Vivianne a repris le flambeau des démarches de sa mère afin d'avoir accès aux documents officiels qui pourraient leur fournir des informations quant au sort de Pauline.

La tristesse et la souffrance portée par Julie-Anne a eu des effets sur l'ensemble de leur famille. Le père de Pauline veut que ses enfants continuent les recherches pour comprendre ce qui est arrivé à Pauline « et qu'il y ait une justice¹⁰³ ».



- 1 Les sommaires de récits partagés ici sont ceux des témoins qui nous avons pu rejoindre et qui ont consenti à un sommaire de leur témoignage étant présenté dans ce rapport.
- 2 Gilberte V. Partie 1, Volume public 32, Maliotenam, Qc, p. 58.
- 3 Gilberte V. Partie 1, Volume public 32, Maliotenam, Qc, p. 60.
- 4 Gilberte V. Partie 1, Volume public 32, Maliotenam, Qc, p. 61.
- 5 Gilberte V. Partie 1, Volume public 32, Maliotenam, Qc, p. 61.
- 6 Gilberte V. Partie 1, Volume public 32, Maliotenam, Qc, p. 66.
- 7 Gilberte V. Partie 1, Volume public 32, Maliotenam, Qc, p. 63.
- 8 Andrée V., Partie 1, Volume public 32, Maliotenam, Qc, p. 70.
- 9 Gilberte V., Partie 1, Volume public 32, Maliotenam, Qc, p. 89.
- 10 Silas B., Partie 1, Volume public 60, Montréal, Qc, 2018, p. 12.
- 11 Kirby B., Partie 1, Volume public 60, Montréal, Qc, p. 38 et p. 40.
- 12 Mary-Annie B., Partie 1, Volume public 60, Montréal, Qc, p. 7-8.
- 13 Nathalie H., Partie 1, Volume public 68, Montréal, Qc, p. 4.
- 14 Nathalie H., Partie 1, Volume public 68, Montréal, Qc, p. 9-10.
- 15 Nathalie H., Partie 1, Volume public 68, Montréal, Qc, p.5.
- 16 Nathalie H., Partie 1, Volume public 68, Montréal, Qc, p. 20.
- 17 Nathalie H., Partie 1, Volume public 68, Montréal, Qc, p. 32.
- 18 Tess L., Partie 1, Volume public 71, Montréal, Qc, p. 4.
- 19 Tess L., Volume public 71, Montréal, Qc, p. 6.
- 20 Tess L., Volume public 71, Montréal, Qc, p. 5.
- 21 Tess L., Partie 1, Volume public 71, Montréal, Qc, p. 16.
- 22 Angela G., Partie 1, Volume public 71, Montréal, Qc, p. 27.
- 23 Tess L., Partie 1, Volume public 71, Montréal, Qc, p.12.
- 24 Adrienne A., Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc, p. 23.
- 25 Adrienne A., Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc, p. 20-21.
- 26 Adrienne A., Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc, p. 32.
- 27 Adrienne A., Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc, p. 52.
- 28 Viviane E., Volume public 32, Maliotenam, Qc, p. 16.
- 29 Deborah E., Volume public 32, Maliotenam, Qc, p. 44.
- 30 Deborah E., Volume public 32, Maliotenam, Qc, p. 48.
- 31 Alma M., Partie 1, Volume public 36, Maliotenam, Qc, p. 32.
- 32 Alma M., Partie 1, Volume public 36, Maliotenam, Qc, p. 53.
- 33 Alma M., Partie 1, Volume public 36, Maliotenam, Qc, p. 36.
- 34 Alma M., Partie 1, Volume public 36, Maliotenam, Qc, p. 36.
- 35 Alma M., Partie 1, Volume public 36, Maliotenam, Qc, p. 40.
- 36 Alma M., Partie 1, Volume public 36, Maliotenam, Qc, p. 52.
- 37 À époque, l'établissement est considéré comme un hôpital psychiatrique dédié principalement aux enfants atteints d'une déficience intellectuelle.
- 38 Françoise R., Partie 1, Volume public 61, Montréal, Qc, p. 18.
- 39 Françoise R., Partie 1, Volume public 61, Montréal, Qc, p. 19.
- 40 Françoise R., Partie 1, Volume public 61, Montréal, Qc, p. 20.
- 41 Françoise R., Partie 1, Volume public 61, Montréal, Qc, p. 22.
- 42 Françoise R., Partie 1, Volume public 61, Montréal, Qc, p.14.
- 43 Françoise R., Partie 1, Volume public 61, Montréal, Qc, p. 49.



- 44 Cheryl M., Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc, p. 3.
- 45 Cheryl M., Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc, p. 34
- 46 Cheryl M., Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc, p. 7.
- 47 Cheryl M., Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc, p. 9.
- 48 Cheryl M., Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc, p. 51.
- 49 Anastasia N., Partie 1, Volume public 35(a), Maliotenam, Qc, p. 40.
- 50 Anastasia N., Partie 1, Volume public 35(a), Maliotenam, Qc, p. 41.
- 51 Denise F., Partie 1, Volume public 33, Maliotenam, Qc, p. 26.
- 52 Denise F., Partie 1, Volume public 33, Maliotenam, Qc, p. 38.
- 53 Jeanne-d'Arc V., Partie 1, Volume public 33, Maliotenam, Qc, p. 44.
- 54 Jeanne-d'Arc V., Partie 1, Volume public 33, Maliotenam, Qc, p. 31.
- 55 Beatrice R-T., Partie 1, Volume public 70, Montréal, Qc, p. 11.
- 56 Maurice K., Partie 1, Volume public 70, Montréal, Qc, p. 13.
- 57 Maurice K., Partie 1, Volume public 70, Montréal, Qc, p. 13.
- 58 Maurice K., Partie 1, Volume public 70, Montréal, Qc, p. 16.
- 59 Maurice K., Partie 1, Volume public 70, Montréal, Qc, p. 23-24.
- 60 Lise J., Partie 1, Volume public 32, Qc, Maliotenam, p. 100.
- 61 Lise J., Partie 1, Volume public 32, Qc, Maliotenam, p. 103.
- 62 Lise J., Partie 1, Volume public 32, Qc, Maliotenam, p. 104.
- 63 Lise J., Partie 1, Volume public 32, Qc, Maliotenam, p. 104.
- 64 Lise J., Partie 1, Volume public 32, Qc, Maliotenam, p. 114.
- 65 Lise J., Partie 1, Volume public 32, Qc, Maliotenam, p. 114.
- 66 Jérôme M., Partie 1, Volume public 33, Maliotenam, Qc, p. 63.
- 67 Charles M. Partie 1, Volume public 33, Maliotenam, Qc, p. 70.
- 68 Mary M., Partie 1, Volume public 33, Maliotenam, Qc, p. 96.
- 69 Thérèse L., Partie 1, Volume public 33, Maliotenam, Qc, p. 102.
- 70 Mary M., Partie 1, Volume public 33, Maliotenam, Qc, p. 98.
- 71 Agnès P., Partie 1, Volume public 33, Maliotenam, Qc, p.76.
- 72 Christine L., Partie 1, Volume public 33, Maliotenam Qc, p. 84.
- 73 Agnès P., Partie 1, Volume public 33, Maliotenam, Qc, p. 79.
- 74 Mary M., Partie 1, Volume public 33, Maliotenam, Qc, p. 94.
- 75 Ambroise M., partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc, p.14.
- 76 Ambroise M., partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc, p. 18.
- 77 Ambroise M., partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc, p. 22.
- 78 Simone B., Partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc, p. 42
- 79 Simone B., Partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc, p. 39.
- 80 Simone B., Partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc, p. 46.
- 81 Simone B., Partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc, p. 45.
- 82 Noëlla M., Partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc, p. 61.
- 83 Noëlla M., Partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc, p. 65.
- 84 Rachel M., Partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc, p. 52.
- 85 Rachel M., Partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc, p. 55.



- 86 Marie-Louise A., Partie 1, Volume public. 63, Montréal, Qc, p. 22.
- 87 Nom donné par les parents à la naissance de l'enfant.
- 88 Annette D., Partie 1, Volume public 63, Montréal, Qc, p. 43.
- 89 Marie-Louise A., Partie 1, Volume public 63, Montréal, Qc, p. 26.
- 90 Jenny R., Partie 1, Volume public 35, Maliotenam, Qc, p. 151.
- 91 Jenny R., Partie 1, Volume public 35, Maliotenam, Qc, p. 155.
- 92 Jenny R., Partie 1, Volume public 35, Maliotenam, Qc, p. 159.
- 93 Jenny R., Partie 1, Volume public 35, Maliotenam, Qc, p. 167.
- 94 Jenny R., Partie 1, Volume public 35, Maliotenam Qc, p. 170.
- 95 Daniel P., Partie 1, Volume public 69, Montréal, Qc, p. 6.
- 96 Francine D., Partie 1, Volume public 69, Montréal, Qc, p. 19.
- 97 Francine D., Partie 1, Volume public 69, Montréal, Qc, p. 19.
- 98 Francine D., Partie 1, Volume public 69, Montréal, Qc, p. 20.
- 99 Angèle P., Partie 1, Volume public 69, Montréal, Qc, p. 57.
- 100 Vivianne C., Partie 1, Déclaration publique 291, Montréal, Qc, p. 8.
- 101 Vivianne C., Partie 1, Déclaration publique 291, Montréal, Qc, p. 10.
- 102 Vivianne C., Partie 1, Déclaration publique 291, Montréal, Qc, p. 11 et 17.
- 103 Vivianne C., Partie 1, Déclaration publique 291, Montréal, Qc, p. 23.

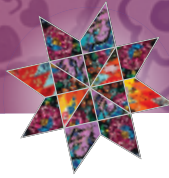


Le manque de sécurité pour les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones

Cette section du rapport présente l'analyse de la Commission, à la lumière des vérités des survivantes de violence et des familles de femmes autochtones disparues et assassinées au Québec qui ont témoigné lors des audiences communautaires. Elle permet d'examiner, à partir du point de vue des femmes et des familles, des représentations effectuées par les parties ayant la qualité pour agir et les experts, ainsi qu'à travers les travaux de recherche de la Commission, les différents contextes dans lesquels se manifeste la violence faite aux femmes et aux filles des Premières Nations au Québec, tout en rendant compte de ses nombreux aspects.

Chacune des vérités entendues par la Commission témoigne d'une expérience unique et personnelle. En racontant leur histoire, les survivantes et les familles décrivent aussi une réalité plus large, celles de nombreuses autres femmes et familles autochtones qui, comme elles, sont confrontées à la violence dans leur vie. Au fil des récits, on apprend que le racisme, les préjugés et les systèmes d'oppression envers les peuples autochtones persistent encore aujourd'hui et créent des contextes qui accentuent la vulnérabilité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Nous prendrons également conscience de la force et du courage qui animent les survivantes et les familles. Nous constatons finalement ce que de nombreux rapports antérieurs ont déjà révélé : les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones vivent ou côtoient la violence depuis des décennies.

Les causes profondes de cette violence doivent être examinées à partir d'une analyse adaptée à la culture et au genre, fondée sur les droits de la personne et les droits des Peuples autochtones. Cette perspective permet



de mettre en évidence : la manière dont les facteurs socio-économiques, politiques et historiques s'entrecroisent et s'influencent entre eux pour créer des conditions de vie¹ spécifiques pour les femmes et les filles autochtones; et la façon dont ces facteurs portent atteinte à leurs droits fondamentaux. En particulier, il est question des atteintes aux droits à la culture et à l'identité, à la sécurité, à la justice, ainsi qu'à la santé. Derrière l'ensemble de ces atteintes se profile une violation du droit à l'égalité, résultant du fait que les femmes et les filles autochtones ne jouissent pas du même degré de réalisation de ces droits.

5.1. Les droits fondamentaux

Il existe un ensemble de normes applicables au Québec et au Canada qui protège les droits fondamentaux des individus, qu'ils soient Autochtones ou non. Cet ensemble comprend : des traités et d'autres instruments internationaux, la *Charte canadienne des droits et libertés*² (« **Charte canadienne** »), la *Charte des droits et libertés de la personne du Québec*³ (« **Charte québécoise** ») et diverses autres lois et principes.

Bien entendu, certains des instruments de protection des droits sur lesquels l'analyse s'appuie n'étaient pas en vigueur au moment où certains événements se sont produits, notamment lors des abus commis par les autorités religieuses ou lors des disparitions d'enfants innus, atikamekw et algonquins. Néanmoins, ils fournissent des balises utiles pour juger l'action du gouvernement, des autorités religieuses et d'autres intervenants, et constituent un fondement fiable pour soutenir des recommandations de politiques publiques.

Les Peuples autochtones jouissent de protections spécifiques en vertu du droit international et du droit canadien. On peut mentionner à cet égard l'article 27 du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* (PIDCP)⁴, la *Déclaration des Nations Unies sur droits des peuples autochtones*⁵ (la DNUDPA), ainsi que l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*.

Le Canada s'est engagé à respecter des conventions et traités internationaux plus généraux, qui devraient également avoir des effets importants sur la protection accordée aux femmes autochtones. Il s'agit notamment de : la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, la *Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes*⁶, la *Convention sur l'élimination de la discrimination raciale*⁷ et le *Pacte international relatif aux droits, économiques, sociaux et culturels* (PIDESC)⁸.

Signalons notamment que les droits économiques et sociaux sont protégés tant par le PIDESC, qui reconnaît le droit à un niveau de vie suffisant (art. 11), ce qui inclut le droit au logement, le droit à la santé physique et mentale (art. 12) et le droit à l'éducation (art. 13), que par l'article 21 de la DNUDPA prévoit que « [l]es peuples autochtones ont droit, sans discrimination d'aucune sorte, à l'amélioration de leur situation économique et sociale, notamment dans les domaines de l'éducation, de l'emploi, de la formation et de la reconversion professionnelles, du logement, de l'assainissement, de la santé et de la sécurité sociale ». La Charte québécoise reconnaît, de surcroît, le droit à des mesures d'assistance financière et à des mesures sociales visant à assurer un « niveau de vie décent » (art. 45).



La Charte canadienne concerne les relations du public avec l'État. Elle prévoit notamment que « chacun a droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de sa personne », dans le respect des principes de justice fondamentale (art. 7 de la Charte canadienne).

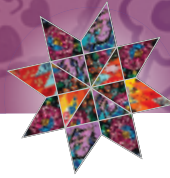
Au Québec, la Charte québécoise s'ajoute à cet ensemble et offre une protection quasi-constitutionnelle relativement à divers droits. La Charte canadienne s'applique aux relations entre l'État et tout individu. La Charte québécoise s'applique aussi aux relations entre les individus. Le droit à la vie et à la sécurité est garanti par l'article 1 de la Charte québécoise, qui énonce que « [t]out être humain a droit à la vie, ainsi qu'à la sûreté, à l'intégrité et à la liberté de sa personne ».

Considérant l'application de la Charte québécoise, le droit à la sécurité est compromis non seulement lorsqu'une violence exercée directement par l'État ou par ses agentes et agents, mais aussi lorsque l'auteur de la violence est un autre individu. Ainsi, les menaces à la vie ou à la sécurité de la personne envers les femmes et les filles autochtones contreviennent à l'article 1 de la Charte québécoise, peu importe la source. Par conséquent, y compris dans les situations où l'État n'est pas l'auteur direct des actes de violence en cause, il a néanmoins le devoir d'intervenir pour les prévenir et les sanctionner.

Le droit fondamental à l'égalité dans l'exercice de tous ces droits est protégé par l'article 15 de la Charte canadienne, ainsi que par l'article 10 de la Charte québécoise qui prévoit que tous les droits et toutes les libertés doivent pouvoir être exercés « sans distinction [ni] exclusion ou préférence fondée sur la race, la couleur, le sexe, l'identité ou l'expression de genre [...] », par la *Déclaration universelle des droits de l'homme* et la *Convention sur l'élimination de la discrimination raciale*.

Ces dispositions constitutionnelles ou quasi-constitutionnelles sont le reflet des engagements internationaux du Canada. En effet, les articles 6 et 9 du PIDCP garantissent respectivement le droit à la vie et le droit à la sécurité de la personne. Il en est de même de l'article 3 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, de l'article 7 de la DNUDPA, ainsi que de la *Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes*⁹.

Le Comité des droits de l'homme des Nations Unies souligne que : « [l]e droit à la sécurité de la personne oblige aussi les États [...] à protéger les individus contre les menaces prévisibles pesant sur leur vie ou leur intégrité corporelle, et qui proviennent d'agents du Gouvernement ou de personnes privées » (*Observation générale n°35* sur le PIDCP). Une garantie semblable est prévue par l'article 22 de la DNUDPA affirmant qu'il est de la responsabilité de l'État de prendre « des mesures, en concertation avec les Peuples autochtones, pour veiller à ce que les femmes et les enfants autochtones soient pleinement protégés contre toutes les formes de violence et de discrimination, et bénéficient des garanties voulues ».



Plus particulièrement, la *Déclaration des Nations Unies sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes*, adoptée en 1993, que le Canada a appuyée, énonce que les États ont l'obligation de

mettre en œuvre sans retard, par tous les moyens appropriés, une politique visant à éliminer la violence à l'égard des femmes et, à cet effet [...] agir avec la diligence voulue pour prévenir les actes de violence à l'égard des femmes, enquêter sur ces actes et les sanctionner conformément à la législation nationale, qu'ils soient perpétrés par l'État ou par des personnes privées.

C'est ce qui est connu sous le nom de « principe de la diligence voulue ».

Jusqu'à maintenant, rien n'a été fait au Québec pour mettre en œuvre les conventions et les traités qui enchâssent les droits fondamentaux des femmes autochtones.

Le 21 août 2017, la Ville de Montréal a endossé la DNUDPA et a octroyé une subvention de 100 000 dollars pour organiser des événements commémoratifs (conférences et festivités, les 12 et 13 septembre 2017)¹⁰. Au printemps 2017, la Ville de Montréal a entamé une démarche de réconciliation avec les Peuples autochtones à laquelle elle a assorti un budget de 340 000 dollars.¹¹ En février 2018, la Ville nomme une Commissaire aux relations avec les Peuples autochtones, dont le mandat « se décline en quatre composantes » :

1. Guider et conseiller la Ville de Montréal et la mairesse sur tout ce qui touche les relations entre la Ville et les communautés autochtones;
2. Faire la promotion de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones;
3. Élaborer une formation destinée aux employés de la Ville;
4. Développer une stratégie de réconciliation pour la Ville de Montréal avec plusieurs partenaires internes, en mettant en œuvre un changement de paradigme et en intégrant un « réflexe autochtone » aux politiques et aux plans d'action de la Ville¹².

Cette ouverture est remarquée, mais ne peut solutionner tous les besoins criants des femmes autochtones de Montréal – parmi lesquelles celles qui se trouvent en situation d'itinérance –, si des solutions concrètes ne sont pas élaborées et mises en œuvre à brève échéance¹³.

5.2. L'héritage colonial des pensionnats

Par le passé, le gouvernement a tenté de mettre fin à l'existence des Peuples autochtones par l'intermédiaire, entre autres, de la politique des pensionnats. En effet, les pensionnats autochtones faisaient partie d'un plan qui avait pour but avoué de « tuer l'Indien au sein de l'enfant »¹⁴. Ce sombre chapitre de l'histoire canadienne est mieux connu depuis les travaux de la Commission de vérité et réconciliation, qui a déclaré dans son rapport final que « l'établissement



et le fonctionnement des pensionnats ont été un élément central [d'une] politique [...] que l'on pourrait qualifier de « génocide culturel »¹⁵. À la lumière des données et des témoignages recueillis par l'ENFFADA, celle-ci arrive à la conclusion que les politiques coloniales instaurées et maintenues pendant plus d'un siècle au Canada et au Québec, incluant l'établissement et le fonctionnement des pensionnats, présentent les caractéristiques d'un génocide.

Nous ne serons pas surpris de constater que plusieurs témoins ont fait état des conséquences des pensionnats sur leur vie ou sur celles des membres de leur famille. De ces témoignages, nous retenons que l'héritage des pensionnats est associé à : la perte de la langue, de la culture et de la famille¹⁶; à un sentiment de peur; à la consommation d'alcool et de drogues; et aux traumatismes vécus par les témoins ou par les membres de leur famille, incluant des sévices sexuels :

[Mes parents] ils n'avaient pas de vie en dedans d'eux-mêmes.¹⁷

[Ça] a pris la dignité de ma mère.¹⁸

Tu portes en toi une part du trauma [...]

Donc, c'est cette part là qu'ils ont emportée avec eux.¹⁹

Le gouvernement [a] brisé notre mode de vie, nos vies.²⁰

Les conséquences des pensionnats autochtones sur le plan des traumatismes individuels et intergénérationnels sont documentées²¹. La fréquentation des pensionnats, chez les ex-pensionnaires et leurs enfants, est associée à des problématiques de dépendance à l'alcool, à la drogue et au jeu, à une détresse psychologique et à une probabilité plus grande de subir d'autres traumatismes tels que des agressions sexuelles et physiques, et de la violence familiale²². Si les conséquences sont si importantes et si elles se font autant ressentir aujourd'hui, c'est que les pensionnats ont été l'un des facteurs ayant contribué à désintégrer les institutions politiques, sociales et économiques des Premières Nations et des Inuit au Québec et parce qu'ils ont attaqué directement la dignité humaine.

Le passage des Premières Nations et des Inuit au Québec dans les pensionnats autochtones a été l'un des facteurs les plus dommageables pour la survivance, le mode de vie et la transmission de la culture. Des études ont révélé que la fréquentation obligatoire des pensionnats a été vécue comme « une cassure » ou une « brisure » dans la vie des Autochtones²³ et que les piètres conditions socio-économiques dans lesquelles on maintient les Premières Nations ne font qu'exacerber les traumatismes²⁴.

Au-delà des pensionnats, les autorités religieuses étaient très présentes au sein des communautés des Premières Nations et des Inuit au Québec. Sur la Côte-Nord en particulier, plusieurs témoins ont parlé du Père Alexis Joveneau, dont les agissements ont été récemment médiatisés. Il a organisé la déportation²⁵ de plusieurs familles innues de Pakuashipi à Unamen Shipu (la Romaine) et limité l'accès aux ressources et aux vivres à celles qui ont osé lui désobéir. Il a également agressé des enfants innus²⁶.



Plusieurs témoins ou proches ont raconté avoir été abusées sexuellement par d'autres personnalités religieuses²⁷. À l'époque où la majorité de ces agressions ont été perpétrées, l'emprise de l'Église dans plusieurs communautés des Premières Nations en rendait le dévoilement public extrêmement difficile. Comme le précisent ces témoins innus :

Dans ce temps-là, [le curé] c'était Dieu. [...] C'était une puissance.²⁸

On ne pouvait pas désobéir parce que le père, le curé était très très important. Il fallait faire ce qu'il demandait.²⁹

Le fait de dénoncer leurs gestes, aussi abjects soient-ils, était parfois considéré comme un péché, sinon comme une honte par les parents qui, souvent, refusaient de croire leurs enfants ou d'admettre que de tels comportements soient possibles. Dans ce contexte, le silence était la seule réponse possible, laissant des blessures profondes chez les victimes. Ces abus répétés ont laissé des séquelles majeures dans les communautés, notamment des traumatismes qui se transmettent de génération en génération³⁰. Ces témoins l'expliquent ainsi :

Il y a du monde qui a été affecté par ces événements-là [les abus du curé Joveneau]. Entre autres, il y a du monde qui souffre d'alcoolisme, de drogues, d'une basse estime, un mal de vivre. C'est dû aux événements-là qui ont été transmis de génération en génération.³¹

Mon mari, [...] le curé le maltraitait. [...] C'est ça qu'on lui a fait subir à ses parents, à son père quand ils les ont déportés de Pakuashipi à La Romaine. Puis, je pense, la violence a été transmise du père au fils. [...] C'est pour ça que lui, [il] vivait beaucoup de violence, [il] le faisait subir aussi³².

Ces traumatismes intergénérationnels ont été décrits comme un cycle de violence dont il est extrêmement difficile de se défaire collectivement tant il affecte toutes celles et tous ceux qui sont pris dans son engrenage³³. Jean Vicaire, directeur de police de la communauté de Lac-Simon ayant une longue expérience policière en milieux autochtones au Québec, constate également les impacts quotidiens des traumatismes intergénérationnels associés aux pensionnats et aux abus d'autorités religieuses :

[Il] faut connaître aussi l'historique de la communauté, ce que je me fais raconter par les aînés autant que [par] les gens, les femmes, etc. Ils ont été lourdement frappés par les pensionnats indiens [...] Ce qui m'est relaté, c'est l'abus autant physique que mental, la perte de [la] langue, l'empêchement de poursuivre son identité et sa reconnaissance sociale au sein de la société et même de la communauté [...]. [il] y'a eu des abus également, particulièrement au niveau de la communauté directement avec les gens du milieu religieux. [...] Ça a lourdement affecté autant les hommes que les femmes que les enfants [et] ça a des effets néfastes au niveau du comportement de certains et des gens qui sont victimes de ça.³⁴



Il est d'ailleurs troublant de constater que naître dans un milieu familial bienveillant et exempt de violence ne met pas les femmes et les filles autochtones à l'abri de ces traumatismes historiques. Par exemple, une femme raconte que, même si elle a grandi dans un milieu familial sain, elle n'a pu échapper à la violence. Elle explique avoir été agressée sexuellement à l'âge de 7 ans par un homme de la communauté et confrontée, par la suite, à la violence d'un conjoint³⁵. Dans les faits, aucune communauté des Premières Nations et des Inuit n'a été épargnée par les années de politiques colonialistes oppressives, si bien que les femmes et les filles autochtones sont presque certaines d'être exposées à une ou plusieurs formes de violence au cours de leur vie. Il en est ainsi également pour les hommes autochtones.

5.3. Vivre dans l'insécurité

Au Québec, de nombreux témoignages ont révélé la nature et l'ampleur de la violence faite aux femmes et aux filles autochtones. Force est de reconnaître qu'une femme ou une fille autochtone au Québec est potentiellement en danger, quel que soit son âge et peu importe où elle se trouve.

La violence peut prendre plusieurs formes : inceste ou agressions sexuelles pendant l'enfance³⁶, agressions sexuelles à l'âge adulte³⁷, agression physique, psychologique et économique³⁸, violence latérale³⁹, tentative de meurtre et assassinat⁴⁰, etc. Ces violences peuvent provenir d'individus à l'intérieur et à l'extérieur des communautés autochtones. Elles peuvent aussi provenir des personnes-mêmes qui auraient le devoir de les protéger, telles que des intervenants ou intervenantes du système de justice⁴¹, des familles d'accueil⁴² et des religieux⁴³.

5.3.1. L'omniprésence de la violence

Les récits de deux survivantes illustrent la diversité et la gravité des épisodes de violence auxquels font face la plupart des femmes et des filles autochtones venues témoigner aux audiences communautaires. Ils éloignent la réalité des femmes et des filles autochtones de l'événement violent unique qui peut caractériser le parcours d'autres membres de la société, et rappellent que la violence est une composante constante dans l'existence de nombreuses femmes et filles autochtones.

Placée en famille d'accueil, une témoin⁴⁴ a été abusée sexuellement par un membre de sa famille d'accueil. Par la suite, elle a été harcelée sexuellement par un policier; puis, violée par un membre de la famille de ce policier. Plus tard, l'un de ses fils a été également agressé sexuellement, et malgré des plaintes au service de police, aucune action n'est entreprise contre l'agresseur. Finalement son fils lui a été retiré par les services de protection de la jeunesse.

Pendant toute son enfance, cette autre témoin⁴⁵ a été victime d'attouchements sexuels et d'inceste par plusieurs personnes de sa communauté et de sa famille. Elle a subi également un viol à l'adolescence. Devenue adulte, son frère a tué leur père durant un épisode de violence entre leurs parents. Son mariage l'a entraînée dans une relation conjugale marquée par la violence psychologique. Sa sœur fut assassinée par l'homme qui vivait avec elle. Aux prises avec des



symptômes majeurs d'anxiété, elle consommait excessivement de l'alcool et des drogues, ce qui lui a amenée à négliger ses propres enfants.

Ces récits révèlent que les femmes et les filles autochtones au Québec sont confrontées, tout au long de leur vie, par épisodes ou de manière constante, à de multiples formes de violence et à des polytraumatismes. Cette violence débute souvent très tôt dans leur vie, parfois dès l'enfance. Les épisodes de violence peuvent s'accumuler, se superposer et s'entrecroiser dans la vie des femmes et des filles autochtones, si bien que l'expérience de la violence est rarement un événement isolé.

De plus, les femmes et les filles autochtones ayant partagé leurs expériences de violence au sein d'une relation de couple malsaine ont fait état d'une violence souvent particulièrement aiguë, incluant de la violence sexuelle⁴⁶.

Afin d'assurer leur sécurité, toutes les femmes peuvent faire appel au système de justice. Or, les témoignages entendus lors des audiences communautaires révèlent que le système de justice est mal adapté aux besoins et aux réalités des femmes et des filles autochtones. À titre d'exemple, des situations ont été rapportées où, après avoir dénoncé des situations d'agression, des femmes ont été agressées de nouveau par leur agresseur, même après que celui-ci ait purgé une peine de prison⁴⁷. Ces témoignages montrent à quel point le fait de porter plainte à la police représente un geste dont les conséquences restent incertaines pour les femmes et les filles autochtones. Dans ce contexte, nous comprenons que la peur de briser le silence puisse surpasser l'intérêt de dénoncer les agresseurs.

La violence faite aux femmes et aux filles autochtones au Québec n'est pas un phénomène nouveau. Au contraire, elle est le résultat « d'une structure coloniale qui les a littéralement prises pour cibles⁴⁸ ». Les sections précédentes ont démontré que les expériences de violence vécues par les femmes et les filles autochtones s'inscrivent sur une toile de fond complexe marquée par des années de politiques colonialistes oppressives. D'ailleurs, les femmes autochtones au Québec et les chercheuses et chercheurs qui travaillent avec elles s'entendent pour dire que « la problématique de la violence envers les femmes s'est construite de façon indissociable de l'histoire et des conditions de vie des peuples autochtones »⁴⁹. Ces politiques – que nous qualifions de génocidaires – sont toujours en place et maintiennent la fragilisation du tissu social. Elles contribuent à rendre les femmes et les filles autochtones plus vulnérables que leurs compatriotes allochtones.

Comme le précise l'organisation FAQ : « L'accumulation des ruptures collectives dans l'histoire se répercute ainsi sur le plan individuel, les femmes autochtones pouvant difficilement compter sur la force affaiblie du vivre ensemble, ce filet de sécurité qui a pu leur servir jadis⁵⁰ ». Pour comprendre l'ampleur de la violence faite aux femmes et aux filles autochtones, les auteures du rapport de la FAQ rappellent que les effets du colonialisme se combinent aux effets du capitalisme et du patriarcat, si bien que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont plus sujettes à subir le racisme et le sexisme, sans compter l'homophobie, l'âgisme et les multiples autres discriminations liées à leurs identités. En s'abstenant d'intervenir en profondeur, l'État permet que les violences et les injustices se perpétuent à l'égard des femmes et des filles autochtones⁵¹.



5.3.2. Indifférence et banalisation à l'intérieur des communautés

La sécurité des femmes et des filles autochtones est aussi compromise par les liens de proximité entre les membres d'une communauté qui interfèrent ou nuisent aux processus d'enquête. Des femmes ont évoqué la pression sociale qui incite les individus à garder le silence plutôt qu'à dénoncer les coupables⁵². Un témoin l'a expliqué ainsi : « C'est le silence qui a tué ma sœur [...], ce sont les gens qui ont choisi de garder le silence qui ont, dans les faits, aidé à tuer ma sœur »⁵³.

