

**SE RECONSTRUIRE PAR LA DÉNONCIATION : PROPOSITION  
D'UNE LECTURE FÉMINISTE DES RÉCITS DES SURVIVANTES  
AUTOCHTONES DE VIOLENCES AU QUÉBEC**

Par  
Mazarine Lainé

Mémoire déposé à l'École de service social  
En vue de l'obtention de la maîtrise en service social

Sous la direction de la professeure  
Sonia Ben Soltane

Université d'Ottawa  
Août 2019

*« [...] voici ce que j'ai compris : toute personne qui songe à accomplir quelque chose rencontrera des difficultés mais en dépit de cela, elle ne devra jamais se décourager. Elle devra constamment garder son idée dans sa pensée et ne devra pas renoncer au moindre obstacle. »*

Extrait tiré du livre Eukuan Nin Matshimanitu Innu-Ishkueu, Je suis une maudite sauvagesse d'An Antane Kapeshe (2015).

## REMERCIEMENTS

Tout d'abord, j'aimerais souligner toutes les luttes importantes réalisées par les communautés autochtones et racisées. À l'échelle canadienne, les peuples autochtones ont fait preuve de courage à travers différents moments de l'histoire et n'ont jamais cessé de lutter, même encore aujourd'hui. Il est donc nécessaire de reconnaître les luttes qui ont précédées et les luttes actuelles des communautés autochtones au Canada. J'aimerais également remercier les personnes qui ont participé de près ou de loin à l'Enquête nationale sur les femmes et filles disparues et assassinées (ENFFADA). Cette enquête a ainsi permis de mettre en lumière la réalité que vivent les filles et femmes autochtones à l'échelle nationale.

Cette maîtrise aura été parsemé de doutes ainsi que de plusieurs remises en question. J'aimerais donc remercier certaines personnes qui m'ont supporté tout au long de ce parcours.

Pour commencer, j'aimerais prendre le temps de remercier ma directrice de mémoire Sonia Ben Soltane. Ce parcours n'aura pas été facile, mais je tenais à te remercier pour ta disponibilité, ton soutien, ton écoute, ta patience ainsi que tes encouragements.

J'aimerais aussi remercier Jennifer Matsunaga pour sa disponibilité et sa contribution précieuse à ce travail.

J'aimerais également remercier ma famille et mes ami·e·s, particulièrement Khaled, Vanessa & Simon qui m'ont constamment encouragée tout au long de la maîtrise. Merci de votre soutien et vos encouragements, cela fut très apprécié. Un merci spécial à mon père de m'avoir soutenue tout au long de ce parcours.

## **RÉSUMÉ**

Ce mémoire s'intéresse aux expériences des femmes autochtones survivantes de violence coloniale en contexte québécois. Il vise à contribuer au débat par la mise en avant des expériences des femmes autochtones, en restituant les paroles des survivantes sur la question de la violence à leur endroit. Nous présenterons les stratégies de résilience que ces récits révèlent, afin de mettre un terme à la vision culpabilisante/victimaire que nous avons à l'encontre de ces femmes et de rendre compte de leur agentivité. Ce mémoire repose sur une approche qualitative et biographique pour analyser les récits des femmes autochtones survivantes. La posture féministe postcoloniale exige une réflexion sur la positionnalité de l'autrice. Cette positionnalité s'articule au fait qu'elle est une femme racisée issue de l'immigration postcoloniale des anciennes colonies françaises et vivant sur des territoires autochtones non-cédés. L'ancrage de ce positionnement dans le travail a été fait à travers une approche autoethnographique critique ainsi que par la théorie du positionnement féministe.

## Tables des matières

|  |     |
|--|-----|
| REMERCIEMENTS.....   | iii |
| RÉSUMÉ.....  | iv  |
| LISTE DES TABLEAUX, FIGURES ET ANNEXES.....  | 8   |
| LISTE DES SIGLES ET ABBRÉVIATIONS .....  | 9   |
| INTRODUCTION.....  | 10  |
| CHAPITRE 1 : PRÉSENTATION DES VIOLENCES À L'ENCONTRE DES FEMMES<br>AUTOCHTONES .....                   | 14  |
| 1.État des connaissances sur les violences perpétrées à l'encontre des femmes<br>autochtones .....     | 14  |
| 1.1. Les formes de violences vécues par les femmes autochtones et leurs<br>spécificités .....          | 14  |
| 1.2. Spécificités de la violence à l'encontre des femmes autochtones .....                             | 18  |
| 1.2.1. La prévalence et l'ampleur des violences perpétrées à l'encontre des<br>femmes autochtones..... | 19  |
| 1.2.3. Les violences à l'encontre des femmes autochtones : un continuum<br>historique .....            | 21  |
| 1.2.3.1 La loi sur les Indiens .....   | 21  |
| 1.2.3.2. Les écoles résidentielles.....  | 23  |
| 1.2.3.3. La rafle des années soixante (Sixties Scoop) .....  | 25  |
| 1.1.3. Après la violence, il y a la résilience.....  | 26  |
| CHAPITRE 2 : UN CADRE THÉORIQUE FÉMINISTE POSTCOLONIAL ET INSPIRÉ DU<br>FÉMINISME AUTOCHTONE .....     | 28  |
| 2.1. Féminisme postcolonial.....   | 28  |
| 2.2. Féminisme autochtone.....   | 31  |
| 2.2.1. Féminisme autochtone et injustice épistémique.....  | 33  |
| 2.3. Deux concepts-clés pour comprendre les violences à l'encontre des femmes<br>autochtones .....     | 35  |
| 2.3.1. Les différentes formes de violences perpétrées à l'encontre des femmes<br>autochtones .....     | 35  |
| 2.3.1.1. La violence familiale .....   | 36  |
| 2.3.1.2. Les différentes manifestations de la violence familiale .....                                 | 36  |
| 2.3.1.3. Le racisme : une autre forme de violence contre les femmes autochtones                        | 38  |
| 2.3.1.4 La violence coloniale.....   | 39  |
| 2.3.2. La résilience.....  | 41  |
| CHAPITRE 3 : MÉTHODOLOGIE ADOPTÉE DANS NOTRE RECHERCHE.....  | 44  |

|   |           |
|---|-----------|
| <b>3.1. Source des données empiriques .....</b>   | <b>44</b> |
| <b>3.1.1. Description de l'Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones<br/>disparues et assassinées .....</b>  | <b>46</b> |
| <b>3.1.2. Les temps de l'ENFFADA et les temps de la recherche .....</b>   | <b>48</b> |
| <b>3.1.3 Rapprocher les entrevues collectées par l'enquête nationale sur les femmes<br/>et filles autochtones disparues et assassinées.....</b>   | <b>49</b> |
| <b>3.1.4. Critères d'inclusion .....</b>  | <b>50</b> |
| <b>3.2. Une approche biographique pour interpréter des récits recueillis lors des<br/>auditions des survivantes par l'enquête nationale sur les femmes et filles<br/>autochtones disparues et assassinées .....</b> | <b>51</b> |
| <b>3.3. Une démarche d'analyse inclusive et anti-oppressive.....</b>  | <b>54</b> |
| <b>3.4. Considérations éthiques .....</b>   | <b>56</b> |
| <b>3.4.1. Agrément d'éthique .....</b>  | <b>56</b> |
| <b>3.4.2. Triangulation indirecte et validation des données .....</b>   | <b>57</b> |
| <b>3.4.3. Triangulation indirecte .....</b>   | <b>58</b> |
| <b>3.4.3. Limites de ce travail.....</b>  | <b>58</b> |
| <b>3.5. Description de la posture épistémologique de la méthodologie.....</b>   | <b>59</b> |
| <b>3.5.1. Présentation de l'auto ethnographie critique .....</b>  | <b>59</b> |
| <b>3.5.2. La théorie du positionnement féministe .....</b>  | <b>61</b> |
| <b>3.5.3. Positionnement de l'autrice de ce travail .....</b>   | <b>62</b> |
| <b>CHAPITRE 4 : ANALYSE DES RÉCITS. SURVIVRE ET GUÉRIR PAR LA DÉNONCIATION<br/>.....</b>  | <b>66</b> |
| <b>4.1. Stratégie d'analyse des récits.....</b>   | <b>66</b> |
| <b>4.1.1. Une analyse thématique .....</b>  | <b>66</b> |
| <b>4.2. Trois vies singulières : description des témoignages de femmes autochtones<br/>survivantes, inclus dans la recherche .....</b>  | <b>67</b> |
| <b>4.2.1. Le témoignage 1 : une violence omniprésente .....</b>   | <b>67</b> |
| <b>4.2.2. Le témoignage 2 : les causes internes et les causes systémiques de la<br/>perpétuation de la violence envers les femmes autochtones.....</b>  | <b>68</b> |
| <b>4.2.3. Le témoignage 3 : la guérison et la dénonciation sont des processus qui se<br/>déploient en plusieurs étapes.....</b>   | <b>68</b> |
| <b>4.3. Présentation des thèmes majeurs dans l'analyse .....</b>  | <b>69</b> |
| <b>4.3.1. La colonialité de violence sexuelle à l'encontre des femmes autochtones ...</b>   | <b>70</b> |
| <b>4.3.2. L'âge comme facteur renforçant l'aspect systémique de la violence .....</b>   | <b>73</b> |
| <b>4.3.3. La reproduction et l'intériorisation de la violence coloniale au sein des<br/>communautés.....</b>  | <b>74</b> |
| <b>4.3.4. Le processus de guérison et de résilience.....</b>  | <b>77</b> |

|  |           |
|--|-----------|
| <b>4.3.4.1. Le support des aîné·e·s .....</b>  | <b>78</b> |
| <b>4.3.4.2. La solidarité et l'amour entre les membres de la communauté.....</b>   | <b>79</b> |
| <b>4.3.4.3. L'aide professionnelle et les services psychosociaux comme facteurs<br/>encourageant la guérison et de résilience.....</b> | <b>80</b> |
| <b>CHAPITRE 5 : QUE NOUS DISENT LES FEMMES AUTOCHTONES SUR LA VIOLENCE<br/>QU'ELLES ONT SUBIE ? .....</b>                              | <b>82</b> |
| <b>5.1. La corporalité de la femme autochtone.....</b>   | <b>82</b> |
| <b>5.2. Intériorisation de la domination .....</b>   | <b>84</b> |
| <b>5.3. Libération de la parole .....</b>  | <b>84</b> |
| <b>5.4. Implications pour le travail social.....</b>   | <b>85</b> |
| <b>CONCLUSION.....</b>   | <b>87</b> |
| <b>Bibliographie .....</b>   | <b>89</b> |

## **LISTE DES TABLEAUX, FIGURES ET ANNEXES**

**Tableau 1** : Calendrier pour la réalisation du travail de recherche, page 48

## **LISTE DES SIGLES ET ABBRÉVIATIONS**

**2ELGBTQIA** : 2 esprits, lesbienne, gay, bisexuel, transgenre, queer, en questionnement, intersexe et asexuel.

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

**FAQ** : Femmes autochtones du Québec

**GRIPMA** : Groupe de recherche et d'interventions psychosociales en milieu autochtone

## INTRODUCTION

Au Canada, les femmes autochtones sont plus susceptibles d'être victimes de violence familiale et sexuelle contrairement aux femmes non autochtones (Amnistie internationale, 2009), mais paradoxalement, nous avons peu de données sur ce sujet. De plus, la perspective des femmes autochtones sur ces violences n'est souvent peu voire pas écoutée. En 2010, l'initiative des Sœurs par l'esprit de l'Association des femmes autochtones du Canada a recensé 582 cas de femmes autochtones assassinées et disparues entre les années 1990 et 2000 (Bergeron & Boileau, 2015). Quelques années plus tard, Maryanne Pearce (2013) évoque dans sa thèse de doctorat que 824 femmes autochtones ont été portées disparues et assassinées au Canada. Plus récemment, la Gendarmerie Royale du Canada (GRC) a publié un rapport recensant 1181 cas de femmes et jeunes filles autochtones portées disparues ou assassinées entre 1980 et 2012 (GRC, 2014). Pendant de nombreuses années, les communautés autochtones ont alarmé diverses instances afin d'obtenir une enquête nationale sur la question. À la résistance du gouvernement conservateur d'Harper (Chase, 2014 ; Rafe Hall, 2015), succède l'ouverture amorcée par le gouvernement libéral de Trudeau. Une enquête nationale a, ainsi, été mise sur pied en septembre 2016 afin de mettre en lumière cette tragédie dont sont victimes les femmes autochtones (Enquête nationale sur les femmes et filles disparues et assassinées, 2019a). Cette enquête nationale a entendu, entre autres, divers témoignages de membres de la famille de survivantes, ainsi que des survivantes elles-mêmes, à travers tout le Canada (Enquête nationale sur les femmes et filles disparues et assassinées, 2019a).

Au Québec, l'ampleur des violences subies par les femmes autochtones détient peu de visibilité au sein de l'espace public, et ce, malgré des révélations troublantes. En octobre 2015, lors d'un reportage de l'émission télévisuelle *Enquête* diffusé sur la chaîne de Radio-Canada, de nombreuses femmes autochtones de Val-d'Or ont dénoncé des abus sexuels, des abus de pouvoir et d'intimidation de la part de certains policiers de la Sûreté du Québec (Loiselle-Boudeau, 2018). À la suite, et en mars 2016, d'autres femmes autochtones vivant sur d'autres territoires au Québec ont dénoncé, à leur tour, les abus policiers dans un deuxième reportage diffusé à Radio-Canada (Loiselle-Boudreau, 2018).

Après deux ans et demi de travail, l'enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées a publié son rapport final, le 3 juin 2019. Ce rapport a été déposé au moment où la présente étude était en phase de finalisation. Dans ce rapport s'étalant sur plusieurs centaines de pages, et au-delà de la simple documentation des violences vécues par les femmes, les filles, ainsi que les personnes s'identifiant comme

2ELGBTQQIA (2 esprits, lesbienne, gay, bisexuel, transgenre, queer, en questionnement, intersexe et asexuel) autochtones, on y stipule que l'ensemble de ces personnes sont victimes d'un génocide à part entière au Canada (Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées, 2019b ; Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées, 2019c).

À la lumière des récits entendus au Québec, un rapport complémentaire a été déposé par l'enquête nationale (Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées, 2019d). Dans celui-ci, la responsabilité est pointée vers le gouvernement québécois sur la situation des femmes autochtones au Québec (Lévesque, 2019 ; Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées, 2019d). Dans cette perspective, on remarque ainsi que les thématiques soulevées dans le rapport porté sur le Québec sont similaires, mais ce travail se penche uniquement sur les récits des survivantes autochtones.

Dans ce contexte général, ce mémoire de maîtrise en service social, vise à contribuer théoriquement à ce débat, par la mise en avant de l'expérience des femmes autochtones survivantes de violence coloniale en contexte québécois. Notre objectif est d'examiner ces violences à travers une posture féministe. Nous proposons une lecture émancipatrice qui offre la place à la résilience des femmes autochtones et ne se limite pas à une narration victimaire. Notre projet est vraiment une lecture exploratoire qui propose une nouvelle lecture de la situation des survivantes autochtones. Nous avons fait le choix de travailler avec des données empiriques secondaires : il s'agit des récits recueillis dans le cadre de l'ENFFADA au Québec. Ce choix est justifié par des raisons liées à la faisabilité de ce travail et au temps limité, ainsi que le souci, qui nous anime, de ne pas revictimiser les femmes autochtones survivantes de violences en leur imposant de reparler de ce qu'elles ont subi dans un contexte politique et médiatique où tout le pays a les yeux rivés sur le travail de l'ENFFADA et sur les récits qu'elle a mis en avant.

Concrètement, nous proposons d'analyser les récits selon une perspective féministe autochtone et postcoloniale. Notre travail consistera donc à répondre à la question suivante : « Que nous disent les expériences des femmes autochtones en contexte québécois rapportées sur les formes, la nature des violences qu'elles ont subies et quelles formes de résistance et de résiliences ces femmes ont-elles opposées aux violences qu'elles ont subies ? ». De fait, nous avons deux objectifs principaux. Le premier est de rendre compte de cette violence selon la perspective des femmes autochtones telle qu'exprimée dans les récits collectés par l'ENFFADA, et le deuxième objectif est de visibiliser les différentes stratégies de résilience

mobilisées par les femmes autochtones. Nous présenterons les stratégies de résilience que ces récits révèlent afin de mettre un terme à la vision culpabilisante/victimaire à l'encontre de ces femmes et de rendre compte de leur agentivité.

À ce stade, et malgré que ce mémoire s'attardera aux violences à l'égard des femmes autochtones, nous voulons spécifier que nous ne sous-estimons pas les violences à l'encontre des garçons, hommes et les personnes de la diversité sexuelle et de genre dans les communautés autochtones puisque ces gestes perpétrés frappent tou-te-s les membres des communautés autochtones au Canada (Boileau & Bergeron, 2015; Deer, 2015), mais notre intérêt porte sur les expériences spécifiques aux femmes autochtones.

Dans le premier chapitre du présent mémoire, nous nous proposons de présenter une recension des écrits scientifiques sur les violences à l'encontre des femmes autochtones au Québec. Dans cette revue de la littérature nous porterons un intérêt particulier à présenter la prévalence des violences à l'encontre des femmes autochtones, ainsi que le contexte historique dans lequel s'inscrivent ces violences.

Dans le deuxième chapitre, il sera question de présenter le cadre théorique de cette recherche. L'objectif de ce chapitre est de mettre de l'avant les voix des femmes autochtones au centre de la narration sur la question de la violence à leur endroit. Nous y présenterons le cadre théorique féministe postcolonial et autochtone que nous proposons d'adopter dans l'exploration des récits de violences des femmes autochtones ayant témoigné de leurs expériences dans le cadre de l'ENFFADA. Nous présenterons également les concepts-clés qui sont mobilisés dans le cadre de notre réflexion sur les violences subies par les femmes autochtones ayant participé à l'ENFFADA.

Dans le troisième chapitre, nous nous proposons de décrire la méthodologie de cette recherche et expliquer la manière dont nous allons structurer cette étude. Notre recherche s'inscrit dans une démarche de recherche qualitative, dans laquelle nous ne collecterons pas directement les données empiriques, mais nous allons nous appuyer sur des données qualitatives secondaires recueillies par l'ENFFADA dans une démarche théorique féministe décoloniale qui rejoint notre posture de recherche et notre éthique de recherche.

Nous analyserons ensuite des récits choisis parmi ceux collectés et rendus publics par l'enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées. Pour faire cela, nous avons établi des critères d'inclusion, ainsi qu'une démarche éthique dans la manière d'appréhender ces entrevues ; ces critères et cette démarche nous permettra de sélectionner parmi les 29 audiences publiques au Québec un nombre de récits qui sont

représentatifs des expériences des femmes autochtones survivantes réalisées dans le cadre de l'enquête nationale.

Le quatrième chapitre abordera l'analyse des résultats des données que nous aurons sélectionnées. Nous avons adopté une démarche biographique, qui consiste à présenter les histoires des survivantes autochtones dont les récits ont été retenus dans le présent travail.

Enfin et dans le cinquième et dernier chapitre, nous discuterons les résultats présentés. Dans notre discussion, nous adopterons une démarche critique inspirée par un regard intersectionnel. Le chapitre de discussion clôturera notre réflexion sur la question des violences vécues par les femmes autochtones et permettra dans la conclusion d'établir les contributions et les limites de ce travail.

## **CHAPITRE 1 : PRÉSENTATION DES VIOLENCES À L'ENCONTRE DES FEMMES AUTOCHTONES**

Dans ce premier chapitre, nous nous proposons de présenter un état des connaissances sur les défis et violences vécues femmes autochtones au Québec. Cette présentation permettra de situer les connaissances sur cette question, mais aussi de faire une contextualisation des violences à l'encontre des femmes autochtones au Québec.

### **1.État des connaissances sur les violences perpétrées à l'encontre des femmes autochtones**

Depuis quelques années, il y a un intérêt grandissant sur les questions autochtones dans le milieu universitaire et dans l'espace public canadien. Dans leur quête d'autodétermination, les peuples autochtones au Canada, sont aussi de plus en plus présents dans la sphère publique et politique pour mettre en lumière des réalités sociales vécues par leurs communautés. Ceci dit, peu de recherches sont menées par des communautés ou des personnes autochtones, et il très récent de devoir engager la participation des communautés ou des personnes autochtones dans ces recherches (Asselin et collab., 2017 ; Senga, 2018). Une part substantielle de cette littérature scientifique sur les questions autochtones est principalement en français et en anglais<sup>1</sup>. Pour Katsi'tsakwas Ellen Gabriel (2016) ces deux langues sont vues par les personnes autochtones comme deux langues coloniales.

Un pan entier de cette littérature s'intéresse aux femmes autochtones au Canada, dans lesquels les chercheur·e·s se sont penché.e.s sur des enjeux, tels que l'expérience des femmes autochtones dans le système de justice (Brassard, 2005 ; Brassard et Jacoud, 2002 ; Brassard et Martel, 2009 ; Jacoud, 1992 ; Wesley, 2012), l'itinérance (Cunningham, 2018 ; Goudreau, 2011 ; Ruttan, LaBoucane-Benson & Munro, 2010 ; Patrick, 2015 ; Whitbeck, Crawford et Sittner Hartshorn, 2011 ; Commission de la santé et des services sociaux des premières nations du Québec et du Labrador, 2016) ainsi que la consommation des substances (Brunelle et collab., 2009 ; Philippe-Labbé, 2006).

#### **1.1. Les formes de violences vécues par les femmes autochtones et leurs spécificités**

Les violences perpétrées à l'encontre des femmes autochtones ne sont pas un phénomène nouveau. Les femmes autochtones à l'échelle nationale vivent différentes

---

<sup>1</sup> L'autrice de ce travail est également consciente que ce mémoire est réalisé dans une langue coloniale ayant participé activement à la disparition des langues autochtones au Canada.

formes de violence. Ceci étant dit, lorsque nous nous attardons aux violences à l'encontre des femmes autochtones au Québec, nous constatons qu'il existe très peu de travaux portant sur cette réalité (Boileau & Bergeron, 2015). Dans les lignes qui suivent, nous présenterons brièvement la littérature sur les différentes formes de violences à l'encontre des femmes autochtones au Québec. Nous allons dans ce qui suit présenter successivement plusieurs des recherches récentes ayant examiné la violence vécue par les femmes autochtones, et situer leurs contributions aux connaissances sur ce sujet.

Une des recherches récentes sur ce sujet est une étude réalisée en 2004 et portant sur les violences sexuelles dans des communautés autochtones au Québec (Groupe de recherche et d'interventions sociales psychosociales en milieu autochtone, 2005). Cette recherche vise à présenter un portrait global de la situation des violences sexuelles chez les peuples autochtones au Québec (GRIPMA, 2005), mais elle ne tient pas compte des communautés inuites (GRIPMA, 2005). Cette étude a comme objectif de présenter l'ampleur de la situation de la violence sexuelle dans lesdites communautés. La collecte des données s'est faite par des questionnaires qui ont été distribués à des intervenant·e·s travaillant auprès de plusieurs communautés autochtones (GRIPMA, 2005). À la lumière des résultats obtenus, cette recherche a fait le constat que la plupart des plaintes en lien avec les abus sexuels proviennent des femmes (GRIPMA, 2005), que les victimes sont souvent d'âge mineur (GRIPMA, 2005). Plus de la moitié des intervenant·e·s ont indiqué que près de la moitié des membres des communautés autochtones connaissent un membre de leur entourage qui a subi une forme de violence sexuelle (GRIPMA, 2005). Cette recherche et même si elle n'a pas été directement recueillie des données auprès des victimes de violence sexuelle, a montré une forte incidence de celle-ci dans les communautés autochtones au Québec.

La violence familiale est également une forme de violence présente au sein des communautés autochtones au Canada et au Québec. En 2006, le groupe de recherche Ipsos-Reid (Centre national d'information sur la violence dans la famille, 2008) a effectué un projet dont l'objectif était d'analyser les perceptions des femmes autochtones et des intervenant·e·s oeuvrant auprès de celles-ci sur la violence familiale à leur endroit. Ce projet a été réalisé dans quatre villes au Canada : Prince Albert en Saskatchewan, Val-d'Or au Québec, Prince George en Colombie-Britannique, ainsi que Sydney en Nouvelle-Écosse (Centre national d'information sur la violence dans la famille, 2008)<sup>2</sup>. À la lumière des

---

<sup>2</sup> Malgré que ce présent travail s'intéresse aux femmes survivantes autochtones de violence en contexte québécois et en raison du peu de recherche portant uniquement au Québec sur cette réalité, nous avons choisi de présenter cette étude portant sur la violence familiale au Canada.

résultats obtenus, les auteurs ont constaté que les femmes autochtones ont rapporté vivre de nombreuses formes de violence, notamment de la violence psychologique ; celles-ci sont également accompagnées de nombreuses conséquences et répercussions sur la santé physique de ces femmes, des impacts sur leurs enfants, une baisse de l'estime de soi, ainsi qu'une responsabilisation de la victime par rapport à la violence vécue, etc. (Centre nationale d'information sur la violence dans la famille, 2008). La nouveauté dans cette étude, réside dans le fait que ce sont les femmes autochtones qui ont été approchées afin de s'exprimer directement sur les violences qu'elles ont vécues.

En 2010, une étude exploratoire portant sur les expériences des femmes autochtones vivant en milieu urbain à Québec et à Montréal victimes de violence conjugale a été réalisée par Flynn (2010). Cette recherche avait pour objectif de mettre en avant les expériences des femmes en milieu urbain, ainsi que leurs besoins en matière d'aide psychosociale (Flynn, 2010). Cette étude analyse des données secondaires d'une recherche menée par Lyse Montminy, Renée Brassard, Mylène Jacoud, Élisabeth Harper et Marie-Pierre Bousquet sur les connaissances et les pratiques auprès des femmes autochtones du Québec victimes de violence (Flynn, 2010). Cette recherche exploratoire s'est donc réalisée à partir de trois groupes de discussion qui ont été effectués à Montréal et dans la ville de Québec auprès d'hommes et de femmes autochtones (Flynn, 2010). Les femmes autochtones y ayant participé rapportent avoir vécu plusieurs formes de violence, notamment la violence physique, psychologique, verbale, économique, etc. (Flynn, 2010). Les groupes de discussion ont également révélé que les femmes autochtones ne sont pas les seules victimes de violence conjugale, les hommes autochtones en sont victimes aussi (Flynn, 2010). L'apport inédit de cette recherche est d'avoir mis en avant les besoins en matière d'aide psychosociale des femmes autochtones (Flynn, 2010), ainsi cette étude a permis d'explorer le vécu des femmes autochtones, mais aussi leurs expériences au sein des services qui leur sont dédiés (Flynn, 2010).

En 2015, l'organisme Femme autochtones du Québec a réalisé une étude exploratoire sur le phénomène des femmes et filles autochtones disparues et assassinées au Québec (Bergeron et Boileau, 2015). Cette étude avait 5 objectifs, soit :

circonscrire les causes et les significations de la violence subie par les femmes autochtones au Québec, identifier les spécificités de la problématique des femmes autochtones disparues ou assassinées au Québec, rendre visible la complexité de l'enjeu des femmes autochtones disparues ou assassinées au Québec, faire entendre la voix des personnes concernées [et] proposer des pistes d'action qui soient véritablement adaptées au contexte des populations autochtones de la province (Bergeron & Boileau, 2015, p.1).

La méthodologie de cette enquête s'est effectuée en trois temps (Bergeron & Boileau, 2015). Dans un premier temps, des entretiens ont été réalisés auprès des femmes autochtones occupant divers postes (Bergeron & Boileau, 2015). Dans un deuxième temps, des entretiens ont été effectués auprès des participants de divers milieux (intervenant·e·s en milieu autochtone ou urbain, membre du service de police autochtone, responsables de dossiers autochtones) (Bergeron & Boileau, 2015). Dans un troisième temps, un groupe de discussion a été réalisé auprès des membres de familles d'une personne autochtone disparue ou assassinée (Bergeron & Boileau, 2015). Cette enquête exploratoire a permis, entre autres, de mettre en lumière la violence familiale en milieu autochtone et urbain et les perceptions rattachées (Bergeron & Boileau, 2015). Ainsi, les participant·e·s de cette étude ont affirmé que la violence familiale est une réalité que vivent les femmes autochtones autant dans les milieux autochtones que dans les milieux urbains (Bergeron et Boileau, 2015). De plus, il apparaît que la violence familiale est une problématique touchant tous les membres de la communauté, peu importe leur sexe ou leur âge (Bergeron et Boileau, 2015), et que certaines formes de violence sont banalisées, voire normalisées chez certaines personnes autochtones (Bergeron & Boileau, 2015). Les femmes autochtones ont également de la difficulté à fuir la violence familiale vécue, notamment en raison de la crise de logement dans les milieux autochtones (Bergeron & Boileau, 2015). La discrimination que vivent les femmes autochtones en milieu urbain les confine donc dans une position de vulnérabilité (Bergeron & Boileau, 2015). On constate aussi que cela peut augmenter les risques de vivre à nouveau dans une situation de violence (Bergeron & Boileau, 2015). Dans cette perspective, plusieurs membres des communautés autochtones décident de garder le silence en lien avec la violence familiale vécue (Bergeron & Boileau, 2015). Le silence au sein des communautés autochtones sur la violence familiale serait justifié en raison de la « cohésion communautaire » (Bergeron & Boileau, 2015). Ceci étant dit, cela peut mener à l'isolement des victimes (Bergeron & Boileau, 2015). Cette enquête a ainsi permis de mettre en lumière la situation des femmes autochtones assassinées ou disparues au Québec (Bergeron & Boileau, 2015).

En 2017, Annie Bergeron, qui est d'ailleurs une des collaboratrices de l'enquête présentée précédemment, a effectué un mémoire de maîtrise portant sur les perceptions des femmes Inu de Mashteuiatsh (Bergeron, 2017). L'objectif de ce mémoire est de mettre en avant les perceptions des femmes autochtones de Mashteuiatsh sur la violence familiale, ainsi que les ressources pouvant répondre à leurs besoins (Bergeron, 2017). Cette étude s'est

réalisée par l'entremise d'une recherche-action participative suivant les lignes directrices de la recherche avec les femmes autochtones (Bergeron, 2017). Les résultats de cette étude démontrent que la violence familiale à l'encontre des femmes autochtones, dans ce cas-ci les femmes Innu de Mashteuiatsh s'exerce dans différents contextes (Bergeron, 2017). En effet, la violence familiale peut être commise au sein du couple, par un membre de la famille voire même au sein de la communauté (Bergeron, 2017). Cette étude révèle également que la violence familiale s'illustre par différentes formes, soit la violence sexuelle, économique, physique, psychologique, verbale (Bergeron, 2017). De plus, les femmes autochtones ont aussi mentionné plusieurs réactions de la part de communauté vis-à-vis la violence familiale (Bergeron, 2017). Ainsi, elles constatent que plusieurs membres préfèrent garder le silence sur la violence familiale (Bergeron, 2017). Elles dénotent également une certaine banalisation de la violence voire même un aspect tabou de la communauté (Bergeron, 2017). Néanmoins, certaines participantes ont indiqué être venues en aide à une victime de violence familiale (Bergeron, 2017). Ainsi, elles soutiennent qu'il existe une certaine solidarité au sein de la communauté (Bergeron, 2017). Pour terminer, les résultats mentionnent aussi une certaine internalisation de la violence au sein de la communauté (Bergeron, 2017). Cette recherche a ainsi permis de mettre de l'avant les perceptions qu'ont les femmes autochtones sur la violence familiale (Bergeron, 2017). Ainsi, cette étude leur a donné l'occasion de les placer au centre de la narration sur la question de la violence familiale.

Si la littérature historique sur les communautés autochtones a donné peu de place à la perspective et aux expériences de celles-ci, on note que les travaux récents tentent de mettre en avant les expériences des premières concernées. Cette littérature démontre aussi la diversité et la forte incidence de la violence dans les communautés autochtones, alors même que ces violences sont banalisées et internalisées par ces communautés (Bergeron & Boileau, 2015 ; Bergeron, 2017), et que très souvent elles ne donnent pas suite à une dénonciation. Mieux connaître le portrait de cette violence n'est qu'une première étape qui mène vers l'explication de ce phénomène, que nous allons examiner dans la section suivante.

## **1.2. Spécificités de la violence à l'encontre des femmes autochtones**

La violence à l'encontre des femmes autochtones est différente de la violence qui peut être vécue par les femmes non-autochtones par son ampleur (1.2.1), et par son enracinement dans l'histoire coloniale du Canada (1.2.3).

### **1.2.1. La prévalence et l'ampleur des violences perpétrées à l'encontre des femmes autochtones**

À l'heure actuelle, il existe très peu de données sur la prévalence des violences à l'encontre des femmes autochtones au Canada, mais le travail de l'enquête de l'ENFFADA, ainsi qu'une certaine littérature grise (Institut national de santé publique, 2019) des campagnes de sensibilisation menées par des organismes communautaires autochtones et/ou groupe de défense des droits (Boileau & Bergeron, 2015 ; Larivière et collab., 2016 ; Loiselle-Boudreau, 2018) ainsi que les médias (Duchaine, 2015 ; O'Bonsawin, 2018 ; Radio-Canada, 2018), ont pu documenter une situation difficile et inquiétante. Dans la continuité de ce travail de conscientisation, vers la fin de l'année 2013, la Gendarmerie royale du Canada (GRC) a réalisé une étude sur les cas déclarés de jeunes filles et femmes autochtones disparues et assassinées à l'échelle nationale (Gendarmerie royale du Canada, 2014). Certes, le terme consacré au Canada et au Québec pour désigner ces formes spécifiques de violence reste celui de « jeunes filles et femmes autochtones disparues et assassinées ».

Ceci dit, dans les lignes qui suivent, nous ferons référence aux cas des jeunes filles et femmes autochtones disparues et assassinées comme des féminicides à l'encontre de celles-ci. Le terme « féminicide » est utilisé de manière politique, afin de mettre en lumière la violence genrée à l'encontre des femmes. Comme le souligne l'anthropologue mexicaine, Marcela Lagarde y de los Ríos :

Feminicide is one of the extreme forms of gender violence ; it is constituted by the whole set of violent misogynist acts against women that involve a violation of their human rights, represent an attack on their safety, and endanger their lives. It culminates in the murder of girls and women. Feminicide is able to occur because the authorities who are omissive, negligent, or acting in collusion with the assailants perpetrate institutional violence against women by blocking their access to justice and thereby contributing to impunity. Feminicide entails a partial breakdown of the rule of law because the state is incapable of guaranteeing respect for women's lives or human rights and because it is incapable of acting in keeping with the law and to uphold the law, to prosecute and administer justice, and to prevent and eradicate the violence that causes it. Feminicide is a state crime. (Lagarde y de los Ríos, 2010, p.xxii).

Dans l'étude effectuée par la GRC, ce service de police a identifié un nombre de 225 cas de féminicides non résolus par la police (Gendarmerie royale du Canada, 2014). D'après certaines femmes autochtones, le dénombrement effectué par la GRC ne comporterait pas l'ensemble des femmes disparues et assassinées jusqu'à ce jour (Barrera, 2018), et ces

chiffres devraient être triplés (Barrera, 2018). En effet, depuis l'entrée en fonction de Justin Trudeau en 2015, l'organisme les Sœurs par l'Esprit a recensé plus de 125 femmes autochtones disparues et assassinées (Barrera, 2018). Plus précisément, on compte près de 78 cas de féminicides depuis novembre 2015 (Barrera, 2018).

Selon Statistiques Canada, entre 2007 et 2017, les femmes autochtones sont l'un des groupes les plus susceptibles d'être victimes d'homicide (Conroy, 2018). Dans la province de Québec, on constate que 3 % des victimes de féminicides sont des femmes autochtones (Gendarmerie royale du Canada, 2014). Et pour l'année 2010, l'Association des femmes autochtones du Canada rapporte 22 cas de femmes autochtones portées disparues ou assassinées au Québec (Bergeron & Boileau, 2015). D'après l'Enquête sociale générale (ESG) en 2014, les femmes autochtones seraient trois fois plus susceptibles d'être victimes de violence que les femmes non autochtones (Boyce, 2016). D'après cette même enquête, on note que les femmes autochtones (10%) seraient plus propices d'être victimes de violence de leur ex-conjoint ou leur conjoint actuel contrairement aux femmes non-autochtones (3%) (Burczycka, 2014).

L'ensemble des chiffres évoqués dans cette section met en lumière une situation inquiétante pour les femmes autochtones au Canada et au Québec. La prévalence des violences perpétrées à l'encontre des femmes autochtones semble substantielle en comparaison au reste des femmes canadiennes. À la lecture des statistiques, nous pouvons constater que les femmes autochtones sont sujettes à vivre de la violence de façon disproportionnée.

Les conditions économiques faibles dans certaines communautés autochtones constituent une forme de violence insidieuse, car elles poussent plusieurs femmes à renoncer à la sécurité de vivre dans leurs communautés et de migrer vers les grands centres où elles finissent par vivre dans des conditions difficiles (Jacoud & Brassard, 2003 ; Tjepkema et collab., 2011). Afin de survivre, plusieurs femmes autochtones doivent quitter leur communauté d'origine afin de se trouver un emploi ou poursuivre leurs études (Jacobs et Williams, 2008). De manière générale, celles-ci n'ont pas poursuivi leurs études très longtemps, les limitant à des emplois très peu rémunérés (Jacobs & Williams, 2008). Le contexte légal dans lequel se situent les femmes autochtones les précarise davantage que les femmes allochtones. Pour bien saisir la complexité des violences faites aux femmes autochtones, il est important d'avoir un aperçu des retombées du colonialisme qui les brutalise encore à ce jour.

Si le portrait de ces violences semble se préciser progressivement, il ne s'agit pas d'un fait nouveau ou récent. Il y a un continuum historique de violences envers les femmes autochtones au Canada, qui reste enraciné dans l'histoire coloniale du pays. Ce continuum historique sera présenté dans les lignes qui suivent.

### **1.2.3. Les violences à l'encontre des femmes autochtones : un continuum historique**

La violence à l'encontre des femmes autochtones est difficile à comprendre sans une contextualisation historique des facteurs qui l'influencent. Dans cette sous-section, nous nous proposons de décrire trois événements qui ont participé à la décimation des peuples autochtones au Canada, dont les femmes autochtones, soit la Loi sur les Indiens (1.2.3.1), les écoles résidentielles (1.2.3.2), ainsi que la période de la rafle des années soixante (1.2.3.3). Ces trois événements historiques ont encore des répercussions majeures à l'encontre des peuples autochtones.

Dans un premier temps, nous ferons une brève mise en contexte de ses trois événements et dans un deuxième temps, nous expliquerons comment ces événements participent activement à la marginalisation des femmes autochtones au Canada.

#### **1.2.3.1 La loi sur les Indiens**

Force est de constater que la période coloniale laisse encore des traces auprès des communautés autochtones, et sur les femmes autochtones (Bergeron & Boileau, 2015 ; Larivière et collab., 2016 ; Hamidi et Kanapé Fontaine, 2018). Le Canada a promulgué plusieurs politiques vues comme assimilatrices et violentes pour dominer les peuples autochtones, contrôler leurs territoires et leurs circulations à l'intérieur de ces derniers. La Loi sur les Indiens de 1876 (Femmes autochtones du Québec, 2001) reste un des textes fondamentaux dans cette entreprise coloniale. Ces politiques tracent les contours d'une image déshumanisante des peuples autochtones qui se traduit encore dans la manière d'interagir avec eux.

Originellement appelé *l'Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle* de 1869, cette législation fédérale – encore en vigueur – a été « la première loi à établir un cadre administratif et juridique à l'intention des Indiens et à définir le régime de tutelle dont ceux-ci font l'objet » (Femmes autochtones du Québec, 2010, p.3). Dans cette perspective, cette loi dictait le moindre détail de la vie quotidienne des communautés autochtones au Canada (Femmes autochtones du Québec, 2010 ; Jacobs & Williams, 2008) et permettait de contrôler leur moindre mouvement. Un des mécanismes majeurs de contrôle établi par cette

loi est celui d'octroyer le statut d'« indien<sup>3</sup> », selon des critères établis unilatéralement et arbitrairement par le Canada. À travers la loi sur les Indiens, le gouvernement dictait la conduite des femmes autochtones jusqu'à leur intimité conjugale et familiale. Comme le mentionne Winona Stevenson, « [...] Presque tous les aspects de la vie des femmes ont été directement visés, perturbés par la Loi sur les Indiens » (Stevenson, 1999 dans Jacob et Williams, 2008, p. 141). Ce statut aussi stigmatisant qu'il était, permettait du moins à ceux qui le détenaient de se prévaloir du peu de droits ancestraux reconnus à certaines communautés.

Certaines prescriptions de cette loi avaient des effets dévastateurs sur les femmes autochtones, par exemple cette législation prévoyait qu'une femme autochtone épousant un homme allochtone perdait son statut « d'Indienne » et devait quitter sa communauté (Arnaud, 2014 ; Femmes autochtones du Québec, 2001 ; Jacobs & Williams, 2008). Ceci étant dit, un homme autochtone épousant une femme allochtone gardait son statut « d'Indien » et pouvait le transmettre à ses enfants, ainsi qu'à son épouse (Arnaud, 2014 ; Femmes autochtones du Québec, 2001 ; Jacobs & Williams, 2008).

Cette loi était très discriminatoire et sexiste l'encontre des femmes autochtones, car elle imposait un mécanisme patriarcal de transmission du statut d'« indien » qui fragilisait le statut des femmes. Récemment, le gouvernement canadien a déclaré la fin de la discrimination sexiste par la modification de la loi, par l'adoption des dispositions de la loi S-3 permettant aux femmes autochtones de transmettre leur statut à leurs descendants (Kirkup, 2019 ; Greens, 2019). Malgré ce changement récent, il demeure important de souligner le fondement raciste et sexiste de la loi sur les Indiens. Cette politique assimilatrice a également eu des impacts indirects sur les enfants. Le premier impact est celui de la perte de statut d'« Indien », puisqu'une femme autochtone en perdant son statut ne pouvait plus transmettre le statut « d'Indien » à ses enfants (Femmes autochtones du Québec, 2001 ; Jacobs et Williams, 2008). Le deuxième impact sur les enfants, c'est la perte du lien culturel et linguistique, puisque ce sont les femmes qui transmettaient « la langue et la culture aux enfants » (Arnaud, 2014, p.214), si ces dernières sont séparées de leurs communautés et/ou de leurs enfants elles ne sont plus capables d'opérer cette transmission. Dans la même veine, le mariage entre une femme autochtone et un homme autochtone d'une autre communauté avait aussi une conséquence sur cette dernière (Femmes autochtones du Québec, 2001). Par le fait de se marier, cette femme se trouvait exclue de sa propre

---

<sup>3</sup> Malgré notre inconfort vis-à-vis ce terme, les mots « Indien » et « Indienne » sont un emprunt à la terminologie de l'époque.

communauté et appartenait dorénavant à la communauté de son conjoint (Femmes autochtones du Québec, 2001). Dans cette optique, le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA) fait mention que « pour la première fois, le statut d'Indien était associé à la ligne masculine » (CRPA dans Jacobs et Williams, 2008 p.141). Ce texte de loi pose des règles sexistes qui en éloignant les femmes de leurs communautés et de leurs territoires, les ont dépossédés de liens sociaux et culturels très importants. Cette loi légalise aussi une forme de dépossession légale qui en réfutant le statut à certaines femmes autochtones les dépossédait aussi de leur identité autochtone en les empêchant de se prévaloir de celle-ci. L'inspiration patriarcale et eurocentrique des règles de transmission du statut d'indien a privé non seulement, les femmes de leurs liens communautaires, mais aussi les enfants autochtones du Canada et les a soumis à des règles patriarcales et coloniales. Ces règles vont se retrouver réactualiser dans plusieurs autres lois et pratiques coloniales envers les femmes et les enfants autochtones que nous détaillerons dans les deux sections suivantes.

### **1.2.3.2. Les écoles résidentielles**

Une des stratégies utilisées par l'État canadien pour assimiler les communautés autochtones est celle de la création des pensionnats autochtones, aussi appelée écoles résidentielles. En 1892, et suite à la concertation entre plusieurs acteurs, dont l'État canadien et les églises catholiques, les écoles résidentielles ont été mises sur pied (Gray et Grammond, 2010), elles ont perduré jusqu'en 1996 (Woolford & Gacek, 2016).

Les écoles résidentielles sont l'expression d'une politique assimilatrice, qui souhaitait « évangéliser » et « civiliser » les enfants autochtones pour les « soustraire [...] aux influences jugées néfastes » de leur culture d'origine (Gray et Grammond, 2010, p.102). Pour ce faire, les enfants autochtones étaient arrachés de leurs familles et placés dans des écoles résidentielles où ceux-ci ne pouvaient plus s'exprimer en langue autochtone (Guay et Grammond, 2010) et entretenaient des liens distendus avec leurs familles et leurs communautés. Les écoles résidentielles souhaitaient inculquer un mode de vie, des valeurs et des comportements « de la société colonisatrice » aux enfants autochtones (Guay et Grammond, 2010).

La violence ne s'est pas résumée à cet exil local, car durant cette époque, plusieurs enfants autochtones ont aussi été l'objet d'abus physiques, psychologiques, sexuels, etc. (Guay et Grammond, 2010). À titre d'exemple, lorsqu'un enfant autochtone était sanctionné par le personnel des pensionnats autochtones, celui-ci était forcé de s'exposer à la vue de tous, sans aucun vêtement (Anderson, 2016).

Certains enfants autochtones ont été l'objet d'expérimentation scientifique sans leurs consentements (Carreiro, 2017). Une de ces expérimentations s'est déroulée au Québec en 1947-1948 à la baie James auprès des communautés cries d'Attawapiskat et de Rupert House (Mosby, 2013). Ces expériences médicales se sont déroulées dans des écoles résidentielles (Mosby, 2013), mais aussi dans les sanatoriums où il était prévu que ces derniers soient guéris de la tuberculose (Carreiro, 2017).

À la suite de ces abus, de nombreux enfants ont été gravement malades et certains d'entre eux sont décédés (Guay et Grammond, 2010). Cette stratégie assimilatrice, soit les écoles résidentielles, a gravement touché les femmes autochtones (Jacobs et Williams, 2008). Puisque les enfants étaient forcés de se rendre aux pensionnats, les femmes autochtones n'ont pas été en mesure d'assurer un lien affectif mère-enfant (Jacobs & Williams, 2008) et de transmettre les valeurs, cultures et langues ancestrales à leurs enfants. L'État canadien a aussi utilisé cette politique pour brosser une image négative de la maternité autochtone, et défendre ses actions en lien avec les placements élevés d'enfants autochtones dans les écoles résidentielles, mais aussi dans les familles adoptives (non-autochtones), par le fait que les femmes autochtones étaient perçues comme des êtres non civilisés et comme de mauvaises mères, vivant dans les conditions précaires, le plus souvent dans les réserves créées par l'État canadien (Anderson, 2016).

L'ensemble de ces pratiques institutionnelles de séparation entre les mères autochtones et leurs enfants est documenté comme ayant des conséquences majeures :

les conséquences d'une telle séparation [sont] encore plus dévastatrices dans le cas des femmes ayant perdu leur statut d'Indienne et, par le fait même, le droit de vivre parmi les gens de leur communauté sur le territoire traditionnel. (Jacobs & Williams, 2008, p.146).

Au-delà des lectures politiques et psychologiques des effets de ces séparations pratiquées à une grande échelle, la lecture apportée par les femmes autochtones de l'effet de ses séparations apporte un nouvel éclairage sur la question. À ce propos, Kim Anderson rapporte qu'une survivante des pensionnats autochtones a soulevé le fait qu'à sa sortie, elle était « *starved for love* » (Anderson, 2016 p.73). Ceci démontre un aspect peu pensé qui marque ces expériences vécues par les enfants autochtones placés dans les pensionnats et consistants en le manque d'affection reçue lors de cette période.

Dans cette optique, il y a des formes spécifiques de violences qui ont été pratiquées sur les enfants autochtones au-delà des formes de privations physiques auxquelles ceux-ci et

celles-ci ont été exposés. Ces violences ont des liens avec plusieurs formes de souffrances et de violences contemporaines vécues par les femmes et les enfants autochtones. De nombreuses agressions à caractère sexuel qui se sont produites dans les écoles résidentielles ont marqué les femmes autochtones (Anderson, 2016). Ainsi, de nombreux survivants ressentent encore une souffrance du génocide culturel, soit les pensionnats autochtones.

Les écoles résidentielles ont progressivement été fermées, mais la pratique de séparer les enfants autochtones de leurs mères, et de les priver des soins et de l'affection de ces dernières, ainsi que des transmissions culturelles intergénérationnelles a trouvé de nouvelles formes notamment dans les pratiques des sociétés de protection de la jeunesse qui ont œuvré à enlever plusieurs enfants autochtones de leurs familles. Ces pratiques se sont parfois prises une grande ampleur au point d'être comparées à des rafles. Dans la sous-section suivante, nous présenterons une période sombre de l'histoire des peuples autochtones, soit la rafle des années soixante.

### **1.2.3.3. La rafle des années soixante (Sixties Scoop)**

Afin de continuer le processus d'assimilation à l'encontre des communautés autochtones, l'État canadien a adopté des stratégies multiples et complexes pour effacer les cultures autochtones. Les travailleurs sociaux ont joué un rôle majeur dans cette tactique de séparation entre les enfants autochtones et leurs familles, ainsi que le profilage social des familles. Cela a donc mené à des rafles suivies d'une « adoption massive » des enfants autochtones par des familles non autochtones (Palmer et Cooke, 1996 ; Gray et Grammond, 2010). En effet, des milliers d'enfants autochtones ont été retirés de leurs familles par la protection de la jeunesse entre 1960 et 1980 (Jacob & Williams, 2008; Gray et Grammond, 2008 ; Sinclair, 2007). Plusieurs d'entre eux ont été placés dans des familles non autochtones entraînant ainsi un déracinement de la culture autochtone. Parmi les enfants placés en adoption, certains ont été vendus à l'extérieur du Canada, notamment aux États-Unis et en Europe (Carreiro, 2016) à des familles qui désiraient adopter des enfants. Comme le souligne, Michael Hart de la Nation Cree, professeur à faculté de service social de l'Université du Manitoba

in the 1960s, child welfare worker began entering Aboriginal communities in significant numbers. In following their own white, middle-class values and child-rearing practices they neglected to take the time to understand Aboriginal values and life practice (Hart, 2001, p. 233).

Cette séparation forcée a participé à renforcer à l'asservissement des communautés autochtones. On note également que des autobus étaient mis à la disposition pour y placer des enfants afin de les envoyer dans des familles non autochtones (Blackstock, Trocmé & Bennett, 2004). Plusieurs travailleurs sociaux ont activement participé au processus de séparation entre les enfants autochtones et les mères autochtones ce qui a contribué à resserrer des pratiques coloniales de domination à l'encontre des communautés autochtones au Canada.

Malgré ce continuum de pratiques et de politiques assimilatrices, qui ont privé les femmes de la possibilité d'élever les nouvelles générations d'enfants autochtones au sein de leurs familles, communautés et cultures, les femmes autochtones et leurs enfants sont des femmes, des enfants et des communautés résilientes. Dans la prochaine section, nous présenterons un article abordant les stratégies de résilience adoptées par des femmes autochtones.

### **1.1.3. Après la violence, il y a la résilience**

Nous constatons que très peu d'écrits mettent en avant les stratégies de résilience des femmes autochtones survivantes de violence au Québec.

Une étude a été réalisée en 2010 traitant des différentes stratégies pour cesser les comportements de violence vécus (Bourque, Jacoud et Gabriel, 2009). Cela nous permet de considérer les femmes autochtones également comme des actrices de leur propre autonomisation » (Lamontagne et al., 2008, p.62). Ainsi, Bourque, Jacoud et Gabriel (2009) ont démontré que les survivantes autochtones ont le pouvoir d'agir sur leur propre vie. En ce sens, les femmes autochtones ont recours à diverses stratégies pour tenter de cesser les comportements de violence vécus (Bourque, Jacoud et Gabriel, 2009). Cette étude documente deux types de stratégies. La première stratégie est une stratégie intrapersonnelle qui consiste en des actions entreprises par la personne victime et/ou survivante de violence (Bourque, Jacoud et Gabriel, 2009). La deuxième stratégie est celle de l'interpersonnelle et consiste en les actions entreprises par la personne victime et/ou survivante ainsi que son entourage (Bourque, Jacoud et Gabriel, 2009). D'après cette étude de Bourque et ses co-auteurs, nous remarquons que les femmes davantage instruites adoptent une plus grande résilience (Bourque, Jacoud et Gabriel, 2009). Ceci étant dit, plusieurs autres stratégies ont été mises en avant, soit l'adoption d'attitudes permettant une neutralité des impacts douloureux ou l'appel à des ressources informelles et formelles et à l'entourage (Bourque, Jacoud et Gabriel, 2009). Pour finir, cette étude relève que l'emplacement géographique

peut avoir un effet quant à la résilience (Bourque, Jacoud et Gabriel, 2009). En ce sens, on remarque que certaines communautés peuvent être davantage équipées en raison du non-isolement géographique (Bourque, Jacoud et Gabriel, 2009).

Dans cette section, nous avons mis de l'avant la littérature portant sur les violences à l'encontre des femmes autochtones au Québec. Par la suite, nous avons présenté le contexte historique dans lequel s'inscrivent les femmes autochtones en abordant trois événements ayant participé à la décimation des communautés autochtones. Dans le prochain chapitre, nous aborderons le cadre théorique priorisé dans ce travail. Ainsi, afin d'analyser les récits des femmes autochtones, nous avons choisi d'avoir recours au féminisme postcolonial et autochtone. De plus, nous présenterons les deux concepts-clés qui seront essentiels à la compréhension de ce travail.

## **CHAPITRE 2 : UN CADRE THÉORIQUE FÉMINISTE POSTCOLONIAL ET INSPIRÉ DU FÉMINISME AUTOCHTONE**

Après avoir détaillé la problématique de recherche ainsi que le contexte sociohistorique, nous proposons de déterminer le positionnement théorique et les concepts clés qui seront utilisés dans le cadre de cette recherche.

La recherche sur les femmes autochtones a longtemps été source d'oppression et/ou a contribué à nourrir certains préjugés et certaines pratiques auprès des femmes autochtones. La posture que nous privilégions pour faire ce travail sera féministe, postcoloniale et autochtone, car il est important de mettre les femmes au centre de cette analyse, de comprendre et situer la colonialité des violences vécues par les femmes autochtones, et de situer l'apport des féministes autochtones pour comprendre cette problématique.

Dans ce qui suit nous allons expliquer notre posture théorique féministe postcoloniale (2.1) et autochtone (2.2) et ensuite définir les concepts clés qui seront mobilisés dans la présente recherche (2.3).