Il est difficile de dénoncer les comportements violents au sein des communautés. La violence sexuelle, en particulier, est considérée comme un sujet tabou⁵⁴. Celles qui veulent ou osent dénoncer leurs agresseurs se heurtent souvent à une pression sociale très forte.

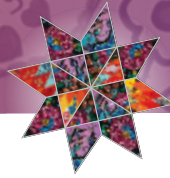
Au Québec, ce phénomène a été souligné par des organisations autochtones et des chercheurs. Selon la FAQ, il est : « difficile de dénoncer les actes de violence dans les communautés dans un contexte où tous et toutes connaissent l'agresseur, car on dénonce alors un membre de sa famille, une connaissance, un ami, un voisin »⁵⁵. De plus, au sein des communautés autochtones, bien des gens croient que signaler la violence d'un conjoint, par exemple, provoque le déchirement de la famille. Ces femmes qui osent briser le silence peuvent ainsi être ostracisées pour avoir, en quelque sorte, contrevenu à la cohésion communautaire⁵⁶. La peur d'être la prochaine victime fait en sorte que plusieurs personnes gardent le silence plutôt que de prendre position publiquement⁵⁷.

Ce contexte particulier fait en sorte que les individus ont développé une très grande tolérance face à la violence. Dans les faits, les comportements violents sont parfois si fréquents que des femmes admettent qu'elles en arrivent à les considérer comme des événements normaux, faisant partie du quotidien⁵⁸.

Par ailleurs, les témoignages entendus démontrent que la violence est parfois le résultat de l'absence de mécanismes efficaces et crédibles pour solutionner les conflits, qu'il s'agisse de conflits entre clans, de conflits familiaux, de conflits entre voisins ou de conflits en milieu de travail. À cet égard, des témoignages ont suggéré que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones disposent de peu de recours concrets pour contester les décisions prises par les conseils de bande⁵⁹ ou pour réagir à la violence latérale à l'intérieur de la communauté⁶⁰.

En milieu de travail, le favoritisme, le manque de protocoles sur le plan de l'embauche et des promotions, ainsi que le laxisme sur le plan de l'application des lois et des règles d'éthique professionnelle peuvent contribuer à créer un climat de méfiance et de violence. Comme l'a expliqué cette témoin : « Quand les gens sont abusés au travail, ils dénoncent – et rien n'est fait »⁶¹.

De tels conflits pourraient être réglés pacifiquement, mais tendent à dégénérer en conflits violents et entraîner des répercussions au niveau personnel comme cela a été le cas pour certaines femmes⁶². L'exemple d'une femme impliquée en politique dont on a menacé de brûler la maison⁶³ et celui d'une femme assassinée qui a été bannie de sa communauté parce qu'elle s'en est prise physiquement à son agresseur⁶⁴ sont éloquentes.



L'absence de mécanisme de résolution des conflits constitue une atteinte au droit à la justice, mais aussi une réalité à travers laquelle le sentiment d'impunité se trouve renforcé. En effet, les agresseurs pensent pouvoir agir impunément, alors que les victimes ont l'impression que la société repose sur des lois, mais pas sur la justice.

Bref, à la lumière des histoires révélées lors des audiences communautaires de la Commission, il apparaît évident que les femmes et les filles autochtones au Québec sont confrontées à une violence systémique qui porte atteinte à leur droit à la vie et à la sécurité. L'État québécois échoue, comme l'État canadien, dans son devoir de protéger ces droits. Pourtant, le droit à la vie et à la sécurité de la personne est un droit fondamental et l'État québécois a le devoir de mettre en place des mécanismes pour assurer une meilleure protection des femmes et des filles autochtones au Québec.

Les audiences communautaires ont permis de révéler d'autres situations de violations par les gouvernements du droit à la sécurité de la personne garanti par l'article 7 de la Charte canadienne et l'article 1 de la Charte québécoise. Ces articles ont été interprétés par les tribunaux comme englobant les atteintes graves à la sécurité psychologique de la personne⁶⁵. Ainsi, les disparitions d'enfants à la suite d'un séjour en milieu hospitalier, en application des politiques gouvernementales canadiennes, sont susceptibles de constituer non seulement des violations au droit à la sécurité des enfants disparus, mais également des atteintes graves à la sécurité psychologique des parents⁶⁶. Dans le cas de la Charte canadienne comme de la Charte québécoise, en l'espèce, de telles atteintes ne sont licites que si elles sont raisonnables et justifiables dans une société libre et démocratique⁶⁷. Cela signifie que les situations où l'État a retiré des enfants à leurs parents autochtones, sans leur consentement et sans autorisation du tribunal, constituent des violations de l'article 7 de la Charte canadienne et de l'article 1 de la Charte québécoise. Elles pourraient, de surcroît, être en contradiction flagrante avec des normes de droit international, dont celles portant sur les disparitions forcées.

De plus, en vertu de l'article 7 de la DNUDPA, « [l]es Autochtones ont droit à la vie, à l'intégrité physique et mentale, à la liberté et à la sécurité de la personne », et plus encore, ils ont droit « à titre collectif, de vivre dans la liberté, la paix et la sécurité en tant que peuples distincts et ne font l'objet d'aucun acte de génocide ou autre acte de violence, y compris le transfert forcé d'enfants autochtones d'un groupe à un autre ».

Or, dans certains cas portés à l'attention de la Commission, on constate que des enfants ont disparus à la suite d'une hospitalisation ou d'un accouchement. Ils ont été déclarés décédés sans formalités, sans avoir permis aux parents de voir leur enfant ou de constater le décès par eux-mêmes, ni de rapatrier le corps afin de l'enterrer au sein de leur communauté. Finalement, plusieurs parents n'ont jamais obtenu le certificat de décès, et d'autres seulement des années plus tard, sans savoir ce qui était arrivé à leur enfant durant toutes ces années.

La disparition d'un enfant laisse des traces et des séquelles psychologiques permanentes chez tous les membres de la famille. Pour les parents et les membres de la famille, le deuil et la guérison ne peuvent être complétés que lorsque la vérité est connue.



De la même manière, la relocalisation forcée des Innus⁶⁸ de la Côte-Nord, en 1961, constituerait aussi une atteinte au droit à la sécurité de la personne, tant sur le plan physique que psychologique, en plus de violer les articles 8c) et 10⁶⁹ de la DNUDPA. En effet, l'article 8c) stipule que les États doivent mettre en place « des mécanismes de prévention et de réparation efficaces visant c) toute forme de transfert forcé de population ayant pour but ou pour effet de violer ou d'éroder l'un quelconque de leurs droits ».

Les témoignages et documents mis en preuve⁷⁰ font état des pressions exercées par le Père Joveneau pour forcer les familles à quitter Pakuashipi et aller demeurer à Unamen Shipu (La Romaine). Ils font également état de son acharnement à punir les familles qui avaient choisi de repartir.

Laurent Jérôme rapporte ainsi la pression décrite par les Innus de Pakuashipi :

[...] la pression incessante des autorités, une stratégie pensée sur le long terme, l'utilisation d'un bateau ravitailleur et un voyage de masse qui se fait à fond de cale, le déplacement collectif (l'ensemble d'une communauté), la maladie, une nouvelle vie dans des espaces clos et restreints (les maisons) dans lesquels les nouveaux arrivants se sont parfois entassés avec les plus anciens, ce sentiment d'être étranger et rejeté, cette certitude que l'on cherche à affamer et à affaiblir (les télégraphes, la suppression des aides), le harcèlement, les menaces et ces stratégies pour garder prisonnier, empêchant tout retour.⁷¹

Cette tentative de déportation ébranle les membres de la communauté de Pakuashipi, encore à ce jour, tel que l'ont décrit les témoins⁷². Elle fait partie des éléments qui constituent, au vu des preuves recueillies, une politique génocidaire et elle est constitutive d'autres violations graves du droit international.

5.3.3. La violence policière et institutionnelle

Le droit à la justice et à la sécurité est complètement perverti lorsque ce sont les intervenants et les intervenantes des institutions publiques qui portent atteinte à la vie et à la sécurité physique et psychologique des femmes et des filles autochtones.

À la suite de nombreux témoignages, il apparaît évident que nos institutions, en particulier le système de justice, pourtant censées protéger, prévenir et sanctionner toute forme d'agression physique et sexuelle envers les individus, ne remplissent pas leur mission et deviennent parfois elles-mêmes des lieux où se produisent, des agressions physiques et sexuelles envers les femmes et les filles autochtones, souvent en toute impunité.

Il a été troublant d'entendre les témoignages de survivantes concernant les abus commis par des policiers ou des professionnels et professionnelles œuvrant dans le domaine de la justice ou de la santé⁷³.



Par exemple, une survivante⁷⁴ enceinte de 4 mois a décrit avoir été arrêtée, menottée et emmenée sans motifs apparents dans un poste de police. Placée en cellule, on lui a apporté des pilules et une tasse. Au réveil, elle a constaté qu'elle avait été agressée sexuellement. Par la suite, les policiers l'ont reconduite dans son village. Faute de preuve, le procureur n'a pas porté d'accusation et le dossier n'a pas été judiciairisé.

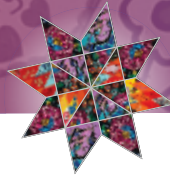
Une autre femme⁷⁵ a rapporté avoir été maltraitée et agressée par un policier. Un soir où elle se promenait avec une amie, des policiers les ont interpellées. Un des policiers leur a demandé de danser pour eux. Un peu plus tard, elles ont été de nouveau accostées et arrêtées pour un vol commis au centre récréatif local. Elles ont été amenées dans un garage où elles furent maltraitées et laissées enfermées. C'est un autre policier qui est finalement venu les libérer et leur indiquer de rentrer chez elles. Bien que ce policier semblait « favorable aux Autochtones », comme elle l'a précisé dans son témoignage, il est demeuré solidaire et s'est abstenu de dénoncer le comportement de ses collègues.

Une troisième survivante⁷⁶ a raconté qu'un soir où elle était dans un bar avec une amie, un policier de la communauté – qui n'était pas en fonction ce soir-là – s'est mis à les dénigrer et à les traiter « de putes, de salopes ». Sans en faire de cas, elle et son amie ont décidé de quitter le bar. La même nuit, il est entré dans la maison où elle se trouvait. Il est entré dans la chambre, s'est déshabillé et a dit : « Envoyez, mes salopes, vous êtes capables, vous êtes capables. Tout le monde parle de ça. Vous êtes capables, je veux dire, vous faites juste ça »⁷⁷. Elle a appelé au poste de police. Des policiers sont venus rhabiller leur collègue et l'ont forcée à quitter l'endroit. À ce moment-là, la femme n'a pas porté plainte. Plus tard, elle s'est faite violer par un proche du policier. Cette fois-là, elle a porté plainte pour les deux événements.

D'autres cas d'agressions de femmes autochtones, par des policiers autochtones ou non, ont fait l'objet de judiciarisation. Il en est ainsi d'un policier ayant agressé cinq femmes autochtones⁷⁸, d'un autre qui a commis des voies de faits sur sa belle-fille⁷⁹ et finalement d'un policier ayant commis des voies de fait sur sa conjointe⁸⁰.

Dans son rapport sur les événements de Val-d'Or, rapportés à l'émission *Enquête* en octobre 2015, l'observatrice civile indépendante désignée par Québec, Fannie Lafontaine, a souligné :

Les événements de Val-d'Or et d'ailleurs mettent à l'avant-plan la question des pratiques policières discriminatoires et plus particulièrement celle de l'existence d'un racisme systémique au sein des forces de l'ordre à l'égard des Autochtones [...] Si le racisme d'un individu peut être condamné à travers le processus criminel, le racisme systémique qui est socialement organisé ne peut jamais être reconnu dans ce cadre et ses conséquences néfastes sur les individus et les collectivités ne peuvent être examinées. Sans une telle reconnaissance du racisme systémique, les systèmes juridiques pratiquent un type d'objectivité qui perpétue un ordre social inégal que les services de police sont formés pour maintenir.⁸¹



La conclusion de Fannie Lafontaine remporte l'adhésion : le problème de la violence faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones est de nature systémique. En effet, il ressort du témoignage des survivantes et des familles que le comportement de nombreux acteurs au sein de nos institutions contribue à maintenir une culture de la banalisation de la violence faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones, si bien que nos institutions se trouvent dans l'incapacité de répondre à leurs besoins. Dans les faits, les institutions échouent tout simplement dans leur mission de protéger les femmes, les filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

5.4. Vivre dans l'indifférence des systèmes

Trop souvent, les femmes autochtones ont expérimenté et ressentent de la discrimination lorsqu'elles font appel à des services publics. Leur manque de confiance envers les représentants et représentantes des institutions censées assurer leur sécurité est nourri, entre autres, et par les relations difficiles qu'elles entretiennent avec le système de justice font en sorte que plusieurs témoins ont manifesté une méfiance envers les forces policières et le système de justice.

Comme je vous ai dit, j[en] ai pas confiance du tout [dans le] système judiciaire. Ça c'est vrai. J[en] ai pas confiance. Non. Il n'y a pas de valeur humaine dans le contenu du système judiciaire. Il y a beaucoup d'injustices là-dedans. Ça, je le sais parce que j'en ai vu.⁸²

Maintenant, je ne fais plus confiance à la police parce qu'il y a eu tellement, il y a eu des dossiers où ils ne l'ont pas crue.⁸³

Je ne crois plus bien à ça, les policiers puis tout ça.⁸⁴

Bref, de nombreux témoins en viennent à la conclusion que le système de justice déploie des efforts plus importants lorsque la victime est d'origine caucasienne. Les nombreux témoignages montrent que les intervenants et les intervenantes du système de justice peuvent agir d'une manière stigmatisante pour les femmes et les familles autochtones ou faire preuve de mépris à leur égard. La réalité est telle que les femmes et les familles se considèrent être victimes de discrimination systémique dans la manière dont elles sont traitées par le système de justice québécois, du moment où elles y entrent jusqu'au moment où elles en sortent.



5.4.1. Les services de santé et les services sociaux

5.4.1.1. Les ressources inadéquates

Nakuset, une femme Crie originaire du lac La Ronge, en Saskatchewan, a témoigné aux audiences institutionnelles en tant que directrice du Foyer pour femmes autochtones de Montréal. Elle a décrit plusieurs situations où des femmes autochtones logées au Foyer ont subi de la discrimination et du racisme dans leurs interactions avec le personnel des services sociaux, de santé, de protection de la jeunesse et de justice. Dans certains cas, les services leur seraient même refusés :

la chose est que nos femmes, quand elles essaient d'aller et d'obtenir des services des hôpitaux ou des centres contre les dépendances, les sentiers leurs sont refusés. Et elles sont rejetées par le système d'une manière tellement dévastatrice que le conciliateur qui les escortent revient traumatisé. Puis, j'ai regardé [le conciliateur] et exprimé « Comment crois-tu que cette femme se sent ? ». ⁸⁵

Selon Nakuset, de telles situations ne peuvent s'expliquer que par des dynamiques de pouvoirs désavantageuses pour les femmes autochtones et par la méconnaissance des Québécois à l'égard des réalités autochtones :

Vous devez partager davantage que les luttes parce que les gens de Montréal ne savent pas grand-chose au sujet des luttes des femmes autochtones. Ce qu'ils font quand ils verront des femmes autochtones dans la rue et, vous savez, ils seront en quelque sorte, marchent à leurs côtés et penseront : « Bon, pourquoi ne pensez-vous pas à autre chose ? ». Mais s'ils avaient réellement compris l'histoire primaire de ce nous avons traversé, alors ça changerait. Et à Montréal, l'éducation à l'école primaire et secondaire, il y n'y a presque rien sur les histoires autochtones. Les gens ne savent pas ça, vous savez, qu'il y a 11 Nations au Québec. ⁸⁶

Dans les faits, ces comportements sont le résultat d'attitudes et de préjugés encore bien ancrés au sein de la société québécoise et affectent de manière importante la relation entre les Autochtones et les Québécois.

Comme l'a souligné l'auteur Salée :

[...] un rapport social de domination/subordination peut inexorablement s'ériger en système, s'insinuer irrémédiablement dans l'imaginaire collectif et investir la conscience des individus pour traverser le temps, devenir pratiquement immuable et ainsi continuer de déterminer la dynamique d'une société même lorsqu'elle s'en croit libérée. ⁸⁷



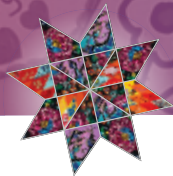
L'Institut national de la santé publique du Québec a d'ailleurs publié un document dans lequel il reconnaît le caractère inadéquat des services rendus aux Autochtones, ainsi que le phénomène de discrimination décrit par les femmes ayant témoigné devant la Commission :

Dans certains cas, particulièrement dans les petits milieux et les milieux isolés, la recherche d'aide pour les victimes de violence ou leurs proches peut être entravée par la honte, les craintes de représailles, le souci de confidentialité ou le désir de vouloir préserver l'intégrité de la famille. L'insuffisance de la formation de certains intervenants en ce qui a trait à la violence et les inhabiletés culturelles d'autres intervenants freineraient l'accès aux services disponibles. Certains intervenants peuvent, par leur approche, cultiver une attitude « culpabilisante et moralisatrice » à l'égard de certains comportements, dont la consommation d'alcool. S'ajoutent la barrière de la langue, la méfiance alimentée par le fort roulement de personnel, la méconnaissance des services à leur disposition, le manque de continuité entre les services offerts dans les communautés et ceux offerts par le réseau de la santé et des services sociaux québécois, et bien d'autres.

L'inadéquation des services aux besoins des Autochtones ne se fait pas uniquement ressentir dans les communautés. Bon nombre des Autochtones qui vivent en milieu urbain doivent également faire face à des comportements racistes sur la base de leur origine ethnique. Cette expérience serait plus fréquente chez ceux qui vivent à l'extérieur de leur communauté que parmi ceux qui ne l'ont jamais quittée. Une évaluation des besoins effectuée auprès des personnes autochtones vivant à Montréal révèle, en effet, que plusieurs d'entre eux auraient reçu des services de santé de mauvaise qualité sur la base de leur origine ethnique. Ces perceptions étaient d'ailleurs largement corroborées par les témoignages des fournisseurs de services de santé. De plus, l'un des auteurs a rapporté que plusieurs Inuit vivant en situation d'itinérance évitaient les refuges à cause du racisme qu'ils y vivent de la part des autres clients et des intervenants. Or, l'isolement et le choc culturel vécus par plusieurs Autochtones vivant en milieu urbain font en sorte que certains ont un grand besoin de services de santé, particulièrement de services de santé mentale.⁸⁸

Ces observations font écho aux témoignages des femmes, des experts et des représentations des parties ayant qualité pour agir qui ont été entendus par la Commission, quant à l'inefficacité des programmes en place pour solutionner la problématique de la violence en milieux autochtones et l'importance de mettre en place des programmes et des ressources culturellement appropriés :

D'ailleurs, force est de constater qu'il existe encore bien peu d'études ayant rigoureusement évalué l'efficacité des programmes et des services en prévention de la violence en milieu autochtone. Il est cependant connu que, trop souvent, ces programmes et services n'ont pas été développés en collaboration avec les partenaires, et sont implantés selon une approche typiquement descendante (top-down). Ces programmes et stratégies peuvent également adopter une approche « mur à mur » modelée selon des perspectives occidentales de la santé qui ne



tiennent pas compte des approches autochtones. De plus, l'octroi d'un financement instable et insuffisant permet difficilement aux milieux d'entreprendre des actions à portée durable. Ce faisant, les programmes et services se basent fréquemment sur une compréhension inadéquate ou parcellaire des problèmes; ainsi, il ne faut pas se surprendre que les réponses apportées soient limitées, et que les résultats soient mitigés.

Devant la limitation de l'information disponible, la décision de ce qui constitue une « pratique exemplaire » devient un choix pragmatique qui s'appuie sur le consensus d'experts et sur un examen consciencieux du contexte spécifique des collectivités autochtones. Il est ainsi généralement reconnu que les programmes et les services qui sont construits par et pour les populations visées de façon à considérer les normes, les valeurs, les expériences dans leur contexte familial et communautaire, ainsi que les façons de faire autochtones sont plus susceptibles de rapporter des effets bénéfiques en prévention de la violence que les programmes à portée générale élaborés pour répondre à des standards gouvernementaux. En plus de favoriser la réduction des facteurs de risque, une telle façon de faire contribue à la valorisation des cultures autochtones et redonne un pouvoir aux individus, aux familles et aux communautés.

[...]

Outre la formation des professionnels de la santé non-autochtone, la sécurité culturelle repose également sur la disponibilité de travailleurs autochtones. Cela est d'autant plus fondamental en santé mentale et en prévention de la violence vu l'importance cruciale des connaissances linguistiques et culturelles dans l'évaluation et le traitement des problématiques psychosociales. Non seulement l'engagement de ces travailleurs permet l'élaboration de méthodes de counseling et de soutien adaptées à la culture, mais il contribue également à valoriser et à renforcer un sentiment d'identité collective.

Pour favoriser le recrutement et la rétention des travailleurs locaux, des guérisseurs et des aidants, il importe de rendre accessibles des programmes de formation de qualité. Il est également primordial d'assurer un soutien émotionnel adéquat. En effet, dans de petites communautés, les travailleurs sont souvent liés d'une façon ou d'une autre aux personnes auxquelles elles viennent en aide; il peut alors être difficile pour eux de prendre une pause de leur rôle d'aidant. De plus, cette situation peut entraîner un conflit d'intérêts, devenir intenable, et conduire à un état d'épuisement ou de stress émotionnel.⁸⁹



Cette photographie a été prise lors de la visite à Bibliothèque et Archives Canada, à Ottawa, en janvier 2019.

Première rangée, de gauche à droite : Martine Dubé, Armand Echaquan, Madelaine Dubé Echaquan, Dominique Dubé, Délima Flamand Dubé et Thérèse Dubé Flamand.

Deuxième rangée, de gauche à droite : Viviane Echaquan Niquay, Guylaine Dubé Flamand, Carole Dubé, Joan Dubé, Rogatien Flamand, Grégoire Quitich et Valérie Flamand Quitich.

Troisième rangée, de gauche à droite : Algonquin, Sipi Flamand, Frédéric Flamand, membre du personnel de la Bibliothèque et archives national, Annabel Dubé et Denise Dubé.

Dans un autre document émanant de la même autorité, il est noté que :

Les Autochtones qui font face à des inégalités liées aux déterminants sociaux de santé doivent non seulement faire face à un fardeau plus élevé de problèmes de santé, mais également bien souvent à un accès plus limité aux ressources pour régler ces problèmes. La nécessité de reconnaître et de prendre en compte ces disparités sociales de santé est urgente [...].

L'implantation de mesures ciblant les inégalités exige une adaptation aux particularités locales comme la langue d'usage, l'isolement géographique et la reconnaissance du contexte historique et culturel. L'intervention avec les populations autochtones doit prendre en compte les différentes autorités décisionnelles aux niveaux national,



provincial et local de même que du contexte législatif qui encadre de manière spécifique la gouvernance des enjeux qui touchent ces populations. Cette complexité limite souvent l'impact sur les Autochtones de mesures universelles implantées pour la population de l'ensemble du Québec, renforçant ainsi le caractère inégalitaire de ces mesures.⁹⁰

L'adaptation des interventions est d'autant plus cruciale lorsqu'il est question de femmes et de filles autochtones disparues et assassinées :

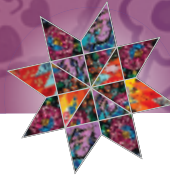
les proches de personnes assassinées seraient plutôt à la recherche de services axés sur le soutien psychologique et émotionnel, alors que les proches de personnes disparues prioriseraient les services visant à combler des besoins plus pratiques, pour gérer la crise engendrée par la disparition d'un proche.⁹¹

Dion, Collin-Vézina et Lavoie le reconnaissent :

La résilience pourrait favoriser la guérison en mobilisant un ensemble de facteurs tant individuels qu'environnementaux, propres à favoriser une adaptation positive en contexte traumatique. Bien que les systèmes de valeurs varient entre les communautés et entre les personnes d'une même communauté (Hamby, 2000), pour bien appréhender la résilience et la guérison chez les peuples autochtones, une approche holistique tenant compte des dimensions émotionnelle, physique, mentale et spirituelle d'un individu et en impliquant la famille, la communauté et l'environnement doit être mise en place (Lafrance, Bodor et Bastien, 2008; Lavallée et Clearsky, 2006; MacDonald, Glode et Wien, 2005). Cette approche globale de la guérison doit viser autant la famille que la communauté tout entière, ce qui inclut les femmes, hommes et enfants (femmes autochtones du Québec, 2011). D'ailleurs, selon plusieurs intervenantes de maisons d'hébergement, « [l]e bien-être des femmes autochtones est indissociable de celui de leurs enfants, de leur couple, de leur famille et de leur collectivité ». (Femmes autochtones du Québec, 2011, p. 5).⁹²

À titre d'exemple des actions concrètes qui ont été entreprises au sein des communautés autochtones, on note entre autres qu'en 1994, la Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (ci-après, la « **CSSSPNQL** ») a été établie afin de

Promouvoir le mieux-être physique, mental, émotionnel et spirituel des personnes, des familles et des communautés des Premières Nations et des Inuits et d'y veiller en favorisant l'accès à des programmes globaux de santé et de services sociaux adaptés aux cultures des Premières Nations et conçus par des organisations des Premières Nations reconnues et sanctionnées par les autorités locales, le tout dans le respect des cultures et de l'autonomie locale. La CSSSPNQL aide également les communautés qui le désirent à mettre sur pied, à développer et à promouvoir des programmes et des services globaux relatifs à la santé et aux services sociaux adaptés et conçus par des organismes des Premières Nations.



Sachant que le Gouvernement du Québec est bien au fait de la problématique, il y a lieu de se demander pourquoi nous en sommes toujours à la publication de plans d'actions bienveillants, plutôt qu'à la mise en place de mesures concrètes et à l'octroi de financement à long terme permettant de les mettre pleinement en œuvre.

Les groupes de femmes autochtones et les leaders autochtones ont été en mesure de recommander une multitude de solutions concrètes et culturellement adaptées, dans le cadre des travaux qu'ils ont faits pour éclairer la Commission⁹³ et indépendamment de ceux-ci⁹⁴, malgré les moyens et le temps limités dont ils ont disposé. Les autorités publiques doivent considérer toutes et chacune des recommandations formulées par ces intervenants.

5.4.1.2. Les enfants disparus

Les témoignages entendus par l'Enquête nationale ont révélé d'autres faits soutenant la conclusion que les politiques colonialistes oppressives se sont notamment concrétisées par l'enlèvement et la disparition d'enfants.

Entre 1971 et 1972, huit enfants de la communauté de Pakuashipi, une communauté innue située sur la Côte-Nord du Québec, ont disparu à la suite de leur hospitalisation à l'hôpital de Blanc-Sablon, selon ce qui a été rapporté dans un reportage de la journaliste Anne Panasuk⁹⁵. Blanc-Sablon est situé à 110 kilomètres au nord-est de Pakuashipi. Seuls le bateau et l'avion permettent de relier les deux localités.

La Commission a pu avoir accès aux dossiers médicaux de six des huit enfants concernés et a entendu des témoignages concernant ces disparitions.

Une mère innue a raconté⁹⁶ que trois de ses enfants ont disparu. Après des demandes répétées de sa part, on l'a finalement informée que ses enfants étaient décédés. La famille a eu accès à des extraits de dossiers médicaux des enfants, mais 40 ans plus tard, ne comprend toujours pas comment ils auraient pu décéder ainsi.

Durant les années 1950 et 1960, six bébés atikamekw⁹⁷ ont été évacués pour des raisons médicales. En 1973, un nouveau bébé atikamekw⁹⁸ a été évacué à l'hôpital de Joliette pour soigner une pneumonie. On a interdit aux parents d'accompagner leur bébé. Un mois plus tard, on les a informés que leur fille est décédée. Si, dans cette situation, on n'a pas permis aux parents d'enterrer leur fille, les parents constatent, lors des funérailles, que l'enfant dans le cercueil semble beaucoup plus âgé que leur bébé. Les parents n'ont jamais reçu de certificat de décès. Ils ont reçu la carte d'assurance maladie de leur fille jusqu'en 1979. De plus, sa fiche « d'Indien inscrit » est toujours active au ministère des Relations Couronne-Autochtones. En 1977, un bébé innu⁹⁹ fut évacué à sa naissance pour des raisons médicales. À l'époque, le prêtre de la communauté a annoncé aux parents que leur fille était décédée et qu'elle serait enterrée dans la ville de Québec, sans considérer la demande du père de rapatrier son corps dans sa communauté.

Ces histoires ne sont pas des cas isolés. D'autres témoins ont raconté la disparition de huit bébés atikamekw¹⁰⁰ dans les années 1960 et 1970 et d'un enfant innu¹⁰¹. Tout comme dans les histoires



précédentes, les parents rapportent avoir été tenus dans l'ignorance par les autorités médicales. Dans un cas, ils n'ont reçu qu'une photo du cercueil fermé¹⁰². Ils n'ont pu ni récupérer le corps de leur enfant, ni recevoir le certificat de décès.

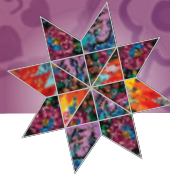
Durant l'automne 1958 et l'été 1959, un garçon (1 an) et sa sœur (5 ans) ont disparu dans des circonstances similaires à l'Hôtel-Dieu d'Amos¹⁰³. Des décennies plus tard, en 1996, les membres de la famille retrouvent leur trace dans un hôpital de Baie-Saint-Paul¹⁰⁴. Ils apprennent alors que le garçon est mort en 1965, et non en 1958, comme on leur avait rapporté à l'époque. Sa sœur était toujours vivante. Âgée de 37 ans, elle était hospitalisée dans ce même hôpital, incapable de parler et de marcher. Cette histoire, qui surprend par son côté invraisemblable, sème le doute sur le sort de plusieurs enfants dont le décès a été annoncé aux parents. D'autres témoins ont la conviction que les bébés étaient enlevés pour des expériences médicales ou pour être vendus à des familles allochtones¹⁰⁵.

Les témoignages entourant ces disparitions d'enfants des Premières Nations au Québec rappellent que l'action des gouvernements de l'époque et celle des Églises visaient principalement la destruction des Peuples autochtones au sein de la société canadienne.

La Commission a tenté de jeter un éclairage additionnel sur cette situation en demandant aux institutions publiques concernées de lui transmettre leurs dossiers en lien avec ces enfants. Les données obtenues par l'Enquête nationale doivent être analysées à la lumière du contexte de l'époque. On sait qu'au Québec, entre les années 1930 et 1960, ceux qui seront appelés plus tard les « enfants de Duplessis », étaient des enfants placés dans des hôpitaux psychiatriques ou d'autres institutions semblables sur la base d'un faux diagnostic. Or, dans six cas pour lesquels la Commission a demandé des documents, le certificat de décès n'a même pas pu être retrouvé¹⁰⁶, ce qui alimente le doute quant au sort des enfants et quant à leur survie à ce jour. La possibilité qu'il y ait eu déplacement des enfants hors du Québec ou un changement d'identité demeure.