### **2.1. Féminisme postcolonial**

Le féminisme postcolonial tire sa source dans les théories postcoloniales, ainsi que des *Subaltern Studies* (Maillé, 2007). Le féminisme postcolonial s'est construit autour d'une remise en question de certaines notions du féminisme occidental de la deuxième vague (Dechaufour, 2008 ; Maillé, 2007). Il apporte une critique de la représentation universelle des conditions des femmes, et amène une lecture plus complexe qui situe les rapports de pouvoir liés à la race et à la classe sociale. Ces lignes de tension entre le féminisme *mainstream* et le féministe postcolonial ont amené des discussions critiques, dont notamment celle de la conception du patriarcat (Maillé, 2007). Le féministe postcolonial est un féminisme qui s'est aussi inspiré du féminisme noir américain surtout en ce qui a trait concept de l'intersectionnalité et de la positionnalité. Les lectures féministes postcoloniales permettent de tenir compte de l'intersectionnalité des formes d'oppressions de la race, du genre et de la classe sociale avec d'autres variables qui influencent les femmes racisées, afin de comprendre les rapports de pouvoirs et leur expérience vécue par les femmes racisées (Maillé, 2007).

De nombreuses femmes féministes ont contribué à l'émergence du féminisme postcolonial dont Gayatri Chakravorty Spivak, considérée comme l'une des auteures fondatrices et pionnières, surtout dans son texte fondateur *Can the Subaltern Speak ?* traduit

en français « Les subalternes peuvent-elles parler ? » (2009). Les auteures féministes postcoloniales ont examiné plusieurs sites de rapports de pouvoir et ont situé la colonialité de ceux-ci. L'un des thèmes centraux qui émerge de cette réflexion est la position et la manière dont les femmes du tiers-monde continuent d'être vues dans un pan de la littérature, dans des politiques internationales et les politiques de développement, et de dénoncer l'état « infériorisation culturelle » par certaines féministes occidentales (Maillé, 2007). Dans les écrits des féministes postcoloniales, il y a un intérêt aux processus d'invisibilisation et de domination des femmes racisées, y compris à travers des visions « bienveillantes » ou des hommes blancs et/des femmes blanches sauvent des femmes racisées des hommes racisés, « des hommes blancs sauvent des femmes de couleur d'hommes de couleur » (Spivak, 2009, p.74). Le fait de concevoir l'identité des femmes racisées et leurs rôles sociaux dans des images de domination et de passivité continue à influencer les femmes « du tiers monde » (Mohanty, 1988) et les minorités ethniques et raciales dans le premier monde ; ce qui perpétue une incompréhension de leur vécu et amène une conception fragmentaire de leur situation qui continue à les positionner comme des femmes à sauver (Jaggar, 2005) tout en examinant très peu les dangers et les difficultés auxquelles elles sont exposées.

Le féminisme postcolonial questionne aussi le rôle des théories et les processus de production de savoirs sur des hommes et des femmes racisées. En ce sens, Spivak déplore « que le contexte académique occidental dans lequel l'homme blanc de classe supérieure serait la voix privilégiée pour "étudier" les subalternes » (Ait Ben Lmadani et Moujoud, 2012, p.13). Ces formes de dominations épistémologiques, et sociales sont théorisées par la littérature postcoloniale sous le concept de « subalternité ». Spivak démontre que les femmes subalternes, sont réduites au silence, car construites comme des objets sans voix, alors qu'elles sont en mesure de parler pour elles-mêmes, sans la victimisation perpétuelle de la part de l'Occident (Spivak, 2009 ; Montag, 2006).

Le féminisme postcolonial critique aussi les féministes euro/occidentales en raison de leur négligence sur « les particularités de leur point de vue de Blanches de classes moyennes et universalisent leurs expériences en prétendant représenter toutes les femmes » (Kian, 2017, p.70). Cette négligence est pensée par des féministes postcoloniales comme une violence épistémique que le féministe postcolonial s'attelle à démanteler (Kian, 2017).

se trouve la volonté d'en finir avec la violence épistémique des catégorisations coloniales réifiantes, les mythes européocentriques de l'humanisme et du progrès, le récit linéaire et historiciste de la modernisation et enfin les historiographies élitistes aveugles aux consciences et aux modes d'actions spécifiques des dominés (Kian, 2017, p.79).

Dans cette perspective, Chandra Mohanty, réfléchit sur « les femmes du tiers-monde » (Third World women), et dénonce le discours féministe universitaire occidental qui construit les femmes du tiers-monde comme de simples victimes et occulte la contribution des femmes occidentales aux formes de domination subies par les femmes du tiers monde (Mohanty, 1988). Dans son texte *Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses* (1988), Chandra Mohanty soutient que la femme du tiers-monde est dépeinte comme un groupe monolithique et homogène. Cette représentation de la femme issue du discours impérialiste des féministes occidentales renforce l'idée de la victimisation par « le contrôle des hommes et les culturelles traditionnelles » (Maillé, 2014, p.50).

Le féminisme postcolonial permet aussi une lecture politique des rapports de pouvoir liés à la race, au genre et à la classe dans la perpétuation d'une dynamique de pouvoir colonialiste (Maillé, 2014). Le féminisme postcolonial propose de concevoir les expériences des femmes racisées comme enracinés dans leurs positions sociales et comme étant socialement construites par leur race, classe sociale, genre, etc (Kian, 2017). Il permet la prise de parole des femmes racisées sur leurs propres réalités sans imposition d'un cadre de référence occidental et victimaire à leur endroit (Maillé, 2014).

Pour Françoise Vergès, le féminisme occidental universalisant est un « féminisme civilisationnel » pensé par et pour les femmes occidentales au détriment des autres femmes (Vergès, 2019). L'auteure appelle à le dépasser, car ce féminisme perpétue selon elle, une mission colonisatrice,

Le récit du féminisme civilisationnel reste contenu dans l'espace de la modernité européenne et ne prend jamais en compte le fait qu'il se fonde sur le déni du rôle de l'esclavage et du colonialisme dans sa propre formation (Vergès, 2019, p.30).

Vergès propose un féminisme décolonial ayant pour objectif de contribuer au droit à l'existence de toutes les femmes (Vergès, 2019). Pour ce faire, il faut, tenir compte des luttes menées par les femmes du Sud en reconnaissant, notamment leurs sacrifices et les risques entrepris (Vergès, 2019). Vergès considère que la violence à l'encontre des femmes racisées est systémique et qu'elle n'est pas seulement le produit « d'une masculinité décomplexée », mais aussi celle d'une raison du capitaliste (Vergès, 2019). Ainsi, « le féminisme décolonial, c'est dépatriarcaliser les luttes révolutionnaires » (Vergès, 2019, p.19), mais de situer aussi la manière dont l'impérialisme impose encore des règles patriarcales et violentes envers les femmes racisées ex-colonisées. Vergès pense un féminisme décolonial (plutôt que postcolonial) qui se propose de repenser le récit des luttes des femmes en replaçant au centre l'expérience coloniale de certaines femmes (Vergès, 2019).

Le féminisme postcolonial et décolonial permet des lectures théoriques très intéressantes de la situation des femmes autochtones survivantes de violence. Il permet de rompre le discours victimaire à l'encontre des femmes autochtones, souvent dépeintes comme des femmes victimes et de questionner la colonialité des débats sur les formes de violence qui les touchent. Dans cette optique, l'utilisation du féminisme postcolonial me permettra de situer les perspectives que les femmes autochtones ont de leurs propres expériences de la violence et des explications qu'elles donnent de ces situations. Cela nous permettra de sortir des dynamiques oppressives qui situent des femmes autochtones dans une position périphérique et qui accentue l'invisibilité et minorise l'histoire coloniale dont elles en sont encore victimes. Ce travail se propose de mieux comprendre ce que les femmes autochtones ont dit et énoncé dans l'espace public québécois, notamment en recourant au travail de l'ENFFADA et en restant fidèle aux témoignages et aux analyses apportées par les femmes autochtones ayant collaboré à cette enquête.

## **2.2. Féminisme autochtone**

Développé vers la fin des années 90, le féminisme autochtone prend sa source dans les théories postcoloniales (Perreault, 2015), mais s'inspire de la culture, de l'histoire, de la spiritualité et des luttes autochtones passées et présentes (Green, 2007 ; Green, 2017). Cette théorie féministe a souvent été questionnée quant à sa légitimité de la part de diverses instances (Green, 2017). Joyce Green note à ce propos que le « indigenous feminism has routinely been denigrated as untraditional, inauthentic, non-liberatory for Indigenous women » (Green, 2017, p.3). Ceci étant dit, cette théorie féministe permet de mettre en lumière les divers enjeux que vivent les femmes autochtones au Canada (Green, 2017). C'est un féminisme qui met l'accent sur plusieurs éléments de la culture autochtone, notamment la relation entretenue entre les peuples autochtones et le territoire (Green, 2017). Contrairement au féminisme *mainstream* qui lutte principalement contre le patriarcat, il importe de souligner que le féminisme autochtone place au centre de son analyse l'expérience coloniale vécue chez les femmes autochtones (Green, 2017), ce qui permet de mieux saisir les dommages causés aux femmes autochtones par les divers processus d'assimilation coloniale (par ex. la Loi sur les Indiens, les écoles résidentielles, etc.) et leurs conséquences (Green, 2017).

Le féminisme autochtone accorde une place importante au colonialisme dans sa réflexion sur la condition des femmes autochtones ; il prend aussi en considération le racisme comme stratégie pour dominer et pour justifier les violences à l'encontre des femmes autochtones (Green, 2017). Dans cette perspective, le féminisme autochtone met de

l'avant l'entrecroisement entre le sexisme, le racisme ainsi que le patriarcat d'État à l'intérieur des structures perpétuant l'oppression à l'encontre des femmes autochtones (Perreault, 2015). Le sexisme et le racisme dans l'analyse féministe autochtone (Green, 2017) sont vus comme indissociables. L'intérêt du féminisme autochtone aux rapports de dominations héritées du colonialisme, à l'aspect intersectionnel de la domination des femmes autochtones, et de l'aspect systémique du racisme subi par ces dernières, met en avant l'importance du contexte historique dans ce type d'analyses, et ses liens directs avec réalités contemporaines (Chung, 2018 ; Green, 2017). De plus, le féminisme autochtone a pour objectif la libération des peuples autochtones (Green, 2017), et de réfléchir aux différentes structures de pouvoir entre ceux-ci et les institutions canadiennes (Green, 2017). Il met l'accent sur la souveraineté des peuples autochtones (Green, 2017). Comme le souligne Widia Larivière,

[Le] féminisme autochtone et [l'] autodétermination viennent nécessairement ensemble, car les réflexions et l'application du droit à l'autodétermination ne peuvent se faire sans la participation significative des femmes. (Chung, 2018a, p.202).

C'est un féminisme autochtone qui ne se voit pas uniquement comme un féminisme réservé aux intellectuel·le·s, mais qui est tout aussi important pour les militant·e·s des luttes autochtones (Green, 2017). C'est un féminisme qui mise sur la solidarité entre divers groupes de luttes pour la justice sociale (Green, 2017) et converge donc vers des luttes dans différentes sphères, comme l'explique la militante autochtone, Fay Blaney,

Indigenous feminists work with non-Indigenous women, with labour, anti-poverty and environmental groups as well as within Indigenous communities and focus on issues of social justice; and this attracts political backlash. (Green, 2017, p.15).

Le féminisme autochtone est un féminisme inclusif dans la mesure où les féministes autochtones unissent leurs voix à celles d'autres groupes de défense des droits, afin de dénoncer les problématiques qu'elles vivent (Green, 2017) et de revendiquer leurs droits. Dans un autre ordre d'idées, le féminisme autochtone souhaite rétablir le savoir traditionnel (Konwahahawi Rourke, 2017). En d'autres mots, mettre de l'avant les savoirs autochtones. À cet effet, le féminisme autochtone désigne les femmes autochtones comme les expertes de leurs expériences (Bourgeois, 2017).

Dans les lignes qui suivent, nous présenterons le concept de l'injustice épistémique et la manière dont il s'applique sur les survivantes autochtones de la manière dont nous comprenons ce concept.

### **2.2.1. Féminisme autochtone et injustice épistémique**

Le concept d'injustice épistémique prend sa source dans les théories féministes postcoloniales, le *black feminism* et l'épistémologie féministe (Chung, 2018b). En effet, cette notion, tel que nous le comprenons, fait référence « [aux] formes d'inégalité dans l'accès au savoir ou à la production du savoir » (Chung, 2018b, p. 26). Les injustices épistémiques sont caractérisées par les difficultés d'accès aux connaissances ou à la production des connaissances. Il existe de nombreuses formes d'injustices épistémiques telles que l'injustice testimoniale, l'injustice herméneutique, la violence épistémique/épistémologique, l'épistémologie de l'ignorance, l'épistémologie de l'oppression et l'épistémologie de la résistance (Chung, 2018b). Dans le cadre de ce travail à des fins de maîtrise, nous nous intéresserons à l'injustice testimoniale et à l'épistémologie de l'oppression qui seront développées dans les lignes qui suivent.

Développée par Miranda Fricker, l'injustice testimoniale désigne le fait de discréditer le discours d'une personne en raison de préjugés à l'encontre de son identité (Chung, 2018b). Comme Fricker (2007) le souligne, « testimonial injustice as a distinctively epistemic injustice, as a kind of injustice in which someone is wronged specifically in her capacity as a knower » (p.20). En raison des diverses opinions préconçues à l'égard d'une personne, le savoir qu'elle détient est donc dévalorisé au détriment d'autres personnes. Dans le cas qui nous intéresse, les paroles des survivantes autochtones en contexte canadien et québécois, il importe de souligner que la société québécoise leur accorde moins de crédibilité en raison de leur position sociale marginalisée. À titre d'exemple, on peut penser au cas des femmes autochtones de Val-d'Or qui ont dénoncé les abus sexuels à leur endroit. Malgré la médiatisation de l'affaire, aucune accusation n'a été portée contre les policiers de la Sûreté du Québec (Renaud, 2018). Ainsi, nous pouvons constater que les paroles de ces femmes autochtones ont été discréditées à leur insu. Les savoirs autochtones sont également discrédités dans la sphère académique. Ce manque de crédibilité autant dans la sphère publique qu'académique met en évidence l'épistémologie de l'oppression. Conceptualisée par Kristie Dotson, cette épistémologie fait état de l'épistémologie de l'oppression comme d'une perpétuelle mise à l'écart de certains groupes sociaux dans la contribution de la

production du savoir (Chung, 2018b). Certains groupes sociaux sont exclus de la production des connaissances dont notamment les communautés autochtones qui peinent à produire des savoirs des femmes autochtones. De cette manière, il importe de mettre en lumière les récits des femmes autochtones afin de contrer cette forme d'épistémologie. Cela permettra de réagir aux violences épistémiques dont les femmes autochtones sont victimes. Cela permettra également de mettre en avant la perspective des femmes et des hommes autochtones sur leur vécu.

Dans ce travail, il est important de souligner que nous avons pour objectif de mettre en avant l'expérience des femmes autochtones en contexte québécois ayant partagé leurs histoires à l'ENFFADA. Dans une certaine mesure, nous allons parler « pour » des femmes autochtones sans leur participation, car nous mobilisons des entrevues que l'enquête nationale a déjà collectées. C'est dans la perspective théorique, dans la réflexion sur notre positionnalité et dans la mobilisation de savoirs produits par des chercheuses et des militantes autochtones que nous nous assurons que notre posture ne soit pas une posture de domination.

Par ailleurs, le féminisme autochtone sera pertinent dans notre analyse puisqu'il permettra (tout autant que le féminisme postcolonial) de mettre en évidence l'imbrication du racisme, du sexisme et de la classe sociale des survivantes autochtones en contexte québécois. Pour finir, le féminisme autochtone permettra de mettre en emphase les portées postcoloniales de notre réflexion et de mettre en avant la critique de la colonialité de la manière de voir et de comprendre la situation des femmes autochtones survivantes de violences : « indigenous feminism is a powerful emancipatory tool for decolonization work » (Green, 2017, p.15). Dans la manière dont nous construisons notre posture féministe postcoloniale nous pensions qu'il est nécessaire en raison même de la nature du sujet, et de la colonialité de la situation des femmes autochtones survivantes au Québec et au Canada d'enraciner notre posture dans le féminisme autochtone qui son engagement décolonial a une portée politique et militante, libératrice et correspondant à un idéal de justice sociale qui rejoint l'éthique du travail social.

Dans la ligne de notre positionnement théorique, nous nous proposons d'examiner deux concepts qui restent fondamentaux pour comprendre la problématique examinée dans ce travail (2.3). Il s'agit des concepts de violence et de résilience. C'est la question de la violence est évidente dans un sujet comme le nôtre, le thème de la résilience lui ressort de notre engagement théorique à voir les femmes autochtones comme des actrices de leurs

propres histoires de vie et de ne pas les réduire par un discours victimaires à être seulement des victimes des violences qu'elles peuvent subir.

### **2.3. Deux concepts-clés pour comprendre les violences à l'encontre des femmes autochtones**

Deux concepts apparaissant comme fondamentaux pour comprendre la violence à l'encontre des femmes autochtones. Il s'agit des concepts de violence dont celui de la « violence coloniale » et de celui de « résilience ». Ces deux concepts seront employés dans cette étude pour mieux saisir les expériences des survivantes autochtones ayant partagé leurs histoires à l'enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues ou assassinées (ENFFADA). Ceci étant dit, puisque ce travail porte sur les violences perpétrées à l'encontre des femmes autochtones, nous proposons définir les différentes formes de violence vécues par celles-ci. Nous ferons un survol des différentes formes de violence qui existent à l'encontre des femmes autochtones. Nous présenterons, par la suite, le concept de la violence coloniale qui, dans ce travail, englobera les différentes formes de violences perpétrées à l'encontre des femmes autochtones ainsi que le concept de résilience.

#### **2.3.1. Les différentes formes de violences perpétrées à l'encontre des femmes autochtones**

Comme mentionné précédemment, les femmes autochtones sont plus à même d'être confrontées à tout type de violence en comparaison des femmes non autochtones au Canada. Ainsi, il importe de définir les violences envers les femmes, et ce, afin de cerner les dynamiques complexes dans lesquelles s'inscrivent les femmes autochtones.

Les Nations Unies définissent les violences à l'égard des femmes d'une manière très large comme suit :

tou[t] acte de violence dirigé contre le sexe féminin, et causant ou pouvant causer aux femmes un préjudice ou des souffrances physiques, sexuelles ou psychologiques, y compris la menace de tels actes, la contrainte ou la privation arbitraire de liberté, que ce soit dans la vie publique ou dans la vie privée. (Nations Unies, s.d., par.15).

Si toutes les femmes peuvent connaître ces violences, il existe des contextes spécifiques comme les guerres ou le colonialisme où ces violences sont exacerbées. La violence devient alors un problème davantage structurel. C'est notamment le cas pour les femmes autochtones au Canada et au Québec. Afin de bien saisir la matérialisation des violences à

l'égard des survivantes autochtones en contexte québécois, il importe de définir le concept de « violence familiale » ainsi que ses différentes manifestations.

#### **2.3.1.1. La violence familiale**

Lorsqu'on s'intéresse à la violence en contexte autochtone, la littérature mobilise le concept de « violence familiale » au lieu de la « violence conjugale » (Bergeron, 2017 ; Ontario Native Women's Association, 1989 ; Montminy et collab. 2010). Cette formulation permet de tenir compte de l'aspect holistique de la violence, entre autres, en milieu autochtone (Ontario Native Women's Association, 1989). Comme le souligne un rapport rédigé par l'Association des femmes autochtones de l'Ontario : « we see family violence holistically as a community problem which requires healing of all members of the family. Of course, the needs and safety of the abused woman and children are more urgent at first » (p.18). De fait, la violence peut être perpétrée par un·e membre de la famille dont cette personne est aussi victime (Bergeron, 2017). De plus, cette appellation permet de mieux saisir la colonialité de cette violence en situant le contexte historique colonial – tel que présenté ci-haut - dans lequel s'inscrit la violence à l'intérieur des communautés autochtones au Canada (Bergeron, 2017).

#### **2.3.1.2. Les différentes manifestations de la violence familiale**

Il existe différentes manifestations de la violence familiale en milieu autochtone. Dans les lignes qui suivent, nous présenterons les différentes formes de violence à l'encontre des femmes autochtones telles qu'elles sont déterminées dans la littérature que nous avons approchée.

Tout d'abord, la violence physique fait référence à tous les gestes perpétrés par la force physique contre une autre personne (Fédération des maisons d'hébergement pour femmes, 2018). Cette forme de violence peut prendre différentes formes telles que le pincement, la gifle, le fait de frapper la personne avec des coups, etc. (Montminy et collab, 2010; Gouvernement du Québec, 2018). La violence psychologique a comme objectif de dévaloriser la personne vers qui la violence est dirigée (Montminy et collab, 2010; Gouvernement du Québec, 2018). Cette forme de violence, se manifeste de manière très subtile, et vise à atteindre « l'intégrité » de la personne qui en est victime (Fédération des maisons d'hébergement pour femmes, 2018). À titre d'exemple, la violence psychologique peut se manifester par des paroles méprisantes, par le dénigrement, l'humiliation, etc. (Gouvernement du Québec, 2018). La violence verbale, souvent reliée à la violence

psychologique, se manifeste, entre autres, par des insultes, des hurlements, des paroles dégradantes (Montminy et collab, 2010; Gouvernement du Québec, 2018). La violence sexuelle est aussi une manifestation de la violence familiale. Ainsi, la violence sexuelle peut prendre forme d'attouchements sexuels, d'inceste, d'exploitation sexuelle, de harcèlement sexuel ou tout autre moyen pouvant atteindre l'intégrité sexuelle de la personne (Bergeron, 2017; Gouvernement du Québec, 2018; Montminy et collab, 2010). La violence économique est une forme de violence familiale. Elle fait référence à la dépendance financière d'une personne vis-à-vis une autre personne (Montminy et collab, 2010). La violence spirituelle est une forme de violence qui désigne l'interdiction de pratiquer certaines pratiques religieuses ou spirituelles (Montminy et collab, 2010). La personne va donc contrôler l'autre personne en contestant ses besoins spirituels et religieux (Montminy et collab, 2010). C'est également une forme de violence perpétrée à l'encontre des femmes autochtones (Montminy et collab, 2010). La violence structurelle est développée par Johan Galtung à la fin des années 60 ; elle a été élaborée pour la première fois dans la théorie de la paix (Flynn, Damant et Bernard, 2014). À partir de cette apparition, de nombreux auteurs se sont attardés à caractériser ce concept, et ce, malgré les divergences théoriques de plusieurs (Flynn, Damant et Bernard, 2014). De nos jours, la violence structurelle implique « [les] structures politiques, économiques et sociales » écartant *ipso facto* certains groupes sociaux, dans ce cas-ci, les femmes autochtones (Kurtz et al. 2008). De plus, il importe de souligner que l'ignorance des revendications de personnes, les groupes ou les collectivités constituent une violence structurelle (Kurtz et al, 2008). Dans cette perspective, l'inaccessibilité aux soins de santé, à une alimentation saine et à un logement salubre et abordable forment une violation aux droits humains et constituent une violence structurelle (Kurtz et collab., 2008). De manière générale, les stratégies de mise sous silence « *often causes women to set aside their health concerns or delay seeking health services to avoid racist interactions* » (Kurtz et collab., 2008, p.56). Pour ainsi dire, la violence structurelle est marquée par les structures mises en place dans la société, mais également par l'indifférence de celle-ci à l'encontre de certains groupes. Dans cette perspective, la société canadienne a longtemps été indifférente vis-à-vis les conditions de vie des femmes autochtones (Niosi, 2018 ; Larivière et collab, 2016 ; Walter, 2014), cela constitue ainsi une violence structurelle. Pour terminer, la violence institutionnelle est très peu abordée lorsqu'on s'intéresse aux violences envers les femmes, mais elle demeure tout de même une réalité. La violence institutionnelle fait référence à une violence perpétrée à l'intérieur d'une institution quelconque (Gaillard, 2014). La vulnérabilité est un mécanisme facilitateur qui permet l'exercice de la violence

institutionnelle (Gaillard, par. 1, 2014). Ainsi, la violence institutionnelle est caractérisée par un abus de pouvoir du professionnel (ou de l'institution) envers la personne institutionnalisée (Gaillard, 2014). À titre d'exemple, une femme autochtone incarcérée pourrait être victime de violence institutionnelle si un gardien jouit de sa position d'autorité envers celle-ci d'une quelconque façon. Néanmoins, la violence institutionnelle ne consiste pas uniquement un acte de violence par l'entremise d'un membre du personnel d'une institution, elle peut aussi relever de l'État. En ce sens, Foucault (Gros, 2012) évoque que le pouvoir disciplinaire se traduit par un pouvoir des institutions étatiques (la prison, l'école, l'armée) « qui dressent les corps, corrigent les attitudes, normalisent les comportements au moyen des surveillances, de punitions, d'examens » (Gros, 2012, p. 81). En d'autres mots, ce sont les institutions étatiques qui régulent les corps des individus pour que ceux-ci se conforment aux règles et normes de la société en autorisant les conduites acceptées et en punissant les conduites non-acceptées. Cette conception de la violence institutionnelle est à rapprocher de ce que Foucault nomme la biopolitique et qui fait référence à la politique qui vise à « protéger et perfectionner la vie de ses populations, exterminer des races, dont il considère que leur existence fait diminuer la pureté et l'intensité vitale de son peuple » (Gros, 2012, p.84). À titre d'exemple, le génocide culturel des peuples autochtones par l'entremise des écoles résidentielles pourrait être interprété comme le fait d'un État biopolitique.

### **2.3.1.3. Le racisme : une autre forme de violence contre les femmes autochtones**

Le racisme à l'égard des femmes autochtones a également permis de légitimer la violence sur ces dernières. Le racisme est basé sur la croyance que certains groupes de personnes détiennent une supériorité vis-à-vis d'autres personnes en raison de leur race. Albert Memmi, définit le racisme comme la « la valorisation généralisée et définitive, de différences, réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de sa victime, afin de justifier une agression ou un privilège » (Memmi, 1982, p.99). En d'autres mots, le racisme fait référence à un ensemble d'idées et de conduites contribuant à une domination d'un groupe sur un autre, et renforçant donc une hiérarchisation entre les individus. De fait, il existe divers mécanismes au racisme qui peuvent être résumés dans les 4 points suivants : a) insister sur les différences b) valoriser sa différence par rapport à celle de l'autre c) émettre des généralisations d) légitimer une agression (Memmi, 1982). La relation entre le colonisateur et le colonisé n'échappe pas au racisme (Memmi, 1982). En ce sens, « le racisme illustre et symbolise la relation coloniale » (Memmi, 1982, p.58).

Nous pouvons faire un lien entre la définition du racisme selon Albert Memmi et le contexte autochtone. En effet, les communautés autochtones et les femmes autochtones sont encore perçues comme des êtres dominés suite à la colonisation. Le colonisateur détient certains privilèges à l'encontre des peuples autochtones. De plus, tel que mentionné précédemment, l'État canadien a tenté, par divers moyens, de « civiliser » les communautés autochtones. L'État canadien a eu recours à diverses stratégies pour dominer les communautés autochtones à les assimiler et les amener à adopter les valeurs de la « société colonisatrice ». Les femmes autochtones sont victimes du racisme systémique qui se traduit de différentes façons et dans différentes sphères de la société : l'éducation, l'emploi, le logement, etc. (Loiselle-Boudreau, 2018; O'Bomsawin, 2011).

Cette sous-section avait comme objectif de présenter les différentes formes de violences à l'encontre des femmes autochtones. Nous constatons une interconnexion entre les différentes formes de violence que nous venons d'énumérer. Ceci étant dit, la colonialité de cette violence opère de façon transversale. Ainsi, il était important pour nous de trouver un concept complexe qui recoupe les différentes formes de l'ensemble de ces violences vécues par les femmes autochtones. Ce concept existe, il a été formulé par des femmes autochtones (Anderson, 2016) et des théoricien·ne·s postcoloniaux et postcoloniales dont Frantz Fanon (2002) : il s'agit de la violence coloniale qui sera détaillée dans la section suivante.

#### **2.3.1.4 La violence coloniale**

Les violences à l'encontre des femmes autochtones s'inscrivent dans un contexte sociohistorique colonial qui perdure depuis près de 500 ans. En effet, les violences qu'elles vivent à l'heure actuelle sont le produit de l'histoire coloniale qui se perpétue depuis plusieurs générations (Hamidi et Kanapé Fontaine, 2018). Afin d'englober les différentes formes de violence à leur endroit, nous nous proposons d'utiliser le concept de violence coloniale.

À l'heure actuelle, il n'existe pas de définition formelle quant à la violence coloniale. Ceci étant dit, certaines féministes autochtones et théoricien·ne·s postcoloniaux et postcoloniales, dont Frantz Fanon se sont penchés sur ce concept. La violence coloniale est une violence qui déshumanise les peuples colonisés (Fanon, 2002). Elle est comprise dans le contexte sociopolitique dans lequel s'inscrivent les femmes autochtones et qui peut se manifester de diverses façons. Comme le souligne Julie Perreault, « la violence en question,

la violence proprement coloniale, se révèle structurelle au sens philosophico-politique du terme, c'est-à-dire de l'ordre des conditions qui servent à asseoir et à perpétuer le mode d'être d'une société » (Perreault, 2015, p.35).

La violence coloniale prend son origine dans les répercussions de l'histoire coloniale et du système patriarcal eurocentrique subi par les communautés autochtones au Canada (Hamidi et Kanapé Fontaine, 2018). Cela a donc permis de légitimer le contrôle de ces derniers. Comme l'indique Stoler et Cooper (2013) « Dans certaines régions, la violence de la conquête devint la violence d'interventions délibérées et moralisatrices dans les intimités de la vie sociale, définissant ainsi ce qu'était le domaine non privé, mais public » (p.88). Si les auteur·e·s s'attardent ici sur un contexte européen, il importe de souligner des similitudes de la violence coloniale envers les communautés autochtones au Canada. Nous pouvons constater que la violence coloniale à l'encontre des communautés autochtones, dont les femmes, s'est réalisée de manière intentionnelle dans le but de dominer. Dans cette perspective, la violence coloniale doit être comprise comme une stratégie visant à l'extraction et la dépossession des communautés autochtones, et également du corps de la femme autochtone.

De nombreux·se·s auteur·trice·s autochtones se sont penché·e·s sur la relation entre la colonisation et les violences à l'encontre des femmes autochtones (Anderson, 2016; Deer, 2015; Smith, 2005). Elles constatent que les violences à l'égard des femmes autochtones se sont réalisées par le biais du colonialisme (Anderson, 2016; Deer, 2015; Smith, 2005). Comme le souligne Smith (2008), « the goal of colonialism is not just to kill colonized peoples, but to destroy their sense of being as a people » (p.312). Certains auteurs pensent que cette idéologie coloniale s'est transposée dans la construction de l'histoire de la société canadienne, et quelle se traduit dans la manière dont les gouvernements ont utilisé le corps de la femme autochtone comme moyen de destruction des nations autochtones (Palmater, 2017). La violence sexuelle sous différentes formes a été utilisée contre les femmes autochtones dans le but d'anéantir des nations autochtones. Sarah Deer issue de la nation Muscogee (Creek) et professeure à l'Université du Kansas souligne que « rape is often linked to conquest and genocide precisely because of its effect on reproduction » (2015, p.112). Ainsi, cette violence sur les corps accentue le système d'assimilation et de subordination à l'encontre des premiers peuples.

S'inscrivant dans un contexte de domination historique et aux ramifications contemporaines, les femmes autochtones sont prédisposées à vivre une multitude de violences en raison de ce qu'elles représentent, c'est-à-dire en raison de leur race, genre et classe sociale (Perreault, 2017). Les représentations racistes et sexistes à l'encontre des femmes autochtones, les déshumanisent et rendent possible et justifiables de les violenter, perpétuent l'anéantissement de leur corps. En effet, l'image négative de la femme autochtone s'est construite dans un contexte de possession, d'appropriation et de déshumanisation des communautés autochtones (Anderson, 2016). Cette représentation de la femme autochtone, mobilise un registre de représentations où ces femmes sont considérées comme: « *the Indian princess and the dirty, easy squaw* » (Anderson, 2016, p.79). Ces stéréotypes se sont avérés utiles pour le colonisateur, car ils sont à l'origine de mythes justificateurs de la colonisation. En effet, « *the Indian princess upholds settler entitlement to the land as she is the one who invited the white man in* » (Anderson, 2016, p.79). Dans cette optique, le corps de la femme autochtone est compris comme un territoire à conquérir et à violenter sans entraves (Anderson, 2016). Le corps de la femme autochtone est pensé comme étant « violable » (Smith, 2005; Hamidi et Kanapé Fontaine, 2018), accessible, c'est un espace permis.

Puisque nous adoptons une perspective féministe postcoloniale et autochtone dans le cadre de ce travail, il nous paraissait important d'avoir recours au concept de violence coloniale. Ainsi, lorsque nous nous intéressons à la violence, la colonialité sera donc au centre de notre réflexion. De plus, nous avons un engagement à citer les féministes autochtones et des théoriciens postcoloniaux et postcoloniales afin de mettre de l'avant l'apport de leurs connaissances sur la question. Cette façon de faire est également importante en raison de notre posture épistémologique.

Afin de faire valoir la force des femmes autochtones dans ce travail, le concept de résilience et résistance sera mis de l'avant. Dans les lignes qui suivent, nous présenterons ce concept en utilisant la littérature autochtone à ce sujet.

### **2.3.2. La résilience**

Même si les luttes passées et présentes menées par les communautés autochtones au Canada et au Québec partent de situations difficiles, il serait faux de les définir comme des personnes marginalisées. En ce sens, Eve Tuck (2009), explique l'importance de faire en sorte que les chercheur·e·s et les étudiant·e·s cessent de concevoir des recherches sur des

communautés exclues en mettant l'emphasis seulement sur leur marginalisation. Si les communautés autochtones au Canada et au Québec ont subi et subissent encore des formes complexes de violences dont la violence coloniale, elles ne sont pas restées passives face à cette situation et les formes qu'a pris leur résistance est en soi une forme de résilience.

La résilience implique ainsi une manière de s'adapter à son environnement suite aux divers traumatismes vécus. En contexte autochtone, et en raison de l'histoire et des pratiques coloniales de domination, le processus de résilience est un processus complexe, collectif et dédoublé de luttes de résistance au colonialisme et au racisme ; « En réalité, les Anishinaabeg peuvent revendiquer une seule victoire : celle d'être encore vivants. Quelle qu'en soit sa nature, il aura fallu une force inouïe pour y arriver. » (Desjardins, 2019, p.66). Ainsi, et malgré les conséquences désastreuses et les répercussions du colonialisme chez les peuples autochtones au Canada on remarque qu'ils sont davantage présents dans la sphère publique qu'ils ne l'étaient auparavant.

Une partie des luttes autochtones, notamment des luttes académiques, portent justement sur ce changement dans la narration de l'impuissance et de la misère (Tuck, 2009). En ce sens, et malgré leur exposition à des formes de violence multiples, les femmes autochtones ne sont pas uniquement des victimes marginalisées : elles sont des femmes résilientes et la force de cette résilience est en soi un changement dans la narration (Hamidi et Kanapé Fontaine, 2018). Comme le soulignent Hamidi et Kanapé Fontaine (2018) « malgré tout, les femmes résistent encore. Les femmes de tous les peuples autochtones sont debout, elles sont vivantes, et bien qu'elles portent le fardeau de ces atrocités commises dans le silence et l'impunité, leur révolte continue » (p.16). De simples victimes passives, elles deviennent des femmes puissantes par leur capacité de résister, de se défendre et de guérir des violences qu'elles ont subies. Il est donc crucial de mettre aussi l'accent sur les stratégies de résilience, sans pour autant occulter les diverses formes de violence et discrimination que les femmes autochtones vivent encore aujourd'hui.

Pour de nombreux auteur·trice·s, la résilience n'est pas une expérience individuelle, mais plutôt une expérience holistique qui se définit comme suit « *is a long process of interactions between an individual and his or her environment to face adversity, and lead to the emergence of moral strength and a sense of optimism* » (Tousignant et Sioui, 2009, p.46). La résilience ce peut aussi prendre des formes collectives. Dans ce sens, la résilience communautaire fait référence à l'habileté d'une communauté à continuer de fonctionner et de se développer suite à des évènements traumatiques (Tousignant et Sioui, 2009). Cette résilience communautaire qui s'inscrit dans une réaction à la mémoire de domination et de

violence, parle également à la situation des femmes autochtones. Ceci dit, de la même manière que la violence coloniale ne concerne pas uniquement les femmes, mais la communauté dans son ensemble (Boileau & Bergeron, 2015), la résilience qui y répond ne vient pas seulement des femmes, mais est une forme de résilience collective qui émerge de toute la communauté et lui bénéficie.

La résistance est un moyen très effectif pour parvenir à la résilience communautaire. Cette affirmation est clairement énoncée par l'aîné de Lakota, James Clairmont, lorsqu'il dit « *the translation of resilience is a sacred word meaning resistance, to resist to bad thoughts and bad behaviours* » (Tousginant et Sioui, 2009, p.46).

La résistance des peuples autochtones n'est pas un phénomène nouveau. Pamela Palmater de la Première Nation Eel River Bar et professeure de droit à l'Université de Ryerson, soutient que la résistance des peuples autochtones existe depuis les premiers contacts avec les colons (Palmater, 2017). De plus, cette résilience est marquée par la perpétuelle présence des communautés autochtones encore aujourd'hui (Weaver, 2009). Par leur position de « leadership » dans certains mouvements, les femmes autochtones participent à la résistance (Weaver, 2009). Kim Anderson (2016) fait état des différentes formes de résistance qu'adoptent les femmes autochtones. Elle considère que la résistance se base sur divers facteurs tels que le lien entretenu avec la famille, la spiritualité, la relation entretenue avec le territoire et la communauté respective, etc. (Anderson, 2016). Pour ainsi dire, les femmes autochtones ont recours à diverses formes de résilience menant à des formes de résistance pour affronter les nombreuses oppressions que celles-ci doivent subir.

Dans le présent chapitre, nous avons présenté le positionnement de ce travail de recherche qui est enraciné dans posture féministe postcoloniale et inspiré du féminisme autochtone. Nous avons aussi présenté les concepts principaux évoqués par la problématique de la recherche. Dans le prochain chapitre et compte tenu des positions théoriques que nous venons de situer et aussi des concepts principaux évoqués dans le présent chapitre, nous allons présenter la démarche méthodologique de ce travail.

## **CHAPITRE 3 : MÉTHODOLOGIE ADOPTÉE DANS NOTRE RECHERCHE**

Après avoir présenté le cadre théorique de cette recherche, nous proposons maintenant de décrire la méthodologie qui va être adoptée dans l'élaboration des résultats du présent travail. Cette section a comme objectif de présenter la manière dont nous allons conduire cette recherche et mobiliser des données empiriques.

Tout d'abord, nous présenterons la source des données empiriques, qui est l'Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées. Nous allons par la suite, faire une mise en contexte de cette enquête pour situer les données que nous allons utiliser et expliquer la manière dont nous les avons sélectionnées. Ensuite, nous aborderons l'approche adoptée dans ce travail qui est l'approche biographique. Nous présenterons les critères d'inclusion ainsi que les considérations éthiques qui ont été établis dans le cadre de cette recherche. Pour terminer, nous ferons état de la positionnalité de l'autrice dans le cadre de ce travail.

### **3.1. Source des données empiriques**

Dans le cadre de ce travail, nous aurons recours aux récits entendus à travers l'Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA). Nous avons décidé d'avoir recours à ces récits dans le cadre de ce travail pour deux raisons. Nous avons décidé d'analyser des récits déjà existants, collectés par une entité légitimée<sup>4</sup> par les femmes autochtones du Canada et du Québec (l'ENFFADA), et dont la démarche de collecte des récits rejoint les objectifs de notre recherche et notre éthique de travail sur ce sujet.

Si nous n'avons privilégié le fait de ne recueillir directement des données empiriques, nous avons choisi de nous fonder sur des données recueillies dans le cadre d'une enquête canadienne officielle. Plusieurs détails sur cette enquête doivent être mis en avant pour justifier notre choix. Premièrement l'ENFFADA est une enquête officielle, dont le travail emporte l'accord et la contribution de plusieurs communautés autochtones à l'échelle du Canada. Cet aspect engage la question de l'éthique de recherche sur/avec les communautés autochtones tout en respectant les principes énoncés par les trois conseils.

---

<sup>4</sup> Nous sommes également conscientes des controverses internes ainsi que l'existence de certaines critiques soulevées par certaines femmes autochtones vis-à-vis l'enquête nationale (Hamidi & Ross-Tremblay, 2018). Lors d'un entretien publié dans la revue *Liberté*, Pamela Palmater mentionne que trois conditions ont été amenées au gouvernement : 1) l'adoption d'une approche fondée sur les droits de la personne ; 2) analyser le travail de la police et 3) le choix des commissaires. Ceci étant dit, aucune de ces recommandations n'a été prise en compte lors de la création de l'enquête (Hamidi & Ross-Tremblay, 2018).

Nous avons aussi réfléchi aux implications d'une collecte directe de données sur le même sujet par nos propres moyens et nous avons vu que cela pourrait représenter un processus de revictimisation pour les femmes autochtones survivantes. Nous avons un argument supplémentaire qui réside dans la faisabilité de cette recherche et la difficulté de l'obtention de la contribution de groupes de femmes autochtones au Québec, ainsi que d'un agrément d'éthique pour une telle collecte, dans les délais impartis à cette recherche (comme exigence dans le cadre du programme de la maîtrise de service social à l'École de service social de l'Université d'Ottawa).

Les témoignages recueillis par l'ENFFADA sont accessibles au public et il est possible donc de les mobiliser dans le cadre d'une analyse. Nous nous sommes fixés des limites éthiques quant à l'usage de ces récits. Ces limites consistent à anonymiser les entrevues qui seront exploitées dans ce travail. Tant il est vrai que si les femmes qui ont participé à l'ENFFADA ont consenti à rendre publics leurs témoignages, mais pas spécifiquement à ce travail. Nous avons aussi décidé de situer notre lecture dans des postures qui rejoignent le féministe postcolonial et du féminisme autochtone ; de placer ce travail dans une optique de défense des droits des femmes autochtones, mais aussi d'en faire un travail solidaire de ces dernières. Dans cette ligne de réflexion et pour renforcer notre démarche et notre éthique, nous avons aussi décidé d'amener une réflexion sur notre propre positionnement de recherche.

En raison de l'ensemble de ces facteurs, nous avons formulé des critères de sélection de certains récits ou témoignages qui seront analysés dans ce travail, et évité de faire une sélection aléatoire.

Notre choix, se justifie, d'une part, par notre souci de ne pas victimiser à nouveau les femmes autochtones sur leur vécu en lien avec la violence, en leur imposant à nouveau des questions relatives pouvant les fragiliser davantage, dans un contexte politique où les yeux de tout le pays sont posés sur les résultats de cette enquête. D'autre part, le choix de recourir à des données empiriques accessibles à travers le site web de l'ENFFADA permet de valoriser les paroles des femmes autochtones à l'origine de cette enquête, aussi bien que de celles y ayant témoigné. Nous proposons d'appréhender les témoignages en situant les paroles des femmes autochtones survivantes ayant témoigné durant l'enquête en les plaçant au centre de la narration portant sur la question de la violence. Dans les lignes qui suivent, nous présenterons l'Enquête nationale sur les femmes et filles disparues et assassinées dans le but de donner un contexte concret aux récits que nous allons mobiliser dans notre travail comme données empiriques, nous allons présenter la démarche de l'enquête de l'ENFFADA

(3.1.1), le calendrier du déroulement de notre par rapport à l'Enquête nationale (3.1.2) et présenter la manière dont nous avons rapproché les objectifs de cette recherche avec celle de l'ENFFADA et le processus d'identification des récits qui vont être mobilisés dans ce travail (3.1.3).

### **3.1.1. Description de l'Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées<sup>5</sup>**

En septembre 2016, le gouvernement canadien a mis sur pied l'Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées à la suite des nombreuses revendications de la part de survivantes, membres de familles de femmes autochtones survivantes, assassinées ou disparues, et organisations autochtones nationales et internationales.

Cette commission d'enquête est entièrement indépendante des autres organisations gouvernementales. Cette commission a comme objectif de soulever les « causes systémiques » des différentes formes de violence à l'encontre des femmes et filles autochtones ainsi que les membres des communautés 2ELGBTQQIA<sup>6</sup>. Cet objectif est formulé de la manière suivante par l'enquête : « [d'] examiner les causes sociales, économiques, culturelles, institutionnelles et historiques qui contribuent à perpétuer la violence envers les femmes et filles autochtones au Canada et qui accentuent leur vulnérabilité » (par 1.). En dépit du titre de la commission d'enquête, soit l'Enquête nationale sur les femmes et filles disparues et assassinées, il importe de souligner qu'elle ne souhaite pas uniquement mettre en lumière les nombreuses disparitions et féminicides à l'encontre des femmes et filles autochtones, mais aussi mettre de l'avant les témoignages des nombreuses survivantes et des membres de famille de survivantes afin de comprendre les causes systémiques de la violence à leur endroit. Dans cette perspective, cette commission examine de nombreuses formes de violence faites aux femmes et filles autochtones, notamment la violence sexuelle, la violence familiale, la violence policière, etc. L'ENFFADA est composée de quatre commissaires : Marion Buller (crie et membre de la Première nation Mistawasis en Saskatchewan), Michèle Audette (Métis – un père québécois et d'une mère innue), Brian Eyolfson (membre de la Première Nation de Cochiching) et Qajaq Robinson, (une femme ayant grandi au Nunavut de parents caucasiens) (Patterson,

---

<sup>5</sup> Les informations mentionnées dans les lignes qui suivent proviennent des informations disponibles et accessibles au public sur le site web de l'Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées (2019).

<sup>6</sup> 2ELGBTQQIA : 2 esprits, lesbienne, gay, bisexuel, transgenre, queer, en questionnement, intersexe et asexuel.

2016). À la fin de l'enquête, soit juin 2019, près de 2386 personnes ont participé à la commission d'enquête - 1484 membres de famille et survivantes, 819 personnes ont partagé leurs expériences à travers une œuvre artistique et 83 « experts, gardiens du savoir et représentants gouvernementaux ».

Pour obtenir un portrait de la situation des violences à l'encontre des femmes autochtones, l'enquête nationale a eu recours à de nombreuses méthodes pour récolter témoignages et récits collectés auprès de divers·e·s acteur·trice·s. Le travail de l'enquête a suivi plusieurs étapes. Tout d'abord, différentes formes d'audiences ont été mises en place afin de laisser la parole aux personnes concernées. Il y a eu des audiences communautaires, qui ont permis d'entendre les membres des familles ainsi que des survivantes racontant leurs expériences en lien avec la violence. Les personnes souhaitant témoigner avaient le choix de le faire en public ou à huis clos et devant un ou plusieurs commissaires. Un deuxième type de contribution consistait aussi, en une forme d'audience permettant aux membres des familles et aux survivantes de raconter leur histoire à travers une œuvre artistique.

Il y a également des audiences des Gardiens du savoir, des experts et représentants des institutions. Ce type d'audiences permet de renforcer les explications entourant les causes systémiques qui entourent les violences à l'encontre des femmes, des filles et des membres des communautés 2ELGBTQQIA autochtones. L'ensemble des témoignages recueillis dans cette catégorie et dans les autres catégories permettra d'établir des recommandations afin d'assurer la sécurité pour des femmes autochtones victimes de violences.

Par la suite, l'enquête nationale se base sur d'autres sources pour mettre en lumière ses conclusions et ses recommandations. Ainsi, l'enquête s'est penchée sur des recherches antérieures et d'autres plus récentes, et a effectué des collaborations avec les aîné·e·s et sur des dossiers de la police.

Pour ainsi dire, l'Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées, souhaite, à travers les divers témoignages recueillis, et les différentes expertises mises à contribution, de mettre en lumière les conséquences désastreuses de l'histoire coloniale à l'encontre des femmes et filles autochtones disparues et assassinées et apporter des recommandations pour éradiquer les violences à leur encontre. Nous allons dans le présent travail nous concentrer sur les données recueillies auprès de femmes autochtones survivantes de violence et nous concentrer sur les récits qui évoquent une expérience personnelle à l'exclusion des récits qui évoquent l'expérience d'une tierce personne.

### 3.1.2. Les temps de l'ENFFADA et les temps de la recherche

La présente recherche se situe dans le cadre d'un mémoire réalisé comme une exigence partielle pour l'obtention du diplôme de la Maîtrise en service social. Le temps de réalisation de ce mémoire est structuré dans le programme précité et commence avec le choix du sujet et les jumelages entre les étudiant·e·s et les encadrant·e·s qui se déroule durant la session d'automne 2018. Les étudiant·e·s sont accompagnés par les différents cours dans l'élaboration de leurs questions de recherche et dans l'exploration des aspects méthodologiques et théorique. Durant la session qui suit cette étape (hiver 2019), des séminaires d'encadrement de la recherche soutiennent les candidat·e·s à la Maîtrise à développer leurs recherches et leur donner une substance. Ces étapes sont résumées dans le tableau ci-dessus. Dès la session d'hiver 2019, le mémoire commence à prendre corps à travers une revue de la littérature et l'élaboration de choix définitifs quant aux orientations théoriques et méthodologiques du travail. À la fin de la session de l'hiver 2019, les ébauches des éléments d'analyses sont présentées et une version presque finale du mémoire est soumise pour des corrections avant-dépôt durant les mois d'avril et de mai.

**Tableau 1 : Calendrier pour la réalisation du travail de recherche**

| <u>Date</u>                         | <u>Tâches réalisées</u>   |
|-------------------------------------|---|
| <b>De septembre à décembre 2018</b> | Choix du sujet et ébauche de la problématique et la méthodologie<br><br>Élaboration de la problématique et de la méthodologie projetée<br><br>Développement de la problématique de recherche et de la méthodologie<br><br>Finalisation de la problématique et la méthodologie |

|                                |   |
|--------------------------------|---|
| <b>De janvier à avril 2019</b> | Développement du mémoire : revue de la littérature, identification et collecte des données, analyse préliminaire. Soumission des premières sections rédigées du travail |
| <b>De mai à août 2019</b>      | Soumission de la 1 <sup>ère</sup> version complète.<br>Tester et valider les résultats auprès des pairs.<br>Finalisation des corrections et dépôt du mémoire.           |

La présentation de ce calendrier démontre que la phase d'élaboration du mémoire et celle de l'élaboration des rapports émis par l'ENFFADA se sont déroulées de manière parallèle. Si nous nous sommes inspirées des récits de l'ENFFADA, notre inspiration s'arrête à ce point.

En août 2019 et au moment de faire les corrections finales à ce travail, nous notons que plusieurs de nos conclusions et malgré que nos objectifs théoriques et que notre démarche méthodologique soient différents de ceux de l'ENFFADA, rejoignent les conclusions des rapports de l'enquête. Nous voyons en cela une validation de notre démarche de recherche et reconnaissons l'apport de l'ENFFADA et du contexte social et politique dans lequel l'enquête s'est déroulée pour inspirer des autrices comme nous dans leurs réflexions sur la situation des femmes autochtones.

### **3.1.3 Rapprocher les entrevues collectées par l'enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées**

Ce rapprochement met en l'avant la démarche de recherche et de sélection des entrevues qui seront examinées dans ce travail. Sans avoir amené une collecte des données de manière directe, nous avons établi un processus d'identification des données empiriques à examiner dans ce travail, dans une démarche analogue à celle qu'on aurait dû adopter si on avait eu à collecter nous-mêmes les données.

Cette démarche s'est accompagnée d'une réflexion éthique solide, justifiée par la difficulté de collecter des données auprès des femmes autochtones survivantes de violence et par une posture épistémologique et théorique dans laquelle nous nous positionnons.

#### **3.1.4. Critères d'inclusion**

Dans le cadre de cette recherche réalisée pour les fins du mémoire de maîtrise, nous avons fixé notre choix sur un échantillon composé de trois récits de femmes autochtones survivantes à différentes formes de violence et ayant partagé leur expérience durant l'Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA). Avant tout, il importe de souligner que chaque récit pris séparément nécessite une analyse approfondie puisque chaque récit raconte une expérience, une configuration de violence, une vérité racontée, qui est essentielle à la compréhension de la problématique que nous examinons dans ce travail.

Dans cette perspective, les témoignages sélectionnés dans le cadre de cette étude devront mettre en avant l'hétérogénéité des parcours de vie des survivantes autochtones. Ainsi, de sélectionner des récits qui répondent à ce profil, et peuvent contribuer à répondre à notre question de recherche, nous avons formulé trois critères d'inclusion pour nous aider à sélectionner ces récits de manière rationnelle.

Le premier critère d'inclusion est de sélectionner des récits racontés par des femmes ayant elles-mêmes survécu à la violence. Nous comptons utiliser ces récits dans notre travail dans l'approche biographique (Desmarais, 2009 ; Guay et Thibault, 2012). Il nous paraît important d'opter pour des témoignages où les femmes racontent elles-mêmes leurs propres expériences à l'ENFFADA sans l'intermédiaire d'une tierce partie. Le deuxième critère d'inclusion porte sur la dimension spatiale dans le cadre de cette étude. Puisque ce projet de recherche s'intéresse aux survivantes autochtones en contexte québécois, il est essentiel de sélectionner des récits de femmes autochtones se déroulant sur les territoires ancestraux non-cédés dans la province de Québec. Le troisième critère d'inclusion est celui d'identifier des récits où les femmes apportent une description et une réflexion personnelle sur la résilience. Nous sommes en effet intéressées à ce que les femmes autochtones survivantes ont à dire sur leurs propres stratégies de résilience et de résistance. Cette évocation peut prendre la forme d'une description des méthodes, attitudes, stratégies, qu'elles ont utilisées voire qu'elles utilisent encore pour cheminer vers la guérison. L'élaboration et l'application de ces critères

d'inclusion sont doublées de considérations éthiques rendues possibles par la nature du sujet et de notre posture de recherche.

Nous voulons aussi ajouter que nous avons lu la plupart des témoignages des femmes autochtones du Québec ayant témoigné durant l'ENFFADA, et réfléchi à plusieurs autres variables, comme l'âge, le type de violence vécue, les niveaux d'éducation et niveaux professionnels de ces femmes, leurs positions dans leurs communautés, entre autres critères, pour choisir des récits qui recourent tant que possible la diversité des profils des femmes autochtones.

### **3.2. Une approche biographique pour interpréter des récits recueillis lors des auditions des survivantes par l'enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées**

Dans le cadre de ce travail, nous analyserons les récits des femmes autochtones survivantes ayant partagé leurs histoires à l'enquête nationale sur les jeunes filles et femmes autochtones disparues ou assassinées (ENFFADA) pour les motifs évoqués plus haut.

L'objectif de la présente étude est de mettre en l'avant les expériences des femmes survivantes de violences coloniales en tenant compte de leur réalité, et leurs stratégies de résilience. Afin d'analyser les témoignages des survivantes autochtones, qui sont analogues à des « le récit de vie », centrés sur la narration d'expériences (possiblement) interreliées de violences appelle, selon nous à l'adoption d'une approche biographique. Cette approche d'analyse permet de contrer l'injustice testimoniale. Par l'entremise de cette méthode, on accorde une place centrale aux paroles des femmes autochtones, souvent discréditées dans la sphère publique et universitaire et on met en avant ce que ces femmes ont à dire sur la violence qu'elles ont subie.