Parmi les 11 autres dossiers¹⁰⁷, cinq concernent des enfants de Pakuashipi. Ces enfants font partie d'une vague d'au moins huit décès d'enfants de cette communauté, survenus en 1972¹⁰⁸. L'anthropologue Rémi Savard, qui était présent dans la communauté à cette époque, a écrit que **tous** les nouveau-nés de la communauté sont morts cette même année¹⁰⁹. Un ensemble de circonstances particulières entourent ces décès :

- La communauté était ostracisée par les autorités civiles et religieuses, en raison de son refus de demeurer à Unamen Shipu. Jusqu'en 1971, environ 80 personnes y vivaient dans des tentes de toile qui ne permettent pas d'évacuer efficacement l'humidité et sans installations sanitaires. Pendant cette période, le taux de mortalité infantile est élevé. Au printemps 1971, 16 maisons y sont construites. Les Innus vont y aménager en janvier 1972.
- Tous les enfants seraient décédés à la suite d'infections des voies respiratoires.
- La majorité des enfants avaient été hospitalisés à de multiples reprises. La situation de ces enfants était bien connue du personnel de l'hôpital de Blanc-Sablon à l'époque.



Dans ces circonstances, les interrogations suivantes se soulèvent :

- Est-il vraisemblable que tous les nouveau-nés de la communauté meurent durant une si brève période ?
- S'il s'agit d'une épidémie ou d'une maladie à déclaration obligatoire, pourquoi n'a-t-elle pas été déclarée ? Pourquoi aucune mesure n'a-t-elle été prise ? Une vague de décès semblables d'enfants, survenant dans un village non-autochtone du Québec, n'aurait-elle pas fait l'objet d'une intervention spéciale ?

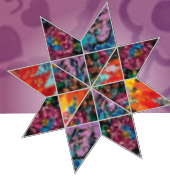
Une hypothèse, mentionnée par Savard (1975), est à l'effet que « [la] mortalité infantile est reliée à la désorganisation sociale accentuée par la construction des maisons ». Il affirme même :

Parce que les individus et leur espace ne font qu'un, on risque de tailler dans la chair vive d'un groupe lorsqu'on bouleverse de façon aussi subite et aussi radicale son aménagement spatial [...] Le passage des tentes aux maisons à [Pakuashipi] est donc un épisode d'un processus plus global. Les formes prises par ce dernier sont tantôt plus brutales, tantôt plus subtiles. Son nom est génocide.¹¹⁰

Après avoir reçu un traitement médical et obtenu leur congé, six enfants n'ont pas été retournés à leur famille, mais ont plutôt été transférés dans un autre établissement, dans la plupart des situations un établissement accueillant des personnes atteintes de handicaps physiques ou de troubles de santé mentale, sans que leurs familles ne soient mises au courant. L'article 281 du *Code criminel* prévoit que le fait de « retenir » un enfant de moins de 14 ans constitue une forme d'enlèvement. De ces six enfants, deux n'ont aucun dossier médical pouvant expliquer le motif du transfert ou la cause du décès. Dans les quatre autres cas d'enfants, l'information contenue aux dossiers médicaux (sauf un) est partielle et n'offre que peu d'éclairage sur les motifs du transfert des enfants.

L'analyse des preuves a démontré que les parents n'étaient pas informés de l'état de santé de leur enfant, qu'ils n'étaient pas considérés lorsqu'il était question des soins à prodiguer à leur enfant et qu'ils n'avaient pas le pouvoir de consentir ou non au fait que leur enfant soit transféré vers des centres spécialisés ou des centres de soins de longue durée. Lorsque les enfants décédaient, les parents étaient laissés dans l'ignorance quant aux circonstances du décès et quant au lieu de sépulture des enfants. Dans pratiquement toutes les situations étudiées, les corps ne leur ont jamais été remis suite au décès de leurs enfants. Les corps des enfants ont ainsi été inhumés sans que les familles aient connaissance du lieu ou le du rite funéraire suivi, s'il y en a eu un. Un des enfants a été retrouvé dans une fosse commune des années plus tard¹¹¹.

Les parents ont été privés des droits intrinsèques que comprend l'autorité parentale, c'est-à-dire : d'avoir la garde de leur enfant et de les surveiller; de veiller à leur sécurité et à leur santé; de décider de l'endroit où les enfants peuvent vivre; et plus spécifiquement, le droit d'accepter ou de refuser des soins de santé. Les autorités sanitaires et religieuses ont agi de manière paternaliste, se sont octroyées des droits arbitrairement au détriment des parents autochtones et ont pris des décisions qui ne leur revenaient pas de droit.



L'analyse de la preuve met en évidence un schéma d'action commun à la majorité des situations analysées. Lorsque l'état de santé d'un enfant l'exigeait, celui-ci était pris en charge par le système de santé, soit par le dispensaire ou par les représentants de l'Église ou les travailleurs gouvernementaux sur place. Ceux-ci coordonnaient alors les déplacements, pour la plupart en avion, vers le centre hospitalier le plus près de la communauté ou le plus accessible en avion¹¹². Cela peut expliquer, par exemple, le traitement des enfants de la Nation Atikamekw à Amos.

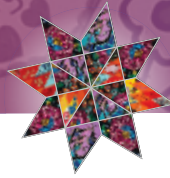
Selon Marie-Pierre Bousquet¹¹³, les gouvernements de l'époque infantilisaient les Autochtones. En effet, les conceptions colonialistes étaient encore bien présentes au sein des organisations étatiques.

À ce stade-ci, la Commission ne peut faire autrement que de recommander aux institutions de s'excuser auprès des familles pour s'être arrogé les droits liés à l'autorité parentale, pour ne pas avoir recherché le consentement des parents quant aux soins à prodiguer aux enfants, pour ne pas les avoir tenus informés de l'état de santé de leurs enfants et pour ne pas avoir informé les parents du décès en temps opportun, ainsi que du lieu d'inhumation de leurs enfants, ni leur avoir permis de décider des rites funéraires qui seraient accomplis. De nombreuses familles attendent depuis plus de 35 ans la confirmation du décès ou les informations relatives à l'état de santé de leurs enfants. Les familles ont le droit de savoir et d'être informées de l'existence de leurs enfants, du jour de leur disparition jusqu'à maintenant.

De telles pratiques, si elles avaient lieu aujourd'hui, contreviendraient à l'article 30 de la *Convention relative aux droits de l'enfant*, qui prévoit qu'un enfant autochtone a le droit d'avoir sa vie culturelle et de parler sa propre langue en commun avec les membres de son groupe. Elles contreviendraient également à l'article 8 de la DNUDPA, qui interdit l'assimilation forcée et la destruction de la culture autochtone ainsi qu'à la *Déclaration sur les droits des enfants des Premières Nations*, adoptée en 2015 par l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. Selon cette Déclaration, les enfants des Premières Nations ont le droit d'être à l'abri des sévices physiques et psychologiques, ainsi que le droit de connaître leur famille élargie, leur communauté et leur nation. Elles posent la question de leur caractérisation en tant que génocide et autres violations graves du droit international, tel que nous l'élaborons dans un rapport complémentaire dédié à cette question.

Actuellement, la problématique qui explique l'enlèvement des enfants dans les communautés autochtones est l'intervention de la Direction de la protection de la jeunesse (DPJ)¹¹⁴.

[...] les conditions de vie difficiles associées à la pauvreté d'un milieu parental peuvent faire en sorte que l'enfant est placé. Effectivement, dans le bilan annuel de 2010, les directeurs de la protection de la jeunesse du Québec mentionnent que, dans une grande majorité des situations dont ils ont la responsabilité, la pauvreté peut être désignée comme un facteur de compromission du développement ou de la sécurité des enfants (Association des centres jeunesse du Québec, 2010). Il est reconnu que les enfants signalés à la Direction de la protection de la jeunesse se retrouvent en grande majorité parmi les familles les plus pauvres (Tessier, 2006). Les jeunes mères, les mères



monoparentales, les membres de minorités ethniques et autochtones y sont surreprésentés (Tessier, 2006).¹¹⁵

En 2016, l'Assemblée nationale du Québec a adopté le projet de loi 99, proposant des règles visant à favoriser l'implication des communautés autochtones et la préservation de l'identité culturelle d'un enfant membre d'une communauté¹¹⁶. Il est impératif que des mesures concrètes soient prises immédiatement pour que cette volonté législative soit effectivement mise en œuvre et constitue plus qu'un simple souhait. Il faut commencer à rectifier les effets nocifs des politiques coloniales en matière de protection de l'enfance, sans tarder.

Nous ne pouvons passer sous silence, en ce sens, la problématique qui avait été soulevée au moment des consultations particulières au sujet de ce projet de loi, qui n'a pas été réglée à ce jour et qui a été portée à l'attention de la Commission, à savoir « la question des familles d'accueil autochtones qui n'ont pas les mêmes ressources que les autres familles d'accueil » et la nécessité d'agir en termes d'« équité envers les familles d'accueil autochtones »¹¹⁷.

5.4.2. Les forces policières

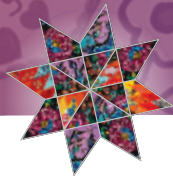
Les services policiers jouent un rôle crucial dans la protection des femmes et des filles autochtones. En effet, dans toute société, les forces policières ont pour mission de prévenir la criminalité et de mener l'enquête lorsque la loi semble avoir été enfreinte, afin que les coupables soient sanctionnés et qu'il y ait une dissuasion efficace.

Pourtant, l'indifférence des intervenants du système de justice se manifeste aussi dans le traitement des enquêtes portant sur des disparitions ou des morts violentes. En effet, les familles ayant perdu un être cher se sont heurtées à des policiers qui ont pu tarder à les croire ou à agir.

Plusieurs de ces familles doutent de la qualité de l'enquête menée et dénoncent la qualité des suivis et des informations reçues des autorités policières¹¹⁸.

Le cas de la famille d'une femme dont le corps a été retrouvé sans vie au début des années 1990¹¹⁹, neuf jours après sa disparition, en est un exemple. Selon la famille, elle aurait été battue par deux femmes avant de s'effondrer et de mourir. Malgré des demandes répétées, la famille n'a jamais reçu de réponse de la part des autorités policières. Aux dires des membres de la famille, ni la police locale, ni la Sûreté du Québec ne l'ont contactée. Dans les faits, la famille n'a appris les détails de ce qui s'était réellement passé qu'en 2016, notamment l'endroit où son corps a été retrouvé et le temps écoulé avant de le découvrir. Le dossier est rouvert en 2017 par la Sûreté du Québec, sans qu'aucune accusation ne soit portée. Selon la famille, les policiers leur auraient expliqué que les délais de prescription empêchaient qu'une poursuite soit menée. « Perdre un être cher de la façon dont nous avons perdu notre sœur est injuste. Ce n'est pas correct. Surtout, c'est douloureux de vivre avec ces questionnements, ne pas savoir, n'avoir rien du tout ». ¹²⁰

Dans plusieurs cas de suicide, des familles ont remis en question les conclusions selon lesquelles un membre de leur famille se serait suicidé et dénoncent, elles aussi, le manque de rigueur et de sérieux avec lequel les enquêtes ont été menées¹²¹. Plusieurs raisons expliquent les doutes des



familles : les policiers n'auraient pas interrogé certains témoins importants¹²², ni fouillé la scène pour y trouver des éléments de preuve¹²³, ni fait des tests pour vérifier si la victime avait été agressée sexuellement¹²⁴, ni vérifié les circonstances du décès alors qu'elles semblaient incompatibles avec la thèse du suicide¹²⁵, ni assuré la transmission des rapports d'autopsie aux familles¹²⁶. De plus, certaines familles ont reçu des documents dans une langue qu'ils ne comprenaient pas¹²⁷.

D'ailleurs, la plupart des femmes et des familles autochtones qui ont témoigné devant la Commission ont le sentiment de ne pas être prises au sérieux, voire qu'elles ont été traitées différemment ou avec mépris et indifférence par les autorités policières, en raison de leur identité autochtone¹²⁸. En d'autres mots, ces femmes et ces filles ont rapporté qu'elles ne sont pas traitées de manière égale par le système de justice québécois. Des témoins le précisent ainsi :

Nous, les Autochtones, on est comme une minorité. On est traités comme des personnes de basse classe; ce qui arrive à un Indien, bof... un de moins. [...] On dirait que quand ça arrive, ces choses-là, si ça avait été un non-Autochtone, il y aurait eu plus de services. C'est ce qu'on vit; la réalité est là.¹²⁹

[...] ce qui nous arrive, aujourd'hui, et bien, je me dis [que] si ça serait arrivé à un autre enfant, à un autre enfant, je ne sais pas, [un enfant] blanc. Je suis sûre qu'il y aurait eu de l'aide pour lui. Je suis sûre qu'il y aurait eu des accusations contre l'agresseur. Je suis sûre qu'il se serait passé quelque chose.¹³⁰

[...] j'ai comme l'impression qu'une femme autochtone va signer une plainte ou va dénoncer, tout de suite [le fait qu']elle est jugée. Elle est regardée comme une alcoolique, une droguée, un peu n'importe qui. J'ai hâte qu'ils nous traitent comme des humains. J'ai hâte d'avoir les mêmes services qu'un être humain.¹³¹

Moi, je pense que tout cela a été caché parce qu'elle était Autochtone. S'il s'était agi d'une non-Autochtone, il y aurait eu une enquête plus approfondie. On aurait cherché à comprendre ce qu'[il] s'était vraiment passé.¹³²

Ces constats ne sont pas nouveaux. Un rapport de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec¹³³ a souligné, en 2011, que les femmes et les filles autochtones ont le sentiment d'être moins protégées par les autorités policières et d'être considérées avec moins d'attention de leur part lorsqu'elles sont victimes d'un crime. La Commission précise que les femmes et les filles autochtones sont, parmi les groupes racisés, les plus à risque d'être victimes de discrimination systémique parce qu'elles subissent encore aujourd'hui les effets des politiques coloniales.

De plus, l'Enquête nationale n'a pas senti une volonté des institutions québécoises de reconnaître l'existence d'attitudes racistes et discriminatoires en leur sein. À titre d'exemple, on sait que plus de 2000 policiers et policière de la Sûreté du Québec ont porté, pendant deux ans, un brassard rouge, le bracelet 144, en signe de solidarité avec les huit policiers qui avaient été suspendues à la suite des allégations d'agressions sexuelles à Val-d'Or. La direction de l'institution n'a pas cru



bon de rappeler ses membres à l'ordre, malgré les demandes répétées des leaders autochtones en ce sens. Un représentant de la Sûreté du Québec ayant témoigné devant l'Enquête nationale à Régina a reconnu que le port du bracelet minait la confiance des Autochtones envers les forces policières et eu beaucoup de difficultés à expliquer la tolérance du port de ce symbole lorsqu'il a été interrogé à ce sujet, indiquant que la Sûreté du Québec a essayé de « convaincre » les policiers de le retirer sans toutefois les « contraindre » de le faire¹³⁴. Martin Prud'homme, directeur de la Sûreté du Québec à l'époque, a rejeté la demande des organisations de femmes autochtones de présenter des excuses lors de son passage à la Commission Viens. À titre de comparaison, Brenda Lucki, Commissaire de la GRC, a présenté, lors de son témoignage devant l'Enquête nationale, les excuses de son organisation aux femmes et aux familles autochtones disparues et assassinées. Rappelons qu'elle a admis que la GRC n'avait pas été à la hauteur et aurait pu faire mieux. Elle a pris l'engagement de faire mieux dans l'avenir¹³⁵.

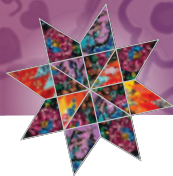
L'examen des dossiers d'enquêtes policières par l'ÉEEJQ de la Commission a permis de vérifier si les protocoles mis en place par la police ont été respectés dans les dossiers soumis à l'examen. Un sommaire des conclusions de l'ÉEEJQ a été produit en complément à ce rapport. Ce type d'analyse offre une vue limitée de l'ensemble du travail des corps de police et des relations qu'ils entretiennent avec les survivantes et les membres des familles des victimes et conséquemment empêche de constater les préjugés, les biais ethnocentriques et le racisme.

D'ailleurs, dans son rapport sur les événements de Val-d'Or, l'observatrice civile indépendante désignée par Québec, Fannie Lafontaine, en arrive à des conclusions similaires. Elle note que, même si l'enquête du SPVM a respecté les standards de la pratique, « il y a peu ou pas de place pour l'identification de schèmes de comportements ou pour l'explication de causes sous-jacentes à un phénomène qui n'est documenté que de manière fragmentaire, au gré des plaintes individuelles formulées »¹³⁶.

Cependant, il n'est pas anodin de constater que lors de son témoignage devant le Comité de déontologie policière, un policier de trois mois d'expérience ayant été affecté à un corps de police autochtone a indiqué ce qui suit au tribunal :

[52] L'agent [...] témoigne qu'il a appris, lors d'une formation pour travailler dans une communauté autochtone, que les réserves indiennes peuvent représenter un terrain hostile de travail pour la police étant donné les problèmes sociaux qu'on y retrouve parfois, tels que la toxicomanie, le manque d'argent et la criminalité.

[53] L'agent [...] a aussi appris, lors de cette formation, qu'il peut y avoir une présence élevée d'armes longues dans ces communautés parce que beaucoup d'individus pratiquent la chasse. La présence d'armes longues peut constituer un danger pour les policiers puisque ces armes sont précises et permettent de tirer à des distances plus grandes.¹³⁷



Dans ce contexte, il y a certainement matière à constater l'existence de préjugés envers les Autochtones. Ces mots, émanant de la juge administrative Mme Lysane Cree devraient être pris en considération non seulement par les policiers, mais également par tous les intervenants de première ligne, les professionnels, les membres du gouvernement, ainsi que les citoyens québécois :

[120] [...] malgré les tensions qui peuvent exister dans les communautés autochtones (ou réserves indiennes) entre leurs habitants et les policiers qui y travaillent, ces derniers doivent être au fait du vécu des membres de ces communautés, de leur vie quotidienne et des différences culturelles qui peuvent exister. Il est primordial que les policiers n'interviennent pas auprès de ceux-ci avec un préjugé « hostile » et d'une façon qui les garde à distance.

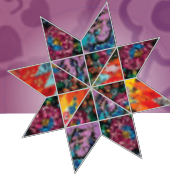
Ces paroles prennent tout leur sens lorsque l'on prend conscience du phénomène des « variations spatiales du comportement policier » étudié en criminologie, qui ferait en sorte que la « vigueur » de l'action policière varie selon différents facteurs, incluant leur perception de la communauté¹³⁸.

En tant que représentant de première ligne de l'autorité et de la loi, le policier se doit d'agir de manière impartiale, sans implication personnelle et sans esprit de vengeance. Bien que des règles de droit, des directives administratives, des ordres et hiérarchies dictent leur conduite, les policiers jouissent d'une latitude considérable dans la manière dont ils appliquent la loi, dispensent des services et obéissent aux ordres. [...]

Pour certains auteurs, le haut degré d'autonomie dont jouissent les policiers les amènent à développer leur propre « style » et à créer leur propre code de conduite. [...]¹³⁹

D'ici à ce que ces observations soient assimilées, il y a matière à craindre la possibilité que la force employée dans les communautés soit excessive, considérant l'enseignement reçu à ce sujet et la nécessité pour les policiers de prendre des décisions rapides, dans des conditions stressantes, alors qu'ils sont sous le feu de l'action¹⁴⁰. L'importance des formations en désescalade prend ainsi tout son sens. La formation sur les méthodes d'interventions policières doit aussi mettre l'accent sur les particularités associées au fait de travailler dans une petite communauté où les policiers connaissent les personnes auprès de qui elles interviennent, afin d'éviter que cette réalité n'affecte la qualité des services rendus¹⁴¹. Pour assurer une telle adaptation de la formation en amont, il faudrait prévoir une représentation autochtone adéquate au sein de la Commission de formation et de recherche de l'ÉNPQ, cette organisation chargée de donner son avis au conseil d'administration de l'ÉNPQ sur tout ce qui concerne la formation policière¹⁴².

Par ailleurs, on remarque que certains services publics sont mal adaptés pour rendre des services dans un cadre autochtone. Par exemple, au moment de finaliser ce rapport, le Bureau des enquêtes indépendantes (ci-après, « BEI »), dont la mission est d'assurer une surveillance civile des activités policières qui pourraient avoir une incidence criminelle, rapportait avoir



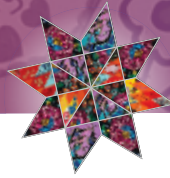
ouvert 119 dossiers d'enquêtes indépendantes, dont 15,12 % avaient trait à des corps de police autochtone¹⁴³. En août 2018, le BEI il a reçu le mandat de traiter les allégations de nature criminelle visant des policiers dans les cas où la présumée victime, ou le plaignant ou la plaignante, est membre des Premières Nations ou de la Nation Inuit. Cependant, le BEI ne comporte à ce jour aucun agent d'origine autochtone et ne compte qu'un seul un « agent de liaison ». De plus, ce corps policier a son siège à Longueuil, ce qui fait en sorte que des délais très importants peuvent s'écouler avant que les policiers de ce corps de police indépendant puissent se rendre dans les communautés autochtones éloignées, puissent participer aux mesures requises aux fins de conservation des preuves et débiter leur enquête dans des délais raisonnables¹⁴⁴.

Il pourrait être bénéfique de songer à ce que des rencontres soient tenues entre les forces policières et les citoyens, afin de clarifier les attentes et mettre en place les mesures nécessaires pour y répondre, ainsi que vulgariser le travail des policiers et améliorer les relations avec les citoyens.

Les citoyens détiennent très peu d'informations sur la réalité du travail policier, ce qui rend une évaluation objective de la qualité des services rendus très difficile. Par ailleurs, les « usagers » des services policiers n'évaluent pas la qualité selon les mêmes critères, à l'image de la victime et du contrevenant. La police est, en effet, faut-il le rappeler, un service coercitif non volontaire qui s'impose à certains usagers dont la satisfaction n'est pas la principale préoccupation. L'évaluation de la qualité du service est subjective, fortement influencée par les attentes et les situations, puisque plusieurs perceptions de la même situation sont possibles. De plus, il peut y avoir des écarts entre ce que les citoyens conçoivent comme étant un bon service et les normes véhiculées par la culture professionnelle des policiers.¹⁴⁵

Les mesures mises en place par le corps de police autochtone du Lac Simon, suite à des événements tragiques survenus en 2009, pourraient être cités comme exemple :

On a mis en place également un policier éducateur qui a fait un travail formidable de 2010 à 2013 pour travailler suite aux événements de la personne qui a été atteinte mortellement en 2009 par un policier, d'essayer de créer des liens solides, forts au niveau de la communauté, et les gens ont embarqué dans ça, autant les aînés, autant les policiers et policières, on a travaillé avec les écoles, on a formé une équipe de basketball [...].¹⁴⁶



5.4.2.1. Le manque de ressources des corps de police autochtones

Les services de police sont l'un des rares champs où les législateurs ont commencé à reconnaître l'autonomie gouvernementale et à fournir des financements.

La *Loi sur les corps de police des villages cris et du village naskapi*, L.Q. 1979, c. 35 a été sanctionnée le 22 juin 1979. Elle visait notamment à mettre en œuvre la Convention de la Baie James et du Nord québécois, en permettant la création de corps de police autochtones dans les communautés conventionnées.

Dès le milieu des années 1980, le gouvernement fédéral a entamé une réflexion au sujet des services policiers dans les communautés autochtones. Il a constaté que la qualité de ces services n'étaient pas comparable à celle offerte aux communautés allochtones similaires. Il était clair que les services de l'époque ne réussissaient pas à réduire la criminalité dans les communautés autochtones, ni la surreprésentation des Autochtones dans les systèmes pénal et carcéral.

Le gouvernement fédéral a donc adopté, au début des années 1990, la *Politique des services de police des Premières Nations (PPPN)*. Cette politique vise à favoriser la prise en charge des services de police par les communautés des Premières Nations. Il s'agit d'une forme d'autonomie. La politique prévoit la conclusion d'ententes tripartites impliquant une Première Nation, le gouvernement fédéral et celui de la province concernée. Le gouvernement fédéral et provincial financent respectivement 52 % et 48 % des coûts¹⁴⁷.

Au Québec, suite à la Crise d'Oka, on évalue de la possibilité de mettre en place des services de police autochtones sur une base plus étendue¹⁴⁸. Le 20 décembre 1994, on dépose le projet de loi 57, *Loi modifiant la Loi de police et la Loi sur l'organisation policière en matière de police autochtone*. Tel que l'explique le ministre responsable à l'époque :

M. Ménard : [...] ce projet de loi modifie la Loi de police pour y prévoir une nouvelle section portant sur l'établissement et le maintien, par entente, d'un corps de police autochtone dans une réserve au sens de la Loi sur les Indiens.

Ce projet prévoit que l'entente doit contenir des dispositions relatives à l'embauche et à l'assermentation des policiers ainsi qu'à l'indépendance de la direction du corps de police. Il prévoit également que les normes d'embauche des membres de ces corps de police peuvent être différentes des dispositions réglementaires du gouvernement applicables aux policiers municipaux.

Au Québec, 44 des 55 communautés autochtones ont conclu une telle entente et gèrent leur propre service de police¹⁴⁹. Ces services sont créés en vertu d'une loi provinciale, la *Loi sur la police*¹⁵⁰, dont les articles 90 à 102 visent spécifiquement les corps policiers autochtones. Le Conseil de chaque Première Nation concernée détermine les conditions de travail des policiers et nomme le directeur du service. Celui-ci embauche les policiers et dispose d'une certaine autonomie dans la gestion du service¹⁵¹. En 2018, un total de 22 corps de police autochtones au Québec sont autogérés¹⁵².



La Sûreté du Québec assure les services policiers dans les 11 communautés qui n'ont pas d'entente tripartite en vigueur¹⁵³. Elle assure également des services complémentaires à l'ensemble des communautés autochtones, tels que les enquêtes en cas de meurtre, de tentative de meurtre ou d'enlèvement avec risques pour la vie, ainsi que les services de soutien des techniciens en scène de crime et en identité judiciaire, la conception des portraits-robots par ordinateur ou encore, la filature. Par ailleurs, les services policiers pour les Autochtones qui ne résident pas dans les communautés sont assurés par la Sûreté du Québec ou par les corps de police municipaux, selon le cas. La Gendarmerie royale du Canada peut aussi être appelée à intervenir dans certains domaines spécialisés, notamment en matière de crime organisé.

La mise sur pied de corps de police autochtones vise à assurer une meilleure prise en considération des réalités, de la culture et des valeurs des Premières Nations. Pour atteindre ce but, il est évident qu'il est souhaitable de favoriser l'embauche de policiers autochtones. Depuis le début des années 1990, des mesures ont été mises en place afin de former un plus grand nombre de policiers autochtones. Des programmes adaptés ont été créés au niveau collégial et des cohortes d'aspirants policiers autochtones sont désormais admises à l'École nationale de police du Québec (ENPQ). Ces efforts ne suffisent toutefois pas à combler les besoins, de sorte qu'il est nécessaire d'embaucher de nombreux policiers allochtones pour patrouiller au sein des communautés¹⁵⁴.

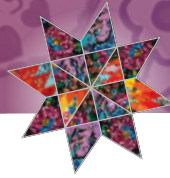
En 2017, l'effectif total des corps de police autochtones est approximativement de 400 policiers au Québec¹⁵⁵. Toutefois, aucune statistique n'est disponible sur la proportion des effectifs d'origines autochtones.

Le Chef de police Jean-Pierre Larose du Corps policier régional de Kativik, qui dessert une communauté de 13 000 habitants sur un territoire de plus de 500 000 km² à l'aide de 59 policiers en service¹⁵⁶, a indiqué que seulement trois d'entre eux sont Inuit.

Souffrant d'un sous-financement chronique, certaines communautés ont dû fermer leur corps de police et faire appel à la Sûreté du Québec.

La Commission constate également que les corps de police autochtones manquent chroniquement de ressources humaines et de formation¹⁵⁷. Le modèle de financement actuel rend difficile, parfois impossible, la mise en place de plans et stratégies au-delà de trois années, période correspondant à la durée des ententes tripartites négociées. À défaut de pouvoir prévoir des activités à long terme, les corps de police autochtones sont réduits à fonctionner sur un mode réactif plutôt que stratégique et préventif¹⁵⁸.

Le sous-financement chronique associé au contexte de travail particulier rend également difficile la rétention de la main-d'œuvre. Les policiers-patrouilleurs au sein des communautés autochtones font régulièrement face à des situations d'urgence dans un contexte complexe¹⁵⁹, caractérisé par des facteurs tels que l'éloignement et l'isolement. Ces conditions particulièrement difficiles engendrent un important roulement de personnel, ayant pour effet que les communautés sont souvent desservies par de jeunes policières et policiers inexpérimentés¹⁶⁰. Ceci peut entraîner des erreurs évitables ayant des conséquences importantes et permanentes pour les membres de la communauté qu'ils desservent¹⁶¹.



Dans certains cas, les corps de police autochtones ont même dû retenir les services de civils pour effectuer des tâches qui incombait normalement à des policiers¹⁶² ou engager un policier ayant été exclu d'un autre corps de police après avoir commis des gestes graves¹⁶³.

Par ailleurs, il arrive qu'aucun agent de sexe féminin ne soit disponible sur les lieux pour fouiller les femmes autochtones en état d'arrestation¹⁶⁴, alors même que cette obligation déontologique est essentielle au respect de la dignité des femmes et fait l'objet d'une codification précise par le législateur¹⁶⁵.

Dans un cas où une femme s'est plainte au Commissaire à la déontologie policière, en lien avec le traitement qu'avait reçu son signalement en matière d'agression sexuelle, le policier semble avoir fermé son dossier simplement après avoir envoyé un avis au corps de police concerné, indiquant qu'il était préoccupé de constater : 1) que les policiers n'avaient pas rempli de rapports de leurs activités; 2) qu'il n'y avait pas de système d'enregistrement ou de surveillance pour les cellules au poste de police; 3) qu'il n'y avait pas de politique en vigueur au sein du service de police pour éviter de traiter les dossiers de personnes qu'un policier connaît et qui pourrait représenter un conflit d'intérêt; et 4) que les policiers en poste n'avaient pas reçu de formation pour enquêter en matière d'agressions sexuelles¹⁶⁶.

Ceci n'a rien pour rassurer les communautés autochtones quant aux mécanismes de contrôle qui permettent de surveiller l'exercice des activités policières, alors qu'il ne semble y avoir eu aucune conséquence à tous les manquements rapportés, autres que l'envoi d'une lettre où le Commissaire à la déontologie policière laisse la discrétion au corps de police de remédier aux défaillances signalées, « si tu penses que tu as besoin de mettre en œuvre [certaines mesures] »¹⁶⁷.

De plus, la formation continue et spécialisée constitue également un enjeu majeur pour les policières et les policiers œuvrant au sein des corps de police autochtones. Ceux-ci accèdent difficilement aux formations spécialisées autres que la formation offerte par l'ENPQ. Ainsi, des formations spécialisées portant sur les interventions tactiques, les fondements stratégiques de l'emploi de la force, les enquêtes, la désescalade de personnes souffrant de troubles de santé mentale et l'éthique appliquée demeurent hors de portée des corps de polices autochtones. Cette situation est directement liée au financement inadéquat et insuffisant qui leur est octroyé.