Au cours du siècle dernier, l'approche biographique comme méthode qualitative de collecte des données a gagné en popularité (Desmarais, 2009). Développée par les anthropologues, elle tient son origine dans l'usage du récit de vie comme moyen de collecte de données (Desmarais, 2009). Cette approche permet, d'une part de mettre en avant la parole des populations souvent réduites au silence, et d'une autre part, de situer un rapport dialectique entre « le sujet » qui témoigne de son expérience à la communauté à laquelle cet individu appartient (Desmarais, 2009). L'approche biographique possède également un effet émancipateur, à travers une connotation politique puisqu'elle permet de donner la parole aux personnes sans voix de diverses sociétés (Desmarais, 2009). Dans cette optique, cette méthodologie qualitative considère la personne qui se raconte comme un protagoniste du processus de recherche (Desmarais, 2009). L'expérience du participant est présentée comme

une source de savoir (Desmarais, 2009) et permet d'en légitimer le discours. Le participant à la recherche devient l'expertise quant à son expérience (Guay, 2007) et un co-producteur de connaissances (Guay et Thibault, 2012).

Souvent associé à l'approche autobiographique, l'approche biographique ou « le récit de vie » se distingue par son « interaction dialogique » entre deux personnes (Bertaux, 2016). En effet, le récit de vie s'opère au moment où une personne se raconte, c'est-à-dire le « sujet de la recherche » et l'autre personne, dans ce cas-ci, le chercheur, l'écoute, l'accompagne et/ou la relance (Bertaux, 2016). Dans cette perspective, « [...] il y a du récit de vie dès lors qu'un sujet raconte à quelqu'un d'autre, chercheur ou pas, un épisode quelconque de son expérience vécue » (Bertaux, 2016, p.39). Les récits collectés dans le cadre de l'ENFFADA répondent de plusieurs manières à cette description de la recherche biographique : les femmes autochtones sont des actrices centrales dans le processus de demande et de lancement de l'enquête. Une fois le travail de l'enquête commencé les femmes qui y ont participé ont partagé des récits détaillés, axés sur leurs expériences de vie et parfois même évoquant des aspects liés à leurs communautés. A des étapes significatives (naissance, deuils, etc.).

En raison du grand nombre de renseignements recueillis au sein des entretiens narratifs, il importe que le chercheur·e ait recours à un petit nombre de récits de vie (Bertaux, 2016). C'est donc pour cette raison que, dans le cadre de cette étude, nous avons fixé notre choix sur trois témoignages de survivantes autochtones seront mis à notre disposition pour comprendre les violences à l'encontre de celles-ci. Comme le souligne, David Bertaux,

[Le recours aux récits de vie] permet de saisir par quels mécanismes et processus des sujets en sont venus à se retrouver dans la situation étudiée ; et découvrir les caractéristiques profondes de cette situation, notamment les tensions qui la traversent et la caractérisent ; et comment les personnes qui s'y trouvent s'efforcent de gérer leur situation, voire d'en sortir (p.23).

Le choix d'appréhender les témoignages des femmes comme un récit de vie vient aussi du fait que le récit de vie permet de tenir compte de la situation sociale dans laquelle s'inscrivent les personnes concernées. Ainsi, l'approche biographique met l'accent sur les contextes sociaux (Bertaux, 2016). Cet aspect rejoint la nature des témoignage recueillis dans le cadre de l'ENFFADA et qui situent les expériences vécus par les femmes autochtones participantes à des réalités qui traversent la société canadienne et québécoise de manière plus large, et qui influence la vie de leurs propres communautés. Nous sommes

intéressés à cet aspect collectif, car il rejoint notre posture féministe postcoloniale et inspirée du féminisme autochtone.

Sur le plan technique, l'approche d'analyse biographique comporte trois caractéristiques centrales : 1) la narration ; 2) la temporalité biographique ; 3) la recherche de sens (Desmarais, 2009). La première caractéristique tient compte de la narration de l'expérience de la personne concernée à l'oral ou à l'écrit (Desmarais, 2009). En effet, « un récit de vie est l'expression individuelle d'une certaine portion de la réalité socioculturelle, à partir de la conscience qu'en a un sujet-acteur » (Desmarais, 2009, p.367). La narration permet de raconter l'histoire de la personne concernée. La deuxième caractéristique vise à tenir compte de la narration dans un temps donné (Desmarais, 2009). La troisième caractéristique permet la recherche d'un sens par le narrateur de la démarche vis-à-vis son histoire (Desmarais, 2009). Dans cette perspective, le récit de vie s'inscrit dans une structure diachronique (Bertaux, 2016), et contribue à situer les situations vécues et qui se sont produites à travers le temps (Bertaux, 2016). La restitution de l'histoire de la personne ne s'effectue pas forcément de manière linéaire (Bertaux, 2016). En effet, il arrive fréquemment que « le récit de vie improvisé vagabonde, saute vers l'avant puis revient en arrière, prend des chemins de traverse » (Bertaux, 2016, p.80). Le travail d'analyse de ces récits aura alors comme objectif de constituer à nouveau la structure chronologique des événements (Bertaux, 2016) pour donner une clarté à ces événements, mais aussi pour les connecter à des expériences collectives.

Il y a de nombreux avantages quant à l'utilisation de l'approche biographique dans une recherche en contexte autochtone. Tout d'abord, cette approche empêche l'imposition d'un cadre de référence théorique du chercheur-e dans le cadre de la recherche (Guay, 2007 ; Guay et Thibault, 2012) et permet de mettre la narration au centre de l'analyse.

Malgré un rapport de pouvoir toujours existant, cette approche *fait fi* des biais ethnocentriques présents même dans la recherche académique (Guay, 2007 ; Guay et Thibault, 2012). Cette approche méthodologique et d'analyse favorise la transmission des savoirs par la tradition orale, qui est un moyen de communication, de préservation de la culture et de la mémoire de la communauté et de transmission des apprentissages prioritaires dans le contexte autochtone (Sinclair, 2003). Pour terminer, l'approche biographique évite de décontextualiser les pratiques sociales, car elle prend en considération la dimension temporelle, dans notre recherche il s'agit en l'occurrence de contextualiser l'histoire de colonisation et les conséquences qu'elle a engendrées (Guay, 2007 ; Guay et Thibault, 2012).

Pour conclure, on peut affirmer que le récit de vie permet une représentation juste et cohérente de la réalité des narrateur·trice·s (Guay et Thibault, 2012), femmes autochtones survivantes à des violences et pour cela l'approche biographique est ici un choix qui est à la fois adaptés aux contraintes liées à ce travail, et à la nature du sujet, à nos objectifs de recherches, et aux données empiriques que nous prévoyons d'utiliser.

### **3.3. Une démarche d'analyse inclusive et anti-oppressive**

Puisque notre projet de recherche porte sur les violences à l'encontre des femmes autochtones en contexte québécois en replaçant au centre de la narration leurs récits, il importe de se questionner sur l'éthique de cette recherche. Pour ce faire, nous avons opté pour une démarche d'analyse inclusive et anti-oppressive. On constate que la recherche en milieu académique détient une très grande influence au sein de la société (Guay et Thibault, 2012). De fait, il importe de souligner que la recherche peut parfois de renforcer le système domination et d'assimilation déjà existante sur certains groupes (Guay et Thibault, 2012).

Force est de constater que la recherche en milieu académique sur les peuples autochtones a longtemps été employée comme un processus de déshumanisation et de critiques à leur égard (Deer, 2015). Malgré une volonté de venir en aide aux communautés autochtones, de nombreux chercheur·e·s font usage d'un paternalisme qui se traduit par une incapacité à décoloniser leurs savoirs (Guay et Thibault, 2012). Afin de rompre ce schème de subordination, il importe d'adopter approche « décoloniale » et/ou anti-coloniale lorsqu'on s'intéresse aux questions autochtones dans le milieu universitaire. De nombreux chercheur·e·s autochtones se sont penchés sur les méthodologies décoloniales.

Linda Tuhiwai Smith (Ngāti Awa et Ngāti Porou), professeure et chercheure néozélandaise, appelle à décoloniser les méthodologies *-Decolonizing Methodologies-*, lorsqu'on travaille auprès de communautés ex-colonisées. Elle critique la recherche dans le milieu académique auprès des communautés autochtones, puisque celle-ci s'opère selon elle à partir d'une perspective impérialiste occidentaliste/eurocentrique (Smith, 2012),

*Research 'through imperial eyes' describes an approach which assumes that Western ideas about the most fundamental things are the only ideas possible to hold, certainly the only rational ideas, and the only ideas which can make sense of the world, of reality, of social life and of human beings. It is an approach to indigenous peoples which still conveys a sense of innate superiority and an overabundance of desire to bring progress into the lives of indigenous peoples – spiritually, intellectually, socially and economically. It is research which from indigenous perspectives 'steals' knowledge from others and then uses it to benefit the people who 'stole' it. (p.114).*

Dès lors, elle présente diverses manières de décoloniser les méthodologies de recherche (Smith, 2012). Elle évoque que le travail de décolonisation dans les milieux universitaires doit se faire à travers la recherche, car s'intéresser aux questions autochtones engendre une (re)colonisation, c'est-à-dire une réduction d'un groupe « étudié » à des groupes définis par le regard occidentaliste/eurocentrique. Elle voit aussi que les milieux universitaires perpétuent les inégalités sociales en marginalisant les savoirs autochtones (Smith, 2012). Nous avons dans cet énoncé de Linda Tuhiwai Smith un argument pour recourir à des données qualitatives recueillies dans le cadre d'une enquête nationale commanditée, dirigée et instruite principalement par des femmes autochtones. Tout en étant conscientes que ce choix en soi n'est pas suffisant pour garantir que notre recherche soit complètement décoloniale, et qu'elle ne soit pas la source d'une lecture oppressive.

La méthodologie anticoloniale préconise de mettre en avant les connaissances traditionnelles comme stratégie de résistance dans les milieux académiques (Carlson, 2017). Comme le souligne Leanne Simpson (2004), « *anticolonial strategies for the recovery of Traditionnal Indigenous Knowledge systems require a deconstruction of the colonial thinking [...]* » (p.381). Cette destruction ou déconstruction doit se faire selon certains auteurs sous forme d'une construction d'attitude d'alliances ou d'alliés dans l'élaboration de la recherche. À ce propos, Simpson évoque que les universitaires se disant « alliés » à l'autodétermination des peuples autochtones doivent tenir compte de leurs privilèges et mettre de l'avant les connaissances autochtones. En effet,

*Academics who are to be true allies to Indigenous Peoples in the protection of our knowledge must be willing to step outside of their privileged position and challenge research that conforms to the guidelines outlined by the colonial power structure and root their work in the politics of decolonization and anticolonialism. (p.381).*

Ainsi, il demeure impératif que le milieu académique mobilise davantage les savoirs autochtones dans ce milieu perpétuant des rapports de domination à l'égard des peuples autochtones. La manière dont nous avons tenté de rejoindre ces idéaux, dans un travail qui est somme toute une initiation à la recherche, a été d'amener une réflexion et une stratégie et une pour identifier et contrer les aspects pouvant être perçus comme oppressifs dans notre travail.

Notre choix a mobilisé trois éléments. Le premier élément a été (comme évoqué plus haut) d'utiliser des données déjà existantes et produites par des femmes et des communautés autochtones. Le deuxième élément a été de réfléchir à notre propre positionnalité par rapport à situation des femmes autochtones et de penser à notre recherche comme un rapprochement

de notre propre auto-identification comme femme racisée dont la communauté a historiquement subi le colonialisme, la violence coloniale et la domination dans le sens large du terme. Enfin, et pour nous assurer de ne pas perpétuer les discours dominants sur les femmes autochtones victimes de violence, nous avons priorisé des écrits de femmes ou organisations autochtones ou de femmes et/ou personnes issues de communautés racialisées comme sources principales dans le présent travail. Nous sommes conscientes des limites que cette réflexion peut avoir, mais envisageons ce travail comme un travail en évolution (*a work in progress*).

### **3.4. Considérations éthiques**

Nous situons dans les considérations éthiques l'obtention de l'agrément du bureau de l'éthique de la recherche de l'Université d'Ottawa, ainsi que d'autres éléments qui ne sont pas directement reliés à celui-ci, comme la validation ou triangulation de nos résultats d'analyse et les différentes formes qu'elle a pris. De plus, nous amènerons une réflexion sur les limites du présent travail. Nous compléterons cette réflexion sur l'idéal de recherche décoloniale et anti-oppressive autour d'une posture située et consciente de son positionnement et qui sera examinée dans la section (3.5) à travers une réflexion auto-ethnographique critique.

#### **3.4.1. Agrément d'éthique**

Dans le cadre de cette recherche réalisée pour des fins du mémoire de maîtrise, les récits des survivantes autochtones ont été sélectionnés à travers les transcriptions disponibles en ligne sur le site de l'enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA). Puisque cette recherche vise les communautés autochtones, nous avons examiné le contenu de l'énoncé 9 de l'Énoncé de politique des trois conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains. Ainsi, l'article 9.21 stipule que si les données sont légalement accessibles en ligne au public, il n'y a pas lieu de faire une demande éthique évaluée par le Comité d'éthique de la recherche. En effet, puisque les données de ce travail, soient les témoignages, se trouvent dans le domaine public, l'évaluation du CÉR (Comité d'éthique de la recherche) n'est pas exigé. Nous n'avons donc pas eu à demander et obtenir un agrément d'éthique de la recherche. Ceci dit notre posture de recherche et l'intérêt que nous portons à ce sujet, nous impose d'avoir une réflexion plus approfondie par rapport d'avoir une posture éthique même quand nous mobilisons des données accessibles. Cette

réflexion dépasse les technicités de l'éthique de la recherche et nous a causé une réflexion que nous nous proposons de continuer (et de bonifier) dans des travaux futurs.

Dans l'état de nos connaissances au moment où nous avons soumis ce travail et au vu des contraintes liées à la faisabilité nous avons amené des précautions et des pistes de réflexion dans la finalité de renforcer une posture éthique dans la manière dont nous avons approché les données, dont nous les avons analysées, et dans la manière dont nous nous positionnons par rapport à ce sujet.

### **3.4.2. Triangulation indirecte et validation des données**

Il y a eu plusieurs processus de validation de l'analyse que nous avons opéré dans le présent travail. Il y a un processus de validation qui s'est opéré par des moyens académiques traditionnels, telle que la discussion avec les pairs : la superviseure de ce travail et des professeurs et chercheurs ayant une expertise sur le sujet. Ce processus a opéré aussi par des discussions amorcées dans des conférences nationales et internationales avec un public averti constitué de chercheur·e·s et de militant·e·s s'intéressant aux réalités des femmes autochtones. Les séminaires du programme de la Maîtrise ont aussi permis de discuter de notre travail avec des pairs qui n'ont pas forcément une expertise sur les femmes autochtones, et a permis de faire le lien avec d'autres formes de dominations et d'autres communautés dominées et opprimées. Il a été difficile d'approcher des femmes autochtones ou des organismes autochtones en raison du manque de temps, mais aussi du souci de mobiliser leur travail de manière gratuite. À défaut d'avoir engagé un dialogue avec des organismes ou institutions autochtones en raison du peu de faisabilité de ces démarches dans le calendrier de l'exécution de ce travail, nous avons approché des femmes autochtones étudiantes et/ou chercheuses qui étaient engagées dans leurs communautés sur des agendas reliées aux femmes, leurs besoins et les défis qu'elles rencontrent. Il leur a été proposé d'assister à une présentation de nos résultats préliminaires et d'y apporter leurs impressions critiques et suggestions et de contribuer à la validation de notre stratégie de recherche et des résultats préliminaires. Ceci dit, il n'a pas été possible de les amener à s'engager dans ce travail. Nous sommes conscientes de la sollicitation intense que ces femmes doivent recevoir de la part de chercheur·e·s qui désirent approcher ces questions de manière éthique.

Il y a eu en plus de ce processus réfléchi et volontaire pour la validation de nos résultats, une forme de validation indirecte qui a opéré de manière non planifiée et qui s'est matérialisée dans l'émission d'un rapport spécifiquement sur les femmes autochtones au Québec.

### **3.4.3. Triangulation indirecte**

Le 3 juin 2019, l'Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées a déposé son rapport final. Ce rapport fait état des causes systémiques des violences perpétrées à l'encontre des femmes autochtones (Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées, 2019a ; Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées, 2019b). Un rapport complémentaire a également été réalisé pour le Québec afin de mettre en lumière la situation de celles-ci (Enquête nationale sur les femmes et filles, 2019c). Ce deuxième rapport n'était pas prévu dans le travail de l'Enquête et nous ne savions pas au moment de l'élaboration de ce travail qu'un tel rapport était en phase d'être préparé. Le contenu de ces deux rapports rejoint plusieurs constats et conclusions que nous avons apportés dans notre travail. Il importe de souligner qu'il y a donc une triangulation indirecte des résultats de ce travail. En effet, nous nous sommes concentrés sur les récits des femmes survivantes de violence vivant au Québec puisque peu de recherches ont été réalisées sur cette réalité (Bergeron & Boileau, 2015). Ainsi, les résultats présentés dans le rapport complémentaire pour le Québec sont dans la même veine que ceux dans ce travail.

### **3.4.3. Limites de ce travail**

En tenant compte des considérations éthiques, de faisabilité, mais aussi de la difficulté du sujet, il importe de souligner que ce travail comporte certaines limites. La première est celle que les récits n'ont pas été recueillis par l'autrice de ce travail. Ainsi, il se peut que les témoignages choisis ne contiennent pas l'intégralité des informations souhaitées. La deuxième limite est que nous avons sélectionné trois récits des survivantes autochtones entendus lors de l'ENFFADA. En raison de cela, nous ne pouvons pas généraliser les résultats obtenus puisqu'il existe une multiplicité d'expériences chez les femmes autochtones. La troisième limite porte sur les rapports de pouvoir entre l'autrice de ce travail et les femmes autochtones survivantes de violence. Malgré un désir profond de rompre les rapports de pouvoir qui existent entre l'autrice de ce travail et les femmes autochtones évoquées dans le présent travail et les précautions prises par l'auteure, il paraît difficile de rompre complètement tous les rapports de force. La quatrième limite porte sur les résultats de ce travail. En effet, ce travail consistait à mettre de l'avant les expériences des survivantes de violence vivant en contexte québécois. Nous avons choisi d'avoir recours à des données empiriques recueillis par de l'ENFFADA. Les femmes autochtones ayant

témoigné durant le travail de l'enquête provenaient de différents territoires non cédés au Québec, et il nous a été impossible de soulever les particularités des communautés ciblées dans lesquelles proviennent les femmes autochtones survivantes de violence coloniale, aussi pour ne pas contribuer à les identifier dans le présent travail.

### **3.5. Description de la posture épistémologique de la méthodologie**

Avant de procéder à l'analyse des trois récits sélectionnés, il importe de terminer ce chapitre en mettant de l'avant la positionnalité de l'autrice de ce travail. Cette partie propose de réfléchir à la posture épistémologique d'une femme racisée s'intéressant aux expériences des femmes autochtones dans le cadre d'une recherche en travail social. En dépit des diverses critiques sur la réflexivité de l'ethnographie, il importe de s'attarder à notre posture dans un objectif d'éviter « un discours colonisateur qui parle du sujet à la place du sujet » (Traoré, 2015, p.25).

Pour ce faire, nous utiliserons une approche autoethnographie critique ainsi que la théorie du positionnement féministe. Dans un premier temps, nous ferons une revue de la littérature de l'autoethnographie critique ainsi que de la théorie du positionnement féministe. Dans un deuxième temps, il sera question de faire état de ma posture en tant que femme racisée militante, future travailleuse sociale, étudiante dans une institution universitaire en territoire ancestral non cédé de la nation algonquine, Anishinabeg.

#### **3.5.1. Présentation de l'auto ethnographie critique**

Développée dans les années 70, l'autoethnographie vise à effectuer une réflexivité sur soi (Rondeau, 2011). Par l'entremise de cette approche, « elle devient une manière singulière de présenter, de façon significative et consciente, le phénomène vécu, questionnée et recherché » (Rondeau, 2011, p. 49). En d'autres mots, l'approche autoethnographique permet au chercheur·e de se positionner vis-à-vis « l'objet » de sa recherche. Ce positionnement lui permet de mettre en lumière son vécu, ses émotions, ses impressions tout en prenant conscience de la manière dont sa posture est liée au contexte de recherche (Rondeau, 2011) et en mobilisant cette conscience dans son analyse. En ce sens, il y a un « va-et-vient » entre l'expérience personnelle du chercheur·e et la dimension culturelle de l'objet d'étude (Rondeau, 2011). Laurel Richardson évoque le fait que cette approche permet une pleine liberté d'avoir recours à la parole comme processus de pouvoir (Richardson, 2000). À ce niveau, il importe de souligner que l'approche autoethnographie est souvent critiquée dans le monde académique, voire discréditée aux yeux de certain·e·s,

car elle ne répond pas aux conventions de la recherche académique classique (Bochner, 2005). En ce sens, Bochner pense que « an author takes the risk of writing in ways that breach accepted conventions, her work may be rejected because it doesn't fit into accepted definitions of legitimate research and, as a result, she may feel as if she has been exiled from her discipline » (Bochner, 2005, p. 54). Parmi les bénéfices portés au crédit de cette approche méthodologique, il y a le fait qu'elle permet une meilleure compréhension du « sujet étudié », autant d'un point de vue de « l'*outsider* », soit celui-elle qui n'appartient pas à la communauté étudiée, que celui « l'*insider* », soit celui-elle qui y appartient à la communauté académique (Ellis, Adams et Bochner, 2011). Le modèle d'analyse que l'autoethnographie apporte au chercheur·e ne doit pas incorporer uniquement des connaissances méthodologiques et théoriques, mais doit également analyser les propres expériences du/de la chercheur·e. Ce type d'approche de recherche permet d'apporter une critique à certaines recherches plus conventionnelles et faire de la recherche un enjeu politique et de justice sociale (Ellis, Adams et Bochner, 2011).

L'approche ethnographie critique, quant à elle, se distingue par son aspect politique (Madison, 2005). La personne utilisant cette approche participe à l'avancement des connaissances et adopte un discours prônant la justice sociale (Madison, 2005). De ce fait, l'approche ethnographie critique apporte de la profondeur dans le sens où « [...] *take us beneath surface appearances, disrupts the status quo, and unsettles both neutrality and taken-for-granted assumptions by bringing to light underlying and obscure operations of power and control.* » (Madison, 2005 p. 5). En d'autres mots, cette approche vise à rompre l'assujettissement effectué dans le domaine de la recherche et pose un questionnement sur « what could be » contrairement à « what is » (Madison, 2005). Puisque l'analyse des structures de pouvoir sans une autoréflexivité est imparfaite, il demeure important d'y ajouter la positionnalité du chercheur·e (Madison, 2005). En effet, émettre la positionnalité du/de la chercheur·e est nécessaire puisqu'elle met en avant leurs privilèges, leur pouvoir, leurs angles-morts au même moment où ils sont en train de « denouncing the power structures that surround our subjects » (Madison, 2005, p.7). Ce positionnement est également compris comme une « réflexive ethnographie », c'est-à-dire une réflexion critique sur soi (Madison, 2005). Dans un autre ordre d'idées, il ne suffit pas uniquement d'émettre une critique sur l'objectivation, mais également sur la subjectivation (Madison, 2005). Ainsi, cela nous mène à une nouvelle forme de l'ethnographie critique, soit celle de l'ethnographie postcritique qui contextualise notre positionnement en le rendant à la portée de tous·tes et mise sur la transparence (Madison, 2005). Dans le présent travail et dans le cadre des

mesures prises pour renforcer notre posture (dé/post)coloniale, et notre éthique dans l'analyse des récits des femmes autochtones survivantes nous avons planifié d'apporter quelques éléments autoethnographiques et la définition de notre positionnement.

### **3.5.2. La théorie du positionnement féministe**

La théorie féministe du positionnement fait référence à l'expérience des femmes comme une source de savoir afin de favoriser le changement dans la société (Bracke et al, 2013). Cette épistémologie provient tout d'abord du concept des « savoirs situés » développé par Donna Haraway (Puig de la Bellacasa, 2013). Ce concept est fondé sur le fait que « [...] tout savoir est situé peut être considérée comme l'un des apports majeurs des politiques du savoir féministe » (Puig de la Bellacasa, 2013 p.161). Dans le cadre de théories féministes, ce concept permet de comprendre que l'expérience des femmes comme une source de savoir. L'une des premières évocations de la théorie du positionnement féministe remonte aux travaux de Nancy Hartsock (philosophe et politologue féministe) dans son ouvrage *The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism* en 1983 (Bracke et al, 2013). Par la suite, Sandra Harding a repris ce concept et a considéré la positionnalité comme un élément central dans l'analyse féministe (Bracke et al, 2013). De nombreuses féministes se sont attardées à la théorie du positionnement et lui ont apporté des contributions. Parmi celles-ci on compte Patricia Hill Collins, Nancy Hartsock, Hilary Rose et Dorothy Smith (Bracke et al, 2013). En dépit de leurs différences de positionnements et de la diversité des sujets qu'ils regardent, leurs travaux présentent une continuité sur le thème du savoir « localisé » (Bracke et al, 2013). Les théories du positionnements mettent en évidence les liens entre « l'engagement politique et l'intérêt épistémologique » (Bracke et al, 2013), car il y a dans l'affirmation que la position de l'expérience et de la position sociale des femmes comme source de savoir, l'affirmation de ces femmes comme des actrices du savoir, et une revendication de leur place et de leur importance dans la société. C'est d'ailleurs ce qu'avance Maria Puig de la Bellacasa, en mentionnant que la théorie du positionnement contribue à valoriser les expériences des femmes et ont comme objectif d'apporter un changement dans les processus de production du savoir (Puig de la Bellacasa, 2013).

La théorie du positionnement féministe ou le « Feminist Standpoint Theory » tire sa source dans trois courants théoriques distincts. Premièrement, le féminisme marxiste (Bracke et al, 2013) qui considère que le savoir de la classe ouvrière « rend différemment et mieux compte du monde » (p.49) et que le savoir crée par la classe bourgeoise (Bracke et al,

2013). Le positionnement politique permet de mieux saisir certaines expériences de la classe ouvrière et de mettre en évidence leurs savoirs (Bracke et al, 2013).

Deuxièmement, le féminisme Noir (Black feminism) qui accorde une importance aux expériences des femmes afro-américaines (Black et al, 2013). Bell Hooks évoque le concept de « monde oppositionnel » pour désigner la position en marge des personnes noires dans une ville du Kentucky (Bracke et al, 2013). Dans la même ligne d'idées, Patricia Hill Collins développe le concept de « outsider-within perspective » dans lequel elle théorise la double place des femmes noires dans les processus de production du savoir (Bracke et al, 2013). Elle constate que les femmes noires sont constamment à l'extérieur de la sphère de production du savoir dominant en raison de leur appartenance à une communauté à la marge et que celles-ci et qu'elles se tiennent également à l'intérieur du monde académique puisqu'elles participent également à la production du savoir (Bracke et al, 2013). Patricia Hill Collins indique l'importance de mettre en évidence le savoir des femmes noires comme un savoir politique favorisant un changement social (Bracke et al, 2013).

Le dernier fil conducteur porte sur les critiques portées sur les reformulations des savoirs déjà existants (Bracke et al, 2013). Autrement dit, on amène une critique de l'objectivité scientifique (Bracke et al, 2013). Pour ainsi dire, le féminisme du positionnement met en évidence les expériences des femmes « en marge » comme source de savoir. Cela permet d'élucider qui détient le droit de parole sur un sujet donné (Benhadjoudja, 2015).

### **3.5.3. Positionnement de l'autrice de ce travail<sup>7</sup>**

Dans cette section, je propose de décrire mon positionnement autour d'une réflexion autoethnographique critique, ainsi qu'une réflexion par rapport à la théorie du positionnement féministe. Je vais commencer par me situer par rapport aux femmes autochtones. Ces deux réflexions me permettront de faire un lien entre ma positionnalité en tant qu'autrice de ce travail et en tant que femme racisée solidaire des expériences des femmes autochtones.

Ma positionnalité est traversée par des expériences que je vois comme étant communes avec des femmes autochtones du Canada et dans d'autres pays. Elle est aussi traversée par des rapports de force qui se déploient malgré moi. En juxtaposant ma propre narration, à celles des femmes autochtones, je veux montrer que les femmes racisées même

---

<sup>7</sup> Dans cette section, nous parlerons au « je » puisque cette section fait référence à la positionnalité de l'autrice de ce travail.

si elles sont (toutes) exposées au racisme et au sexisme, elles vivent ce sexisme et ce racisme de manières différentes. Nous voulons souligner la singularité des expériences des femmes autochtones survivantes, tout en réfléchissant à certaines similitudes avec des expériences d'autres femmes racisées.

Cette réflexion sur les similarités dans les expériences des femmes racisées, voudrait apporter une réflexion politique à ce travail et démontrer l'importance de la solidarité et de la convergence des luttes malgré les différences de contextes, d'expériences, de contraintes et des atouts des femmes racisées appartenant à différentes communautés.

Je suis native de parents haïtiens ayant immigré sur l'île de la Tortue dans les années 90. Ma compréhension des convergences de mes expériences comme une femme d'ascendance haïtienne avec celle des femmes autochtones survivantes sera fondée sur le corps des femmes racisées. Afin d'effectuer cette réflexivité sur soi, j'ai décidé de faire une analogie en lien avec le corps de la femme noire dans le but de converger les luttes des femmes noires avec celles des femmes autochtones.

Les imaginaires coloniaux de la femme noire existent encore à travers le monde. La construction de la représentation du corps de la femme noire a été construite à travers un regard colonialiste et est enracinée dans l'histoire coloniale (Pépin, 1987). Dès les traversiers sur les bateaux négriers, la littérature documente des processus complexes de domination sur le corps des femmes noires (Pépin, 1987). Dans son ouvrage *Le Discours antillais*, Edouard Glissant écrivain, poète et philosophe martiniquais propose une lecture réaliste de cette expérience,

C'est le moment de se demander comment la femme antillaise a réagi à cette histoire. Dans l'univers absolument fou du bateau négrier, là où les hommes déportés sont annihilés physiquement, la femme africaine subit la plus totale des agressions, qui est le viol au quotidien et répété d'un équipage de marins rendus déments par l'exercice de leur métier ; après quoi, au débarquement sur la terre nouvelle, la femme a sur l'homme un inappréciable avantage : elle connaît déjà le maître. (Glissant, 1981, p.297).

La violence raciale et de domination pratiquée sur le corps de la femme noire et liée à la traite l'a mise d'emblée à la merci du dominant. Le dominant, lui, par l'entremise des viols à répétition, a pu déposséder la femme noire de tout son être, de sa liberté, et de son futur, car la traite a permis de disposer du corps et du destin des femmes noires comme si elles étaient des objets inertes. Comme le souligne Ernest Pépin (1987), la représentation du corps de la femme noire a des connotations négatives. Ce corps est perçu comme étant à la fois un fantasme, mais aussi comme un acte répugnant dont le dominant peut user à tout moment

(Pépin, 1987). Cet acte est généralisé dans les temps esclavagistes et permet de faire en sorte que le corps de la femme noire soit perçu comme un « capital une machine à reproduire afin de permettre une continuité de la marchandisation des esclaves (Vergès, 2017). Françoise Vergès a examiné cette situation, elle rapporte que les femmes noires mises en esclavage étaient agressées sexuellement dans les 6 à 12 semaines à la suite de leur accouchement pour qu'elles soient enceinte à nouveau (Vergès, 2017). Ces viols étaient vus comme un moyen d'augmenter la « main-d'œuvre » (Vergès, 2017). La lecture féministe que fait Françoise Vergès de ces pratiques à l'encontre des femmes noires souligne le fait que « cette politique de la reproduction – faire des vivants portés par des femmes noires des marchandises -, soit par la capture, soit par le viol, montre que le patriarcat est racialisé » (2017, p.106). L'appropriation du corps de la femme noire dans la traite transatlantique engendre une domination de la femme noire par l'homme blanc.

Par ailleurs, cette représentation de la femme noire se perpétue, tout comme pour les femmes autochtones, à travers des stéréotypes sexuels (et sexualisants) et racistes à son endroit. La domination du corps des femmes noires se fonde sur un « imaginaire fantasmagorique » (Bihan, 2006) où la femme noire serait perçue comme une personne détenant une sexualité « sauvage ». L'histoire tragique de Saartje Baartman alias « Vénus Hottentote » illustre le fétichisme racial. Saartje Baartman est montrée en spectacle dans divers pays en Europe comme une « bête de foire » et elle est exposée dans une cage. Comme le souligne Boëtsch et Savarese (1999), « Dans l'imaginaire occidental, le corps emblématique de vénus hottentote est un corps dé-érotisé qui associe la sexualité primitive à la monstruosité » (p.125). Cette manière de voir le corps des femmes noires comme un corps objet dont on peut disposer, comme un corps animalisé, rendu sauvage, érotisé par son exotisme, marque encore les esprits à l'heure actuelle (Bihan, 2006).

Ce bref aperçu de la conception du corps de la femme noire me permet de me positionner en tant que femme noire issue de l'immigration d'une ancienne colonie française vivant sur le territoire ancestral non cédé de la nation algonquine, Anishinabeg. Mon corps tout comme celui de la femme autochtone est historiquement porteur d'une domination raciale. Sans pour autant hiérarchiser les formes d'oppressions à l'encontre des femmes noires et des femmes autochtones, il importe, à mon avis, de penser à une convergence des expériences et des luttes des femmes noires et des femmes autochtones. Comme le souligne Audre Lorde, cette convergence est plus importante et a une portée plus grande que simplement de voir des oppressions communes. Il y a au-delà des similarités, une interdépendance des luttes: « *I am not free while any woman is unfree, even when her*

*shackles are very different from my own* » (1987, p.5). Cette citation illustre l'idée que nous devons continuer à lutter aux côtés des autres femmes qui subissent la domination sexiste et raciste, malgré les différences.

Ce chapitre nous a permis de présenter la méthodologie utilisée pour ce travail ainsi que de présenter les données empiriques. Dans le but de répondre à la question de recherche et aux objectifs de notre recherche, la source des données empiriques de ce travail a été choisie d'une manière éthique et avec le souci de ne pas revictimiser les femmes autochtones. Nous avons mobilisé des données qualitatives secondaires parlant à la question de la violence à l'encontre des femmes autochtones. Ce choix vise à valoriser les paroles des femmes autochtones sur cette question. Les récits sélectionnés sont issus du travail de l'ENFFADA qui sont accessibles au grand public. Nous avons déterminé une stratégie pour rapprocher ces récits d'une l'approche biographique. Malgré le fait que ces données n'ont pas été collectés par l'autrice, cette dernière a suivi les exigences de l'énoncé 9 de l'Énoncé de politique des trois Conseils (ÉPTC 2), soit la recherche visant les Premières Nations, les Métis et les Inuits. Il importe de souligner que ce travail comporte certaines limites dues à la nature du sujet, à la faisabilité, à la nature des données, etc. dans une démarche éthique féministe décoloniale et respectueuse des revendications des communautés autochtones nous avons réfléchi à une stratégie qui comporte de situer la positionnalité de l'autrice à travers la mobilisation d'une réflexion autoethnographique critique ainsi que la théorie du positionnement féministe. Dans la prochaine section, il sera question de décrire et analyser les récits des femmes survivantes autochtones.

## **CHAPITRE 4 : ANALYSE DES RÉCITS. SURVIVRE ET GUÉRIR PAR LA DÉNONCIATION**

Cette section a comme objectif de décrire et d'analyser les témoignages des survivantes autochtones de violence en contexte québécois issues du travail de l'ENFFADA, que nous avons sélectionné. Nous aimerons souligner qu'un rapport spécifique a été réalisé pour le Québec puisque les filles et femmes autochtones en sol québécois sont vues comme vivant une situation particulière (Lévesque, 2019 ; Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées, 2019c). Ce rapport a été rendu public au moment de la finalisation de la présente analyse. Dans ce qui suit nous allons présenter notre stratégie d'analyse (4.1), procéder à la description des données (4.2) et des thèmes qui ont émergé de l'analyse (4.3).

### **4.1. Stratégie d'analyse des récits**

Notre stratégie d'analyse mobilise une analyse thématique classique (4.1.1) inspirée par une lecture intersectionnelle (4.1.2).

#### **4.1.1. Une analyse thématique**

Afin d'analyser les récits des survivantes autochtones, nous aurons eu recours à l'analyse thématique. Ce type d'analyse dans la recherche qualitative consiste à présenter un aperçu de la situation que nous souhaitons dégager dans le cadre du projet de recherche (Paillé et Mucchielli, 2012). Comme le soulignent Paillé et Mucchielli (2012), « procéder à une analyse thématique, c'est donc attribuer des thèmes en lien avec un matériau soumis à une analyse puis effectuer des regroupements de plus en plus complets » (p.235). Par l'entremise de ce travail d'analyse, on cherche à catégoriser les propos du corpus pour dégager un portrait d'ensemble.

Cette analyse thématique sera réalisée en identifiant ce qui émerge dans chaque récit pris individuellement, ensuite en recoupant les thèmes communs aux trois récits des femmes autochtones survivantes en les mettant en lien avec les théories mobilisées avec notre cadre théorique, soit le féminisme postcolonial et le féminisme autochtone. Dans la continuité de ce cadre théorique féministe, nous proposons une lecture inspirée par l'intersectionnalité et la manière dont le genre interfère avec la violence et la colonialité.

## **4.2. Trois vies singulières : description des témoignages de femmes autochtones survivantes, inclus dans la recherche**

Dans cette partie, nous présenterons brièvement les trois récits sélectionnés dans le cadre de ce travail. Il importe de souligner que chaque expérience est importante et mérite d'être reconnue. En raison du temps et de l'espace restreint dans le cadre de ce travail, nous ne pouvons pas analyser tous les témoignages recueillis lors de l'Enquête nationale sur les femmes et filles disparues et assassinées (ENFFADA).

Après une réflexion quant à la manière dont nous identifierons les survivantes dont les récits ont été choisis, nous avons opté pour numéroter les témoignages. Il ne s'agit pas de numéroter les femmes survivantes autochtones elles-mêmes, mais de numéroter les récits et de s'y référer comme étant, le premier, le deuxième et le troisième, témoignages. Cette façon de faire a été décidée dans l'optique de respecter les femmes survivantes autochtones qui ont partagé leurs histoires de façon publique à l'enquête nationale. Nous ne voulions pas non plus utiliser leurs noms réels puisque le consentement de divulguer leurs informations personnelles a été accordé à l'enquête nationale et non pour ce travail spécifiquement.

### **4.2.1. Le témoignage 1 : une violence omniprésente**

Âgée de 55 ans au moment de son témoignage à l'enquête nationale, cette survivante raconte son histoire ainsi que celle de sa sœur. Dans son récit, elle relate qu'elle a été victime de violence sexuelle dès son tout jeune âge, soit à l'âge de 4 ans et que cela a débuté alors qu'elle vivait chez sa grand-mère paternelle. Lorsqu'elle et sa famille ont déménagé, les abus sexuels, eux, n'ont pas cessé. En effet, elle raconte que les abus sexuels se sont poursuivis sur une longue période de temps et qu'elle a même été agressée par des membres de sa communauté. Cette survivante explique également qu'elle vivait de la violence physique de ses parents. Ainsi, elle mentionne que lorsque la situation devenait difficile dans son milieu familial, il lui arrivait de partir vivre chez d'autres personnes de la communauté pendant quelques mois. Malgré le changement d'environnement, les abus sexuels persistaient. Dans son récit, elle fait état des différentes conséquences que les violences vécues lui ont amenés, tels que l'isolement, les pensées suicidaires dès l'âge de 7 ans, le manque d'estime d'elle-même. Par ailleurs, cette survivante décrit qu'elle a vécu de la violence au sein de son couple. Elle raconte que son conjoint l'a agressée psychologiquement et verbalement à plusieurs reprises. De cette union, cette survivante a eu quatre filles. De plus, elle raconte qu'elle a reproduit les mêmes comportements de violence que sa mère lui a fait subir lorsqu'elle était plus jeune. Celle-ci mentionne l'absence de son conjoint pour l'éducation de ses filles, c'est donc elle qui a pris soin de celles-ci. Dans un

autre ordre d'idées, cette survivante revient sur un événement marquant dans sa vie, soit la mort de son père. Dans son récit, elle exprime que son frère – alors itinérant à l'époque – s'en ait pris à son père lors d'un épisode de violence entre ce dernier et sa mère. C'est lors de sa thérapie – pour se sortir des abus qu'elle vivait - qu'elle a réalisé que cet événement marquant et douloureux, soit la perte de son père, l'avait rattrapée. Un autre événement marquant dans sa vie l'a fait prendre conscience qu'elle souhaitait sortir du cycle de la violence qu'elle vivait, soit l'assassinat de sa sœur par son mari. Puisque sa fille a un vécu en santé mentale en raison de la consommation de substances psychotropes, cette dernière et la survivante sont parties vivre en ville en raison des ressources existantes dans ce domaine.

#### **4.2.2. Le témoignage 2 : les causes internes et les causes systémiques de la perpétuation de la violence envers les femmes autochtones**

Cette survivante âgée dans la cinquantaine au moment de son témoignage décrit les sévices sexuels vécus par un des pères oblats venus dans sa communauté. Pendant près de 8 ans, elle a été victime de violence sexuelle de la part d'un membre d'une congrégation religieuse. Dans son récit, elle mentionne les façons dont l'homme de religion a réussi à s'appropriier son corps pour l'abuser sexuellement. Elle indique également que plusieurs membres de sa famille ont été abusés par ce père oblat. De fait, elle comprend davantage les répercussions de la violence à l'endroit de sa communauté, notamment la reproduction de la violence. Elle dénonce également les conditions de pauvreté dans lesquelles vit sa communauté. Dans une perspective de cheminer vers un processus de guérison, cette survivante a entamé un suivi thérapeutique. Pour terminer, elle nomme certaines recommandations dans le but d'éradiquer les causes systémiques de violence à l'encontre des femmes autochtones telles que le soutien entre les membres de la communauté et de créer davantage de services pour venir en aide aux membres de sa communauté.

#### **4.2.3. Le témoignage 3 : la guérison et la dénonciation sont des processus qui se déploient en plusieurs étapes**

Cette survivante dénonce les nombreux épisodes de violence qu'elle a vécu. En raison du divorce de ses parents, sa mère s'est mise à consommer de l'alcool de façon excessive. Ainsi, c'est sa grand-mère qui s'est occupée d'élever ses petits-enfants. Ne parvenant plus à subvenir aux besoins des quatre enfants, sa grand-mère a décidé de placer les filles en famille d'accueil. C'est lors de son passage en famille d'accueil, qu'elle a été agressée sexuellement pendant près de sept ans. Se trouvant davantage en sécurité chez sa

mère que dans la famille d'accueil, elle demande au juge de la retourner chez cette dernière. Lorsque sa mère décide de cesser sa consommation d'alcool, elle l'accompagne lors de ses rencontres des Alcooliques Anonymes. Cette expérience a été le début pour cheminer vers la guérison. Entre 15 et 25 ans, elle effectue 4 thérapies. Tout au long de sa vie, elle vit plusieurs pertes : son copain, son oncle, etc. Quelques années plus tard, sa cousine et elle-même sont victimes de violence verbale de la part d'un policier de la communauté. Quelques temps plus tard, elle est agressée sexuellement par le proche du policier. Cette survivante a attendu quelques mois avant de porter plainte à la police. Au cours de sa vie, plusieurs personnes dans son entourage décèdent, notamment son ex-copain qui se suicide, son oncle décède d'un arrêt cardiaque, etc. Pour s'en sortir, elle décide d'entamer une thérapie pour cheminer vers la guérison. Quelques années plus tard, elle apprend que l'un de ses enfants est victime d'agressions sexuelles de la part d'un autre enfant. Elle explique les conséquences de la violence sexuelle sur le corps de son fils, les procédures et le traitement reçu. Son témoignage illustre aussi le processus de dénonciation à une instance officielle.

#### **4.3. Présentation des thèmes majeurs dans l'analyse**

Nous avons analysé les récits des femmes autochtones selon une posture épistémologique féministe postcoloniale et inspirée du féminisme autochtone. La lecture des trois récits des témoignages des femmes autochtones survivantes, nous mettrons de l'avant certains thèmes afin de répondre à la question de recherche qui visait à rendre compte de leur réalité ainsi que de cerner certaines stratégies de résilience afin de ne pas nourrir la vision victimaire des femmes autochtones. La lecture des trois témoignages a permis de dégager les thèmes suivants relativement à la question de la violence : 1) la colonialité de la violence sexuelle; 2) l'âge comme facteur renforçant l'aspect systémique de la violence envers les personnes autochtones et 3) l'intériorisation de la violence au sein des communautés autochtones et les processus de la reproduction de cette violence.

Nous avons également identifié trois sous thèmes relativement à la question de la résilience et de la guérison, soit : 1) le support des aînés ; 2) l'amour entre membres de la communauté/famille et 3) la thérapie et l'aide spécialisée. Dans les sections suivantes, nous présenterons chaque thème de façon plus approfondie.

#### 4.3.1. La colonialité de violence sexuelle à l'encontre des femmes autochtones

La femme survivante du premier témoignage rapporte qu'elle a vécu de nombreuses agressions sexuelles tout au long de sa vie. Dans son témoignage, elle rapporte plusieurs épisodes de violence sexuelle. Ce que son témoignage révèle c'est que ces agressions peuvent prendre place dans des espaces normalement protégés. Dans ce premier témoignage, l'interlocutrice rapporte ce qui suit : « la première fois où j'ai vécu l'inceste [...] J'ai vécu à travers des attouchements par des vieux, par des personnes de la communauté, beaucoup. [...] ». Elle évoque également qu'elle a vécu d'autres épisodes de violence sexuelle à son endroit par d'autres personnes de sa communauté : « le jeune qui m'a touché la première fois chez mes grands-parents, il est revenu dans mon parcours de vie. Il a abusé de moi plusieurs fois. ». Dans son récit, cette survivante mentionne qu'il lui arrivait de quitter sa maison familiale lorsque la situation était tendue pour se rendre chez d'autres personnes de sa communauté. Elle raconte que les abus sexuels n'ont pas cessé : « je faisais beaucoup de maisons, mais dans ces maisons-là, j'ai vécu des attouchements aussi. ». Ce témoignage illustre de manière claire une surexposition de la violence sexuelle à l'endroit de cette survivante et les différents contextes de fragilité dans lesquels cette violence s'est déployée.

Sur ce même sujet, la survivante autochtone du 2<sup>ème</sup> témoignage, rapporte quant à elle, avoir subi des sévices sexuels sous la main de certains membres de congrégation des Oblats. Il y a eu une période de l'histoire de cette congrégation dans plusieurs régions du Québec où des expériences similaires ont marqué plusieurs générations de peuples autochtones du Québec, notamment les Innus et les Atikamekws. Un documentaire *Les Oblats : Régner sur les âmes et les corps* réalisé par Enquête diffusé sur la chaîne Radio-Canada en 2018 (Panasuk & Desmarais, 2018) explore des récits semblables à celui de ce 2<sup>ème</sup> témoignage. Ce documentaire met en lumière les témoignages de plusieurs membres des communautés autochtones de nations Innus et Atikamekws sur les abus subis par des représentants de cette congrégation religieuse, et rapportent l'inaction des autorités religieuses malgré qu'elle ait été alertée.

Dans un univers qui est décrit dans le détail par le documentaire précité, le 2<sup>ème</sup> témoignage relie l'expérience de violence sexuelle de son auteure non pas seulement à sa propre expérience, mais à celle plusieurs enfants dans sa communauté. Cette expérience a traumatisé la narratrice, qui exprime son traumatisme en rapportant les détails et l'influence sur le long terme dans ces termes : « Je me suis assise sur les genoux du prêtre. Il m'a touchée lors des "confessionnats" puis il mettait sa langue sur mon oreille. Ça je l'ai gardé longtemps. ». Une lecture plus attentive de ce 2<sup>ème</sup> témoignage montre le peu de

compréhension de ce qui se passait et une certaine puérité qui lui a été fatale : « Alors il commençait à me caresser par le dos, il allait jusque dans mes fesses. Il allait jusque dans mes fesses. Moi, je ne savais... je ne savais pas, je pensais que c'était normal de me faire toucher... On m'a jamais parlé de ce genre d'agissements là ». Cette expérience traumatisante s'est répétée à de nombreuses reprises tel que mentionnées par cette interlocutrice : « Il m'a fait ça plusieurs fois. Il m'a fait ça plusieurs fois. [...] Il m'a souvent, touchée, touchée », sans que l'entourage de l'auteure du témoignage ne prête attention à ce qu'elle subissait et n'offre une protection.

Dans le 3<sup>ème</sup> témoignage, la survivante autochtone évoque elle aussi avoir vécu les abus sexuels dans son passé, ainsi que sa mère. Elle mentionne les nombreuses agressions sexuelles qu'elle a subies dans sa famille d'accueil de façon continue pendant un certain nombre d'années. Un homme qui était hébergé chez sa famille d'accueil l'aurait agressé tous les soirs sur une période de sept ans : « Il venait tous les soirs, et m'enfonçait un manche de tournevis, tous les soirs pendant plusieurs mois ». À la suite des questions des commissaires sur l'identité de cet homme, elle répond que plusieurs personnes se rendaient chez famille d'accueil pour être hébergés « un genre de service-patient ». Les agressions sexuelles subies par l'auteur de ce 3<sup>ème</sup> témoignage, s'inscrivent dans un continuum de violences qu'elle a vécues depuis son enfance. Par la suite et une fois adulte, elle a vécu un viol de la part d'un homme qui était un policier qui l'a verbalement agressée dans un bar un soir alors qu'elle était avec sa cousine. Elle explique : « Mais, quelques mois plus tard, même pas un mois, deux mois, je pense, je me suis faite violer, dans ces moments-là, un viol ». Sa narration de la violence sexuelle qu'elle a vécue ne se focalise pas sur les violences qu'elle a vécues, même si elle en émane. Dans son récit, elle dénonce les violences vécues par sa propre mère, mais également les abus sexuels que son fils a subi à l'âge de six ans par un autre garçon de la communauté. Cette agression s'est déroulée à un moment où elle n'était pas présente pour le protéger. Voilà comment elle présente la situation : « C'est là que j'ai su que mon est, était agressé pendant les 8 mois que je n'étais pas là ». L'expérience de son enfant est différente de la sienne, mais elle suit une trame semblable à celle qu'elle a vécu elle-même étant enfant, car les abus qu'elle a subis venaient de personnes qui auraient dû s'occuper d'elle et la protéger (sa famille d'accueil). Son témoignage rejoint aussi du premier témoignage où la survivante avait été abusée chez ses grands-parents.

La violence sexuelle telle qu'elle est rapportée par les trois témoignages ne se limite pas aux expériences personnelles, mais englobe une expérience qui touche des personnes significatives, ici tour à tour la maman et l'enfant. On note aussi une violence qui se perpétue

en cycle dans le sens où toutes les générations en sont touchées et où elle semble se déployer de l'extérieur de la communauté, comme de l'intérieur de celle-ci. La violence sexuelle décrite dans les témoignages ne touche pas seulement les femmes, mais les enfants, garçons et filles, cet aspect-là aussi prend la forme de cycles si on prend la peine de situer les abus subis aux mains des hommes d'églises et évoqués dans le 2<sup>ème</sup> témoignage. Ainsi, on remarque que la violence sexuelle n'est pas seulement à l'encontre des femmes autochtones, mais qu'elle se perpétue de génération en génération. Ces différentes strates de violence sexuelle qui s'entrecroisent parfois dans la vie d'une même personne donnent l'impression d'une sorte de surexposition des femmes autochtones à la violence sexuelle, que ce soit de manière directe (le vivre soi-même) ou de manière indirecte (voir ses ascendants, descendants, et membres élargis de sa communauté le subir).

La présence de la violence sexuelle dans la vie des femmes autochtones et de leurs communautés à la fois comme une réalité historique, comme une réalité à leurs histoire personnelle et familiale, et comme une expérience dont les occasions se dédoublent à des événements de leurs vies de tous les jours, affirme la colonialité de cette violence et renforce la perception de cette violence comme une violence dont la finalité est de dominer et asservir les corps des femmes autochtones.

Nous voulons faire un parallèle avec cet aspect de l'expérience des femmes autochtones dans les trois témoignages avec le concept de colonialité du genre développé par Maria Lugones (2007). Celle-ci indique que l'expérience coloniale des femmes n'est pas seulement d'ordre racial, mais tient également compte d'une soumission sexuelle (Lugones, 2007 ; Vergès, 2019). Comme le souligne Vergès: « l'expérience des femmes colonisées n'est pas seulement celle d'une minoration raciale, [...], mais aussi celle d'une assignation sexuelle » (2019, p.45).

Dans la continuation de cette lecture, la violence sexuelle a également comme objectif de dénier la féminité et delà l'humanité des femmes autochtones (Perreault, 2015). Comme le souligne, Julie Perreault (2015), « dans une société "blanche" qui reconnaît la valeur de la femme à sa pureté, la violence sexuelle permanente dénie la féminité des femmes autochtones et ce déni lui-même permet en retour d'entretenir la violence à leur égard et envers leurs communautés » (p.46). La violence perpétue un processus de déshumanisation qui est amorcé par les discours racistes et racialisants des femmes autochtones et en refusant de les voir et de les traiter comme des femmes, il y a aussi un refus et une impossibilité de les traiter comme des humaines. Les abus sexuels contemporains, brisent les corps et les esprits des femmes ayant témoigné, les empêchent de

se voir comme des femmes et d'être vus autrement que comme des victimes. Cette dynamique de la violence perpétue une idéologie coloniale à leur rencontre, qui trouve racine dans des pratiques historiques. Comme le souligne Maracle (1996) de la Première Nation Stoh :lo:

*The denial of Native womanhood is the reduction of the whole people to a sub-human level. Animals beget animals. The dictates of patriarchy demand that beneath the Native male comes the Native female. The dictates of racism are that Native men are beneath white women and Native females are not fit to be referred to as woman. (p.17).*

La violence sexuelle qui ressort des trois témoignages perpétue une logique coloniale à l'encontre des femmes autochtones, de leur corps et de leur féminité. Cette forme de violence continue à asservir les femmes autochtones en les confinant dans un contexte de vulnérabilité.

Un élément important qui traverse les trois témoignages est le fait que la plupart des premières expériences d'abus sexuel se passent dans l'enfance. Ce thème permet de déduire que le facteur de l'âge est un aspect qui renforce l'incidence de cette violence.

#### **4.3.2. L'âge comme facteur renforçant l'aspect systémique de la violence**

La première survivante a été agressée alors qu'elle était enfant chez ses grands-parents. Dans le premier témoignage, la survivante exprime qu'elle a vécu un abus à un très jeune âge : « moi, la première fois que je me souviens, c'était à l'âge de quatre ans, cinq ans, qu'une personne m'avait touché ». De plus, cette survivante affirme qu'elle a l'impression qu'elle n'a jamais eu d'enfance puisqu'elle a été agressée à de nombreuses reprises durant cette période. Comme elle le souligne : « [...] je connaissais pas le jeu, la guitare, la musique, peu importe. J'avais pas de jeux. C'était juste le jeu sexuel qui m'a... que j'ai appris et c'était tout le temps de même ».