La Commission a d'ailleurs constaté que les conditions financières d'admission à l'ENPQ sont discriminatoires envers les candidats autochtones. En effet, des sommes versées par la Sûreté du Québec et par les corps policiers municipaux réduisent considérablement les frais de scolarité exigés des candidats allochtones. Les candidats autochtones ne bénéficient pas de ce système. Avant de s'inscrire à l'ENPQ, les candidats autochtones doivent obtenir une promesse d'embauche assortie d'une participation financière aux frais de scolarité qu'ils doivent personnellement déboursier pour leur formation. Le fardeau financier demeure toutefois discriminatoire; cela peut expliquer, en partie, le faible nombre de candidats autochtones gradués de l'ENPQ, année après année.



L'accès à la formation policière est encore plus difficile pour les aspirants policiers et policières des communautés autochtones anglophones. Le programme menant à une attestation d'études collégiales est offert en français dans les institutions publiques d'enseignement collégial, mais l'enseignement en anglais ne peut être obtenu que dans un collège privé. De plus, les cohortes de patrouille-gendarmerie autochtone à l'ENPQ ne sont pas offertes chaque année et le programme ne se donne qu'une fois sur deux en anglais. Enfin, les cours de formation spécialisée ou continue n'existent qu'en français, rendant cette formation spécialisée inaccessible pour les policières et policiers autochtones qui ne maîtrisent pas cette langue.

Depuis 1991, l'attestation d'études collégiales en Technique policière pour les Premières Nations est offerte aux aspirantes policières et aux aspirants policiers autochtones. La réussite de cette formation est une condition à l'admission des aspirantes policières et aspirants policiers à l'École nationale de police du Québec (ENPQ). Au Québec, la réussite du programme de l'ENPQ est une condition obligatoire à l'obtention du titre de policière et policier. Actuellement, trois établissements offrent cette formation : le Collège d'Alma, le Cégep d'Abitibi-Témiscamingue depuis 2019, et le Collège Ellis qui dispense l'enseignement en anglais. Le Collège d'Alma a réformé l'ensemble de son programme académique en technique policière pour les Premières Nations en 2016. Le programme impose des conditions d'admission moins exigeantes que la formation « régulière » et comporte 400 heures de moins d'enseignement technique que les candidats à la technique policière « régulière ».

Le manque de personnel qualifié et de financement adéquat peut contribuer à expliquer certaines bévues policières dénoncées par les femmes et les familles qui ont témoigné devant la Commission, telle que la perte d'une trousse médico-légale¹⁶⁸ ou le déplacement d'un cadavre avant l'arrivée des techniciens en scène de crime¹⁶⁹.

Comme le note la Cour du Québec dans une affaire concernant une intervention tactique improvisée ayant eu lieu à Kahnawake :

[148] Les [policières et policiers] soulignent qu'un comportement qui pourrait être totalement inacceptable à n'importe quel autre endroit peut-être tout à fait normal ou toléré dans un milieu autochtone. [...]

[149] Les [policières et policiers] ne peuvent nier que tous les agents de la paix, constables spéciaux autochtones, agissant sur le territoire québécois, sont soumis au Code de déontologie du Québec. [...].

[150] Même s'il faut examiner le tout à la lumière du contexte particulier d'une communauté autochtone, il n'en demeure pas moins que cette communauté est en droit de s'attendre que ses policiers, surtout les officiers expérimentés, respectent certains standards de conduite. Ces policiers ont une formation, portent des armes, et sont entraînés à juger de la dangerosité des différentes situations et de réagir en conséquence. La particularité autochtone ne constitue donc aucunement un droit permettant de passer outre au principe de l'exemplarité.¹⁷⁰



5.4.2.2. Les conflits de juridiction

Au plan légal, les corps de police autochtones font face à des difficultés qui ne sont pas vécues par les autres corps de police de la province.

D’abord, il y a fréquemment des débats visant à établir la juridiction qui les gouverne (fédéral ou provincial), notamment en ce qui a trait à l’organisation du travail et à l’exécution des jugements au sein des communautés¹⁷¹.

De plus, un tribunal a conclu que les dispositions prévues aux articles 87 à 89 de la *Loi sur la police* concernant la procédure de destitution du directeur d’un corps de police ne s’appliquent pas à un corps de police autochtone¹⁷², alors que le ministère de la Sécurité publique continue de prétendre que la loi s’applique à eux¹⁷³. Il y a donc une ambiguïté à clarifier pour résoudre cette question juridictionnelle et déterminer si le directeur d’un corps de police autochtone peut être destitué autrement que par la résolution adoptée à la majorité absolue des membres du Conseil de bande, comme c’est le cas des directeurs de corps de police municipaux (conseil municipal).

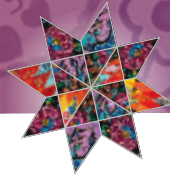
De même, les corps de police autochtones ne semblent pas être assujettis aux obligations prévues aux articles 73 à 73.2 de la *Loi sur la police* concernant les consultations requises auprès du ministère de la Sécurité publique et auprès de la population, lorsque la réduction des effectifs prévus dans une entente tripartite est envisagée (par exemple, lorsque le budget ne suffit pas ou qu’il y a un manque de personnel).

Sur le terrain, les conflits de juridiction peuvent se manifester dès lors qu’une plainte déposée en lien avec un événement survenu dans une communauté autochtone nécessite des services spécialisés qui doivent être rendus par la Sûreté du Québec, en vertu de la *Loi sur la police* et pour lesquels les corps de police autochtones ne sont pas formés à intervenir.

Ces conflits de juridiction peuvent se manifester également, par exemple, lorsqu’un événement nécessitant l’intervention de la police survient aux abords du territoire d’une réserve, ou lorsqu’un individu autochtone élit domicile à l’extérieur de la réserve mais continue de fréquenter les institutions qui s’y trouvent. Un processus de communication et de collaboration entre les différents corps de police ayant la capacité de fournir de l’assistance devrait alors s’enclencher, afin d’éviter que des situations problématiques soient ignorées pour des motifs juridictionnels mettant en péril la protection de la sécurité publique.

Le cas de Tracey Brenda Polson illustre cet enjeu juridictionnel. Celle-ci a subi un incident de violence conjugale en février 2002, qui s’est terminé par l’incendie de sa résidence, allumé volontairement par son conjoint. Elle n’a pu obtenir l’assistance policière en temps opportun, puisque son domicile se trouvait techniquement à l’extérieur d’une réserve. Dans les faits, il se trouvait à 1,4 kilomètre du poste de police autochtone et à 32 kilomètres du poste de police le plus proche de la Sûreté du Québec. Les policiers des deux services de police ont cherché à rejeter leur responsabilité sur l’autre juridiction avant de décider d’envoyer des secours.

Après des années de judiciarisation, Mme Polson n’a pu faire reconnaître la bévue policière survenue dans son cas. Le Comité de déontologie policière a conclu que « Les policiers



amérindiens pouvaient intervenir, après avoir reçu une demande officielle d'assistance par la Sûreté du Québec »¹⁷⁴, mais n'a pas identifié de faute déontologique dans cette affaire. Quant aux policiers de la SQ, ceux-ci ont été respectivement suspendus pour sept jours et blâmés, mais le jugement de leur culpabilité a été renversée devant la Cour du Québec.

5.4.2.3. Le manque de communication

À la suite de l'examen d'un certain nombre de dossiers d'enquêtes policières, le manque de communication entre les membres des corps de police et les survivantes ou les membres des familles de victimes a été identifié comme un facteur contribuant de façon importante à la méfiance généralisée envers les services de sécurité publique. Ce manque de communication est dénoncé à toutes les étapes de l'enquête policière. Lorsque des suivis sont réalisés, il s'avère que les survivantes et les membres des familles ne sont pas informés d'une manière qui leur permet de comprendre adéquatement l'information transmise. Dans plusieurs dossiers pour lesquels un suivi a été effectué, des incompréhensions subsistent, malgré les explications et les rencontres tenues entre les victimes et les membres des familles et les membres des corps de police concernés.

Une illustration marquante de cela se trouve dans le témoignage d'un policier à qui on a donné la mission, dix ans après la mort suspecte d'une femme, de faire des démarches pour permettre une rencontre entre la Sûreté du Québec et la famille de cette femme, afin que la famille puisse être informée des circonstances entourant le décès de leur mère et de l'enquête tenue, lors de laquelle la famille n'avait jamais été consultée¹⁷⁵.

Par ailleurs, à titre d'exemple, l'incompréhension entre les victimes et le système judiciaire est considérable dans le dossier de Kimberley, dont le récit a été résumé plus haut. La mère de Kimberley a témoigné de leur indignation face à la peine de quatre mois de prison imposée à l'homme qui avait séquestré et agressé sexuellement Kimberley. Or, les vérifications effectuées par la Commission ont révélé que cette peine visait une autre infraction commise par le même individu. Le procès concernant la séquestration et l'agression sexuelle n'a eu lieu que plus tard. La police et les autres intervenants chargés d'expliquer le processus à Kimberley et à sa mère ont donc failli à leur tâche.

La manière d'annoncer les informations importantes – et souvent dramatiques – a été soulevée par plusieurs témoins qui ne se sont pas sentis considérés ou soutenus. Dans les faits, hormis une situation où il est fait mention qu'un policier en charge de l'enquête a rencontré la victime accompagnée d'une intervenante d'un CAVAC, les témoins constatent que peu d'efforts sont déployés pour soutenir les victimes et les familles. Pourtant au Québec, certains corps de police ont un service de référencement automatique vers des ressources telles les CAVAC et les CALACS. D'ailleurs, les corps de police municipaux et la Sûreté du Québec ont l'obligation de référer les victimes à un CAVAC dans les cas de crime contre la personne. Toutefois, les corps de police autochtones ne seraient pas assujettis à cette règle.

Dans son rapport d'enquête, le coroner conclut qu'Alicia S. n'a pas reçu l'aide et le support qui auraient peut-être pu empêcher son décès¹⁷⁶. Les CAVAC constituent une ressource



non-négligeable tant pour les victimes que pour les policières et les policiers qui sont ainsi dégagés des explications judiciaires complexes et du suivi émotionnel auprès des survivantes et des membres des familles des victimes. De toute évidence, il manque des acteurs clés et des mécanismes de liaison afin de mieux assurer la protection des femmes et des filles autochtones.

5.4.3. Le système de justice

Le manque de confiance et la méfiance envers le système de justice s'expliquent de différentes manières. D'abord, plusieurs femmes et familles autochtones ont dit que le système de justice leur est étranger et incompréhensible, et qu'il est difficile de s'y orienter¹⁷⁷. De plus, plusieurs femmes et familles ont insisté surtout sur l'indifférence, les préjugés et le racisme dont elles ont été victimes.

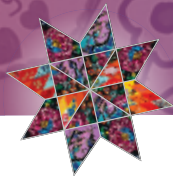
5.4.3.1. L'opacité du système de justice

Par exemple, lors des audiences communautaires, les femmes et filles autochtones qui ont porté plainte pour violence familiale et agression sexuelle ont dénoncé le peu de services d'accompagnement, mais surtout la lenteur et l'indifférence avec lesquelles leurs plaintes ont été traitées¹⁷⁸. Dans bien des cas, cela a eu pour effet d'augmenter la méfiance des femmes envers le système de justice québécois et de les dissuader de briser le silence¹⁷⁹. Certaines d'entre elles ont raconté ne pas avoir été prises au sérieux lorsqu'elles ont porté plainte¹⁸⁰. Dans certains cas, les agresseurs sont libérés le jour même ou le lendemain sans autre formalité. De la même manière, d'autres ont vu leur plainte rejetée sans explication. Finalement, une femme a été informée que les policiers avaient perdu la trousse médico-légale utilisée suite à son agression sexuelle¹⁸¹.

Dans de nombreux cas, on a expliqué aux femmes que les preuves étaient insuffisantes, notamment qu'elles n'avaient pas de marques visibles de violence¹⁸². Dans la foulée récente des dénonciations par des femmes autochtones au Québec, une survivante a décidé de déposer une plainte, concernant un viol qu'elle a gardé secret pendant des années. On lui a indiqué que, bien qu'elle soit crédible, aucune accusation ne pouvait être portée en l'absence d'autre témoin. C'est d'ailleurs le cas pour toutes les femmes qui ont décidé de raconter leur histoire en 2015, après les événements survenus à Val-d'Or où, même si leurs témoignages ont été jugés crédibles, les preuves ne suffiraient pas pour aller en procès, selon le DPCP¹⁸³. Face à ce type de situations, les femmes expriment se sentir anéanties et laissées à elles-mêmes¹⁸⁴.

D'autres témoignages illustrent la nonchalance et l'indifférence des intervenants du système de justice. Par exemple, une femme, inquiète de ne pas voir sa petite-fille rentrer à la maison, s'est rendue à la gare d'autobus, où celle-ci devait transiter pour rentrer à la maison. Alors qu'elle l'attendait, deux agents de police l'ont interpellée et malgré ses explications, ils lui ont remis une contravention pour flânerie¹⁸⁵.

Il apparaît évident que l'indifférence, voire le mépris avec lesquels les femmes et les familles autochtones se disent traitées par les intervenants du système de justice constituent une atteinte réelle au droit à la justice.



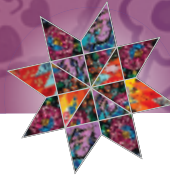
Le droit à la justice suppose que les victimes puissent comprendre le fonctionnement du système de justice et soient en mesure de lui faire confiance. Le droit à la justice signifie aussi, pour les survivantes et pour les familles ayant perdu un être cher, que l'État a l'obligation de rechercher les responsables de ces crimes et de les sanctionner. Le droit à la justice inclut le droit à des systèmes policier et judiciaire efficaces. Cet aspect du droit à la justice se rattache au droit à la vie et à la sécurité de la personne. En d'autres mots, si ceux qui s'attaquent aux femmes et aux filles autochtones ne sont pas punis, cela constitue une autre forme d'atteinte au droit à la sécurité de la personne et au droit à la justice.

Pour que ces droits soient assurés, il faut que celles qui décident de porter plainte contre leurs agresseurs soient prises au sérieux. Force est de constater que les préjugés, le racisme et la discrimination dont les femmes et les familles autochtones font l'objet conduisent inévitablement à une violation de ces droits.

Par ailleurs, la judiciarisation n'est pas toujours conforme aux valeurs des communautés autochtones, dont certaines considèrent qu'elle représente un obstacle au processus de guérison. Il faut privilégier les démarches de responsabilisation des agresseurs qui s'inscrivent dans une perspective holistique valorisant les victimes et aboutissant à une réelle réhabilitation pour le prévenu.

La dislocation des liens familiaux et culturels au cours de la détention irait à l'encontre du cheminement de guérison et serait contre-productive. La prise en charge de l'auteur de violence indépendamment de la famille n'est généralement pas préconisée par les Autochtones. Les difficultés d'efficacité des programmes thérapeutiques en milieu correctionnel pour la clientèle autochtone seraient alors liées à l'institution elle-même. Les hommes autochtones déplorent les effets de l'incarcération qui n'apportent pas, selon eux, de solution à la violence familiale. Plusieurs Autochtones considèrent l'emprisonnement comme un prolongement des politiques d'assimilation des gouvernements passés, utilisant le système pénal pour séparer les familles, à l'instar des pensionnats et des institutions de protection de l'enfance. De plus, contrairement à ce qui serait privilégié par les membres des communautés interrogés, la détention empêche l'individu d'effectuer un geste de réparation des torts causés à la victime et sa famille qui aurait pour avantage de le responsabiliser par rapport aux gestes commis.

Buzawa et Buzawa allèguent que le traitement des cas de violence familiale par le système pénal est une réponse coercitive à des problèmes sociaux. Ils ajoutent que les contrôles formels prennent tout simplement trop de place et sont inadéquats pour traiter la violence entre partenaires intimes. L'argumentaire de Jaccoud avance que la discrimination structurelle au Canada, à tous les niveaux du système étatique passé et actuel, aurait eu pour effet d'effriter les aptitudes de *régulations* sociales des peuples autochtones. La violence et les nombreuses problématiques sociales présentes dans les communautés sont ensuite récupérées par les autorités institutionnelles, alors qu'elles



constituent l'expression de souffrance et de traumatismes issus des politiques de colonisation. Dans cette optique, il est évident que la répression pénale n'a non seulement aucun effet, mais porte en outre préjudice aux communautés.¹⁸⁶

Cette idée est exprimée comme suit par l'organisation FAQ :

Nous ne judiciarisons pas, ou très peu, les conflits qui déchirent nos communautés. Mais il ne faut pas pour autant ne rien faire. Nous pouvons intervenir auprès des jeunes et des adultes aux prises avec des problèmes. Nous pouvons les tenir responsables de la souffrance humaine et du désordre social que leurs comportements causent. Et nous pouvons aussi les soutenir et les aider à résoudre ces conflits et reprendre leur vie en main.

Le genre de justice que nous choisirons devrait favoriser un développement humain durable plutôt que la délinquance et la récidive. Il devrait nous permettre de développer une vie meilleure pour les générations futures.¹⁸⁷

5.4.3.2. Les impacts des arrêts *Gladue* et *Ipeelee* au Québec

Comme l'indiquait la Cour suprême dans l'arrêt *R. c. Gladue*¹⁸⁸, l'article 718.2 C.cr. (e) « a pour objet de remédier au grave problème de la surreprésentation des autochtones dans les prisons ». Il constitue une « directive que le Parlement adresse à la magistrature, l'invitant à se pencher sur les causes du problème et à s'efforcer d'y remédier, dans la mesure où cela est possible dans le cadre du processus de détermination de la peine ».

Reconnaître les causes de la violence dans les communautés ne devrait pas faire en sorte que l'on excuse cette violence.

Les victimes et les membres de la communauté doivent être protégés, au stade de la détermination de la peine. Il s'agit d'une dimension importante prévue aux articles 718.2 (a) (iii..1) et (e) C.cr. Pourtant, depuis l'arrêt *Gladue*, l'aspect « correctif » est trop souvent oublié¹⁸⁹.

Les Cours sont plus prudentes au sujet de l'imposition des sentences des accusés autochtones, en raison de la surreprésentation des personnes autochtones dans les prisons canadiennes et cela est compréhensible. Toutefois, il y a quelques exceptions notables, l'article 718.2(a) (ii) tend à réduire la signification de ces dossiers, tandis que les Cours reconnaissent sporadiquement le sérieux problème de la violence faite aux femmes autochtones. Deuxièmement, les dossiers judiciaires en matière d'agressions sexuelles se distinguent du fait qu'ils perpétuent l'idée que les agressions sexuelles entre conjoints soient de moindre gravité que s'ils étaient perpétrés par des étrangers. Dans ces cas-là, nous voyons les reliquats d'une perception qu'un homme ne peut pas violer sa femme et qu'une femme qui aurait fait véritablement l'objet d'une agression aurait quitté immédiatement la relation. Cela est particulièrement marquant quand on conserve un souvenir de cela, dans tous les cas, l'absence de consentement sera déjà prouvée au-delà du doute raisonnable par la Couronne ou reconnu par l'accusé par un plaidoyer de



culpabilité. [...] L'idée ancienne que l'agression sexuelle par un conjoint est, d'une façon ou d'une autre, moins grave pour les femmes, reste évidente dans l'appel de décision sur la sentence.

[...] Les juges présupposent souvent d'une relation causale entre la consommation d'alcool et la violence au point où, si une personne pouvait simplement s'arrêter de boire, la violence cesserait. Dans les faits, la relation entre l'alcool et la VCMEF [Violence conjugale masculine envers les femmes] est plus complexe et pourrait ne pas comporter de lien causal. La recherche canadienne d'Holly Johnson suggère que la relation est nuancée par d'autres facteurs tels que les comportements masculins envers les femmes. Dans son étude, Johnson a trouvé que « la mauvaise conduite des attitudes négatives envers les femmes, spécifiquement lorsque les hommes s'arrogeaient le droit de dégrader et de dévaluer leur conjointe en l'insultant ou en la dénigrant, était un indicateur [de violence] particulièrement important et... réduisait l'appréciation des effets de l'abus d'alcool à néant ».¹⁹⁰

Le fait que des accusés autochtones reproduisent des schèmes de violence appris à l'occasion d'un passé de violence coloniale qu'ils ont eux-mêmes vécue est, de toute évidence, un facteur pertinent à prendre en considération au moment de déterminer la peine, tel qu'établi par la Cour suprême du Canada dans les arrêts *Gladue* et *Ipeelee*¹⁹¹.

Cependant, en attribuant un poids prépondérant à cette réalité, les tribunaux en viennent dans les faits à normaliser la violence dans les communautés autochtones. Ils privent ainsi les victimes autochtones des mécanismes de protection qui sont offerts aux autres victimes, notamment celles visant à créer un isolement entre elles et leurs agresseurs pendant la période d'incarcération¹⁹².

Les victimes autochtones d'un accusé, à qui la prison est évitée pour répondre au problème de surreprésentation des Autochtones en milieu carcéral, se trouvent à côtoyer leur agresseur au quotidien, avec tous les effets traumatisants inhérents à cette situation.

Les gens se côtoient tous les jours, ce n'est pas facile à vivre pour les victimes et les témoins d'un acte criminel. Notre système judiciaire avec la longueur des délais avant de tenir un procès, n'est pas adapté aux communautés éloignées. Quelle que soit la peine imposée, le contrevenant retournera vivre dans sa communauté.

Le Tribunal est conscient que les peines d'incarcération doivent être imposées dans certains cas pour protéger les membres de la communauté contre des individus qui mettent en danger la sécurité de cette dernière.

Le Tribunal doit aussi tenir compte de la violence envers les femmes et les enfants et doit s'assurer que les contrevenants qui causent des sévices graves soient châtiés pour éviter la récidive et aussi dissuader d'autres personnes de commettre le même genre de délit.¹⁹³



Il faut penser à cette jeune enfant qui a été agressée à six reprises durant quatre ans et depuis l'âge de 7 ans, par son grand-oncle, alors qu'il agissait comme famille d'accueil¹⁹⁴. Selon une évaluation sexologique déposée à la Cour, les « pensées de nature sexuelle » de l'accusé envers sa victime avaient « pris de l'ampleur », considérant notamment « le fait que la jeune fille avait été abusée sexuellement dans le passé ». La jeune fille a finalement dénoncé son agresseur. Ce dernier n'a finalement écopé que d'une année d'emprisonnement, notamment en raison du fait que l'accusé offrait d'utiliser ses aptitudes à titre de chasseur au bénéfice de la communauté. Jusqu'à la sentence, la jeune fille était forcée de fréquenter son agresseur lorsqu'il se présentait au restaurant où elle travaillait. La Cour a finalement interdit à l'accusé de s'approcher de sa victime et des lieux de son travail, mais seulement sur une période de deux ans suivant sa libération.

Pensons également à cette autre jeune enfant, qui a été agressée sexuellement par le conjoint de sa mère pendant sept ans, alors qu'elle était âgée de 5 à 12 ans¹⁹⁵. Au final, le tribunal a condamné l'accusé à une peine d'emprisonnement de 52 mois. Il a interdit l'accusé de communiquer avec sa victime pendant l'incarcération, mais a refusé de prononcer une injonction d'éloignement pour éviter que l'accusé ne se trouve à moins de deux kilomètres du lieu où réside la victime, parce que cette injection aurait eu pour effet de forcer l'accusé à quitter sa communauté.

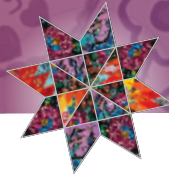
Dans le cas de Kimberley, dont le récit a été rapporté au chapitre 4, sa famille considère que la peine d'incarcération de 36 mois reçue par l'homme qui l'avait séquestrée et agressée est insuffisante¹⁹⁶.

Or, les tribunaux se trouvent devant un dilemme : sous-sentencer un criminel, en citant le rationnel colonial qui influe sur la culpabilité morale de l'accusé, ou ignorer les principes d'interprétation émis par la Cour suprême du Canada dans les arrêts *Gladue* et *Ipeelee*, et s'exposer à un appel.

Les pistes de solution pour éviter cette problématique se trouvaient déjà dans l'arrêt *Gladue*, où la Cour suprême du Canada avait mentionné :

[Il] n'est pas raisonnable de présumer que les peuples autochtones ne croient pas en l'importance des objectifs traditionnels de la détermination de la peine, tels la dissuasion, la dénonciation et l'isolement, quand ils sont justifiés. Dans ce contexte, en règle générale, plus grave et violent sera le crime, plus grande sera la probabilité d'un point de vue pratique que la période d'emprisonnement soit la même pour des infractions et des délinquants semblables, que le délinquant soit autochtone ou non-autochtone.

Il aurait fallu reconnaître la gravité des infractions d'agression sexuelle et de violence conjugale pour s'assurer que la détermination de la peine ne banalise pas la violence subie par les victimes d'accusés autochtones, qui sont fréquemment des femmes autochtones.



Par contre, dans l'arrêt *Ipeelee*¹⁹⁷, la Cour suprême du Canada a fait un pas en arrière, en ce qui concerne la protection des victimes, en exigeant l'application des principes de détermination de la peine – énoncés dans l'arrêt *Gladue* – à tout type d'infraction, qu'il s'agisse de crimes graves ou violents. L'arrêt *Ipeelee* est très clair à cet égard et réaffirme l'obligation du ou de la juge d'appliquer l'article 718.2 e) du *Code criminel* à l'égard des Autochtones et ce, quel que soit le ou les chefs d'accusation.

De plus, il est crucial que tous les tribunaux accordent des peines exemplaires ayant un effet dissuasif pour mettre un terme au cycle de la violence plutôt que de le perpétuer, sur les créant ainsi de nouvelles générations d'Autochtones. Ainsi, tous les tribunaux devraient avoir à l'esprit ces mots :

Si l'on a beaucoup traité dans le rapport Gladue des origines autochtones de l'accusé, il ne faut pas omettre de prendre en considération la situation particulière des victimes qui sont toutes également autochtones.

Elles ont aussi subi les facteurs historiques et les années de bouleversements et de développement économique de cette communauté. En plus d'être victimes des gestes posés par l'accusé, elles sont les victimes d'une discrimination directe ou systémique. Elles sont également susceptibles de souffrir des séquelles de la relocalisation et selon le rapport Gladue, certaines d'entre elles, contrairement à l'accusé, sont dans une situation économique et sociale défavorable. De plus, trois d'entre elles sont maintenant incapables de vivre en permanence dans la communauté.¹⁹⁸

Étant donné l'incertitude générée par les flottements de la jurisprudence, il serait temps que les législateurs interviennent clairement pour faire appliquer les lois au Québec comme dans les autres provinces et territoires du Canada, de manière à ce que le processus judiciaire agisse en faveur de la sécurité des victimes.

La façon la plus efficace d'y arriver serait d'adopter un amendement législatif modifiant l'article 718.2 e) du Code criminel, pour s'assurer que les principes de détermination de la peine, pris en considération dans l'application de l'arrêt *Gladue*, ne violent pas le droit à la sécurité des femmes autochtones,

718.2 (e) [...] 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, en accordant un poids prépondérant aux circonstances aggravantes énoncées aux paragraphes 718.2 a) (ii), (ii.1) et (iii). [Soulignements ajoutés]

Par ailleurs, il est impératif que les principes de détermination de la peine de l'arrêt *Gladue* ne soient employés qu'aux fins pour lesquels ils ont été prévus. En effet, il est choquant de constater que le Comité de déontologie policière a utilisé l'arrêt *Gladue* pour déterminer le cadre d'analyse applicable à l'imposition d'une peine déontologique à un policier autochtone¹⁹⁹. Or, la sanction



des fautes déontologiques commises par un policier ou une policière en devoir n'a rien à voir avec les objectifs de diminuer la surreprésentation des Autochtones en milieu carcéral.

5.5. Le manque de formation

Il existe de nombreux mythes concernant la violence alléguée et subie par les femmes autochtones, auprès des professionnels de la santé physique et mentale, des intervenants en matière de sécurité publique, mais aussi auprès des citoyens en général et des représentants des gouvernements, tant autochtones qu'allochtones.

Certains outils ont été créés à cet effet²⁰⁰, mais ils n'abordent pas le sujet en profondeur et leur diffusion reste limitée. De plus, les programmes scolaires d'enseignement sont insuffisants. Une réforme massive et immédiate du curriculum scolaire s'impose donc. En effet, les erreurs du passé et l'accumulation de leurs conséquences sont trop criantes et dramatiques pour que l'on continue d'avancer à pas de tortue.

Par ailleurs, les cours succincts de « sensibilisation » aux réalités autochtones, comme ceux qui sont offerts au sein de certains organismes gouvernementaux²⁰¹, ne suffisent pas pour préparer les travailleurs de première ligne à intervenir auprès des Autochtones, qu'ils soient des hommes, des femmes ou des personnes 2ELGBTQQIA. Des cours magistraux fondés uniquement sur une perspective historique ou sociologique n'atteignent pas davantage les effets escomptés, puisqu'ils ne permettent pas aux intervenants et aux intervenantes de déterminer un cadre d'action spécifique. Pour éviter tout dérapage éventuel, il s'avère donc crucial d'enseigner aux représentants des services publics et aux professionnels allochtones des méthodes efficaces pour adapter leurs interventions aux communautés autochtones. De telles formations sont appréciées, tant par les Autochtones que par les Allochtones, et permettent une amélioration significative des connaissances²⁰².

Par exemple, lorsque le Service de police de la Ville de Montréal (SPVM) a voulu sensibiliser les agents du métro aux réalités autochtones, les participants ont mentionné qu'ils n'appréciaient guère l'enseignement du contexte historique et préféraient en apprendre davantage sur le quotidien actuel des Autochtones : « [C'est] dommage que la session ait porté sur les réalités du passé plutôt que [sur] les réalités quotidiennes des personnes autochtones à Montréal »²⁰³. Les participants ont également exprimé le besoin d'apprendre « les [meilleures] façons de faire, les meilleurs pratiques, les problématiques rencontrées dans le cadre de leur travail, etc. »²⁰⁴, c'est-à-dire d'acquérir des outils et des ressources qui pourront les aider à mieux intervenir au sein des communautés autochtones.

Rappelons d'ailleurs que l'ouverture aux différentes cultures est d'une telle importance, dans l'exercice d'une profession ou dans la reddition d'un service public, que cette exigence de pluralité culturelle a été intégrée dans plusieurs instruments juridiques au Québec²⁰⁵.



Ceci étant dit, il n'existe pas de modèle unique pour intervenir auprès des personnes autochtones :

Il importe de partir des besoins des gens et de voir les modèles autochtones comme des guides qui véhiculent des valeurs qui sont le résultat d'une identité commune, mais qui peuvent encore être adaptés en fonction des caractéristiques, des personnalités et des aspirations des individus. Il y a donc des éléments primordiaux dont il faut tenir compte dans l'intervention auprès des Autochtones, mais agir et être de la même façon avec tous les participants en fonction de leur identité commune est une pratique erronée. Ils ont aussi un genre, une personnalité et des expériences spécifiques.²⁰⁶

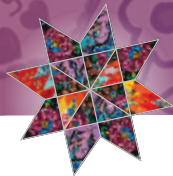
Cependant, le fait de nommer une personne agissant comme « agente ou agent de liaison » auprès des Autochtones dans divers ministères et services publics peut constituer une mesure transitoire intéressante, celle-ci ne règle pas la problématique de discrimination vécue par les Autochtones. Ces derniers devraient pouvoir s'adresser à n'importe quel membre du personnel de l'État ou représentant élu du gouvernement, en les sachant aptes et outillés pour interagir adéquatement avec eux.