Dans la section précédente, le témoignage de cette survivante soulève que la violence sexuelle a été omniprésente au cours de sa vie. Ainsi, elle mentionne que l'inceste vécu s'est déroulé durant sa préadolescence. Comme elle le souligne : « la première fois où j'ai vécu l'inceste, me souviens pas, mais ç'a duré longtemps. Ç'a duré longtemps, pendant au moins sept-huit ans à la préadolescence ». Par la suite, elle relève qu'elle a été victime d'une agression sexuelle durant son adolescence : « À travers de ça, j'ai vécu un viol à 13 ans ».

Dans cette même lignée, la survivante du deuxième témoignage rapporte avoir vécu des abus sexuels à un très jeune âge par un membre de la congrégation des Oblats. Elle mentionne que la première fois qu'elle a rencontré cet homme, elle était âgée de 7 ans, mais les abus ont commencé un peu plus tard. Lorsqu'il venait dans sa maison familiale, la

famille de cette survivante lui offrait des cadeaux. Par la suite, c'est le père Oblat qui offrait des cadeaux à cette survivante. Elle relate qu'il lui avait offert des patins. Les stratégies suivies par le curé pour l'amadouer rejoignent les récits qui ont été rapportés dans le documentaire *Les Oblats : Régner sur les âmes et les corps* (Panasuk & Desmarais, 2018). Dans le cas de la survivante autochtone du deuxième témoignage, elle évoque les nombreux cadeaux reçus de la part du missionnaire oblat. C'est à l'âge de 8 ans que les abus ont commencé : « Quand j'avais huit ans... Là je ressens, aujourd'hui, la senteur de son haleine. Là, maintenant, je sens son haleine. Il était à côté de moi, il était en train de me lécher mon oreille. ». Les abus sexuels ont duré pendant près de 7 ans, cette narratrice souligne que les sévices sexuels ont duré jusqu'à l'âge de 15-16 ans : « j'avais huit ans et ça finit jusqu'à 15 ou 16 ans ». Elle rapporte que d'autres membres de sa famille et d'autres enfants ont eux aussi dans le même cadre ont subi son sort. Comme elle le souligne : « J'ai un de mes neveux que le prêtre a abusé. Ce même prêtre. ».

Dans le troisième témoignage, la survivante autochtone évoque que la première fois qu'elle a été victime de violence à un très jeune âge dans sa famille d'accueil : « la seule raison de ma présence, ici, c'est grâce à un enfant de six ans. Le même âge que j'avais quand ma vie a été prise par un individu de, ma, de, d'une famille d'accueil ». Son témoignage rejoint celui des deux autres récits puisque les premiers épisodes de violence se sont déroulés alors que les survivantes étaient très jeunes et incapables de se protéger.

Pour résumer, nous pouvons constater que dans les trois récits analysés, le jeune âge des survivantes semble avoir joué un rôle majeur dans la survenue des violences sexuelles ; les trois femmes n'étaient pas capables de se défendre, leur entourage ne pouvait pas les aider, et très souvent elles ne réalisaient pas ce qui leur arrivait en raison de leur jeune âge. L'âge a aussi une incidence sur le long terme, dans la mesure où les trois femmes autochtones ont grandi avec ce souvenir et vieillir a signifié pour elle réaliser la nature de l'agression, et devoir aussi faire face au traumatisme lié à cette blessure dont les effets se font sentir avec l'âge. Sortir du souvenir de l'agression est une épreuve difficile qui a demandé de la part des trois femmes un effort, de l'aide de la part de professionnels et/ou de leurs communautés. Cette aide a parfois été le lieu de nouvelles agressions.

#### **4.3.3. La reproduction et l'intériorisation de la violence coloniale au sein des communautés**

À la lecture des témoignages, nous pouvons constater qu'il y avait une sorte de reproduction de la violence subie par certaines personnes appartenant à des communautés

autochtones. Cette reproduction vient parfois d'une sorte d'intériorisation de la violence coloniale. Certains passages dans les trois témoignages laissent penser que les victimes passaient de la violence coloniale matérialisée dans des abus multiples entre les mains de personnes extérieures ou intérieures à leurs communautés, soient également des auteur·trice·s des comportements violents et d'abus sexuels à leur tour.

Dans ce sens, la survivante du premier témoignage mentionne dans son récit qu'elle a reproduit la violence à l'encontre de son propre enfant. L'histoire semble banale, mais la narratrice est consciente du processus complexe qui s'est déployé envers son enfant : elle explique qu'elle devait se rendre à une activité de jeu de hasard collectif (bingo) et sa fille souhaitait s'y rendre avec elle. Sa fille s'est suspendue à ses pieds pour la convaincre de l'emmener à l'activité de bingo avec sa mère. Sans réfléchir, et pour que sa fille se détache d'elle, cette survivante s'est mise à lui donner plusieurs coups : « [...] Je me souviens de l'avoir frappée beaucoup de fois pour pas qu'elle vienne avec moi, puis je l'ai laissée de même, puis je suis partie [...] Ce que ma mère m'a fait, je l'ai refait sur ma première... ».

Dans le même élan où cette dernière raconte ce qu'elle a fait subir à sa fille, elle crée un lien avec les abus qu'elle a subi elle-même étant enfant, et qu'elle a de ce fait reproduit des actes de violence à l'encontre de sa fille. Elle affirme également que celle-ci était aux prises avec des problèmes de violence latérale dans sa famille, plus précisément de sa fratrie « je vivais beaucoup de violence encore latérale avec mes frères, mes sœurs, parce que j'étais pas bien... ».

Dans son récit, elle a également raconté un épisode de violence avec sa mère. Elle explique qu'à l'âge de 10 ans, elle avait volé une salade de fruits dans un dépanneur avec deux de ses amies. L'une d'entre-elles a rapporté cet événement aux parents de cette survivante. À son arrivée à la maison, la survivante raconte que sa mère lui a donné plusieurs coups avec une ceinture : « [...] et puis rendue à la maison, j'ai eu un... j'ai même pas entré le corps dans la porte et puis ma mère m'a frappée avec des coups de ceinture ». Nous pouvons constater que la violence s'est exercée par les parents de la survivante, mais également de la survivante elle-même à l'encontre ses propres enfants.

Dans le troisième témoignage, la survivante fait état des nombreuses formes de violence dont elle a été victime au cours de sa vie. Parmi les violences vécues, elle met en l'avant une violence qui est le fait d'un policier de la communauté à son égard. Elle explique qu'un policier de sa communauté l'a verbalement agressée. Elle raconte qu'elle était dans un bar avec sa cousine où un policier est venu les voir en les rabaissant : « C'était un, un soir de fin-de-semaine. J'étais au bar avec une cousine. Le policier en question, qui était pas

policier, ce soir-là, il s'avance vers nous puis il se met à nous dénigrer, à nous rabaisser de pute, de salope ». La configuration de cette violence, qui vient d'un homme en position d'autorité de la communauté, évoque les violences subies par les femmes autochtones durant le passé colonial. Cette expérience est un écho de la manière dont plusieurs femmes autochtones sont encore traitées par les personnes en position d'autorité par les policiers. C'est une réalité que plusieurs communautés autochtones au Québec, comme les communautés à Val-d'or ont dénoncé récemment (Loiselle-Boudreau, 2018). Les récits qui en sont faits réactivent des manières de faire qui rappellent la violence coloniale historique envers les communautés autochtones.

L'intériorisation de la violence amène à sa reproduction au sein des communautés et produit ce que le premier témoignage nomme de la violence latérale. La violence subie à l'extérieur de la famille et/ou de la communauté y fait irruption aux mains de ceux qui en ont été eux-victimes. Elle émane de et se déploie sur les parents, les enfants, et la parenté selon le contexte et semble bien ancré dans les vies des survivantes autochtones dont nous avons examiné les témoignages. La violence latérale fait référence à une forme de violence perpétrée par le même groupe que l'auteur·trice des comportements de violence (Bergeron, Richer & Duguay, 2018).

Au Canada, la violence latérale au sein des communautés autochtones tient son origine dans les pensionnats autochtones (Bombay, Anisman & Matheson, 2014). L'Association des femmes autochtones du Canada fait référence à la violence latérale comme suit

[...] la violence latérale diffère en ce sens que les Autochtones abusent maintenant les leurs, de façon similaire à ce qu'ils ont été abusés. Il s'agit d'un cycle d'abus et ses racines se retracent dans des facteurs tels que : le colonialisme, l'oppression, les traumatismes intergénérationnels et les expériences continues de racisme et de discrimination. (Association des femmes autochtones du Canada, 2011, p.1).

Dans le cas qui nous intéresse, et malgré que la violence dirigée contre une personne autochtone soit causée par une personne de la même communauté, il importe de souligner que cette violence est le fruit du colonialisme et des violences coloniales qui ont été commises à l'encontre de ces communautés. Lorsque la femme autochtone survivante du premier témoignage relate qu'elle a elle-même abusé sa fille, nous constatons qu'il s'agit d'une violence latérale. Certains auteurs apportent une interprétation de la violence latérale comme le fruit d'un traumatisme passé (Association des femmes autochtones du Canada, 2011 ; Bergeron, Richer & Duguay, 2018). Dans cette grille d'analyse, la violence latérale peut traduire de la colère contre d'autres personnes appartenant à la même communauté. Lee

Maracle la considère comme l'expression d'une rage anticoloniale, qui au lieu de cibler le colonisateur se transforme en haine de soi « *Lateral violence among Native people is about our anti-colonial rage working itself out in an expression of hate for one another* » (Maracle, 1996, p.11). Cette interprétation de la violence latérale peut également donner un éclairage différent sur la violence qui s'est abattue sur la femme survivante du troisième témoignage, lorsqu'elle décrit l'agression subie de la part du policier de sa communauté. Cette agression s'inscrit clairement dans la violence latérale.

Dans cette section, il a été question de mettre en avant les modes d'intériorisation et de reproduction de la violence coloniale au sein des communautés. Deux témoignages illustrent l'existence de cette violence latérale dans les communautés. Malgré que la survivante du deuxième témoignage évoque les abus sexuels du missionnaire oblat à d'autres enfants, elle ne mentionne pas clairement que ceux-ci ont exercés des actes de violence à d'autres membres de la communauté. Pour ainsi dire, cette forme de violence trouve son origine dans le colonialisme, et les pratiques de domination et de violence qu'il a pratiqué à l'encontre des communautés autochtones, et plus précisément des pensionnats autochtones (Bombay, Anisman & Matheson, 2014). Afin de ne pas uniquement reconnaître les souffrances au sein des communautés, nous proposons de mettre de l'avant les différentes stratégies de résilience que les femmes autochtones ont adoptées.

#### **4.3.4. Le processus de guérison et de résilience**

Force est de constater que malgré les traumatismes vécus, les femmes autochtones font preuve de résilience et parviennent à résister. En dépit des atrocités commises à leur égard, les femmes autochtones trouvent la force nécessaire pour continuer à avancer. C'est ainsi que ces dernières ont recours à différentes stratégies leur permettant de cheminer vers la guérison.

Dans leurs témoignages, les survivantes ont soulevé différentes tactiques pour cheminer vers la résilience et la guérison : le support des membres de la communauté, l'amour de la communauté et la thérapie sont les principales stratégies qu'elles ont évoquées dans leurs témoignages. Dans les lignes qui suivent, nous présenterons plus en détail les stratégies de résilience menant à certains moments à la résistance. Ce processus de résilience est incarné dans des éléments comme le support des aînés, l'amour entre les membres de la communauté ainsi que la thérapie.

#### 4.3.4.1. Le support des aîné·e·s

La contribution des aîné·e·s dans les communautés autochtones est très importante (L'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador et la Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2007). La définition du terme « aîné » diffère d'une communauté autochtone à une autre (Affaires autochtones et du Nord Canada, 2014). Mais elle désigne substantiellement ce qui suit,

pour les Six Nations, [...], le mot aîné désigne : les gardiens de la foi, les mères de clan, les chefs héréditaires et les dirigeants spirituels. La Nation Algonquine, pour sa part, définit ses aînés, dans leurs enseignements comme quelqu'un qui possède les qualités de Chef Spirituel lequel est acquis par la connaissance de la culture et des traditions. (Affaires autochtones et du Nord Canada, 2014, par.5).

Il importe de souligner que l'obtention du titre d'un·e aîné·e n'est pas attribué à toute personne autochtone âgée de 60 ans et plus (Affaires autochtones et du Nord Canada, 2014) de manière systématique. Cette appellation est donnée par d'autres aîné·e·s de la communauté (Affaires autochtones et du Nord Canada, 2014) selon certaines exigences.

Le rôle des aîné·e·s apparaît comme étant central dans l'un des récits que nous avons analysé. En effet, les deux témoignages font état de d'autres moyens de résilience que les survivantes ont utilisées. Afin d'affronter les traumatismes vécus, la survivante du troisième témoignage déclare qu'elle a eu une lueur d'espoir à la suite de la visite d'un aîné venu lui parler. Comme elle souligne,

Jusqu'à ce qu'un aîné vienne me parler et me donne la force et l'espoir pour continuer. "Dieu n'enverrait jamais Jenny, Dieu n'enverrait jamais une personne qui ne pourra pas passer à travers ces épreuves-là.

Cet extrait démontre que les aînés contribuent au bien-être des membres de leurs communautés. Les aîné·e·s sont perçu·e·s comme des mentors « dont l'expérience et les connaissances des valeurs traditionnelles peuvent guider utilement l'action des autres » (L'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador & Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2007, p.13). De plus, les aîné·e·s participent à la préservation de « l'harmonie sociale » et de la culture au sein de la communauté autochtone (L'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador et la Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2007). Pour ainsi dire, l'extrait de la femme survivante du troisième témoignage fait état de la contribution de l'aîné vers le chemin de la guérison.

#### **4.3.4.2. La solidarité et l'amour entre les membres de la communauté**

En plus de constater la présence et la contribution des aîné·e·s pour aider les femmes autochtones survivantes de violence, le sentiment d'amour entre membres de la communauté permet également aux femmes de faire face aux violences vécues. Les témoignages expriment de façons différentes comment la présence de l'amour et la solidarité entre les membres de la communauté permettent de contribuer à leur bien-être.

La survivante du premier témoignage rapporte que certains membres de son entourage étaient présents pour elle et l'ont aidé à cheminer : « j'avais de bonnes amies à qui j'avais fait confiance pour leur partager ce que j'ai vécu, qui m'ont soutenu, qui m'ont respecté ». Elle raconte également que l'une de ses sœurs a été une personne qui l'aidait énormément. Cette survivante mentionne qu'elles étaient souvent en contact et qu'elles étaient très proches : « Elle m'appelait tous les jours, donner ses nouvelles... je lui ai donné tout ce que moi je faisais pour m'en sortir, pour m'aider, souvent mes enfants... parce qu'elle, c'est plus tard qu'elle avait eu des enfants. Elle m'aidait beaucoup ». Cette survivante met de l'avant que son entourage familial lui est venu en aide au cours de sa vie de manière très décisive.

La deuxième survivante affirme qu'il est important que les communautés se soutiennent entre elles afin de continuer à avancer pour éradiquer les violences : « Ça va être, ça va être important de se soutenir ». Elle ajoute dans ses recommandations de l'ENFFADA qu'elle aimerait que sa communauté se mobilise davantage. Ainsi, cette mobilisation et cette solidarité au sein de la communauté permettraient d'acquérir une cohésion sociale.

La survivante du troisième témoignage rapporte qu'elle est arrivée à parler de son vécu grâce à son enfant, et grâce à un processus de résilience qui lui a permis de guérir de ses traumatismes et d'amorcer une réflexion profonde sur ces expériences et sur ses propres actions. La résilience ce n'est pas seulement sortir de la douleur et du traumatisme, c'est aimer sa communauté malgré tous ses problèmes, c'est pardonner, et essayer de changer la narration. Elle l'exprime de la manière suivante : « Qu'est-ce qui te permet de continuer ton chemin ? L'amour. L'amour de mes enfants. ». L'amour de ses enfants et de sa famille a amené la survivante du troisième témoignage à amorcer un processus de guérison et à être résiliente.

Ce constat rejoint ce que dit Kim Anderson (2016) concernant les différentes formes de résistance. Elle mentionne que la force de la famille fait partie des moyens de résistance dans les communautés autochtones et pour les femmes autochtones (Anderson, 2016). Dans

cette perspective, cette survivante exprime continuer à faire son cheminement personnel pour ses enfants, malgré la douleur : « Je suis morte en 2010, mais je m'accroche à cette vie pour mes enfants et pour tous les enfants de la terre ». De fait, cette narratrice, grâce à l'amour porté à ses enfants, continue de se battre. Pour résumer, les trois témoignages des survivantes autochtones ont soulevé que la contribution des membres de la communauté à travers la solidarité et le sentiment d'amour a été, voire est encore à ce jour très bénéfique pour elles.

#### **4.3.4.3. L'aide professionnelle et les services psychosociaux comme facteurs encourageant la guérison et de résilience**

Afin d'entamer un processus de guérison à la suite d'un événement traumatique, plusieurs des témoignages évoquent le recours à une thérapie individuelle. La thérapie permet à un individu de modifier ses comportements, pensées et actions afin de se sentir mieux. Dans le cas qui nous intéresse, les survivantes autochtones ont utilisé différents services psychosociaux à la suite des violences qu'elles ont vécues.

La thérapie est perçue comme un moyen qui peut aider les enfants autant que les adultes. Cependant, le recours à la thérapie ne peut se faire sans une prise de conscience et une décision d'agir afin d'accéder au soutien psychosocial. La survivante autochtone deuxième témoignage décrit ce processus de la manière suivante : « Et moi, je suis allée chercher de l'aide pour m'aider, pour être bien puis j'ai travaillé là-dessus, ce que le prêtre m'a fait subir. Je suis allée en thérapie pour être bien, moi, puis transmettre ça à mes enfants, mes petits-enfants ».

Dans la même veine, la survivante du premier témoignage raconte qu'elle a aussi eu des suivis avec une psychologue. C'est une dame avec qui elle travaillait dans un organisme qui lui a donné l'idée d'aller consulter : « Je travaillais dans un organisme. Quand on avait fini, la madame me parlait d'une personne qui pensait au suicide. C'est là que je suis allé demander de l'aide et parlé d'un psychologue ». Néanmoins, elle mentionne qu'elle n'a jamais révélé à personne qu'elle était en consultation, celle-ci a décidé de se soustraire des regards durant son suivi : « Grâce à cette madame-là, quand elle a nommé la psychologue, j'ai fait des démarches en cachette [...] Je suis allé demander de l'aide aux services sociaux, mais en cachette. [...] J'y ai été, mais je me suis cachée pour pas que personne me voit dans les bureaux ». Malgré un sentiment de honte vis-à-vis l'aide psychosociale, cette survivante a tout de même décidé de poursuivre un suivi thérapeutique.

Dans le troisième témoignage, la survivante mentionne qu'elle a entamé plusieurs thérapies dans une période qu'elle surnomme la « période de révolte ». Ainsi, cette interlocutrice raconte dans son récit ce qui suit : « De 15 ans à 25 ans, j'appelle ça la période de révolte. Je fuis l'amour qu'on me donne. Je n'écoute personne. Quatre thérapies. La dernière a été la bonne. Je suis allée chercher l'enfant de six ans en moi et sortir ce qu'il y avait, ce qui s'était passé vraiment ». L'aide psychosociale a donc été, dans le cas de cette survivante, un moyen d'entreprendre un processus de guérison des traumatismes vécus durant son enfance. Pour ainsi dire, la thérapie vient parfois en complément aux deux stratégies précitées comme elle peut représenter la stratégie principale. Elle apparaît comme une expérience signifiante dans le processus de guérison.

Cette section avait comme objectif de présenter les thèmes qui recoupaient les récits des survivantes autochtones vivant en contexte québécois. Cette section a illustré les parcours et les expériences des trois survivantes aux violences, et leurs stratégies de guérison et de résilience. Cette section montre clairement la manière dont les communautés autochtones souffrent de violences qu'il est difficile d'adresser, car elles sont enracinées dans des expériences coloniales et qu'elle se nourrissent de processus émotionnels complexes aboutissant à la reproduction de la violence latérale dans les communautés autochtones. Ceci dit, les récits analysés montrent clairement des atouts à l'intérieur de ses communautés et qui ont été accessibles aux femmes autochtones dont nous avons examinés les témoignages : ces ressources sont les aîné·e·s et le rôle d'accompagnement qu'ils jouent, l'amour (et son revers l'amour de soi), la solidarité et l'aide psychosociale qu'il était possible à certaines survivantes de mobiliser. Dans le prochain chapitre nous allons théoriser ces constats, et essayer de comprendre ce que signifie la situation des femmes autochtones survivantes sur cette violence, sur ces mécanismes, sur la résilience et sur les implications de l'ensemble de ces considérations sur le travail social.

## CHAPITRE 5 : QUE NOUS DISENT LES FEMMES AUTOCHTONES SUR LA VIOLENCE QU'ELLES ONT SUBIE ?

Dans ce dernier chapitre de notre travail de recherche, nous allons faire le lien entre les résultats exposés dans le chapitre précédent avec la littérature en apportant des éléments de discussion théorique. La situation mise en lumière par notre analyse des trois témoignages choisis donne une image contrastée qui montre un continuum de situations de violence qui évoquent les violences coloniales historiques, et aussi des communautés résilientes qui ont des ressources de grande valeur. Dans ce qui suit, nous allons évoquer trois thèmes qui ressortent de l'analyse présentée dans le chapitre précédent.

Le premier thème évoque la colonialité de la violence qui s'abat sur les femmes autochtones et la manière dont cette violence quelle que soit sa forme investit les corps de ces femmes (5.1), le deuxième thème se rapporte sur le mécanisme qui a fait perdurer cette violence, à savoir (5.2) l'intériorisation de la domination, et les processus qui permettent de s'en libérer (5.3), et enfin les implications de la réflexion que nous avons développée dans ce travail pour le travail social (5.4).

### 5.1. La corporalité de la femme autochtone

À la lumière de la lecture des trois récits, nous constatons que la violence sexuelle est omniprésente à travers les témoignages et investit les corps des trois survivantes de manière très agressive et destructrice. La violence sexuelle à l'endroit des femmes autochtones peut être vue comme une arme coloniale utilisée dans le passé, mais qui s'est trouvée réactivée dans plusieurs pratiques et politiques examinées dans les chapitres précédents (comme les pensionnats, les placements et adoptions, etc). Historiquement, la violence sexuelle a permis de mener à terme le projet colonial (Hamidi & Kanapé Fontaine, 2018). Comme le souligne Andrea Smith (2005) l'entreprise coloniale a rendu le corps des femmes autochtones accessible, « *Because Indian bodies are "dirty", they are considered sexually violable and "rapable", and the rape of bodies that are considered inherently impure or dirty simply does not count* » (p.10).

L'investissement du corps des femmes par la violence a contribué à détruire des communautés autochtones entières (Perreault, 2017). De manière plus large, le développement des théories autour de la question de la race et du racisme ont permis depuis quelques temps l'émergence du corps en situation coloniale comme thème très présent dans la recherche, notamment en sociologie, anthropologie, philosophie et en historiographie

(Dulucq, Herbelin et Zytnicki, 2016). S'intéresser aux corps colonisés permet de mettre en lumière l'asservissement et la domination à l'encontre de ceux-ci. La représentation de la femme non-blanche, colonisée est documentée dans la littérature comme une construction faite autour de l'étrangeté, l'animalité, l'exotisation. Comme l'exprime Éric Savarese : « [...] la figuration des corps indigènes féminins est contextuellement associée à la domination coloniale, et imaginativement ajustée à la domination masculine » (Savarese, 2002, p.10). L'auteur précité s'intéresse à la représentation des femmes noires, maghrébines ainsi qu'asiatiques dans cet article. Néanmoins, nous pouvons faire des parallèles avec la corporalité du corps de la femme autochtone. Tel que mentionné précédemment, plusieurs représentations racistes et sexistes à l'encontre des femmes autochtones ont marqué les imaginaires coloniaux. Dès lors, la représentation du corps de la femme autochtone, comme celle des autres corps racisés, est marquée par la colonialité. Cette conception permet de mettre en lumière l'objectivation du corps de la femme autochtone.

En s'intéressant aux récits des femmes autochtones survivantes vivant en contexte québécois, nous pouvons constater une construction sociale la caractérisant comme un objet. On remarque que dorénavant la construction sociale de la femme autochtone fait référence à un « *territory to be conquered* » (Anderson, 2016, p.81). De fait, il a été et est encore présenté comme un territoire à dominer et la violence sexuelle a été utilisée comme l'une des stratégies pour s'appropriier le corps des femmes autochtones (Perreault, 2017).

Cette idéologie qui a traversé les imaginaires coloniaux participant ainsi la perpétuelle emprise et contrôle des corps des femmes autochtones à l'heure actuelle. Anderson (2016) affirme que la représentation négative de la femme autochtone s'est construite autour d'un désir d'élever le statut de la femme blanche au détriment de la femme autochtone dans la période coloniale. Cette même asymétrie entre femmes blanches et femmes autochtones (et femmes racisées) est encore présent à l'heure actuelle, perpétuant une image dégradante de la femme autochtone (Anderson, 2016).

La représentation du corps de la femme autochtone comme un « territoire » maintient ce statut de déshumanisation à son égard. La conception du corps de la femme autochtone comme un « déchet » (Perreault, 2015) a permis de légitimer la violence sur leur corps : « en forçant la sexualisation des femmes autochtones, la violence sexuelle contribue à l'institution d'un lieu d'exclusion qui permet de tenir le peuple à l'écart de la société dominante » (p.46). Pour ainsi dire, la violence sur les corps des femmes autochtones les mettent à l'écart de la société dominante les considérant comme une sous-catégorie.

## **5.2. Intériorisation de la domination**

La manière de percevoir et d'appréhender les corps autochtones tel que discuté dans la précédente section s'est construite autour du rapport entre le colonisateur et le colonisé. Cette relation a permis une infériorisation des femmes autochtones. Frantz Fanon (1952) examine cette question. Il souligne que, « s'il y a un complexe d'infériorité, c'est à la suite d'un double processus : - économique d'abord ; - par intériorisation ou mieux, épidémisation de cette infériorité ensuite. » (p.11). Frantz Fanon évoque ainsi l'idée que le colonisé tentera par tous les moyens de reproduire les comportements du colonisateur pour se résister à son infériorité (Fanon, 1952). À titre d'exemple, Fanon évoque l'usage du français (la langue coloniale) par les martiniquais (1952). Pour ce qui est des communautés autochtones dont les femmes autochtones, on constate que ce sentiment d'infériorité peut se traduire par la violence latérale, c'est-à-dire la violence dirigée à un membre du même groupe opprimée. Cette intériorisation de la domination participe à l'asservissement du corps de la femme autochtone. Malgré les différentes formes de violence qui s'abattent encore aujourd'hui sur les femmes autochtones, elles font preuve de résistances qui très souvent prennent la forme de revendications et d'actions directes.