Une des limites majeures de la fonction d'agente ou d'agent de liaison de l'État est le fait qu'il s'agit souvent d'une personne unique, qui porte toute la responsabilité d'être la seule ressource désignée pour toutes les communautés autochtones, y compris celles dont elle ignore les caractéristiques spécifiques. Une telle agente ou un tel agent peut servir d'intermédiaire sans toutefois dégager la responsabilité de l'État dans sa prestation de services publics.

Par exemple, au sein du Comité de déontologie policière, l'Assemblée nationale du Québec a décidé qu'il faudrait que le juge administratif, en charge d'un dossier concernant des policiers issus d'un corps de police autochtone, soit « autochtone ». Selon la Cour du Québec, il faudrait « y voir l'indice d'une spécialisation particulière se rattachant à un contexte précis »²⁰⁷, même si aucun autre paramètre que l'origine « autochtone » ne soit identifié pour permettre à cette personne de se définir comme spécialiste du contexte dont il est question. Ainsi, un membre des Premières Nations peut être en charge d'un dossier concernant un corps de police inuit, sans égal à son degré de spécialisation effective et même s'il a recours à une ou un interprète pour traduire les témoignages qu'il est chargé d'entendre²⁰⁸, il peut être malgré tout considéré comme un « spécialiste ».

En ce qui a trait spécifiquement à la police, des progrès ont été réalisés, mais les besoins de formations pratiques demeurent criants.

Dans son rapport annuel de gestion 2015-2016, l'ÉNPQ rapporte la mise en place de 88 % des mesures de formation du plan d'action gouvernemental en matière d'agression sexuelle, notamment par le développement d'outils pratiques et la sélection d'enquêteuses et d'enquêteurs qualifiés²⁰⁹. Quant au comité sur la formation en matière d'interaction avec les membres des communautés autochtones, le taux d'avancement est à peine 50 %. Selon ce rapport, les actions entreprises ont consisté à rencontrer les représentantes de l'organisation FAQ et à collaborer avec des collègues pour inventorier les pratiques en matière de formation sur la diversité autochtone.



L'année suivante, dans son rapport de gestion 2016-2017, l'ÉNPQ indique :

Les principales thématiques qui ont eu des impacts sur les activités de l'École et sur la formation sont : les réalités autochtones, dont l'enlèvement et la disparition en lien avec les enquêtes sur les femmes et les filles autochtones assassinées et disparues, la santé mentale et l'itinérance par le biais de la désescalade, la lutte contre la radicalisation et la violence conjugale.²¹⁰

Dans ce même rapport, l'ÉNPQ souligne la tenue d'une « semaine de sensibilisation à la culture autochtone », impliquant des activités concernant l'« histoire autochtone, [une] cérémonie traditionnelle tenue au tipi installé sur le terrain de l'École [et une] exposition thématique », dont l'objectif visait à « mieux connaître et comprendre la culture autochtone²¹¹».

Par ailleurs, dans son rapport 2017-2018, l'ÉNPQ affirme être rendue à 82 % d'avancement sur ses objectifs quant aux formations liées aux préoccupations en matière des réalités sociales. Plus particulièrement, elle mentionne la mise en œuvre des processus suivants :

- Violences sexuelles : le projet de recherche en collaboration avec le Centre Marie-Vincent concernant le suivi post formation en agression sexuelle 0-12 ans respecte les échéanciers;
- Autochtones : le projet de développement de la formation initiale en enquête en anglais progresse bien. Une entente avec le Collège de police de l'Ontario est sur le point de se réaliser, dans l'objectif que l'École puisse diffuser leur programme d'enquête;
- Diversité : le séminaire sur la prévention du profilage racial et social prévu au cours de l'année a été reporté en 2019-2020.²¹²

En ce qui concerne la formation des policières et des policiers autochtones, elle rapporte :

Après une année sans formation autochtone, l'École a formé des cohortes de formation initiale. De plus, l'équipe de formation a été active en perfectionnement professionnel en formant des policiers autochtones comme premier intervenant, en tireur actif et sur l'arme à impulsions électriques.²¹³

Cependant, aucune mesure d'adaptation des politiques d'interventions policières aux milieux autochtones n'a été prise pour prévenir et éviter les comportements discriminatoires, racistes, stéréotypes et ethnocentrés à l'égard des Autochtones.

Pour ne donner qu'un exemple, la politique d'intervention policière auprès d'une personne en crise identifie encore, à ce jour, comme des signes d'« assaut imminent » le fait d'avoir « le regard fuyant, le regard vers le bas »²¹⁴, alors que ce comportement est largement répandu dans



plusieurs communautés autochtones où les valeurs et la culture diffèrent de celles qui prévalent dans la société allochtone²¹⁵.

5.6. Des besoins plus grands que nature

L'héritage des traumatismes historiques – associés à la sédentarisation forcée, aux déportations, aux pensionnats, à l'enlèvement des enfants, à l'emprise des autorités religieuses et plus particulièrement aux abus physiques, psychologiques et sexuels commis par certains représentants de l'État – permet d'expliquer, en grande partie, la réalité actuelle avec laquelle les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones doivent composer aujourd'hui.

Nous avons démontré que les préjugés, le racisme et l'indifférence des agents de l'État résultent directement de cet héritage colonial et font partie inhérente du quotidien des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones au Québec.

De plus, ce portrait ne saurait être complet sans parler des conditions de vie difficiles dans lesquelles les communautés autochtones au Québec ont été maintenues et sont encore maintenues aujourd'hui. En effet, ces conditions de vie issues de l'héritage colonial, contribuent à expliquer les causes de la violence systémique faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones au Québec²¹⁶.

Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones au Québec, venues témoigner devant la Commission, ont été nombreuses à parler de la pauvreté, du manque de logements, du manque de ressources et de personnel qualifié, du faible niveau d'éducation, du manque d'emplois et de perspectives économiques²¹⁷. Plusieurs témoins ont mentionné avoir grandi dans un milieu d'une grande pauvreté²¹⁸. De fait, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones ayant témoigné devant la Commission, ont dépeint des réalités qui sont connues et sont amplement décrites dans la littérature²¹⁹.

Ainsi, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones font face à des obstacles majeurs dans la scolarisation, la diplomation et l'employabilité. Par exemple, toutes les communautés n'ont pas les mêmes ressources pour leur offrir un environnement de scolarisation propice au développement de leurs capacités. Une témoin a notamment expliqué que l'école primaire de sa communauté n'a été construite qu'en 2010. Avant cette date, l'école la plus proche était située à environ 130 kilomètres de chez elle, si bien que les enfants devaient passer toute l'année scolaire à l'extérieur de la communauté. Ce témoin précise également que même si les jeunes sont diplômés, ils peinent à se trouver un emploi.

Cette situation décourage les jeunes à poursuivre des études et entraîne des problèmes sociaux importants. Par exemple, une autre témoin a raconté au sujet de son fils : « Il avait complété son cours, tout ça. Mais étant donné qu'il n'y avait même pas d'emploi pour lui, il a sombré dans l'alcool, la drogue »²²⁰. Elle n'est pas la seule à faire le lien de cause à conséquences entre les conditions de vie difficiles, la consommation d'alcool et de drogues au sein des communautés, les situations de violence et les impacts sur la santé mentale²²¹.



Les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones n'ont pas choisi de compter parmi les plus pauvres du Québec, ni de vivre dans des conditions aussi précaires. D'ailleurs, l'article 21 de la DNUDPA prévoit que

[I]es peuples autochtones ont droit, sans discrimination d'aucune sorte, à l'amélioration de leur situation économique et sociale, notamment dans les domaines de l'éducation, de l'emploi, de la formation et de la reconversion professionnelles, du logement, de l'assainissement, de la santé et de la sécurité sociale.

Ces droits, appelés « droits économiques et sociaux », sont aussi protégés par le *Pacte international relatif aux droits, économiques, sociaux et culturels* (PIDESC)²²² et la Charte québécoise.

Il importe de comprendre que les droits fondamentaux sont interdépendants et indissociables. Cela signifie que le droit à la vie et à la sécurité, dont nous avons fait état précédemment, dépend du respect des droits économiques et sociaux²²³. Il apparaît très clairement que tous ces droits fondamentaux ne sont pas respectés dans la majorité des communautés autochtones au Québec. Or, le non-respect des droits économiques et sociaux, dont le droit à la santé, peut constituer un terreau fertile à l'éclosion de la violence. Ce lien a d'ailleurs été reconnu par la Cour suprême du Canada dans l'arrêt *Gladue* :

Les facteurs historiques qui jouent un rôle de premier plan dans la criminalité des délinquants autochtones sont aujourd'hui bien connus. Des années de bouleversements et de développement économique se sont traduites, pour nombre d'autochtones, par de faibles revenus, un fort taux de chômage, un manque de débouchés et d'options, une instruction insuffisante ou inadéquate, l'abus de drogue et d'alcool, l'isolement et la fragmentation des communautés.²²⁴

Plus récemment, la Cour suprême du Canada, sous la plume du juge LeBel, a réitéré ces principes et a affirmé que « [l]e message essentiel transmis par les divers rapports et commissions sur les Peuples autochtones et le système de justice pénale souligne que les niveaux actuels de criminalité sont intimement liés à l'héritage du colonialisme »²²⁵.

En effet, il est significatif que la consommation d'alcool et de drogue fasse partie des récits de la plupart des survivantes d'agressions sexuelles, de violences familiale et latérale²²⁶.

Lors des auditions de la Commission, des survivantes ont expliqué les raisons pour lesquelles elles ont commencé à consommer : pour atténuer leurs peurs ou pour oublier qu'elles avaient été abusées sexuellement²²⁷. La majorité de ces femmes a également reçu des diagnostics de dépressions importantes et de nombreuses femmes ont fait des tentatives de suicide²²⁸. Par exemple, une témoin a clairement fait le lien entre la violence, la dépression, le suicide et l'augmentation de la vulnérabilité des femmes autochtones : « C'était le début de ma dépression aiguë. [...] Ok, la violence t'amène aussi à vouloir t'enlever la vie. J'en ai fait trois [tentatives de suicide] »²²⁹. Une autre femme témoin a précisé que « les suicides qu'on a eus... plusieurs suicides qu'on a eus dans la communauté, c'était... la plupart, c'étaient des personnes qui ont



vécu des agressions sexuelles »²³⁰. De la même manière, les femmes survivantes de violence latérale au sein de leur communauté ont relaté des situations similaires, notamment les impacts de cette violence sur le plan de leur santé mentale²³¹.

La majorité des familles ayant perdu un être cher ont également fait ressortir les liens qui existent entre la violence, les problèmes de consommation et les impacts sur le plan de la santé physique ou mentale²³².

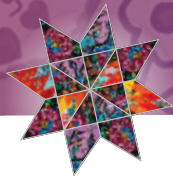
Une femme a ainsi vu son père commencer à boire après la disparition de ses deux frères à l'hôpital de Blanc-Sablon : « À chaque fois qu'il buvait, qu'il était dans un état très avancé, il parlait de ses enfants et il pleurait. J'attendais toujours que mes frères reviennent chez nous »²³³. L'annonce de la mort de sa sœur fut également un déclencheur pour ce membre de famille : « Ça a été le début, en partie, de mes schémas destructeurs dans la vie, de mes comportements destructeurs, de mes dépendances qui m'ont consumée. J'ai réussi à vivre ma vie du mieux que je pouvais, à essayer, à aider et à soutenir ma mère, mais j'étais aussi une toxicomane dans le processus²³⁴ ». Cette témoin a évoqué ses problèmes de consommation d'alcool et de drogue, ainsi que ses idées suicidaires déclenchées par la mort de sa sœur : « Je vivais juste de ça. J'avais plus d'intérêts à nulle part, aller à l'école ou aller travailler. Il n'y a plus rien qui me tentait de faire²³⁵. »

Même si certaines femmes et familles ont pu bénéficier de services de soutien et d'accompagnement, plusieurs autres ont largement témoigné de l'absence de services utiles et fonctionnels. Dans certains cas, la méfiance vis-à-vis de ces services et des institutions qui les dispensent décourage les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA d'y avoir recours²³⁶.

Cela s'ajoute aux autres éléments qui dissuadent les femmes d'avoir recours au système de justice et aux services gouvernementaux, notamment dans le domaine de la santé. Dans les faits, les femmes, les filles et les familles des Premières Nations et des Inuit au Québec font face à des problèmes sociaux et des enjeux de santé beaucoup plus nombreux que pour la majorité des Québécoises et des Québécois. Néanmoins, elles ont accès à moins de ressources susceptibles de les aider.

Dans son mémoire déposé à la Commission, l'organisation²³⁷ souligne qu'au Québec :

Il y a un manque de maisons d'hébergement autochtones. Présentement, il y a seulement 13 maisons d'hébergement autochtones pour les 55 communautés des Premières Nations et [des] Inuit du Québec. FAQ considère que chaque communauté devrait avoir une maison d'hébergement afin de permettre aux femmes victimes de violence qui le veulent de demeurer dans leur communauté afin d'éviter le déracinement de leurs enfants du milieu scolaire et social. Autrement, une femme pourrait décider de rester avec son abuseur si elle considère que la distance pour se rendre à la maison d'hébergement à partir de son milieu est trop grande. De plus, les maisons d'hébergement autochtones manquent de ressources humaines et financières alors qu'elles doivent répondre à des besoins communautaires multiples. Les intervenantes font face à des formes de violences variées. Elles sont surchargées par les services qu'elles doivent fournir aux femmes et à



leurs enfants, ainsi qu'aux services externes qu'elles offrent à l'ensemble de la communauté. En guise d'exemple, les services en santé et en sécurité publique ont tendance à diriger les femmes autochtones en état de crise dans les maisons d'hébergement autochtones, puisqu'aucune autre ressource ne peut gérer ces situations).

Les vérités des femmes, des filles et des familles entendues par la Commission font écho à celles d'autres femmes des Premières Nations au Québec.



Elle a un nom - She has a name, un projet de broderie collective réalisée durant le mandat de l'Enquête nationale en hommage aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues et assassinées. Dans les œuvres comme celle-ci, la broderie représente un outil de mobilisation sociale et collective. Photo de Michèle Audette, 2018.

En effet, la FAQ a largement démontré que les conséquences et les impacts de la violence sont multiples tant sur le plan moral, économique, social, physique, que psychologique²³⁸.

Des études récentes ont montré que les femmes autochtones qui vivent ou ont vécu de la violence, tant dans l'enfance qu'à l'âge adulte, ont généralement des difficultés à reprendre leur vie en main et à réaliser leurs rêves, sont aux prises avec des sentiments d'angoisse et d'anxiété généralisée et souffrent d'un manque de confiance en soi et envers les autres qui affecte leur capacité à créer et maintenir des relations familiales et sociales saines.

Ces femmes peuvent ressentir des phobies, de la colère, de la culpabilité, de la honte, une perte d'identité et se sentir parfois isolées. De plus, ces femmes sont plus susceptibles de développer des problèmes de dépendances, d'avoir des idées suicidaires ou de présenter des comportements violents, sans compter les conséquences physiques inhérentes aux violences subies. Enfin, les



femmes autochtones qui vivent ou ont vécu de la violence représentent davantage de risques d'abandonner leurs études ou de fuir à l'extérieur de leur communauté, voire de la province, avec les conséquences socio-économiques que cela implique²³⁹.

Pour résumer, la violence faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones au Québec s'inscrit dans un contexte socio-historique qui résulte de la combinaison des politiques colonialistes menées au cours de l'histoire et dont les effets dévastateurs se font toujours sentir aujourd'hui.

Tout comme l'avait démontré l'organisation FAQ, il se « dessine une chaîne historique d'effacement où s'entremêlent les disparitions des femmes qui ont perdu leur statut indien, les disparitions au sein des pensionnats, puis celles des enfants adoptés [...] »²⁴⁰.

À cette chaîne d'effacement s'ajoutent les déportations des familles, la disparition d'enfants dans les centres hospitaliers et le maintien des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones dans des conditions socio-économiques désolantes. C'est à la lumière de cette chaîne d'effacement que nous devons comprendre les trajectoires de vie des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones disparues, assassinées et de toutes celles qui ont survécu à la violence.

5.7. Au-delà de l'héritage colonial : des identités et des cultures à reconnaître

5.7.1. L'importance de la transmission de la culture et du statut

L'instauration et le maintien des politiques et des structures coloniales génocidaires ont eu des impacts considérables sur la capacité des Premières Nations à maintenir leurs cultures vivantes et à faire face elles-mêmes aux nombreux enjeux sociaux.

Dans le domaine du droit international, le droit à l'identité et à la culture est protégé par l'article 27 du PIDCP. Celui-ci protège le droit des membres des minorités ethniques « d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle ». Le concept de « minorité ethnique » n'est sans doute pas la meilleure manière de décrire les Peuples autochtones, mais le Comité des droits de l'homme des Nations Unies a toujours affirmé que les Peuples autochtones peuvent se prévaloir de l'article 27. À cet effet, l'article 43 de la Charte québécoise reprend textuellement l'article 27 du PIDCP. De plus, la prémisses de la DNUDPA est la reconnaissance du droit à l'identité et à la culture. Le deuxième alinéa de son préambule affirme « le droit de tous les peuples d'être différents », alors que son article 5 énonce le droit des Peuples autochtones « de maintenir et de renforcer leurs institutions politiques, juridiques, économiques, sociales et culturelles distinctes ».

En ce qui concerne le droit canadien, la protection du droit à l'identité et à la culture découle notamment de l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*, qui reconnaît et confirme les droits ancestraux et les droits issus des traités des Peuples autochtones.



Or, les agressions physiques et sexuelles dont les femmes et les filles autochtones ont été et sont victimes, de même que la sédentarisation forcée, la déportation et l'abolition de la gouvernance traditionnelle, ont eu pour effet de nuire profondément et inexorablement au maintien et au développement des identités autochtones.

Durant les audiences communautaires de la Commission, une femme innue a expliqué comment la rupture du lien au territoire a contribué à installer un climat social qui a permis à la violence de se manifester²⁴¹.

La relation avec le territoire et la gouvernance traditionnelle assurait non seulement le maintien des solidarités, mais aussi la mise en place des mécanismes de régulation sociale conformes aux croyances et aux valeurs autochtones. La perte de ces repères culturels a généré de nombreux problèmes sociaux qui auraient été autrement résolus, ainsi qu'un malaise identitaire majeur qui affecte tout particulièrement les jeunes générations.

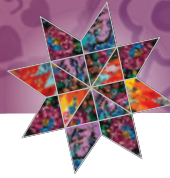
C'est dans ce contexte que plusieurs témoins ont souligné l'importance d'un retour aux sources, aux traditions et à la culture comme un moyen d'assurer la guérison²⁴². Pour plusieurs, la guérison doit passer par la découverte de leur identité propre, par le développement d'une fierté identitaire, notamment grâce à la promotion des traditions et de la culture avec des cérémonies traditionnelles telles que les tentes à sudation²⁴³, un retour à des activités traditionnelles : par exemple, la fréquentation du territoire²⁴⁴, la mise en place de programmes de « séjour sur le territoire » qui mobilisent les Aînés²⁴⁵ et une démarche spirituelle fondée sur les croyances des ancêtres²⁴⁶.

L'importance de la transmission de la culture se retrouve également chez les populations d'identités mixtes²⁴⁷.

Finalement, une aide doit être apportée aux hommes autochtones aux prises avec des comportements violents, sachant que le bien-être de chaque individu de la communauté influence la sécurité des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Ellen Gabriel, Mohawk militante, a souligné dans son témoignage en tant que Gardienne du savoir, l'importance de restituer aux femmes autochtones leurs rôles traditionnels de décision, de leadership et de transmission de la culture : « Vous savez, revenir à la place qu'occupaient les femmes et qu'elles occupent aujourd'hui dans la société; que nous ne soyons pas simplement reléguées à des tâches domestiques. »²⁴⁸. Elle a également ajouté que chaque palier du gouvernement devrait être en mesure d'écouter et de comprendre les solutions proposées par les femmes :

Qu'elles [les femmes] soient des solutions, que les femmes autochtones soient les leaders de ces solutions. Et toutes les femmes que vous avez entendues, non seulement celles des organisations mais aussi les femmes autochtones. Et pour une compréhension réelle des droits humains, faisons d'elles des personnes sociales, économiques, culturelles, spirituelles, en santé, aptes à la gouvernance traditionnelle, etc. Que cela soit compris par tous les niveaux des gouvernements fédéral, provincial, municipal et autochtones. Ceci est un composant essentiel de l'éducation²⁴⁹.



Le droit de maintenir une identité et une culture distinctes est au cœur des droits des Peuples autochtones. Ce droit correspond à tout ce qui permet de favoriser et de garder vivant le lien des individus à leur culture sans subir de préjudices ou de discrimination. Le droit à la culture et à l'identité exige que l'État appuie les Autochtones dans le développement de telles initiatives communautaires.

Selon plusieurs participantes, les traumatismes historiques ne pourront pas se guérir uniquement par le fait d'intenter des poursuites criminelles contre les hommes violents. De même, la guérison ne peut être simplement individuelle, puisqu'il faut nécessairement guérir le tissu social. Étant donné son caractère collectif et culturellement spécifique, ce type de guérison ne peut se réaliser qu'à l'échelle des communautés, à partir de leurs propres connaissances et compétences. Pour se faire, l'autonomie gouvernementale est l'alternative la plus prometteuse pour assurer le droit à la culture et à l'identité, entre autres parce qu'elle assure la sécurisation culturelle.

L'autonomie gouvernementale est liée au droit des Peuples à disposer d'eux-mêmes, garantie par l'article 1 du PIDCP et du PIDESC. À cet égard, l'article 4 de la DNUDPA prévoit que : « [l]es peuples autochtones, dans l'exercice de leur droit à l'autodétermination, ont le droit d'être autonomes et de s'administrer eux-mêmes pour tout ce qui touche à leurs affaires intérieures et locales, ainsi que de disposer des moyens de financer leurs activités autonomes ». Les tribunaux ne se sont pas encore prononcés à ce sujet, le gouvernement canadien a reconnu que le droit à l'autonomie gouvernementale fait partie des droits protégés par l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982, tout récemment dans les *Principes régissant la relation du Gouvernement du Canada avec les peuples autochtones*²⁵⁰.

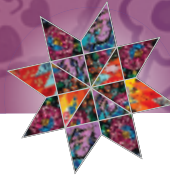
Selon la CSSSPNQL, la sécurisation culturelle « se produit quand les Autochtones sentent qu'ils peuvent faire confiance à leur [fournisseurs] de soins »²⁵¹. Pour établir cette confiance, les Autochtones doivent participer activement à la recherche de solutions qui leur conviennent.

Les intervenants allochtones qui œuvrent auprès des Autochtones doivent connaître et reconnaître les effets des conditions socio-économiques et des politiques oppressives sur la santé des Peuples autochtones, les abus de pouvoir exercés sur eux, ainsi que la discrimination institutionnelle à laquelle ils sont confrontés.

Établir une relation de confiance requiert une volonté de rectifier ces iniquités. Elle nécessite également de faire preuve de respect envers les croyances, les comportements et les valeurs des Autochtones²⁵².

La CSSSPNQL souligne ainsi :

Lorsqu'appliquée au sein des communautés des Premières Nations, la sécurité culturelle requiert que les différentes parties impliquées, allant des instances gouvernementales aux prestataires de services, ce qui comprend les intervenants et les policiers, reconnaissent les effets de la colonisation et des traumatismes intergénérationnels qu'elle



a engendrés. C'est cette prise de conscience qui ouvrira la voie à la décolonisation, à l'autodétermination et à la revitalisation de la culture, permettant ainsi la pleine application du principe de sécurisation culturelle.²⁵³

La législation canadienne nie la sécurité culturelle des femmes autochtones de façon patente en vertu de l'article 6(2) de la *Loi sur les Indiens*, en leur empêchant de transmettre le statut « d'Indien » à une seconde génération. Cette disposition prive de statut les enfants issus de deux mariages mixtes successifs²⁵⁴, faisant en sorte que des femmes autochtones ne peuvent pas transmettre leur statut « d'Indien » à leurs enfants, dans le cas où leur ancêtre autochtone n'est pas de sexe masculin.

5.8. Sur les chemins de la résilience

Tout au long des audiences communautaires tenues au Québec, les femmes et les familles autochtones entendues par la Commission ont démontré non seulement leur courage et leur force, mais surtout leur résilience face à des situations tragiques, injustes et traumatisantes. Leurs vérités illustrent la gamme des stratégies que les survivantes et les familles développent pour faire face aux traumas vécus.

Ainsi, les survivantes ne restent pas passives face à des situations de violence familiale. Au contraire, elles sont astucieuses et habiles dans la recherche de solutions pour assurer leur sécurité, leur survie et celle de leur famille, y compris quand elles font le choix de demeurer avec un conjoint violent. Dans bien des cas, la décision de composer avec la violence familiale est motivée par le désir de protéger leurs enfants et/ou de préserver la cellule familiale. Une participante l'a expliqué lors de son témoignage : « Je suis restée pour l'amour de mes enfants. Je [ne] voulais pas priver mes enfants de la présence de leur père [...] »²⁵⁵.

Si différentes raisons peuvent expliquer les raisons pour lesquelles certaines femmes restent dans une relation malsaine – par exemple, la peur, l'amour, le fait d'avoir grandi dans la violence, des obstacles logistiques ou financiers –, toutes les survivantes de violence familiale ayant témoigné lors des audiences ont quitté leur conjoint violent.

Pour certaines, un événement grave les a conduites à faire de tels changements dans leur vie. Par exemple, une troisième tentative de suicide et un épuisement professionnel ont poussé une femme à « faire le ménage » de sa vie²⁵⁶. Une autre survivante a choisi de s'opposer à la violence après la mort de sa sœur, assassinée par son conjoint : « Je ne savais pas qu'elle vivait beaucoup de violence. Aujourd'hui, quand je regarde ça, je me suis dit : “Non, je veux plus vivre dans la violence” »²⁵⁷. D'autres ont trouvé la force de fuir pour aller chercher de l'aide, lorsqu'elles ont été confrontées à des situations qui menaçaient leur sécurité et celle de leurs enfants²⁵⁸.

Ces récits attestent de l'audace et de la détermination des survivantes. Ils révèlent cependant le manque de recours formels pour assurer leur sécurité à plus long terme. Les efforts pour se sortir de telles situations de violence sont parfois freinés par le manque de ressources et de services.



Parmi tous les constats faits jusqu'à présent, le plus marquant est la résilience dont font preuve les femmes et les familles qui ont témoigné à la Commission. Malgré les conséquences des traumatismes historiques, des vies difficiles et des épreuves inimaginables, de nombreuses femmes et familles des Premières Nations au Québec parviennent, à un moment ou l'autre de leur vie, à rebondir et à se reconstruire²⁵⁹. Cette témoin l'a ainsi expliqué :

Maintenant, je ne vais jamais lâcher, je vais travailler fort. Ce que j'ai vécu, avec moi et ma fille, et ce qu'on a fait aujourd'hui, je suis tellement triste quand j'y pense. Mais je poursuis mon chemin et j'ai encore de la force dans moi et je ne vais jamais lâcher à cause de ce que j'ai vécu et je ne vais jamais abandonner la cause pour ma fille.²⁶⁰

Certes, les survivantes et les familles admettent avec sincérité avoir vécu des découragements, des moments de désespoir et des pensées suicidaires, mais elles ont aussi su se relever, se ressourcer et entreprendre un processus de guérison. Pour y arriver, elles mettent en œuvre un ensemble de stratégies afin de mieux gérer et d'apaiser leurs douleurs et leurs traumatismes. Par exemple, certaines femmes ont souligné l'importance de l'activité physique²⁶¹, de la prière et des croyances religieuses²⁶² pour favoriser le mieux-être et la paix intérieure.

Si des femmes ont reconnu s'en être sorties par elles-mêmes, la majorité d'entre elles disent avoir eu recours à un soutien psychologique ou à une thérapie pour les soutenir dans leur cheminement²⁶³. Les femmes et les familles puisent également leur force et leur courage dans la solidarité et dans le soutien familial et communautaire. Les chemins de la guérison sont effectivement plus faciles à gravir avec l'appui collectif de l'entourage. Plusieurs femmes, comme cette participante, ont évoqué le soutien qu'elles ont reçu de la part de leur partenaire ou des membres de leur famille²⁶⁴.

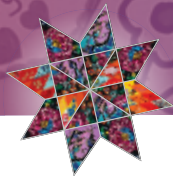
Ma famille, je [ne] leur dirai jamais assez que... la famille, c'est quelque chose de très important dans la vie politique. En tout cas, pour moi, ça a été le cas parce que c'est eux qui m'ont soutenue, qui m'ont pris[e] dans les bras quand j'avais envie de pleurer.²⁶⁵

Certaines ont aussi souligné le rôle joué par les femmes dans les processus de guérison que ce soit en tant qu'amies ou en tant que modèles²⁶⁶:

J'étais toute seule. [...] Au moins, il y avait [...] ma grande amie qui m'aidait, qui me supportait.²⁶⁷

Je suis choyée d'avoir plusieurs femmes autour de moi, que l'on ait des liens de parenté ou non, elles étaient des tantes. Elles nous ont montré une façon de vivre : d'être indépendantes, d'être fortes et d'avoir une voix.²⁶⁸

Par ailleurs, il est clairement ressorti des témoignages que la culture joue un rôle primordial dans le bien-être et la guérison des femmes et des familles. D'une certaine manière, l'affirmation identitaire et la revalorisation des différentes cultures autochtones sont des incontournables pour renforcer le mieux-être et la sécurité des femmes autochtones. En effet, la résilience des



survivantes et des familles s'inscrit souvent dans une fierté culturelle retrouvée ou renforcée, qui les pousse à exiger mieux pour leur vie et pour celle de leurs enfants²⁶⁹.

De la même manière, la spiritualité fait partie des démarches de guérison de plusieurs femmes. Les spiritualités autochtones, les médecines et les pratiques de guérison traditionnelles contribuent à renforcer le sentiment de fierté identitaire. Certaines femmes ont ainsi trouvé ce dont elles avaient besoin pour pouvoir poursuivre leur chemin dans les cérémonies, dans les langues autochtones et dans la nourriture traditionnelle²⁷⁰: « Puis, ça fait une dizaine d'années que je suis dans le cheminement spirituel. Puis je suis contente d'avoir découvert la force qui était enfouie en dedans de moi »²⁷¹.

Finalement, au cœur des nombreux témoignages entendus lors des audiences communautaires, nous constatons la présence d'un sentiment plus fort que la peur : celui de l'amour.

Ce sentiment, on peut le comprendre comme étant le moteur de la résilience, celui qui permet de croire et d'espérer une meilleure vie pour les générations futures²⁷². Malgré la colère exprimée au cours de certains récits, il en ressort que les femmes sont, d'abord et avant tout, motivées par l'amour de leurs enfants et l'espoir pour les prochaines générations.

Tout ce que j'ai dénoncé, les personnes que j'ai dénoncées, les personnes que j'ai confrontées, les manifestations que j'ai faites, je l'ai fait pour nos enfants. Je l'ai fait pour les petites filles que je suis en train d'élever, pour mes petits-enfants, pour vos enfants aussi. Je l'ai fait pour toute la communauté, aucune exception, [pour] tous les enfants²⁷³.

Pour que vous sachiez, je dédie cela à mes enfants qui sont aussi parents maintenant. Et je sais, en tant que mère, je leur dis : « Oui, c'est dur, mais ne t'inquiète pas au sujet du monde; aime simplement tes enfants, joue simplement avec eux ». C'est tout ce qu'est la vie, enseigne-leur.²⁷⁴

Je suis une survivante de violences : des violences sexuelles, physiques et psychiques. Et je suis tellement fière de moi parce que mon but était que mes filles – j'ai deux filles – n'aient pas à vivre ça. Et aujourd'hui, elles ne le vivent pas. Elles n'ont pas honte d'elles-mêmes. Elles sont fortes, elles sont de magnifiques femmes qui gardent la tête haute dans la société. Et j'ai réussi à faire ça. »²⁷⁵

Cet amour, la Commission l'a aussi vu et ressenti dans le réconfort que les familles se sont offert entre elles avant et après les témoignages, dans les chants offerts aux femmes en deuil, dans la préparation de l'espace par les Aînés venus prêter main-forte aux événements publics, dans le souci des intervenantes locales qui n'auraient jamais manqué une occasion de soutenir les membres de leur communauté, mais aussi dans la tisane, dans la bannique et dans les confitures préparées avec soin pour alimenter les participantes et les participants durant ces longues journées d'audience.



C'est aussi dans l'amour que certaines femmes trouvent la force de se pardonner et de pardonner à celles et ceux et qui les ont faites souffrir²⁷⁶. Ainsi l'a précisé cette participante :

J'ai pardonné à ce monsieur-là. J'ai failli mourir quand j'étais jeune, à cause ce qu'il m'avait fait... J'avais pensé qu'il allait me tuer. [...] Mes grands-pères m'écoutent et j'ai pardonné, à lui. Je connais ses comportements. Si ça peut rentrer dans sa tête et dans son cœur, de lui avoir pardonné.²⁷⁷

Sur les chemins de la résilience, la guérison observée est, la plupart du temps, une guérison individuelle. De nombreuses femmes arrivent à se relever de leurs traumatismes, mais elles se sentent parfois impuissantes face aux traumatismes de leurs proches et de leur communauté.

Or, pour briser le cycle des violences intergénérationnelles, il est nécessaire d'atteindre une guérison collective. D'ailleurs, certaines femmes se présentent comme leaders et militent activement pour que soit mises en place les mesures nécessaires pour favoriser cette guérison collective.

Ces femmes dénoncent publiquement les injustices, la multitude des lacunes la violence et tout ce qui nuit au bien-être de leur peuple. Elles espèrent et attendent des changements sociétaux durables, à grande échelle, pour enrayer les problématiques sociales auxquelles sont confrontées les Premières Nations au Québec²⁷⁸.

D'autres femmes offrent, sans relâche, leur aide aux membres de leur communauté, notamment en occupant des postes décisionnels ou en se positionnant en tant que modèles positifs dans la société²⁷⁹. D'ailleurs, la plupart des femmes souhaitent que leur témoignage soit porteur d'espoir pour toutes les femmes et les familles qui, comme elles, ont vécu des tragédies similaires :

J'ai encore beaucoup d'espoir. Je ne baisse pas les bras, même si la Couronne a dit que [ce cas est] clos. Et j'ai mis ma confiance dans l'Enquête nationale pour que ça se produise pour toutes les familles, pas juste notre famille, parce qu'il n'est pas facile de vivre sa vie sans savoir ce qui s'est passé, sans obtenir de justice pour vos êtres chers.²⁸⁰

Alors, je sens que j'honore ma sœur Jackie. Mais j'honore aussi toutes ces femmes qui n'ont pas eu de lumière au bout du tunnel, ni d'espoir, ni le désir d'une vie meilleure. En sachant qu'il y a une vie meilleure quelque part, il y a un chemin pour s'en sortir. Mais je pense que c'est là où vous avez besoin de faire savoir aux gens qu'il y a une façon de s'en sortir.²⁸¹

C'est ça, moi je pense, le remède : l'écoute, tendre la main. Pour moi, c'est l'amour le plus que je peux donner, l'espoir.²⁸²



- 1 Lessard *et al.*, « Les violences conjugales ».
- 2 Adoptée en 1982.
- 3 Adoptée en 1975.
- 4 Le Canada a ratifié le PIDCP le 19 mai 1976.
- 5 Adoptée en 2007. Même si le Canada a voté contre la *Déclaration* lors de son adoption en 2007, il a par la suite exprimé son appui aux principes qui s'y trouvent, d'abord en 2010 avec certaines réserves, puis sans réserve en 2016.
- 6 La *Déclaration* a été adoptée en 1993 par l'Assemblée générale de l'ONU. Le Canada appuie cette déclaration.
- 7 Le Canada a ratifié la Convention, le 14 octobre 1970.
- 8 Le Canada a ratifié le PIDESC, le 19 mai 1976.
- 9 La *Déclaration* a été adoptée en 1993 par l'Assemblée générale des Nations Unies. Le Canada appuie cette *Déclaration*.
- 10 Ville de Montréal, « Procès-verbal du 21 août 2017 », p. 60 et 112.
- 11 Ville de Montréal, « Séance ordinaire du 26 avril 2017 », p. 8.
- 12 Ville de Montréal, « La commissaire ».
- 13 Cette subvention générale accordée à des activités « culturelles » paraît disproportionnée, notamment par rapport aux 31 150 \$ (9000 \$ pour 2017, 18 000 \$ pour 2018 et 4150 \$ pour 2019) accordés en appui au projet Iskweu qui vise spécifiquement à éradiquer la problématique des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées, et à établir un climat de confiance « [d]ans un contexte où les relations entre les services de police et les femmes autochtones sont tendues et que nombre d'entre elles craignent de demander de l'aide lorsqu'elles sentent leur sécurité menacée ». Voir à cet effet : Ville de Montréal, « Séance ordinaire du 22 novembre 2017 ».
- 14 CVR, « Sommaire du rapport final », p. 135.
- 15 CVR, « Sommaire du rapport final », p. 1.
- 16 Partie 1, Volume public 32, Malientenam, Qc; Partie 1, Volume public 34, Malientenam, Qc; Partie 1, Volume public 36, Malientenam, Qc; Partie 1, Volume public 60, Montréal, Qc; Partie 1, Volume public 71, Montréal, Qc.
- 17 Françoise R., Partie 1, Volume public 61, Montréal, Qc, p. 49.
- 18 Tess L., Partie 1, Volume public 71, Montréal, Qc, p. 4.
- 19 Kirby B., Partie 1, Volume public 60, Montréal, Qc, p. 25.
- 20 Simone B., Partie 1, Volume public 34, Malientenam, Qc, p. 80.
- 21 Dion *et al.*, « Pensionnats autochtones ».
- 22 Dion *et al.*, « Pensionnats autochtones ».
- 23 Basile, « Le rôle et la place des femmes Atikamekw »; Loïselle et al., « Les impacts de l'arrivée des *wemitikojik* (colons blancs) ».
- 24 Dion et al., « Pensionnats autochtones ».
- 25 Jérôme, « Ka atanakanith ».
- 26 Simone B., Partie 1, Volume public 34, Malientenam, Qc; Mary M., Partie 1, Volume public 33, Malientenam, Qc.
- 27 Partie 1, *Déclaration* volume 156, Malientenam, Qc.
- 28 Yvette B., Partie 1, Volume public 35, Malientenam, Qc, p. 103.
- 29 Ambroise M., Partie 1, Volume public 34, Malientenam, Qc, p. 15.
- 30 Partie 1, Volume public 33, Malientenam, Qc; Partie 1, Volume public 34, Malientenam, Qc; Partie 1, Volume public 68, Montréal, Qc; Partie 1, Volume public 71, Montréal, Qc.
- 31 Mary M., Partie 1, Volume public 33, Malientenam, Qc, p. 97.
- 32 Simone B., Partie 1, Volume public 34, Malientenam, Qc, p. 42.
- 33 Partie 1, Volume public 71, Montréal, Qc.
- 34 Jean Vicaire, Partie 2, Volume 8, Régina, Sask., p. 111-112.
- 35 Anastasia N., Partie 1, Volume public 35, Malientenam, Qc.
- 36 Partie 1, Volume public 32, Malientenam, Qc; Partie 1, Volume public 34, Malientenam, Qc.
- 37 Partie 1, Volume public 36, Malientenam, Qc.
- 38 Partie 1, Volume public 35, Malientenam, Qc.
- 39 Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc.
- 40 Partie 1, Volume public 65, Montréal, Qc; Partie 1, Volume public 70, Montréal, Qc.



- 41 Partie 1, Volume public 35, Maliotenam, Qc; Partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc; Partie 1, Volume public 32, Maliotenam, Qc.
- 42 Partie 1, Volume public 35, Maliotenam, Qc; Partie 1, Volume public 36, Maliotenam, Qc.
- 43 Partie 1, Volume public 32, Maliotenam, Qc; Partie 1, Volume public 33, Maliotenam, Qc; Partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc; Partie 1, Volume public 35, Maliotenam, Qc.
- 44 Jenny R., Partie 1, Volume public. 35, Maliotenam, Qc.
- 45 Nathalie H., Partie 1, Volume public 68, Maliotenam, Qc.
- 46 Pour des raisons de sécurité, les témoignages ne sont pas cités.
- 47 Partie 1, Volume public 35, Maliotenam, Qc; Partie 1, Volume public 71, Montréal, Qc.
- 48 Perreault, « Femmes autochtones », p. 19.
- 49 Flynn, Lessard, Montminy, et Brassard, « Sortir la violence ».
- 50 FAQ, « Nānīawig Māmawe Nīnawind ».
- 51 Green, « Taking Account of Aboriginal Feminism », p. 20-32.
- 52 Partie 1, Volume public 32, Maliotenam, Qc; Partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc; Partie 1, Volume public 60, Maliotenam, Qc; Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc.
- 53 Kirby B., Partie 1, Volume public 60, Montréal, Qc, p. 40-41.
- 54 Partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc.
- 55 FAQ, « Nānīawig Māmawe Nīnawind », p. 25.
- 56 FAQ, « Les femmes autochtones et la violence »; FAQ, « Nānīawig Māmawe Nīnawind »; Flynn, Lessard, Montminy et Brassard, « Sortir la violence ».
- 57 Bergeron, « Voix des femmes ilnu ».
- 58 Partie 1, Volume public 35, Maliotenam, Qc.
- 59 Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc.
- 60 Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc; Partie 1, Volume public 32, Maliotenam, Qc; Partie 1, Volume public 35(b), Malioenam, Qc; Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc.
- 61 Cheryl M., Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc, p. 57-58.
- 62 Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc; Partie 1, Volume public 35(b), Maliotenam, Qc.
- 63 Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc.
- 64 Partie 1, Volume public 60, Montréal, Qc.
- 65 Concernant l'interprétation de l'article 7 de la Charte canadienne, voir notamment *Nouveau-Brunswick (Ministre de la Santé et des Services communautaires) c. G. (J.)*, [1999] 3 RCS 46, par. 58 à 61; *Rodriguez c. Colombie-Britannique (Procureur général)*, 1993 CanLII 75 (CSC), [1993] 3 R.C.S. 519, aux pp. 587 et 588; *Renvoi relatif à l'art. 193 et à l'al. 195.1(1)c) du Code criminel*, [1990] 1 R.C.S. 1123, à la p. 1177; *R. c. Morgentaler*, [1988] 1 R.C.S. 30, par. 243.

Concernant l'interprétation de l'article 1 de la Charte québécoise, voir notamment *Chaoulli c. Québec (Procureur général)*, [2005] 1 RCS 791, 2005 CSC 35, par. 41; 3 R.C.S. 211, par. 95; *Dupuis c. Directeur de l'état civil*, 2010 QCCS 1526, par. 13; *Québec (Curateur public) c. Syndicat national des employés de l'hôpital St-Ferdinand*, [1996].
- 66 *Nouveau-Brunswick (Ministre de la Santé et des Services communautaires) c. G. (J.)*, [1999] 3 RCS 46.
- 67 Par exemple, dans cette affaire, si de l'aide juridique est disponible pour les parents.
- 68 Partie 1, Volume public 33, Maliotenam, Qc; Jérôme, « Ka atanakaniht ».
- 69 L'article 10 stipule que : « Les peuples autochtones ne peuvent être enlevés de force à leurs terres ou territoires. Aucune réinstallation ne peut avoir lieu sans le consentement préalable – donné librement et en connaissance de cause – des peuples autochtones concernés et un accord sur une indemnisation juste et équitable et, lorsque cela est possible, la faculté de retour ».
- 70 Tel que présenté lors du témoignage de Jérôme Mesténapeo et al., Volume public 33, Maliotenam, Qc.
- 71 Jérôme, « Ka atanakaniht », p.184.
- 72 Partie 1, Volume public 33, Maliotenam, Qc; Partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc.
- 73 Partie 1, Volume public 32, Maliotenam, Qc; Partie 1, Volume public 36, Maliotenam, Qc; Partie 1, Volume public 35, Maliotenam, Qc; Partie 1, Volume public 34, Maliotenam, Qc.
- 74 Partie 1, Volume public 32, Maliotenam, Qc.
- 75 Partie 1, Volume public 36, Maliotenam, Qc.



- 76 Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc.
- 77 Jenny R., Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc, p. 155.
- 78 *R. c. Neashish*, 2016 QCCQ 10775, 2016 QCCA 1915.
- 79 *R. c. W.G.R.*, 2017 QCCQ 16076.
- 80 *R. c. Auclair*, 2006 QCCQ 7093.
- 81 Lafontaine, « Rapport de l'observatrice civile indépendante ».
- 82 Anastasia N., Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc, p. 58.
- 83 Germaine M., Partie 1, Volume public 34, Malietenam, Qc, p.115.
- 84 Gilberte V., Partie, 1, Volume public 32, Malietenam, Qc, p. 74.
- 85 Nakuset, Partie 2, Volume 4, Calgary, AB, p. 99.
- 86 Nakuset, Partie 2, Volume 4, Calgary, AB, p. 101.
- 87 Salée, « Peuples autochtones, racisme ».
- 88 INSPQ, « Rapport québécois sur la violence », p. 296.
- 89 INSPQ, « Rapport québécois sur la violence », p. 300, 303 et 304. Institut national de santé publique du Québec, Rapport québécois sur la violence et la santé.
- 90 INSPQ, « Politiques publiques et santé » p. 10-11; Morin, « Pratique sociale des intervenants inuits ».
- 91 Matte, « Les besoins des proches de personnes assassinées », p. ii.
- 92 Dion, Collin-Vézina et Lavoie, « Les violences sexuelles chez les peuples autochtones », p. 174.
- 93 CSSSPNQL, « Charte, ».
- 94 FAQ, « Celles dont on a pris la vie, »; APNQL, « Honorer les victimes, ».
- 95 Groupe de recherche et d'interventions psychosociales en milieu autochtone, « Étude sur l'abus sexuel »; Capone, « Résistances des Innues ».
- 96 Radio-Canada, « Où sont passés 8 enfants ».
- 97 Partie 1, Volume public 33, Malietenam, Qc.
- 98 Partie 1, Volume public 63, Montréal, Qc.
- 99 Partie 1, Volume public 32, Malietenam Qc.
- 100 Partie 1, Volume public 34, Malietenam, Qc.
- 101 Partie 1, Volume public 34, Malietenam, Qc.
- 102 Partie 1, Volume public 34, Malietenam, Qc.
- 103 Partie 1, Volume public 34, Malietenam, Qc.
- 104 Partie 1, Volume public 61, Montréal, Qc.
- 105 La Presse, « La mystérieuse disparition ».
- 106 Partie 1, Volume public 63, Montréal, Qc; Partie 1, Volume public 61, Montréal, Qc.
- 107 Pour un de ces dossiers, le décès n'avait pas été constaté au Registre de l'État civil. Dans ce cas, le Directeur, à la suite des démarches entreprises par l'Enquête nationale, a procédé à une enquête sommaire et a émis un acte de décès sur la foi des renseignements disponibles, selon l'article 130 du Code civil.
- 108 Il s'agit des situations pour lesquelles nous avons obtenu des informations médicales ainsi qu'un certificat de décès.
- 109 Radio-Canada, « Où sont passés 8 enfants ».
- 110 Savard, « Des tentes aux maisons ».
- 111 Savard, « Des tentes aux maisons », p. 26.
- 112 Les hôpitaux qui ont reçu et traité ces enfants, selon les témoignages et les documents reçus sont : l'Hôpital Hôtel-Dieu d'Amos, Hôpital St-Eusèbe de Joliette, l'Hôpital de La Tuque et l'Hôpital de Blanc-Sablon.
- 113 Marie-Pierre Bousquet, Directrice du programme d'études autochtones, UDM, entrevue téléphonique, 12 décembre 2018.
- 114 FAQ, « Nānīawig Māmawe Nīnawind, »; FAQ, « Dans le passé, il y a eu les pensionnats indiens ».
- 115 Ringuette, « Le sens du placement », p. 8.
- 116 Projet de loi no 99, *Loi modifiant la Loi sur la protection de la jeunesse et d'autres dispositions*.
- 117 Assemblée nationale, « Journal des débats de la Commission », p. 3.
- 118 Partie 1, Volume public 32, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 36, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public, 59, Montréal, Qc; Volume public 60, Montréal, Qc; Partie 1, Volume public 60, Montréal, Qc.
- 119 Partie 1, Volume public 60, Montréal, Qc.
- 120 Kirby B., Partie 1, Volume public 60, Montréal, Qc, p. 6.



- 121 Partie 1, Volume public 36, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc.
- 122 Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc.
- 123 Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc.
- 124 Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc.
- 125 Partie 1, Volume public 36, Malietenam, Qc.
- 126 Partie 1, Volume public 64, Montréal, , Qc.
- 127 Partie 1, Volume public 36, Malietenam, Qc.
- 128 Partie 1, Volume public 36, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc; Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 32, Malietenam, Qc.
- 129 Maurice K., Partie 1, Volume public 70, Montréal, Qc, p. 25.
- 130 Jenny R., Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc, p. 169.
- 131 Lise J., Partie 1, Volume public 32, Malietenam, Qc, p. 123.
- 132 Gloria S., Partie 1, Volume public 36, Malietenam, Qc, p. 66.
- 133 CDPDJ, « Profilage racial et discrimination systémique».
- 134 Paul Charbonneau, Partie 2, volume 10, Régina, Sask.
- 135 Brenda Lucki, Partie 2, volume 6, Régina, Sask.
- 136 Lafontaine, « Rapport de l'observatrice civile indépendante », p. 11.
- 137 *Commissaire à la déontologie policière c. Boulianne*, 2018 QCCDP 11.
- 138 Mélissa Gagnon-Fontaine, Les variations spatiales du comportement ».
- 139 Boutet, « Pression policière et actes de défiances ».
- 140 CIS, « Modèle national de l'emploi de la force ».
- 141 ÉNPQ, « Vulnérable », 3.1.2.
- 142 *Loi sur la police*, art. 28-29.
- 143 BEI, « Statistique ».
- 144 Parfois, le BEI n'est même pas en mesure de savoir quand ses enquêteurs pourront arriver sur les lieux, lorsqu'il ouvre une enquête (BEI-2017-026, Inukjuak) ou annonce qu'il se rendra sur les lieux « dans les prochains jours » (BEI-2018-014, Umiujaq).
- 145 Demers, « Ce que nous devons savoir » p. 35.
- 146 Jean Vicaire, Partie 2, Volume public 8, Régina, Sask., p. 105-106.
- 147 Document déposé en preuve par le ministère de la Sécurité publique, « Présentation à l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, Les services policiers autochtones au Québec », Richard Coleman, Partie 2, Régina, Sask.
- 148 Journal des débats de la Commission des institutions, 7 mai 1992; Journal des débats de la Commission des institutions, 22 avril 1993, p. CI-1608 et CI-1609; Journal des débats de la Commission des institutions, 29 avril 1993, p. CI-1718.
- 149 Document déposé en preuve par le ministère de la Sécurité publique, « Présentation à l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, Les services policiers autochtones au Québec », Richard Coleman, Partie 2, , Régina, Sask., p. 11.
- 150 *Loi sur la police*, LRQ, c. P-13.1.
- 151 Aubert et Jaccoud, « Genèse et développement ».
- 152 Document déposé en preuve par le ministère de la Sécurité publique, « Présentation à l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, Les services policiers autochtones au Québec », Richard Coleman, Partie 2, Régina, Sask.
- 153 Sur ces 11 communautés, sept ont par le passé été desservies par un corps de police autochtone : Kanesatake, Unamen Shipu, Lac Barrière, Matimekush-Lac John, Ekuanitshit, Natashquan et Winneway. Tandis que quatre communautés n'ont jamais été desservies par un corps de police autochtone : Cacouna, Gespeg, Hunter's Point et Kitchisakik.
- 154 Jean-Pierre Larose, Partie 2, Volume 6, Régina, Sask., p. 171.
- 155 Document déposé en preuve par le ministère de la Sécurité publique, « Présentation à l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées et, Les services policiers autochtones au Québec », Richard Coleman Document déposé comme preuve no. 36, p. 13.
- 156 Jean-Pierre Larose, Partie 2, Volume public 6, Régina, Sask., p. 156.
- 157 Jean Vicaire, Partie 2, Volume public 8, Régina, Sask.
- 158 Jean Vicaire, Partie 2, Volume public 8, Régina, Sask.



- 159 Jean Vicaire, Partie 2, Volume public 8, Régina, Sask.
- 160 Il en est de même pour la Sûreté du Québec, en régions éloignées : voir Gauvin, « Les mouvements du personnel », p. 137 et 139.
- 161 *Commissaire à la déontologie policière c. Boulianne*, 2018 QCCDP 11.
- 162 *Commissaire à la déontologie policière c. Grondin*, 2012 CanLII 37105 (QC CDP), conf. par *Larochelle c. Grondin*, 2015 QCCQ 510; *Commissaire à la déontologie policière c. Ross*, 2003 CanLII 57332 (QC CDP).
- 163 *Commissaire à la déontologie policière c. Beaudin*, 2013 QCCDP 17, conf. par *Beaudin c. Simard*, 2014 QCCQ 4544; *Commissaire à la déontologie policière c. Coon-Come*, 2012 CanLII 5089 (QC CDP).
- 164 *Police Ethics Commissioner v. McDougall*, 2008 CanLII 41346 (QC CDP).
- 165 *Code de déontologie des policiers*, LRQ, c. P-13.1, r. 1, art. 10, 2e al. (4).
- 166 Commission d'enquête sur les relations entre les autochtones et certains services publics, Commissaire à la déontologie policière, « Engagement recommandations », 32-33.
- 167 *Ibid.*
- 168 Partie 1, Volume public 35, Malietenam, QC.
- 169 Partie 1, Volume public 59, Montréal, QC.
- 170 *Isaac c. Commissaire à la déontologie policière*, 2005 CanLII 26460 (QC CQ).
- 171 *Picard v. Canada (Attorney General)*, 2018 FC 747 (en appel); *Morin c. Kitigan Zibi Anishinabeg Band Council*, 2015 QCCS 965; *Pitawanakwat c. Wikwemikong Tribal Police Service*, 2010 FC 917, par. 20, citant « *Report on the Ipperwash Inquiry* (Ontario : Ministry of the Attorney General, 2007), at 261 of Vol. 2 »; *L. (D.) v. Listuguj Police Service*, 1999 CanLII 10820 (QC CS), conf. par *I. (A.M.) c. L. (D.T.)*, 2001 CanLII 39648 (QC CA).
- 172 *Cross c. Conseil Mohawk de Kanesatake*, 2004 CanLII 49186 (QC CQ).
- 173 Commission d'enquête sur les relations entre les autochtones et certains services publics, ministère de la Sécurité publique, « Pouvoir de révision dans le cas d'un directeur de poste de police » P-493.
- 174 *King c. Québec* (Comité de déontologie policière), 2004 CanLII 10779 (QC CS); *Commissaire à la déontologie policière c. Bonneau*, 2004 CanLII 59936 (QC CDP); *Commissaire à la déontologie policière c. Bonneau*, 2004 CanLII 72770 (QC CDP); *Montour c. King*, 2005 QCCA 706; *Bonneau c. Monty*, 2006 QCCQ 1765; *Commissaire à la déontologie policière c. King*, 2007 CanLII 54105 (QC CDP).
- 175 Jean Vicaire, Partie 2, Volume public 8, Régina, Sask., p. 87-88.
- 176 Bureau du coroner, « Rapport d'enquête ».
- 177 Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc.
- 178 Partie 1, Volume public 71, Montréal, Qc.
- 179 Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc.
- 180 Partie 1, Volume public 35, Malietenan, Qc.
- 181 Partie 1, Volume public 35, Malietenma, Qc.
- 182 Partie 1, Volume public 32, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 34, Malietenam, Qc.
- 183 En 2015, un reportage de l'émission Enquête, diffusé à Radio-Canada, laisse la parole à des femmes autochtones qui dénoncent les abus dont elles ont été victimes de la part de policiers. À ce sujet, voir; Lafontaine, « Rapport de l'observatrice civile indépendante ».
- 184 Partie 1, Volume public 32, Malietenam, Qc.
- 185 Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc.
- 186 Barbeau-Le Duc, « La judiciarisation de la violence familiale ».
- 187 Pelletier, « Pour le respect de notre dignité humaine », p. 7.
- 188 *R. c. Gladue* [1999] 1 RCS 688, par. 64 et 93.
- 189 Grammond, « Les Autochtones et la justice pénale », p. 99-101.
- 190 Isabel Grant, « The Role of Section 718.2(a)(ii) », p. 160 et 168.
- 191 *R. c. Gladue*, [1999] 1 RCS 688, par. 69 et 93; *R. c. Ipeelee*, [2012] 1 RCS 433, par. 60, 77.
- 192 *R. c. Gunn*, 2018 QCCQ 1846, par. 47 et 50.
- 193 *R. c. A.B.*, 2016 QCCQ 2362, par. 69-71.
- 194 *R. c. V.B.*, 2018 QCCQ 3870.



- 195 R. c. M.C., 2017 QCCQ 1586.
- 196 Partie I, Volume public 35, Malietenam, Qc, p. 52.
- 197 R. c. Ipeelee, [2012] 1 RCS 433, 2012 CSC 13.
- 198 R. c. Neashish, 2016 QCCQ 10775.
- 199 *Police Ethics Commissioner v. Ross*, par. 24; *Commissaire à la déontologie policière c. Ross*, par. 330.
- 200 INSPQ, « Contexte de vulnérabilité ».
- 201 Dufour, « Les racines éducationnelles »; Entre-temps, et pour tenter de combler ce vide éducationnel, on assiste fort heureusement à la création d'initiatives locales et complémentaires telles que le projet « Sous le Shaputuan » de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ) et de l'Institut culturel et éducatif montagnais (ICEM), ainsi que les ateliers de sensibilisation de Nicole O'Bomsawin ou de Wapikoni mobile qui sont, entre autres, offerts aux écoles provinciales dans le but de démystifier les réalités et cultures autochtones auprès des populations scolaires allochtones.
- 202 Barsalou Verger, « Évaluation d'un programme de formation ».
- 203 Rosa, Commission Viens, « Session de sensibilisation », 4-5; SPVM, Commission Viens, « Réalisations du SPVM », p. 8.
- 204 *Ibid.*, p. 13-17.
- 205 Voir, par exemple : *Code des professions*, RLRQ c C-26, art. 57; *Code de déontologie des policiers du Québec*, RLRQ c P-13.1, r 1, art. 5 (4); *Code de déontologie des avocats*, RLRQ c B-1, r 3.1, préambule, par. (3) et (9).
- 206 Carufel, « Les théories d'expérience », 128; Carufel et Thomas, « Les représentations sociales » 99.
- 207 *Isaac c. Commissaire à la déontologie policière*.
- 208 *Commissaire à la déontologie policière c. Eremina*.
- 209 ENPQ, « Rapport annuel de gestion 2015-2016 ».
- 210 ENPQ, « Rapport annuel de gestion 2016-2017 ».
- 211 ENPQ, « Rapport annuel de gestion 2016-2017 ».
- 212 ENPQ, « Rapport annuel de gestion 2017-2018 » 50.
- 213 ENPQ, « Rapport annuel de gestion 2017-2018 ».
- 214 ENPQ, « Vulnérable », point 3.4.
- 215 *Davis v. Canada Border Services Agency*, par. 287-291; Deux guides pour traiter avec les communautés autochtones.
- 216 Partie 1, Déclaration volume 142, Malietenam, Qc; Partie 1, Déclaration volume 148, Malietenam, Qc.
- 217 Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc; Partie 1, Volume public 61, Montréal, Qc; Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc.
- 218 Partie 1, Volume public 61, Montréal, Qc; Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc.
- 219 Commission canadienne des droits de la personne, « Rapport sur les droits à l'égalité »; Anaya, « Rapport du Rapporteur spécial ».
- 220 Adrienne A., Partie 1, Volume public 67, Malietenam, Qc, p. 24.
- 221 Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc.
- 222 Le Canada a ratifié le Pacte le 19 mai 1976.
- 223 Si les tribunaux canadiens se sont généralement révélés réfractaires par rapport à la justiciabilité des droits économiques, sociaux et culturels, ceux-ci demeurent néanmoins des droits de la personne fondamentaux et sont ainsi indissociables, interdépendants et intimement liés aux droits civils et politiques, dont notamment les droits à la vie et à la sécurité.
- 224 *R c Gladue*, [1999] 1 RCS 688, par. 67.
- 225 *R c Ipeelee*, [2012] 1 RCS 433, par. 77.
- 226 Partie 1, Volume public 32, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 34, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 68, Montréal, Qc.
- 227 Partie 1, Volume public 68, Montréal, Qc.
- 228 Partie 1, Volume public 32, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 34, Malietenam, Qc.
- 229 Yvette B., Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc, p. 118.
- 230 Lise J., Partie 1, Volume public 32, Malietenam, Qc, p. 50.
- 231 Partie 1, Volume public 61, Montréal, Qc.
- 232 Partie 1, Volume public 33, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 60, Montréal, Qc; Partie 1, Volume public 32, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 36, Malietenam, Qc.



- 233 Mary M., Partie 1, Volume public 33, Malietenam, Qc, p. 233.
- 234 Kirby B. , Partie 1, Volume public 60, Montréal, Qc, p. 28.
- 235 Andrée V., Partie 1, Volume public 32, Malietenam, Qc, p. 89.
- 236 Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc.
- 237 FAQ, « Ka utshinikanat utinniunnau ».
- 238 FAQ, « Les femmes autochtones et la violence »; FAQ, « Nānāwig Māmae Nīnawind,».
- 239 Bourque, « La violence familiale chez les femmes autochtones »; Flynn et al. « Sortir la violence de sa vie ».
- 240 FAQ, « Nānāwig Māmae Nīnawind », p. 18.
- 241 Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc.
- 242 Partie 1, Déclaration volume 142, Malietenam, Qc.
- 243 Partie 1, Volume public 60, Montréal, Qc.
- 244 Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc.
- 245 Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc.
- 246 Partie 1, Volume public 34, Malietenam, Qc.
- 247 Chow, “Who Do You Think You Are”.
- 248 Ellen Gabriel, Parties mixtes 2 et 3, volume 9, Québec, Qc, p. 42-43.
- 249 Ellen Gabriel, Parties mixtes 2 et 3, volume 9, Québec, Qc, p. 51.
- 250 Ministère de la Justice Canada, « Principes régissant la relation ».
- 251 CSSSPNQL, « Un pas de plus vers l'autodétermination », p. 24.
- 252 Conseil canadien de la santé, « Empathie, dignité et respect ».
- 253 CSSSPNQL, « Un pas de plus vers l'autodétermination ».
- 254 Grammond, « L'identité autochtone saisie », p. 328.
- 255 Anastasia N., Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc, p. 30.
- 256 Yvette B., Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc, p. 121.
- 257 Nathalie H., Partie 1, Volume public 68, Montréal, Qc, p. 19.
- 258 Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc.
- 259 Alma M., Partie 1, Volume public 36, Malietenam, Qc.
- 260 *Ibid.*, p. 51.
- 261 Partie 1, Volume public 36, Malietenam, Qc.
- 262 Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc.
- 263 Partie 1, Volume public 32, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 33, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 34, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc; Partie 1, Volume public 68, Montréal, Qc; Partie 1, Volume public 71, Montréal, Qc.
- 264 Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc.
- 265 Adrienne A., Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc.
- 266 Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc.
- 267 Anastasia N., Partie 1, Volume public 35, Malietenam, Qc, p. 45.
- 268 Cheryl M., Partie 1, Volume public 59 , Montréal, Qc, p. 5
- 269 Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc.
- 270 Partie 1, Volume public 34, Malietenam, Qc; Partie 1, Volume public 36, Malietenam, Qc.
- 271 Sylvanne B., Partie 1, Volume public 34, Malietenam, Qc, p. 45.
- 272 Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc.
- 273 Lise J., Partie 1, Volume public 32, Malietenam, Qc, p. 106.
- 274 Cheryl M, Partie 1, Volume public 59, Montréal, Qc, p. 52.
- 275 Tess L., Partie 1, Volume public 71, Montréal, Qc, p.12.
- 276 Partie 1, Volume public 34, Malietenam, Qc.
- 277 Germaine M., Partie 1, Volume public 34, Malietenam, Qc, p. 107.
- 278 Partie 1, Volume public 34, Malietenam, Qc.
- 279 Partie 1, Volume public 67, Montréal, Qc.
- 280 Mary-Annie B., Partie 1, Volume public 60, Montréal, Qc, p. 9.
- 281 Tess L., Partie 1, Volume public 71, Montréal, Qc, p. 6.
- 282 Nathalie H., Partie 1, Volume public 68, Montréal, Qc, p. 40.

CONCLUSION



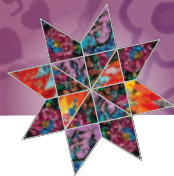
Les vérités des survivantes et des familles ont révélé que les disparitions, les morts violentes et les assassinats sont le produit de l'accumulation des violences que les femmes et les filles autochtones vivent depuis des générations, le plus souvent dans l'indifférence et parfois même le mépris.

La violence faite aux femmes et aux filles autochtones s'inscrit sur une toile de fond complexe. Cette violence peut être physique, psychologique, financière, sexuelle ou spirituelle. Elle peut être interpersonnelle, familiale, communautaire ou institutionnelle. Elle est souvent tout cela à la fois. Ce qu'il faut retenir, c'est que cette violence est avant tout structurelle, c'est-à-dire qu'elle prend sa source dans le système et les politiques génocidaires mis en place bien avant la naissance de chacune d'entre elles. Les effets de ces politiques coloniales et l'emprise de l'Église ont brisé les liens familiaux et communautaires qui étaient intimement liés au territoire et ont altéré considérablement le mode de vie des familles des Premières Nations au Québec.

Les vérités des survivantes et des familles ont aussi révélé que les préjugés et le racisme qui animaient les politiques coloniales ont traversé le temps et infiltré les institutions publiques, si bien qu'un climat social qui désavantage les femmes et les filles autochtones s'est créé au Québec.

Les survivantes, ainsi que les femmes qui ont disparues ou qui ont été assassinées ont toutes en commun d'être nées dans un monde où le fait d'être, à la fois femmes et autochtones, les place en situation d'inégalité tant sur le plan socio-économique ou juridique que sur celui de la santé. Il est évident que les femmes autochtones au Québec n'ont pas les mêmes possibilités que leurs paires québécoises de s'épanouir et de réaliser leurs rêves. Plusieurs ont vu leur enfance leur être volée et les traumatismes se sont accumulés dans leur vie. Pourtant, elles ont le droit de vivre en sécurité dans un pays où la justice doit être la même pour tous ses citoyennes et citoyens.

L'analyse des témoignages entendus par la Commission a surtout permis de révéler de nombreuses violations des droits des femmes et des filles autochtones au Québec.

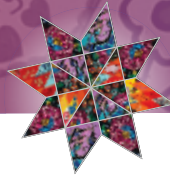


Petite perle, raconte-moi ta vérité. Photo de Michèle Audette, 2019.

Dès leur plus jeune âge, leur droit à la vie et à la sécurité est menacé par le cycle de la violence qui se perpétue depuis des générations. Les politiques coloniales oppressives, notamment le déplacement forcé de la communauté de Pakuashipi et la disparition d'enfants autochtones dans les hôpitaux québécois dans les années 1960 et 1970, ont compromis leur droit à la sécurité. Ce droit est encore largement compromis de nos jours, notamment en raison des agressions qui continuent d'être perpétrées, entre autres par des policiers, à l'égard des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

Les témoignages ont aussi révélé que les lacunes dans la mise en œuvre du droit à la santé, dans toutes ses dimensions, sont des causes importantes de la violence faite aux femmes, aux filles et aux personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Dans tous les cas, ces lacunes rendent celles-ci plus vulnérables et, par conséquent, plus susceptibles d'être exposées à la violence.

Ces atteintes aux droits et libertés fondamentaux constituent également des violations du droit à l'égalité, puisqu'elles sont discriminatoires envers les femmes et les filles autochtones. Les droits à l'égalité et à la non-discrimination sont pourtant des droits protégés par la Charte canadienne et par la Charte québécoise, ainsi que par le droit international.¹



Les cas les plus évidents d'atteintes au droit à l'égalité ont lieu lorsque des agentes ou agents de l'État font preuve de comportements racistes ou sexistes, de mépris, de négligence et de fautes dans l'exercice de leurs fonctions à l'égard des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones.

L'État doit mettre en place un système de justice qui permet de protéger les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones contre la violence. Or, le système québécois de justice échoue à la tâche, notamment en raison de l'indifférence et du mépris de nombreux intervenants et des institutions elles-mêmes. L'absence de mécanismes de résolution des conflits au sein des communautés est également déplorable.

Plusieurs témoins insistent aussi sur le respect du droit à l'identité et à la culture, notamment par la reconnaissance de l'autonomie gouvernementale, comme un passage nécessaire vers la guérison.

Il est essentiel d'affirmer haut et fort que ces violations ne sont rien d'autre que les conséquences de structures coloniales génocidaires, racistes et oppressives qui ont été maintenues pendant plusieurs siècles. Il faut faire preuve d'honnêteté, en nommant et reconnaissant cette réalité.

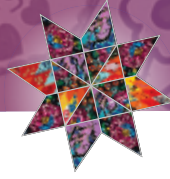
Pendant des années, on a tenté de résumer cette toile socio-historique complexe par des mots comme « assimilation », « oppression » et dernièrement, « génocide culturel »². Or, à la lumière des travaux de la Commission et des témoignages des experts et des Gardiens du savoir qu'elle a entendu, il apparaît que le terme le plus approprié est celui de « génocide »³. Considérant l'importance de cette conclusion, l'Enquête nationale y dédie un rapport complémentaire disponible en ligne qui élabore les définitions et acceptations du « génocide » et son adéquation avec les preuves entendues. Nous incluons ici seulement quelques éléments pertinents à cette conclusion.

En droit international, le génocide est défini comme suit :

[L]e génocide s'entend de 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 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.⁴

Pour l'Enquête nationale, le terme génocide est plus approprié que celui de génocide culturel. Il n'est pas inutile de rappeler que si la CVR a fait le choix d'utiliser le terme de génocide culturel



plutôt que celui de génocide, elle n'a pas exclu ce dernier pour autant. En effet, dans son rapport, la CVR souligne que même si les tribunaux n'ont pas statué en ce sens, les articles 2(d) et 2(e) de la *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide* (CPRCG) ne doivent pas être compris comme une :

destruction des victimes elles-mêmes, mais comme la conséquence de mesures qui visent à détruire un groupe « national, ethnique, racial ou religieux, comme tel. [...] » Il apparaît donc logique de conclure que le transfert forcé des enfants autochtones de leur groupe ethnique à un autre en vue d'éradiquer ou de détruire leur culture et leur langue, et donc leur groupe ethnique, pourrait représenter une infraction tombant sous le coup de la loi canadienne puisque le Canada reconnaît cette infraction en droit international.⁵

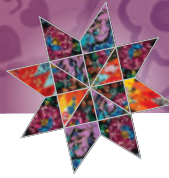
Un des débats qui fait rage quant à la définition internationale du génocide consiste à savoir si « l'intention de détruire, ou tout ou en partie, un groupe » se restreint exclusivement à une intention de destruction physique ou biologique d'un groupe ou si l'article 2 de la CPRCG contient un fondement pour la reconnaissance sur le plan international d'une forme culturelle de génocide qui ne renvoie pas seulement à une intention de destruction physique ou biologique d'un groupe, référant entre autres à l'alinéa e) qui concerne le transfert forcé d'enfants d'un groupe à un autre.

Il n'est pas inutile de rappeler ici qu'à l'époque de l'adoption du terme de génocide, le projet d'origine de la CPRCG (Résolution 96[1]) contenait une référence à une forme de destruction culturelle.

D'ailleurs, R. Lemkin, qui est à l'origine du concept de génocide, en avait une vision assez large. Selon lui, le génocide :

Ne signifie pas nécessairement la destruction immédiate d'une nation, sauf lorsqu'il est réalisé par des meurtres en masse de tous les membres d'une nation. Il entend plutôt signifier un plan coordonné de différentes actions vidant la destruction de fondements essentiels de la vie de groupes nationaux dans le but d'exterminer les groupes eux-mêmes. Un tel plan aurait pour objectifs la désintégration des institutions politiques et sociales, de la culture, de la langue, des sentiments nationaux, de la religion et de la vie économiques de groupes nationaux, ainsi que la suppression de la sécurité personnelle, de la liberté, de la santé, de la dignité voire de la vie des personnes appartenant à ces groupes.⁶

D'autres pays ont eu le courage de nommer ce qu'ils ont fait aux peuples autochtones. En 1997, une enquête australienne portant sur les pratiques de séparation des enfants autochtones de leur parents a conclu que ces pratiques, qui avaient pour but de détruire, au moins en partie, la culture, l'identité et l'organisation sociale autochtones, constituaient un génocide au sens de la CPRCG⁷. Un parallèle évident peut être tracé avec la politique des pensionnats, qui visait à détruire les peuples autochtones par le transfert forcé d'enfants.



Au-delà de ces débats sur la reconnaissance d'une forme de génocide « culturel » à l'article 2 quant à son aspect intentionnel, il est incontestable que la définition retenue par le droit international ne se résume pas qu'aux massacres visant la destruction physique d'un groupe dans un relativement court laps de temps, tels que le génocide de l'Holocauste et celui perpétré contre les Tutsis du Rwanda, qui viennent spontanément en tête comme des exemples récents non-équivoques. Le génocide peut aussi être constitué notamment par des « atteintes graves à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe » ou par la « soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle » ; des actes de destruction lente qui n'en sont pas moins génocidaires, s'ils sont accompagnés de l'intention requise.

Les preuves réunies dans le cadre de l'Enquête nationale, notamment les éléments qui ressortent avec acuité de ce rapport concernant le Québec, contient nombre de pratiques passées et contemporaines qui pourraient ainsi être qualifiées : les abus sexuels, physiques et psychologiques ; les disparitions d'enfants ; la délocalisation forcée et ses impacts, par exemple la déportation des Innus de Pakuashipi, dont la Commission a longuement entendu parler ; le sous-financement ciblé et chronique des services essentiels ; l'incapacité à protéger les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones de l'exploitation et de la violence, etc.

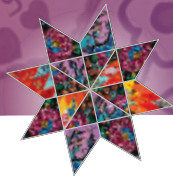
Les preuves recueillies par l'Enquête nationale pointent vers l'existence d'un génocide au sens de la CPRCG, que celle-ci inclut ou non l'intention de destruction culturelle qui fait débat, ce sur quoi nous élaborerons dans le cadre du rapport complémentaire dédié à la question. Les structures coloniales ont permis ce génocide et les effets intergénérationnels de génocide doivent être compris dans les contextes québécois et canadien.

La reconnaissance de l'existence d'un génocide des Autochtones au Canada permet d'expliquer le haut taux de violence perpétrée à l'encontre des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA. En effet, ces disparitions et ces assassinats sont les conséquences les plus récentes de ce génocide.

Les structures coloniales génocidaires maintenues pendant plus d'un siècle au Canada comme au Québec ont engendré une combinaison de racisme et d'indifférence à l'égard des Autochtones. La normalisation de la violence – ou en d'autres termes, la normalisation de la perte de sûreté et de sécurité – devient un autre moyen par lequel les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones sont la cible de nouvelles violences ou risquent de subir davantage de violence. L'inaction et le maintien des politiques et des institutions discriminatoires par les gouvernements exposent la complicité de ceux-ci à la violence perpétrée contre les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones. Cette violence est la conséquence des structures génocidaires coloniales qui se perpétuent à ce jour. Malgré tout, cette sombre réalité n'a pas arrêté de nombreuses survivantes et familles de marcher sur le chemin de la guérison.

Les survivantes et les familles ont démontré leur acharnement à résister aux atteintes à leur intégrité et leur désir d'éviter que la violence ne se répercute ou ne se répète sur les générations futures. Plusieurs participantes ont terminé leur témoignage en exprimant leur espoir pour un avenir meilleur pour leurs enfants et leurs petits-enfants.

CONCLUSION

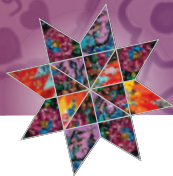


Les récits de celles et ceux qui sont venus témoigner en tant que survivantes ou en tant que mères, sœurs, pères, grand-mères d'une femme ou d'une fille disparue ou assassinée nous rappellent tout le travail qu'il reste à faire pour que les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones puissent vivre en sécurité et dans la dignité.

Honorer la vie de ces femmes et de ces filles, tel que la Commission a cherché à le faire au cours de ses travaux, c'est donner la parole à leurs proches pour écouter leurs vérités. On ne peut cependant s'arrêter là.

Honorer la vie de ces femmes et de ces filles est une responsabilité de l'État et de tous les membres de la société qui la composent, sans aucune exception.

Honorer la vie de ces femmes et de ces filles, c'est entreprendre dès maintenant les changements structurels vers un milieu sain et sécuritaire pour toutes les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA autochtones au Québec.



- 1 Ils sont au cœur du PIDCP, du PIDESC et de la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* (la « **CEDEF** »). En outre, la DNUDPA, dans son préambule, rappelle l'égalité de tous les peuples, dans le respect de leurs différences. Le droit à l'égalité est également garanti par l'article 15 de la Charte canadienne, par l'article 10 de la Charte québécoise et par plusieurs autres lois visant à combattre la discrimination.
- 2 CVR, « Sommaire du rapport final ».
- 3 PNQL, « Honorer les victimes, porter la voix des survivantes »; Ellen Gabriel, Partie 2 et 3, Volume 9, Qc.
- 4 *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide*.
- 5 CVR, « Sommaire du rapport final », p. 144.
- 6 Lemkin, cité dans Rabinbach, «Raphael Lemkin et le concept de génocide,» p. 513.
- 7 National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families, « Bringing Them Home ».



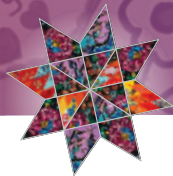
Appels à la justice

La participation des survivantes et des survivants, des membres des familles et des parties ayant la qualité pour agir devant la Commission d'enquête a permis de mettre en exergue les réalités spécifiques des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA des Premières Nations au Québec. Ces témoignages et ces soumissions ont rappelé les caractères distinctifs et particuliers des Premières Nations au Québec, inhérentes à leurs histoires, à leurs cultures, à leurs identités linguistiques et à leurs réalités propres. Au-delà de ces distinctions, les témoignages ont également mis en évidence des expériences communes à l'ensemble des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA autochtones au Canada, ainsi que leur solidarité entre elles.

L'ensemble des mesures prises pour assurer la sécurité et le bien-être des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA des Premières Nations au Québec doivent inclure la coopération de ces dernières, ainsi que leurs expériences vécues respectives. En outre, la reconnaissance, la protection et le respect des droits humains, et des droits autochtones des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA des Premières Nations au Québec, est un impératif juridique et doit être sur un pied d'égalité avec les Allochtones.

La diversité des expériences vécues par les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA des Premières Nations au Québec est riche et complexe, et doit être pleinement reconnue et comprise par l'ensemble de la population. Ces appels à la justice proviennent des expériences de nos mères, de nos grands-mères, de nos filles et de nos sœurs qui nous ont montré le chemin durant les travaux de l'Enquête nationale.

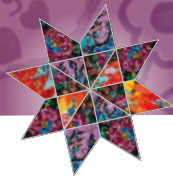
Ces appels s'adressent spécifiquement aux besoins des personnes qui ont témoigné de leurs expériences au Québec en matière de lutte contre la violence et la discrimination au sein de la société québécoise, de ses institutions publiques et de son gouvernement. Ils sont publiés en complément et en association avec les appels à la justice déjà souligné dans le rapport final de l'Enquête nationale, volume 1b.



1. **NOUS DEMANDONS** au gouvernement du Québec de créer un mécanisme indépendant chargé de rapporter annuellement la mise en œuvre de ces appels à la justice, ainsi que ceux du Rapport national de l'Enquête nationale à l'Assemblée nationale du Québec;
2. **NOUS DEMANDONS** que le gouvernement du Québec et que les gouvernements autochtones travaillent en collaboration avec les femmes et les filles autochtones au Québec, y compris les membres des communautés 2ELGBTQQIA, sans délai, pour établir un plan d'action visant à prévenir et à éradiquer toutes formes de violences à leur encontre. Nous demandons également que le gouvernement du Québec participe au développement et la mise en œuvre du Plan d'action, tel que décrit à l'appel à la justice 1.1 du Rapport national;
3. **NOUS DEMANDONS** que le gouvernement du Québec concrétise et priorise la mise en œuvre du *Plan d'action gouvernemental pour le développement social et culturel des Premières Nations et des Inuits*;
4. **NOUS DEMANDONS** au gouvernement du Canada et au gouvernement du Québec de créer une entité civile indépendante, multi-juridictionnelle, agissant en tant que protecteur des citoyens autochtones, ayant pour mission de protéger les droits, de recevoir les plaintes, d'enquêter et de rendre compte de la qualité des services publics rendus aux membres des communautés autochtones, tel que proposé par l'appel à la justice 1.7 du Rapport national. Nous demandons au gouvernement du Québec que cette entité ait juridiction et fasse autorité au Québec;
5. **NOUS DEMANDONS** au ministère de la Sécurité publique de créer une cellule de crise multidisciplinaire pour les cas des disparitions des femmes et des filles autochtones, y compris celles des membres des communautés 2ELGBTQQIA au Québec;
6. **NOUS DEMANDONS** au gouvernement du Canada et au gouvernement du Québec de financer la mise en place et l'opération à long terme de ressources culturellement adaptées pour les femmes et les filles autochtones, y compris pour les membres des communautés 2ELGBTQQIA dans les milieux urbains et dans chaque communauté autochtone, notamment des maisons de guérison, des centres d'hébergement culturellement adaptés et des maisons d'hébergement de transition au Québec;
7. **NOUS DEMANDONS** au gouvernement du Canada et au gouvernement du Québec de financer et de diffuser les campagnes de sensibilisation élaborées par des organisations autochtones, dans le but de prévenir, de dénoncer, de dénormaliser et de contrer la violence perpétrée à l'encontre des femmes et des filles autochtones, y compris des membres des communautés 2ELGBTQQIA, au Québec;
8. **NOUS DEMANDONS** que le gouvernement du Canada, le gouvernement du Québec et les gouvernements municipaux s'assurent que les intervenants des services publics du Québec soient pleinement formés afin d'adapter leurs interventions aux réalités socio-culturelles et aux enjeux propres aux Autochtones;



9. **NOUS DEMANDONS** au ministère de l'Éducation et de l'Enseignement supérieur, ainsi qu'à toutes les institutions québécoises d'enseignement d'intégrer au curriculum scolaire obligatoire une formation élaborée en collaboration avec des organisations autochtones, relative aux réalités socio-culturelles, historiques et contemporaines des Autochtones;
10. **NOUS DEMANDONS** au gouvernement du Québec de garantir que les services d'aide aux victimes soient offerts et accessibles de manière permanente dans l'ensemble des communautés autochtones, ainsi qu'en milieux urbains;
11. **NOUS DEMANDONS** à tous les corps de police ayant juridiction au Québec de compiler systématiquement les statistiques concernant le nombre de signalements en matière de disparition et de crime contre la personne commis à l'encontre des femmes et des filles autochtones, y compris des membres des communautés 2ELGBTQQIA, et au ministère de la Sécurité publique de publier ces statistiques annuellement;
12. **NOUS DEMANDONS** au gouvernement du Canada et au gouvernement du Québec d'assurer la pérennité des ententes tripartites avec les corps de police autochtones du Québec, en accordant un financement accru et à long terme couvrant l'ensemble des besoins, notamment en matière d'effectifs, de formation et d'équipements;
13. **NOUS DEMANDONS** au ministère de la Sécurité publique d'assurer la coordination entre les différents corps de police, afin que les Autochtones aient accès à des services de sécurité publique efficaces sans égard aux obstacles juridictionnels;
14. **NOUS DEMANDONS** au gouvernement du Québec d'amender toute loi régissant les institutions en charge de la formation des policiers et de la surveillance des activités policières afin d'exiger la nomination de représentants autochtones, notamment à la Commission de formation et de recherche de l'École nationale de police du Québec et au Bureau des enquêtes indépendantes;
15. **NOUS DEMANDONS** aux corps policiers du Québec et à l'École nationale de police du Québec de former l'ensemble des policières et des policiers actifs et des aspirantes et aspirants-policiers quant aux réalités socio-culturelles, aux enjeux propres aux Autochtones et à la problématique des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées, y compris des membres des communautés 2ELGBTQQIA, tout en les sensibilisant à l'importance de connaître les réalités propres à chaque communauté où ils sont appelés à exercer leurs fonctions;
16. **NOUS DEMANDONS** à l'École nationale de police du Québec de tenir des formations spécialisées en anglais, en plus celles qui existent déjà en français, sur une base annuelle et d'offrir les formations spécialisées aux corps de police autochtone, notamment en matière d'enquêtes;



17. **NOUS DEMANDONS** à chaque communauté autochtone au Québec de désigner, par voie d'élection, un agent de liaison indépendant ayant pour mandat d'accompagner les membres de la communauté dans l'exercice des recours disponibles en cas de violation de leurs droits, en s'assurant que cette personne soit spécifiquement formée quant aux réalités des femmes et des filles autochtones, y compris celles des membres des communautés 2ELGBTQQIA. Nous demandons au gouvernement du Canada et au gouvernement du Québec d'allouer un financement à long terme permettant la réalisation de ce mandat ;
18. **NOUS DEMANDONS** au gouvernement du Canada d'éliminer immédiatement tous les éléments discriminatoires contenus dans la *Loi sur les Indiens*, L.R.C. (1985), ch. I-5 ;
19. **NOUS DEMANDONS** au gouvernement du Canada, au gouvernement du Québec, aux gouvernements municipaux et aux gouvernements autochtones d'endosser et de mettre en œuvre la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (DNUDPA) ;
20. **NOUS DEMANDONS** au gouvernement du Québec de remettre aux familles autochtones toutes les informations dont il dispose concernant les enfants qui leur ont été enlevés suite à une admission dans un hôpital ou tout autres centres de santé au Québec;
21. **NOUS DEMANDONS** au gouvernement du Québec de créer une commission d'enquête sur les enfants enlevés aux familles autochtones au Québec.



Publications gouvernementales

- Arriagada, Paula. « Femmes au Canada : Rapport statistique fondé sur le sexe. Les femmes des Premières Nations, les Métisses et les Inuites ». Statistique Canada, 23 février 2016. Consulté le 28 mars 2019. <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/89-503-x/2015001/article/14313-fra.pdf>
- Canada. Centre national d'information sur la violence dans la famille. « Les femmes autochtones et la violence familiale ». 2008. Consulté le 25 mars 2019. http://publications.gc.ca/collections/collection_2009/aspc-phac/HP20-10-2008F.pdf
- Canada. Groupe consultatif interorganisme en éthique de la recherche. « La recherche visant les Premières Nations, les Inuits ou les Métis du Canada ». Février 2018. Consulté le 14 mars 2019. <http://www.ger.ethique.gc.ca/fra/policy-politique/initiatives/tcps2-eptc2/chapter9-chapitre9/>
- Canada. Ministère de la Justice Canada. « Principes régissant la relation du Gouvernement du Canada avec les peuples autochtones ». 2018. Consulté le 3 avril 2019. <http://www.justice.gc.ca/fra/sjc-csj/principes-principles.html>
- Canada. Statistique Canada. « Enquête nationale auprès des ménages de 2011 : Tableaux de données ». Consulté le 18 mars 2019. <https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/prof/index.cfm?Lang=F>
- Québec. Conseil du statut de la femme. « À la rencontre des femmes autochtones du Québec ». Septembre 2016. Consulté le 14 mars 2019. https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/femmes_autochtones_web.pdf
- Québec. École nationale de police du Québec. « Vulnérable : Intervention policière auprès d'une personne en crise ». 2015. Consulté le 3 avril 2019. http://www.enpq.qc.ca/fileadmin/Fichiers_client/centre_documentaire/Vulnérable_DescSequences.pdf
- Québec. Institut national de santé publique du Québec. « Politiques publiques et santé. Avenues politiques : Intervenir pour réduire les inégalités sociales de santé ». Mai 2014. Consulté le 20 mars 2019. https://www.inspq.qc.ca/sites/default/files/publications/1822_avenues_politiques_reduire_iss.pdf
- Québec. Institut national de santé publique du Québec. « Contexte de vulnérabilité : Femmes autochtones ». Consulté le 3 avril 2019. <https://www.inspq.qc.ca/violence-conjugale/comprendre/contextes-de-vulnerabilite/femmes-autochtones>
- Québec. Institut national de santé publique du Québec. « Pour une nouvelle vision de l'homosexualité : Intervenir dans le respect des orientations sexuelles ». 2016. Consulté le 20 mars 2019. https://www.inspq.qc.ca/sites/default/files/documents/formation/itss/nouvelle_vision_2016.pdf
- Québec. Institut national de santé publique du Québec. « Rapport québécois sur la violence et la santé ». 2018. Consulté le 3 avril 2019. https://www.inspq.qc.ca/sites/default/files/publications/2380_rapport_quebecois_violence_ante.pdf
- Québec. Institut de la statistique du Québec. « Le bilan démographique du Québec. Édition 2017 ». 2017. Consulté le 20 mars 2019. <http://www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/population-demographie/bilan2017.pdf>
- Québec. Ministère de l'immigration et des communautés culturelles. « Pour la pleine participation des Québécoises et des Québécois des communautés culturelles, Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination : Document de consultation ». 2006. Consulté le 1^{er} avril 2019. <http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/dossiers/Consultation-Politique-Lutte-Racisme.pdf>



Québec. Secrétariat à la condition féminine.
« Rapport sur la mise en œuvre du plan d'action
gouvernemental 2008-2013 en matière
d'agression sexuelle ». 2014. Consulté le
1^{er} avril 2019. [http://www.scf.gouv.qc.ca/
fileadmin/Documents/Violences/Rapport-Plan-
Action-AS-2008-2013-Accessible.pdf](http://www.scf.gouv.qc.ca/fileadmin/Documents/Violences/Rapport-Plan-Action-AS-2008-2013-Accessible.pdf)

Québec. Secrétariat à la condition féminine.
« Stratégie gouvernementale pour prévenir et
contrer les violences sexuelles 2016-2021 ». 2016. Consulté le 1^{er} avril 2019.
[http://www.scf.gouv.qc.ca/violences/document-
html/strategie-gouvernementale-pour-prevenir-et-
contrer-les-violences-sexuelles-2016-2021/](http://www.scf.gouv.qc.ca/violences/document-html/strategie-gouvernementale-pour-prevenir-et-contrer-les-violences-sexuelles-2016-2021/)

Québec. Secrétariat à la condition féminine.
« Plan d'action gouvernemental en matière de
violence conjugale, 2018-2023 ». 2018. Consulté
le 1^{er} avril 2019. [http://www.scf.gouv.qc.ca/
fileadmin/Documents/Violences/plan-violence
18-23-access.pdf](http://www.scf.gouv.qc.ca/fileadmin/Documents/Violences/plan-violence-18-23-access.pdf)

Québec. Secrétariat aux affaires autochtones.
« Où vivent les Autochtones ? ». 2009.
Consulté le 18 mars 2019. [http://www.autochtones.
gouv.qc.ca/relations_autochtones/profils_nations/
ou_vivent_ils.htm](http://www.autochtones.gouv.qc.ca/relations_autochtones/profils_nations/ou_vivent_ils.htm)

Québec. Secrétariat aux affaires autochtones.
« Statistiques des populations autochtones du
Québec 2015 ». Consulté le 18 mars 2019.
[http://www.autochtones.gouv.qc.ca/nations/
population.htm](http://www.autochtones.gouv.qc.ca/nations/population.htm)

Québec. Secrétariat aux affaires autochtones.
« Faire plus, faire mieux, Plan d'action gouverne-
mental pour le développement social et culturel
des Premières Nations et des Inuits, 2017-2022 ». 2017. Consulté le 1^{er} avril 2019. [https://www.
autochtones.gouv.qc.ca/publications_documentation/
publications/PAS/plan-action-social.pdf](https://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/PAS/plan-action-social.pdf)

Livres, articles et rapports

Arnaud, Aurélie. « Plan Nord – Où sont les
femmes autochtones ? ». *Recherches
amérindiennes au Québec* 41, n° 1 (2011) : 81-82.

Arnaud, Aurélie « Féminisme autochtone
militant : Quel féminisme pour quelle
militance ? ». *Nouvelles pratiques sociales*
27, n° 1 (2014) : 211-222.

Assemblée Nationale. « Mandat d'initiative sur
les conditions de vie des femmes autochtones en
lien avec les agressions sexuelles et la violence
conjugale : Rapport intérimaire ». Commission
des relations avec les citoyens, Québec,
Mai 2016.

Assemblée des Premières Nations Québec –
Labrador. « Honorer les victimes, porter la voix
des survivantes : Mémoire présenté à l'Enquête
nationale sur les femmes et les filles autochtones
disparues ou assassinées ». 2018.

Association des femmes autochtones du Canada.
« Ce que leurs histoires nous disent : Résultats
de recherche de l'initiative Sœurs par l'esprit ». Association des femmes autochtones
du Canada, 2010. Consulté le 25 mars 2019.
[https://www.nwac.ca/wp-content/uploads/
2015/06/2010-What-Their-Stories-Tell-Us-
Research-Findings-SIS-Initiative-FR.pdf](https://www.nwac.ca/wp-content/uploads/2015/06/2010-What-Their-Stories-Tell-Us-Research-Findings-SIS-Initiative-FR.pdf)

Aubert, Laura et Mylène Jaccoud. « Genèse
et développement des polices autochtones au
Québec : Sur la voie de l'autodétermination ». *Criminologie* 42, n° 2 (2009) : 101-119.

Basile, Suzy, Hugo Asselin et Thibault Martin.
« Le territoire comme lieu privilégié de
transmission des savoirs et des valeurs des
femmes Atikamekw ». *Recherches féministes*
30, n° 1 (2017) : 61-80.

Beaulieu, Alain. « An Equitable Right to be
Compensated: The Dispossession of the
Aboriginal Peoples of Quebec and the Emergence
of a New Legal Rationale (1760-1860) ». *Canadian Historical Review* 94, n° 1 (2013) :
1-27.

Bonnefont, Annie. « Une itinérance systémique
en marge du centre-ville » *L'itinérance à
Montréal : au-delà des chiffres*. RAPSIM, 2008.
Consulté le 1^{er} avril 2019. [http://www.rapsim.
org/docs/Article%20itin%C3%A9rance%20
Autochtones.pdf](http://www.rapsim.org/docs/Article%20itin%C3%A9rance%20Autochtones.pdf)

Bourque, Patricia, Mylène Jaccoud et Ellen Gabriel.
« Stratégies adaptées par les femmes autochtones
dans un contexte de violence familiale au
Québec ». *Criminologie* 42, n° 2 (2009) : 1
73-194.



- Bousquet, Marie-Pierre. « Êtres libres ou sauvages à civiliser ? L'éducation des jeunes Amérindiens dans les pensionnats indiens au Québec, des années 1950 à 1970 ». *Revue d'histoire de l'enfance « irrégulière »* 14 (2012) : 162-192.
- Bousquet, Marie-Pierre. « L'histoire scolaire des autochtones du Québec : Un chantier à défricher ». *Recherches amérindiennes au Québec* 46, n° 2-3 (2016) : 117-123.
- Bousquet, Marie-Pierre. « Le projet des pensionnats autochtones au Québec : "Passer en moins d'une génération du canot d'écorce à la fusée interplanétaire" ». *Revue de la Société des professeurs d'histoire du Québec*, Traces 55, n° 3 (2017) : 21-30.
- Boutet, Mylène. « Pression policière et actes de défiances : Une analyse de la résistance aux interventions policières à Montréal (1998-2008) ». *Société de criminologie du Québec, Ressources et vous* (2012) : 4-13.
- Brassard, Renée, Myriam Spielvogel et Lyse Montminy. « Analyse de l'expérience de la violence conjugale et familiale d'hommes autochtones au Québec ». Université de Montréal et Université Laval. (2017).
- Bureau du coroner. « Rapport d'enquête : Loi sur la recherche des causes et des circonstances du décès : Pour la protection de la vie humaine, concernant les décès de M. Charles Junior Grégoire-Vollant, Mme Marie-Marthe Grégoire, Mme Alicia Sandy Grace, Mme Céline Michel-Rock, Mme Nadeige Guanish ». Québec, 2016. Consulté le 3 avril 2019. https://www.coroner.gouv.qc.ca/fileadmin/Coroners/Rapport_final_-_français.pdf
- Carufel, Karine et Daniel Thomas. « Les représentations sociales des participants autochtones en matière d'intervention psychosociale ». *Nouvelles pratiques sociales* 27, n° 1 (2014) : 99-115.
- Charles, Aline, François Guérard et Yvan Rousseau. « L'église, les assureurs et l'accès aux soins hospitaliers au Québec (1939-1960) ». *Études d'histoire religieuse* 69 (2003) : 29-49.
- Chbat, Marianne, Dominique Damant et Catherine Flynn. « Analyse intersectionnelle de l'oppression des mères racisées en contexte de violence conjugale ». *Nouvelles pratiques sociales* 26, n° 2 (2014) : 97-110.
- Comité d'enquête sur les relations entre les corps policiers et les minorités visibles et ethniques (rapport Bellemare). *Enquête sur les relations entre les corps policiers et les minorités visibles et ethniques : Rapport final du Comité d'enquête à la Commission des droits de la personne du Québec*. Québec, 1988.
- Comité des droits de l'homme. « Views Adopted by the Committee Under (5)4 of the Optional Protocol, Concerning Communication No 2020/2010 ». 11 janvier 2019, UN CCPR/C/124/D/2020/2010.
- Commission canadienne des droits de la personne. « Rapport sur les droits à l'égalité des Autochtones. Ottawa ». 2013. Consulté le 20 mars 2019. https://www.chrc-ccdp.gc.ca/sites/default/files/rapport_egalite_autochtones.pdf
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador et Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. « Le phénomène de l'itinérance chez les Premières Nations au Québec : Mémoire présenté à la Commission des Affaires sociales par la CSSSPNQL et l'APNQL ». 8 octobre 2008. Consulté le 20 mars 2019. <http://www.cssspnql.com/docs/centre-de-documentation/memoire-itinerance.pdf?sfvrsn=2>
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador. « Recueil d'histoires de vie des survivants des pensionnats indiens du Québec ». Mars 2010. Consulté le 20 mars 2019. <http://www.cssspnql.com/docs/centre-de-documentation/fr-cssspnql-recueil-pensionnats-r%C3%A9impression.pdf?sfvrsn=2>



- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador. « Analyse des trajectoires des jeunes des Premières Nations assujettis à la Loi sur la protection de la jeunesse. Volet 3 : Analyse de données de gestion des établissements offrant des services en protection de la jeunesse ». 2014. Consulté le 20 mars 2019. <http://cssspnql.com/docs/default-source/default-document-library/analyse-des-trajectoires---questions---rapport-volet-3---fra.pdf?sfvrsn=0>
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador et Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. « Un pas de plus vers l'autodétermination et le respect des droits des enfants et des familles des Premières Nations : Processus de consultation pour la réforme du Programme des services à l'enfance et à la famille des Premières Nations (SEFPN) : Rapport final ». 2017. Consulté le 1^{er} avril 2019. http://www.cssspnql.com/docs/defaultsource/sefpn/rapp_final_sefpn_fra_webB8364820857CE8CDC65EF047.pdf?sfvrsn=2
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. « Profilage racial et discrimination systémique des jeunes racisés : Rapport de la consultation sur le profilage racial et ses conséquences ». 2011.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada. *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*. Winnipeg : Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada. *Pensionnats du Canada : L'histoire, partie 1 des origines à 1939 : Rapport final de la commission de vérité et réconciliation du Canada. Volume 1*. Winnipeg : Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015. Consulté le 20 mars 2019. http://publications.gc.ca/collections/collection_2015/trc/IR4-9-1-1-2015-fra.pdf
- Commission de vérité et réconciliation du Canada. *Pensionnats du Canada : L'histoire, partie 2 de 1939 à 2000 : Rapport final de la commission de vérité et réconciliation du Canada. Volume 1*. Winnipeg : Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015. Consulté le 20 mars 2019. http://publications.gc.ca/collections/collection_2015/trc/IR4-9-1-2-2015-fra.pdf
- Commission de vérité et réconciliation du Canada. *Pensionnats du Canada : Les séquelles : Rapport final de la commission de vérité et réconciliation du Canada. Volume 5*. Winnipeg : Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015. Consulté le 20 mars 2019. http://publications.gc.ca/collections/collection_2015/trc/IR4-9-5-2015-fra.pdf
- Commission royale sur les peuples autochtones. *Un passé, un avenir : Rapport de la Commission Royale sur les peuples autochtones. Volume 1*. Ottawa, 1996.
- Conseil canadien de la santé. « Empathie, dignité et respect : Créer la sécurisation culturelle pour les Autochtones dans les systèmes de santé en milieu urbain ». Décembre 2012. Consulté le 3 avril 2019. https://conseilcanadiendelasante.ca/files/Aboriginal_Report_2012_FR_final.pdf
- Conseil des droits de l'homme. « Report of the Special Rapporteur on the Rights of Indigenous People, The Situation of Indigenous Peoples in Canada ». 4 juillet 2014, UNGA A/HRC/27/52/Add.2.
- D'Amours, Oscar. « Survol historique de la protection de l'enfance au Québec, de 1608 à 1977 ». *Service social* 35, n° 3 (1986) : 386-415.
- Demers, Marie-Ève « Ce que nous devons savoir à propos de la qualité des services policiers au Québec ». *Société de criminologie du Québec, Ressources et vous* (2012) : 31-36.
- Desmarais, Danielle. « Violence familiale, pauvreté et autonomie politique : Défis des femmes autochtones québécoises. Entrevue avec Michèle Rouleau ». *Nouvelles pratiques sociales* 6, n°1 (1993) : 15-31.



- Dion Jacinthe, Delphine Collin-Vézina et Francine Lavoie. « Les violences sexuelles chez les peuples autochtones » dans *Les violences à caractère sexuel Représentations sociales, accompagnement, prévention*. Saïd Berghoul et Mylène Fernet (sous la dir.). Montréal : Presses de l'Université du Québec, 2018.
- Dion, Jacinthe, Delphine Collin-Vézina, Francine Lavoie, Mireille Cyr et Mélanie Morneau. « État des connaissances en recherche sur la violence sexuelle et les femmes autochtones au Québec. Mémoire déposé au Secrétaire de la Commission des relations avec les citoyens dans le cadre du mandat d'initiative : Les conditions de vie des femmes autochtones en lien avec les agressions sexuelles et la violence conjugale. » Centre de recherche interdisciplinaire sur les problèmes conjugaux et les agressions sexuelles, 2016.
- Dion, Jacinthe, Jennifer Hains, Amélie Ross et Delphine Collin-Vézina « Pensionnats autochtones : Impact intergénérationnel ». *Enfances, Familles et Générations* 25 (2016). Consulté le 19 mars 2019. <https://www.erudit.org/fr/revues/efg/2016-n25-efg03027/1039497ar/>
- Dufour, Emmanuelle. « Les racines éducationnelles de l'indifférence. » *Recherches amérindiennes au Québec* 43, n° 2-3 (2013) : 99-104.
- Duhaime, Bernard et Josée-Anne Riverin. « Double Discrimination and Equality Rights of Indigenous Women in Quebec ». *University of Miami Law Review* 65 (2011) : 903-922.
- École nationale de police du Québec. « Rapport annuel de gestion 2015-2016 ». Nicolet, 2016. Consulté le 3 avril 2019. http://www.enpq.qc.ca/fileadmin/Fichiers_client/centre_documentaire/RAGRapStat/RAG_ENPQ_2015-2016.pdf
- École nationale de police du Québec. « Rapport annuel de gestion 2016-2017 ». Nicolet, 2017. Consulté le 3 avril 2019. http://www.enpq.qc.ca/fileadmin/Fichiers_client/centre_documentaire/RAGRapStat/RAG_ENPQ_2016-2017.pdf
- École nationale de police du Québec. « Rapport annuel de gestion 2017-2018 ». Nicolet, 2018. Consulté le 3 avril 2019. http://www.enpq.qc.ca/fileadmin/Fichiers_client/centre_documentaire/RAGRapStat/RAG_ENPQ_2017-2018.pdf
- Femmes autochtones du Québec. « Les femmes autochtones et la violence. Rapport présenté au Dr. Yakin Ertürk, rapporteure spéciale des Nations Unies sur la violence à l'égard des femmes, ses causes et ses conséquences ». Montréal, 2008.
- Femmes autochtones du Québec. « Nānīawig Māmawe Nīnawind. Debout et solidaires. Femmes autochtones disparues ou assassinées au Québec ». 2015. Consulté le 25 mars 2019. <https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/09/RapportFADA-Copie.pdf>
- Feminist Northern Network. « Répercussions du colonialisme sur les femmes. Développement des ressources dans les communautés du Nord : Tenir compte des femmes de la région no 4 ». Ottawa : Institut canadien de recherches sur les femmes ». 2016. Consulté le 28 mars 2019. http://fnn.criaw-icref.ca/images/userfiles/files/LWM4_ColonialismeFemmes.pdf
- Flynn, Catherine, Geneviève Lessard, Lyse Montminy et Renée Brassard. « Sortir la violence de sa vie sans sortir de l'autochtonie : L'importance de mieux comprendre les besoins des femmes et autochtones en milieu urbain ». *Alterstice* 3, n° 2 (2013) : 38-50.
- Flynn, Catherine et Renée Brassard. « La maternité autochtone en contexte de violence structurelle : Entre repères culturels, négociations et hégémonie » dans *Regards critiques sur la maternité dans divers contextes sociaux*. Dominique Damant et Simon Lapierre (sous la dir.). Montréal : Presses de l'Université du Québec, 2012.
- Gendarmerie royale du Canada. « Les femmes autochtones disparues et assassinées : Un aperçu opérationnel national ». 2014. Consulté le 25 mars 2019. <http://www.rcmp-grc.gc.ca/wam/media/462/original/df416e8db8dd9b00fa7c835a55d6eabd.pdf>
- Gentelet, Karine, Alain Bissonnette et Guy Rocher. *La sédentarisation : Effets et suites chez des Innus et Atikamekw du Québec*. Montréal : Thémis, 2005.
- Grammond, Sébastien. « Les Autochtones et la justice pénale ». *Recherches amérindiennes au Québec* 30, n° 3 (2000) : 99-101.



- Grammond, Sébastien. « L'identité autochtone saisie par le droit », dans *Mélanges Andrée Lajoie : Le droit, une variable dépendante*. Andrée Lajoie, Pierre Noreau et Louise Rolland. Montréal : Thémis, 2008.
- Grammond, Sébastien. *Identity Captured by Law : Membership in Canada's Indigenous People and Linguistic Minorities*. Montréal et Kingston : McGill-Queens University Press, 2009.
- Grant, Isabel. « The Role of Section 718.2(a)(ii) in Sentencing for Male Intimate Partner Violence against Women ». *Canadian Bar Review* 96, n° 1 (2018) : 158-188.
- Green, Joyce. « Taking Account of Aboriginal Feminism », dans *Making Space for Indigenous Feminism*. Halifax : Fernwood Press, 2007.
- Groupe de recherche et d'interventions psychosociales en milieu autochtone. « Étude sur l'abus sexuel chez les Premières Nations du Québec ». Wendake, 2005.
- Guay, Christiane. « Les familles autochtones : Des réalités sociohistoriques et contemporaines aux pratiques éducatives singulières ». *Intervention* 141, n° 2 (2015) : 12-27.
- Guay, Christiane, Emmanuelle Jacques et Sébastien Grammond. « La protection des enfants autochtones : Se tourner vers l'expérience américaine pour contrer la surreprésentation ». *Revue canadienne de service social* 31, n° 2 (2014) : 195-209.
- Hamelin, Louis-Edmond. « Passer près d'une perdrix sans la voir ou attitudes à l'égard des autochtones ». Montréal, 1999.
- Hicks, Salem Kim. « Gender Relations and Self-Determination: Individual Rights and Individual Property » *Policy science* 23, n° 2 (2016) : 1-17.
- Hutchinson, Brian. « Disparité dans l'accès aux soins de santé et dans leur utilisation : Encore du bla-bla ». *Health Policy* 3, n° 2 (2007) : 14-18.
- Jérôme, Laurent. « Ka atanakanith : La déportation des Innus de Pakuashipi (Saint-Augustin) ». *Recherches amérindiennes au Québec* 41, n° 2-3 (2011) : 175-184.
- Lafontaine, Fannie. « Rapport de l'observatrice civile indépendante : Évaluation de l'intégrité et de l'impartialité des enquêtes du SPVM sur des allégation d'actes criminels visant des policiers de la SQ à l'encontre des femmes autochtones et d'ailleurs – Phase 1 des enquêtes ». Québec, 16 novembre 2016. Consulté le 28 mars 2019. <https://www.securitepublique.gouv.qc.ca/fileadmin/Documents/ministere/rapports/rapport-observatrice-independante-enquete-spvm-sq.pdf>
- LaFromboise, Teresa D., Anneliese M. Heyle et Emily J. Ozer, « Changing and Diverse Roles of Women in American Indian Cultures ». *Sex Roles* 22, n° 7-8 (1990) : 455-476.
- Lajoie, Andrée. *Le rôle des femmes et des aînés dans la gouvernance autochtone au Québec*. Montréal : Thémis, 2009.
- Lambert, Ninon. « Two-Spirits : Colonisations et décolonisations ». *Minorités Lisibles* 1, n° 1 (2016).
- Latimer, Éric, James McGregor, Christian Méthot et Alison Smith. « Dénombrement des personnes en situation d'itinérance à Montréal le 24 mars 2015 ». Je compte Mtl 2015, Montréal, 2015.
- Lemkin, Raphael. *Axis Rule in Occupied Europe : Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. Washington : Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law, 1944.
- Lessard, Geneviève, Lyse Montminy, Élisabeth Lesieux, Catherine Flynn, Valérie Roy, Sonia Gauthier et Andrée Fortin. « Les violences conjugales, familiales et structurelles : Vers une perspective intégrative des savoirs ». *Enfances, Familles, Générations* 22 (2015) : 1-26.
- Lévesque, Carole et Iona Comat. « La condition itinérante parmi la population autochtone au Québec, Partie 1, Une enquête qualitative à Montréal ». *Cahiers Odena*, 2018.
- Lévesque, Carole, Ioana Radu et Nathalie Tran. « Revue de littérature, Services sociaux. Thème : La violence en contexte autochtone – manifestations et perspectives, Institut national de la recherche scientifique ». Montréal, 2018.



- Loiselle, Marguerite, Suzanne Dugré, Lily-Pol Neveu, Marguerite Mowatt-Gaudreault, Julie Mowatt, Major Kistabish et Tom Mapachee. « Les impacts de l'arrivée des "wemitikojik" (colons blancs) au début du XXe siècle sur le mode de vie des Abitibiwinnik (Algonquins) : Recueil de récits de vie chez les aînés de la communauté de Pikogan ». Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 2009.
- Montminy, Lise, Renée Brassard, Mylène Jaccoud, Elizabeth Harper, Marie-Pierre Bousquet et Shanie Leroux. « Pour une meilleure compréhension des particularités de la violence familiale vécue par les femmes autochtones au Canada ». *Nouvelles pratiques sociales* 23, n° 1 (2010) : 53-66.
- Morissette, Diane. « Les utopies nécessaires ou les espoirs permanents : Entrevue avec Éveline O'Bomsawin présidente de l'Association des femmes autochtones du Québec. » *Recherches amérindiennes du Québec* 13, n° 4 (1983).
- National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families. « Bringing Them Home ». Sydney, 1997. Consulté le 3 avril 2019. https://www.humanrights.gov.au/sites/default/files/content/pdf/social_justice/bringing_them_home_report.pdf
- Pelletier, Clotilde. *Pour le respect de notre dignité humaine : La justice en milieu autochtone*. Québec : Femmes autochtones du Québec, 1998.
- Perreault, Julie. « La violence intersectionnelle dans la pensée féministe autochtone contemporaine ». *Recherches féministes* 28, n° 2 (2015) : 33-52.
- Perreault, Julie. « Femmes autochtones : La violence coloniale et ses avatars ». *Relations* 789 (2017) : 19-21.
- Pharand, Sylvie et Julie Rousseau. « Des services d'aide en violence conjugale en réponse aux besoins des femmes autochtones ». Montréal : Projet Ishkuteu, 2008.
- Pharand Sylvie et Julie Rousseau. « Ishkuteu. Des services d'aide en violence conjugale : En réponse aux besoins des femmes autochtones ». Femmes Autochtones du Québec, Fédération des ressources d'hébergement pour femmes violentées et en difficulté du Québec, DIALOG, Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones et UQAM. Consulté le 1^{er} avril 2019. www.reseaudialog.ca/Docs/EtudeDeDesoins_Ishkuteu.pdf
- Posca, Julia. « Portrait des inégalités socioéconomiques touchant les Autochtones au Québec ». IRIS, n° 4 (2018). Consulté le 3 avril 2019. <https://iris-recherche.qc.ca/publications/inegalites-autochtones>
- Protecteur du citoyen. « Les "enfants de Duplessis" : À l'heure de la solidarité, document de réflexion et de consultation pour fins de décision ». Assemblée nationale du Québec, Ste-Foy, 1997.
- Quesseney, Chantale. « Un foyer pour chaque enfant! » : Le rôle de la Société d'adoption et de protection de l'enfance à Montréal dans la désinstitutionalisation des enfants sans famille, 1937-1972 ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 65, n° 2-3 (2013) : 257-282.
- Rabinbach, Anson. « Raphael Lemkin et le concept de génocide ». *Revue d'Histoire de la Shoah* 189, n° 2 (2008) : 511-584.
- Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec. « Une nouvelle approche d'intervention en habitation : Pour une inclusion des Autochtones en milieu urbain. Mémoire du Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec déposé à la Société d'habitation du Québec dans le cadre de la consultation publique sur une nouvelle approche d'intervention en habitation ». Wendake, Décembre 2016.
- Réseau continental des femmes autochtones, la Clinique internationale de défense des droits humains de l'UQAM et Droits et Démocratie. « Femmes autochtones des Amériques : Une double discrimination ». Washington, 2006.
- Roberge, Yvon. « Commission d'enquête sur les événements entourant les décès de messieurs Achille Vollant et Moïse Régis survenus en 1977, Volume 2 ». 1998.



Rouleau, Michèle. « Femmes autochtones du Québec : Contrer la violence », dans *Paroles de femmes autochtones*. Kathrin Wessendorf (sous la dir.). Paris : L'Harmattan, 2006.

Salée, Daniel. « Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'État en contexte canadien et québécois : Éléments pour une ré-analyse. » *Nouvelles pratiques sociales* 17, n° 2 (2005) : 54-74.

Savard, Rémi. « Des tentes aux maisons à St-Augustin ». *Recherches amérindiennes au Québec* 5, n° 2 (1975) : 53-62.

Simard, Jean-Jacques. *La réduction. L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Sillery : Septentrion, 2003.

St-Denis, Verna. « Feminism Is for Everybody : Aboriginal Women, Feminism and Diversity », dans *Making Space for Indigenous Feminism*. Joyce Green (sous la dir.). Halifax : Fernwood Press, 2007.

Tourigny, Marc, Pascale Domond, Nico Trocmé, Bruno Sioui, et Karine Baril. « Les mauvais traitements envers les enfants autochtones signalés à la Protection de la jeunesse du Québec : Comparaison interculturelle ». *First People Child and Family Review* 3, n° 3 (2007) : 84-102.

Trudel, Pierre. « De la négation de l'autre dans le discours nationaliste des Québécois et des Autochtones. » *Recherches amérindiennes au Québec* 25, n° 4 (1995) : 53-66.

Van Voudenberg, Gerdine. « Des femmes et de la territorialité : Début d'un dialogue sur la nature sexuée des droits des autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec* 34, n° 3 (2004) : 75-86.

Viau, Rolan. *Femmes de personne : Sexes, genres et pouvoir en Iroquoisie ancienne*. Montréal : Boréal, 2005.

Walter, Emmanuelle. *Sœurs volées : Enquête sur un féminicide au Canada*. Montréal : Lux Éditeur, 2014.

Weaver, Hilary N. « The Colonial Context of Violence: Reflections on Violence in the Lives of Native American Women », *Journal of Interpersonal Violence* 24, n° 9 (2009) : 1552-1564.

Sources en ligne

Bureau des enquêtes indépendantes. « Statistiques ». Consulté le 4 avril 2019. <https://www.bei.gouv.qc.ca/enquetes/statistiques.html>

Carrefour de l'information et du savoir. « Modèle national de l'emploi de la force. » Consulté le 4 avril 2019. http://cis.enpq.qc.ca/in/modele_national_emploi_de_la_force

Commissaire à la déontologie policière. « Engagement recommandations des 10 dernières années du Commissaire à la déontologie policière », CERP, P-190, 30 novembre 2017. Consulté le 5 avril 2019. https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents/deposes_a_la_Commission/P-190.pdf

Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador. « Enquête régionale sur la santé des Premières Nations du Québec ». Consulté le 19 mars 2019. <http://cssspnql.com/champs-intervention/secteur-recherche/enquetes-populationnelles/enquete-regionale-sante>

Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador et Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. « Charte et règlements généraux ». Consulté le 1^{er} avril 2019. http://cssspnql.com/docs/default-source/default-document-library/charte-re-vise-e-2014_fra_finale-2015-05-13.pdf?sfvrsn=0

Femmes autochtones du Québec. « Se tourner vers nos traditions ». Consulté le 20 mars 2019. <https://www.faq-qnw.org/news/se-tourner-vers-nos-traditions-valoriser-lidentite-lgbtqbispirituelle-et-combattre-les-prejuges/>

Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec. « Autochtonie urbaine : Une population mobile et en croissance ». Consulté le 20 mars 2019. <https://www.rcaaq.info/lautochtonie-urbaine/>



Service de Police de la Ville de Montréal.
« Réalisations du SPVM en matière autochtone ».
Commission Viens, P-218, 10 octobre 2017.
Consulté le 4 avril 2019. https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/P-218.pdf

Service de Police de la Ville de Montréal. « Session de sensibilisation sur les communautés autochtones auprès des policiers de la section du métro ». Commission Viens, P-354. Février 2017. Consulté le 1^{er} avril 2019. https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/P-354.pdf

Ville de Montréal. « La Commissaire ». (n.d.)
Consulté le 1^{er} avril 2019.
http://ville.montreal.qc.ca/portal/page?_pageid=8258,143126178&_dad=portal&_schema=PORTAL

Ville de Montréal. « Séance ordinaire du comité exécutif du mercredi 26 avril 2017 ». 24 avril 2017. Consulté le 1^{er} avril 2019. https://ville.montreal.qc.ca/documents/Adi_Public/CE/CE_ODJ_LPP_ORDI_2017-05-24_08h30_FR.pdf

Ville de Montréal. « Procès-verbal de l'assemblée ordinaire du conseil municipal du 21 août 2017, 13h ». 21 août 2017. Consulté le 1^{er} avril 2019. http://ville.montreal.qc.ca/documents/Adi_Public/CM/CM_PV_ORDI_2017-08-21_13h00_FR.pdf

Ville de Montréal. « Séance ordinaire du comité exécutif du mercredi 22 novembre 2017 ». 22 novembre 2017. Consulté le 1^{er} avril 2019. https://ville.montreal.qc.ca/documents/Adi_Public/CE/CE_ODJ_LPP_ORDI_2017-11-22_08h30_FR.pdf

Présentations de conférence

Lafontaine, Fannie. « La reconnaissance du génocide culturel au Canada ». Présentation au colloque international *Justice, Vérité et Résilience*. Caen, France, 23 et 24 novembre 2018. Consulté le 5 avril 2019. <https://www.franceculture.fr/conferences/maison-de-la-recherche-en-sciences-humaines/la-reconnaissance-du-genocide-culturel-au-canada>

Sources médiatiques

Duchaine Gabrielle. « La mystérieuse disparition des enfants Ruperthouse ». *La Presse*, 3 décembre 2017. Consulté le 1^{er} avril 2019. <https://www.lapresse.ca/actualites/enquetes/201712/03/01-5145711-la-mysterieuse-disparition-des-enfants-ruperthouse.php>

Fraternité des policiers et policières de Montréal.
« Parce que les policiers ont aussi des droits : Le point sur l'évolution du dossier ». *La flûte* 63, n° 2, août 2007. Consulté le 28 mars 2019. https://www.fppm.qc.ca/medias/publications/Flute_vol63_no2.pdf

ICI Côte-Nord, « Les Oblats présentent leurs excuses aux victimes présumées du père Alexis Joveneau ». *Radio-Canada*, 23 mars 2018. Consulté le 1^{er} avril 2019. <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1091092/dossier-joveneau-oblats-soutien-victimes-presumees>

Lebel, Anouk. « Des milliers d'appuis pour la sœur d'une femme autochtone assassinée ». *Radio-Canada*, 7 mars 2018. Consulté le 1^{er} avril 2019. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1087621/campagne-cartes-aministie-internationale-melanie-morrison-tiffany>

Missing and Murdered. « Sindy Ruperthouse », *CBC News*. Consulté le 28 mars 2019. <https://www.cbc.ca/missingandmurdered/mmiw/profiles/sindy-ruperthouse>

Panasuk, Anne. « Où sont passés 8 enfants de la communauté de Pakua Shipi, sur la Côte-Nord ? » *Radio-Canada*, 12 novembre 2015. Consulté le 1^{er} avril 2019. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/748777/pakuashipi-enfants-disparus-cote-nord-quebec-innus>



Thèses et mémoires

Barbeau-Le Duc, Marie-Claude. « La judiciarisation de la violence familiale : L'expérience des Atikamekw ». Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2018.

Barsalou Verger, Xavier. « Évaluation d'un programme de formation en matière d'agression sexuelle envers les enfants pour les communautés autochtones du Québec ». Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2015.

Basile, Suzy. « Le rôle et la place des femmes Atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles ». Thèse de doctorat, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 2017.

Belleville-Chénard, Sarah-Maude. « Femmes autochtones et intersectionnalité : Féminisme autochtone et le discours libéral des droits de la personne ». Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2015.

Bergeron, Annie. « Voix des femmes ilnu sur la violence familiale à Masteuiastsh ». Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2017.

Boulet, Virginie. « Maternité précoce et réussite scolaire chez les femmes autochtones au Canada ». Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2017.

Bourque, Lucie Ève-Marie. « La transmission ancrée dans le territoire chez les femmes autochtones du Québec : Analyse politique et symbolique d'une revendication ». Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2016.

Bourque, Patricia. « La violence familiale chez les femmes autochtones au Québec : Analyse comparative des expériences d'approches traditionnelles et occidentales ». Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2008.

Capone, Mathilde. « Résistances des Innu.es de Pessamit face aux violences systémiques ». Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2014.

Carufel, Karine. « Les théories d'expérience des participants autochtones, au Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or, sur les pratiques en matière d'intervention sociale ». Mémoire de maîtrise, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 2012.

Chow, Emilie. « Who Do You Think You Are ? Mixed Identity and Cultural Transmission: Narratives of Mixed-Blood Women from a First Nations Community ». Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2017.

Cunningham, Julie. « Étude de cas contextualisée des trajectoires et perspectives de femmes autochtones ayant vécu l'itinérance à Montréal et à Val-d'Or ». Thèse de doctorat, Université de Montréal, 2018.

Gagnon-Fontaine, Mélissa. « Les variations spatiales du comportement policier : L'exemple de la Sûreté du Québec ». Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2015.

Gauvin, Renée. « Les mouvements du personnel en région périphérique le cas de la Sûreté du Québec en Abitibi-Témiscamingue ». Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Chicoutimi, 1997.

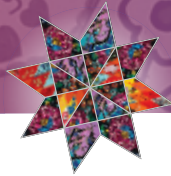
Mailloux, Carole. « La position et l'engagement des femmes de deux communautés innues ». Thèse de doctorat, Université de Montréal, 2004.

Matte, Delphine. « Les besoins des proches des personnes assassinées ou disparues : Une évaluation des services d'un organisme œuvrant auprès de ces clientèles ». Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2016.

Meloche-Turcot, Émilie. « Vivre ou non dans les communautés des Premières Nations québécoises ? Évaluation de l'impact des inégalités socioéconomiques sur le phénomène de migration des Indiens inscrits ». Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2012.

Morin, Emmanuel. « Pratique sociale des intervenants inuit et allochtones en CLSC et en CPEJ auprès des enfants victimes d'agression sexuelle dans trois communautés du Nunavik : Représentations et points de vue ». Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2004.

BIBLIOGRAPHIE



Ringuette, Patricia. « Le sens du placement en famille d'accueil de proximité ». Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2018.

Sigouin, Élisabeth. « Les mécanismes de protection de la jeunesse autochtone au regard de la théorie libérale de Will Kymlicka ». Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2006.



www.mmiwg-ffada.ca/fr