## **5.3. Libération de la parole**

Les récits entendus des femmes autochtones en contexte québécois permettent d'illustrer les luttes dont font face les femmes autochtones. Dans ce travail, il a été question de mettre de l'avant les expériences faites aux femmes autochtones ayant partagé leurs histoires à l'enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées. Ainsi, nous constatons que leurs paroles se sont libérées à l'échelle individuelle, collectif et théorique. Dans ce contexte, les paroles des femmes autochtones survivantes se sont libérées par la mise en place de l'ENFFADA. De nombreuses femmes se sont exprimées en public, mais également en huis clos pour dénoncer les atrocités du colonialisme qui les brutalise encore aujourd'hui. Considérées comme des personnes sans voix, la commission nationale, mais également les récits entendus permettent de faire la preuve que les femmes autochtones peuvent parler pour « elles-mêmes » sans intermédiaires. Cette dénonciation des violences perpétrées à leur endroit est également une forme de résilience, une réappropriation de la narration. La survivante du deuxième témoignage mentionne qu'elle a réussi à se réapproprier son corps : « C'est ça qui m'a aidée aussi, ça m'a aidée de m'en sortir, quand je lui ai dit que personne ne va toucher mon corps. Puis avant, je n'acceptais pas mon corps. Maintenant, je viens de commencer à aimer mon corps ». Cet extrait du deuxième

témoignage permet ainsi de mettre en lumière la libération de la parole des femmes autochtones comme un effet émancipateur.

Nous faisons ici une analogie entre les femmes autochtones qui tentent de parler à la nation des problèmes qui traversent leurs vies et leurs communautés et les subalternes. Les femmes autochtones sont positionnées comme des subalternes dans une société qui les considère encore à travers des prismes coloniaux. Elles ont été longtemps peu entendues et vues comme des personnes sans voix. Dans son ouvrage *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, Gayatri Spivak (2009) explique que les femmes racisées ne sont pas des personnes silencieuses par elles-mêmes, mais qu'elles sont réduites au silence. Elle se demande la manière de sortir de la subalternité (Spivak, 2009). Les personnes en position de subalternité peuvent parler pour elles-mêmes sans l'interférence de quiconque.

On peut faire un parallèle avec les femmes autochtones qui, par la dénonciation des violences vécues dans le cadre de l'ENFFADA ont pu se positionner et être considérées comme des personnes capables de parler pour elles-mêmes. De surcroît, cela a permis de les replacer au centre de la narration sur les problèmes de leurs communautés. En ne les considérant plus comme des personnes sans voix, on a pu reconnaître les luttes qui ont précédé. On constate ainsi que les luttes n'ont jamais cessé et que les femmes autochtones n'ont pas cédé.

Ce dernier chapitre avait comme objectif de présenter une discussion selon la posture épistémologique féministe postcoloniale et autochtone. De ce fait, nous avons mis de l'avant trois concepts pour regrouper les récits des femmes autochtones survivantes de violence, soit 1) la corporalité du corps de la femme autochtone; 2) l'intériorisation de la domination et 3) la libération de la parole. La prochaine section mettra de l'avant des implications pour le travail social en lien avec la question des violences perpétrées à l'encontre des femmes autochtones.

#### **5.4. Implications pour le travail social**

La profession du travail social a comme objectif de promouvoir le changement social ainsi que faire de résoudre les conflits. Dans le premier chapitre, il a été question de présenter différents événements ayant participé à la décimation des peuples autochtones au Canada. Les travailleur·se·s sociaux.ales ont participé de façon directe à la destruction des familles autochtones en retirant les enfants autochtones pour les placer dans des familles non autochtones ou à l'international. Ce moment de l'histoire marque encore les communautés autochtones. On constate même que les communautés autochtones sont très méfiantes vis-à-vis les travailleur·se·s sociaux. Raven Sinclair membre de la Première Nation Gordon

soutient que « *Social Work has negative connotations to many Indigenous and is often synonymous with theft of children, the destruction of families, and the deliberate oppression of Aboriginal communities* » (Sinclair, 2009, p.21). Dès lors, il importe que la formation du travail social reconnaisse son apport au développement des problèmes sociaux que vivent les peuples autochtones à l'heure actuelle (Guay, 2015). Ainsi, il serait pertinent de mettre de l'avant un féminisme postcolonial et inspirée du féminisme autochtone dans nos interventions sociales auprès des femmes autochtones victimes de violences. Cela permettrait ainsi de se conscientiser à la période coloniale et ne pas reproduire des rapports de pouvoir. De plus, le fait de reconnaître d'emblée l'apport du travail social comme l'un des éléments marquants de destruction des peuples autochtones au Canada dans la formation en travail social serait un début pour « décoloniser » cette profession en relation d'aide : « *How do you do [decolonization] in your classroom ? you can start by learning and teaching about colonial roots and ongoing structures of colonialism in your discipline* ». (Liboiron, 2019, par.6). De plus, il importe que les travailleur·se·s sociaux doivent être de véritables allié·e·s envers les peuples autochtones afin de ne pas reproduire des rapports de domination. Il est donc important d'écouter les principaux concernés sur leurs réalités, apprendre sur les différentes réalités et expériences et de reconnaître notre propre position de pouvoir vis-à-vis celles-ci.

Cette section avait comme objectif de présenter trois thèmes sortants de l'analyse des récits effectuée dans le précédent chapitre. Ainsi, nous avons soulevé trois thèmes, soit la corporalité du corps de la femme autochtone, l'intériorisation de la domination ainsi que la libération de la parole. Pour terminer, nous avons soulevés certaines implications pour la profession du travail social en lien avec la question des violences perpétrées contre les femmes autochtones.

## CONCLUSION

En conclusion, ce travail avait comme objectif de mettre de l'avant les expériences des femmes autochtones survivantes de violence vivant en contexte québécois en répondant à la question suivante : « Que nous disent les expériences des femmes autochtones en contexte québécois rapportées sur les formes, la nature des violences qu'elles ont subies et quelles formes de résistance et de résiliences ces femmes ont-elles opposées aux violences qu'elles ont subies ? ». De manière plus précise, nous voulions mettre en avant leur réalité et les stratégies de résilience utilisées afin de cesser la vision victimaire/culpabilisante à l'encontre des femmes autochtones. Ce travail reposait sur des données secondaires collectées dans le cadre de l'ENFFADA et dont le mode de collecte est à rapprocher d'une méthodologie qualitative. Nous avons approché ces récits comme s'il s'agissait d'entrevues biographiques et avons opéré une analyse thématique. Parallèlement, à la fin de ce travail, le rapport final de l'ENFFADA a été déposé dans lequel il a été souligné que les femmes autochtones sont victimes d'un génocide. Un rapport complémentaire pour le Québec a également été déposé en soulignant explicitement que les anciennes politiques coloniales se sont introduites au sein des structures actuelles québécoises. Dans cette optique, nous constatons que certaines conclusions relatives à la colonialité de la violence à l'encontre des femmes autochtones rapportées dans ce travail recourent certaines conclusions du rapport de l'ENFFADA pour le Québec.

Ce travail a permis de contribuer à comprendre et situer la violence à l'encontre des femmes autochtones comme une violence coloniale et de situer les stratégies de guérison et de résilience de ces femmes. Dans le premier chapitre, nous avons fait une mise en contexte de la situation des violences perpétrées contre les communautés autochtones. De façon plus précise, nous avons mis de l'avant la prévalence des violences contre les femmes autochtones ainsi que présenter le contexte historique dans lequel s'inscrivent les femmes autochtones. Dans le second chapitre, nous avons présenté le cadre théorique qui a été utilisé dans le cadre de ce travail. Nous avons utilisé un cadre théorique postcolonial et inspiré du féminisme autochtone. De plus, nous avons mis de l'avant les deux concepts-clés qui sont essentiels à la compréhension de la problématique de recherche. Dans le troisième chapitre, nous avons fait état de la méthodologie que nous avons adoptée dans la sélection des récits qui seront analysés dans ce travail, ainsi que la stratégie d'analyse adoptée. La positionnalité de l'auteure a également été mise de l'avant à la fin du chapitre. Nous avons également présenté les considérations éthiques ainsi que les limites de cette recherche. Dans le quatrième chapitre, nous avons présenté la source des données empiriques afin de répondre à

la question de recherche et les raisons pour lesquelles nous nous avons choisi cette source. Dans le cinquième chapitre, nous avons présenté les thèmes qui sont ressortis de la lecture des récits sélectionnés en ayant recours à l'analyse thématique. Pour terminer, le dernier chapitre a permis de faire état de notre réflexion critique de ce sujet en les mettant en lien avec les débats actuels sur la question. Ce travail a ainsi permis de contribuer de manière théorique sur la question des violences perpétrées à l'encontre des femmes autochtones en mettant de l'avant un féminisme postcolonial/décolonial et inspiré féminisme autochtone. Dans un autre ordre d'idées, ce travail a contribué de façon pratique en recoupant certaines conclusions du rapport de l'ENFFADA, ainsi nous pointons sur des données universelles.

Par ailleurs, il importe de souligner que ce travail comporte plusieurs limites, soit le temps dont nous disposons pour réaliser ce travail, la non-exhaustivité de ce travail, car nous n'avons pas analysé tous les récits des survivantes autochtones en contexte québécois, l'utilisation de données collectées par une enquête nationale. Malgré tout, ce travail a permis de changer la narration des femmes autochtones des violences à leur endroit, soit en les mettant en premier plan sur cette question et en démontrant qu'elles ne sont pas uniquement des victimes passives, mais bien des femmes fortes. Néanmoins, il ne faut pas généraliser les résultats obtenus à la suite de l'analyse ni généraliser les données ni penser que notre travail est révolutionnaire. Même si les récits analysés proviennent de survivantes autochtones vivant sur différents territoires au Québec, nous pouvons dire que c'est un problème structurel, tel que rapporté par les deux rapports de l'ENFFADA.

Dans un prochain travail de recherche, il serait intéressant de se questionner sur les violences perpétrées contre les hommes et garçons autochtones puisque ceux-ci ont rarement l'opportunité de mettre de l'avant leurs perceptions vis-à-vis cette problématique. Dans cette lignée, un nouveau livre sur la perspective des hommes sur la violence conjugale et familiale vient d'être publié récemment (Brassard & Spielvogel, 2018).

## Bibliographie

Affaires autochtones et du Nord Canada (2014). Kumik : Conseil des aînés. Tiré de <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100013748/1100100013749#chp2>

Ait Ben Knadani, F., & Moujoud, N., (2012). Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé-e-s ?, *Mouvements*, 4(72), 11-21.

Amnestie international. (2009). *Assez de vies volées, discrimination et violence contre les femmes autochtones au Canada : une réaction d'ensemble est nécessaire*, Tiré de <https://amnistie.ca/sites/default/files/upload/documents/publications/amr200122009fraassezdeviesvolees.pdf>

Arnaud, A. (2014). Féminisme autochtone militant : Quel féminisme pour quelle militance ?, *Nouvelles pratiques sociales*, 27(1), 211-222.

Asselin, H., Basile, S., Lévesque, F., & Nadon Legault Èva-Marie (Septembre 2017). *Accroître la capacité des peuples autochtones à participer à la recherche et en bénéficier*. Tiré de [http://depositum.uqat.ca/751/1/AsselinHugo\\_EEA.pdf](http://depositum.uqat.ca/751/1/AsselinHugo_EEA.pdf)

Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador et la Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec du Labrador (2007). *Nos aînés... notre identité*. Tiré de <http://www.cssspnql.com/docs/centre-de-documentation/conditions-vie-a%C3%AEn%C3%A9s-vfinale-fr.pdf?sfvrsn=2>

Association des femmes autochtones du Canada. (2010). *Ce que leurs histoires nous disent. Résultats de recherche de l'initiative Sœurs par l'esprit*, Tiré de <https://www.nwac.ca/wp-content/uploads/2015/06/2010-What-Their-Stories-Tell-Us-Research-Findings-SIS-Initiative-FR.pdf>

Association des femmes autochtones du Canada (2011). *Les faits sur la violence latérale chez les Autochtones*. Tiré de <https://www.nwac.ca/wp-content/uploads/2015/06/2011-Violence-lat%C3%A9rale-chez-les-autochtones.pdf>

Barrera, J. (2018). 125 femmes autochtones disparues et assassinées depuis l'arrivée au pouvoir de Justin Trudeau. *Radio-Canada*, Tiré de <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1129168/125-femmes-autochtones-disparues-et-assassinees-depuis-larrivee-au-pouvoir-de-justin-trudeau>

Benhadjoudja, L. (2015). De la recherche sur les féminismes musulmans : enjeux de racisation et de positionnement. Dans N. Hamrouni & C. Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherche féministe*, p.41-56. Montréal : Les Éditions du Remue-Ménage.

Bertaux, D. (2016) *Le récit de vie*, Paris : Armand Colin.

Bergeron, A., & A, Boileau. (2015). *Nānīawig Māmawe Nīnawind. Debout et solidaires. Femmes autochtones disparues ou assassinées au Québec*. Tiré du <https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/09/RapportFADA-Copie.pdf>

- Bergeron, A. (2017). Voix des femmes Innu sur la violence familiale à Mashteuiatsh. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal.
- Bergeron, O., Richer, F., & I, Duguay (2018). Chapitre 10 – La violence vécue en milieu autochtone. Tiré de [https://www.inspq.qc.ca/sites/default/files/publications/2380\\_rapport\\_quebecois\\_violence\\_sante.pdf](https://www.inspq.qc.ca/sites/default/files/publications/2380_rapport_quebecois_violence_sante.pdf)
- Bihan, Y. L. (2006). L’ambivalence du regard colonial porté sur les femmes d’Afrique noire. *Cahiers d’études africaines*, 46(3), 513-537.
- Blackstock, C. N, Trocmé & M. Bennett (2004). Child Maltreatment Investigations Among Aboriginal and Non-Aboriginal Families in Canada. *Domestic Violence and Child Welfare*, 10(8), p.901-916.
- Bochner, A. P. (2005). Surviving Autoethnography, Dans N. K. Denzin (dir.), *Studies in Symbolic Interaction*, (pp.51-58) Bingley, Emerald Group Publishing Limited.
- Bombay, A., Anisman, H & K, Matheson (2014). Origine de la violence latérale dans les collectivités autochtones: une étude préliminaire de la violence entre élèves dans les pensionnats. [Format PDF]. Tiré de [https://books-scholarsportal-info.proxy.bib.uottawa.ca/en/read?id=/ebooks/ebooks0/gibson\\_cppc-chrc/2014-11-25/1/10943107#page=2](https://books-scholarsportal-info.proxy.bib.uottawa.ca/en/read?id=/ebooks/ebooks0/gibson_cppc-chrc/2014-11-25/1/10943107#page=2)
- Boëtsch, G. & E. Savarese (1999). Le corps de l’Africaine. Érotisation et inversion. *Cahiers d’études africaines*, 39(153), 123-144.
- Bourgeois, R. (2017). Perpetual State of Violence: An Indigenous Feminist Anti-Oppression Inquiry into Missing and Murdered Indigenous Women and Girls, Dans J. Green (dir). *Making Space for Indigenous Feminism*, (pp.253-273). Halifax : Fernwood Publishing
- Bourque, P., Jacoud, M., & Gabriel, E. (2009). Stratégies adoptées par les femmes autochtones dans un contexte de violence familiale au Québec , *Criminologie*, 42 (2), 173-194.
- Boyce, J. (2016). La victimisation chez les Autochtones au Canada. Tiré de <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/85-002-x/2016001/article/14631-fra.pdf>
- Bracke, S., M. Puig de la Bellacasa., & I. Clair. (2013). Le féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines. *Cahiers du Genre*, 1(54), 45-66.
- Brassard, R. (2005). L’expérience de l’enfermement carcéral des femmes autochtones au Québec, *Canadian Journal of Women and the Law*, 17(2), 311-340.
- Brassard, R., & Martel, J. (2009). Trajectoires socio carcérales des femmes autochtones au Québec : effets de l’incarcération sur l’exclusion sociale, *Criminologie*, 42(2),121-152.
- Brassard, R. & M. Jacoud (2002). L’enfermement des femmes autochtones : une reconstruction d’objet, *Criminologie*, 35(2), 73-90.

- Brassard, R. & M. Spielvogel (2018). *Espoirs à l'épreuve de la souffrance. Paroles d'hommes autochtones sur la violence conjugale et familiale*. Montréal : Les Presses de l'Université du Québec.
- Brunelle, N., Plourde, C., Landry M., & Gendron, A., (2009). Regards de Nunavimmiuts sur les raisons de la consommation et ses effets. *Criminologie*, 42(2)p.9-29.
- Burczycka, M. (2016). Section 1 : Tendances en matière de violence conjugale autodéclarée au Canada, 2014. Dans *La violence familiale au Canada : un profil statistique* (p. 3-21). Ottawa, Ontario : Centre canadien de la statistique juridique, Statistique Canada.
- Carlson, E. (2016). Anti-colonial methodologies and practices for settler colonial studies. *Settler Colonial Studies*,7(4), 496-517.
- Carreira, D. (28 septembre 2016). Indigenous children for sale : The money behind the Sixties Scoop, *CBC News*, Tiré de <https://www.cbc.ca/news/canada/manitoba/sixties-scoop-americans-paid-thousands-indigenous-children-1.3781622>
- Carreiro, D. (22 septembre 2017). "Our people were experimented on": Indigenous sanatorium survivors recall medical tests", *CBC News*, Tiré de <https://www.cbc.ca/news/canada/manitoba/indigenous-sanatorium-suvivors-medical-experiments-1.4301131>
- Centre national d'information sur la violence dans la famille (2008). *Les femmes autochtones et la violence familiale*. Tiré de [http://publications.gc.ca/collections/collection\\_2009/aspc-phac/HP20-10-2008F.pdf](http://publications.gc.ca/collections/collection_2009/aspc-phac/HP20-10-2008F.pdf)
- Chase, S. (2014, 17 décembre). Harper continues to resist calls for missing aboriginal women inquiry, *The Globe and Mail*, Tiré de <https://www.theglobeandmail.com/news/politics/harper-continues-to-resist-calls-for-missing-aboriginal-women-inquiry/article22133991/>
- Chung, R. (2018a). Les défis du féminisme autochtone. Entretien avec Widia Larivière, *Nouveaux Cahiers du socialisme*, (19), 200-202.
- Chung, R. (2018b). Les études féministes pour résister aux injustices épistémiques genrées, Dans S. Lamour., D. Côté., & D. Alexis (dir). *Déjouer le silence. Contre-discours sur les femmes haïtiennes*, (pp.25-35) Montréal : Les Éditions Remue-Ménage.
- Commission de la santé et des services sociaux des premières nations du Québec et du Labrador (2016). *Portrait de l'itinérance dans les communautés des Premières Nations au Québec*. Tiré de [http://www.cssspnql.com/docs/default-source/centre-de-documentation/portrait\\_itin\\_fra\\_web.pdf?sfvrsn=2](http://www.cssspnql.com/docs/default-source/centre-de-documentation/portrait_itin_fra_web.pdf?sfvrsn=2)
- Conroy, S. (2018). *La violence contre les filles et jeunes femmes, affaires déclarées par la police au Canada, 2017*, Tiré de <https://www150.statcan.gc.ca/n1/fr/pub/85-002-x/2018001/article/54981-fra.pdf?st=BKMO4Xbw>

- Cunningham, J. (2018). Étude de cas contextualisée des trajectoires et perspectives des femmes autochtones ayant vécu l'itinérance à Montréal et à Val-d'Or. (Thèse doctorale), Université de Montréal.
- Dechaufour, L. (2008). Introduction au féminisme postcolonial, *Nouvelles questions féministes*, 27, (2), 99-110.
- Deer, S. (2015). *The beginning and end of rape, confronting sexual violence in Native America*. Minneapolis : Les Presses de l'Université du Minnesota.
- Desjardins, R. (Hiver 2019). Les Algonquins de Val-d'Or, Dans A. Lanctot, & R. Lavoie (dir.), *Revue Liberté*, (pp. 59-66), no. 322 : Montréal.
- Desmarais, D. (2009). L'approche biographique. Dans Gauthier, B. (édit). *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données* (pp.375-403). Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- Dhillon, J. & S. Alloo (14 décembre 2015). Violence against indigenous women is woven into Canada's history. *The Guardian*, Tiré de <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/dec/14/violence-indigenous-woman-canada-history-inquiry-racism>
- Duchaine, G. (2018, 5 février). Des enfants autochtones "brisés" par la DPJ, *La Presse*, Tiré de <https://www.lapresse.ca/actualites/enquetes/201802/05/01-5152621-des-enfants-autochtones-brises-par-la-dpj.php>
- Duchaine, G. (2015, 15 décembre). Sombre rapport sur les conditions de vie des femmes autochtones, *La Presse*, Tiré de <https://www.lapresse.ca/actualites/201512/15/01-4931312-sombre-rapport-sur-les-conditions-de-vie-des-femmes-autochtones.php>
- Dulucq, S., Herbelin, C., & Zytnicki, C. (2016). La domination incarnée. Corps et colonisation (XIXe-XX siècles). *Les Cahiers de Framespa*, (22), 1-9.
- Ellis, C., Adams, T.E., & Bochner, A.P. (2011). Autoethnography : An Overview, *Qualitative Social Research*, 36 (4), 273-290.
- Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées (2019a). Notre mandat, notre vision, notre mission. Tiré de <http://www.mmiwg-ffada.ca/fr/mandate/>
- Enquête nationale sur les femmes et filles disparues et assassinées (2019b). *Réclamer notre pouvoir et notre place. Le rapport final de l'enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées, volume 1a*, Tiré de <https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Rapport-final-volume-1a-1.pdf>
- Enquête nationale sur les femmes et filles disparues et assassinées (2019c). *Réclamer notre pouvoir et notre place. Le rapport final de l'enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées, volume 1b*, Tiré de <https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Rapport-final-volume-1b.pdf>

- Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées (2019d). *Réclamer notre pouvoir et notre place, un rapport complémentaire de l'enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées Kepek-Québec*, Tiré de [https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Rapport-compl%C3%A9mentaire\\_Qu%C3%A9bec.pdf](https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Rapport-compl%C3%A9mentaire_Qu%C3%A9bec.pdf)
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*, Paris : Éditions du Seuil.
- Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*, Paris : La Découverte.
- Femmes autochtones du Québec. (2001). Mémoire : *Discrimination des femmes autochtones*, Tiré de [https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/07/memoire\\_discrimination.pdf](https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/07/memoire_discrimination.pdf) Kahnawake
- Flynn, C., Dominique D., & Jeanne B., (2014). Analyser la violence structurelle faites aux femmes à partir d'une perspective féministe intersectionnelle, *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2) 28-43.
- Flynn, C. (2010). Femmes autochtones en milieu urbain et violence conjugale. Étude exploratoire sur l'expérience et les besoins en matière d'aide psychosociale selon des hommes et des femmes autochtones concernés par cette problématique. (Mémoire de maîtrise) Université Laval.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice, Power and the Ethics of Knowing*, Oxford : Oxford University Press.
- Gabriel, K.E. (12 janvier 2016). Revitaliser les langues et les cultures autochtones. *Le Devoir*, Tiré de <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/459923/des-idees-en-revues-revitaliser-les-langues-et-les-cultures-autochtones>
- Gaillard, B. (2014). Chapitre 1 – Violences institutionnelles, leur polymorphisme et leur paradigme, Dans B. Gaillard, (dir). *Violences institutionnelles, analyse et interventions*, (pp.17-50). France : Champ social
- Gendarmerie royale du Canada (2014). *Les femmes autochtones disparues et assassinées : un aperçu opérationnel national*. 23 p. Tiré <http://www.rcmp-grc.gc.ca/wam/media/462/original/df416e8db8dd9b00fa7c835a55d6eabd.pdf>
- Glissant, E. (1981). *Le discours antillais*, Paris : Éditions du Seuil.
- Green, J. (2007). *Making Space for Indigenous feminism*, Black Point : Fernwood Publishing.
- Green, J. (2017). Taking More Account of Indigenous Feminism, Dans J. Green (dir). *Making Space for Indigenous Feminism*,(pp.1-20) Halifax : Fernwood Publishing
- Green, J. (2019, 15 août). Indian status could be extend to hundreds of thousands as Bill S-3 provisions come into force. *CBC News*, Tiré de <https://www.cbc.ca/news/indigenous/bill-s-3-indian-act-sex-discrimination-1.5249008>

- Groupe de recherche et d'interventions psychosociales en milieu autochtone (2005). *Projet Ussi-Iniun. Étude sur l'abus sexuel chez les Premières Nations du Québec*. Tiré de <https://www.faq-qnw.org/wp-content/uploads/2016/07/Rapportfinalabussexuels-Ussi-Iniun2005.pdf>
- Gros, F. (2012). Foucault, penseur de la violence ? , *Cités*, 2(50), 75-86.
- Guay, C. & S. Grammond (2010). À l'écoute des peuples autochtones ? Le processus d'adoption de la « loi 125 ». *Nouvelles pratiques sociales*, 23(1), 99-113.
- Guay, C. (2007). Vers la reconnaissance du savoir autochtone : Une question de décolonisation ? , 24(2). *Revue canadienne de service social*, 183-195.
- Guay, C. (2015). La légitimité des discours narratifs autochtones dans le développement des connaissances en travail social, *Recherches amérindiennes au Québec*, 45(2-3), 15-23.
- Guay, C., & Thibault, M. (2012). Libérer les mots : pour une utilisation éthique de l'approche biographique en contexte autochtone. *Éthique publique*, 14(1). 1-20.
- Goudreau, G. (2011). *Initiative pour les femmes autochtones, analyse documentaire : Analyse documentaire sur les traumatismes intergénérationnels, la santé mentale, la violence contre les femmes, les dépendances et l'itinérance parmi les femmes autochtones du Nord*. [Format PDF] Tiré de <https://www.deslibris.ca/ID/231482>
- Gouvernement du Québec (2018). *Plan d'action gouvernemental en matière de violence conjugale*. Tiré de <http://www.scf.gouv.qc.ca/fileadmin/Documents/Violences/plan-violence18-23-access.pdf>
- Hamidi, N. & N. Kanapé Fontaine (2018). « L'inexorable insurrection », Dans A. Lanctot, & R. Lavoie (dir.), *Revue Liberté*, (pp.14-16), no. 322 : Montréal.
- Hamidi, N. & P. Ross-Tremblay (2018). « Pam Palmater, portrait d'une militante mi'kmaw », Dans A. Lanctot, & R. Lavoie (dir.), *Revue Liberté*, (pp.17-23), no. 322 : Montréal.
- Hart, M. (2001). An Aboriginal Approach to Social Work Practice. Dans T. Heinonen & L. Spearmean (édit.) *Social Work Practice – Problem Solving and Beyond* (pp. 231-255). Toronto : Irwin Publishing
- Institut national de santé publique (2019). Contexte de vulnérabilité : femmes autochtones. Tiré de <https://www.inspq.qc.ca/violence-conjugale/comprendre/contextes-de-vulnerabilite/femmes-autochtones>
- Jacoud, M. (1992). Les femmes autochtones et la justice pénale. *Criminologie*, 15(1), 65-85.
- Jacoud, M. & Brassard, R. (2003). The Marginalization of Aboriginal Women in Montreal. Dans Newhouse, D. & E. Peters (Édit), *Not Strangers in These Parts : Urban Aboriginal Peoples* (pp. 131-145). Ottawa: Policy Research Initiative
- Jacobs, B., & A. Williams. (2008). *De la vérité à la réconciliation, transformer l'héritage des pensionnats*, Tiré de <http://www.fadg.ca/downloads/francais-truth-reconciliation.pdf>

- Jaggar, A.M. (2005). « Saving Amina » : Global Justice for Women and Intercultural Dialogue. *Ethics & International affairs*, 19(3), 55-75.
- Kapesh, A.A. (2015). *Eukuan Nin Matshimanitu Innu-Ishkueu. Je suis une maudite sauvagesse*. Chicoutimi : Les Éditions du CAAS.
- Kian, A. (2017). Féminisme postcolonial : contributions théoriques et politiques, *Cités*,4(72), 69-80.
- Kirkup, K. (2019, 16 août). Loi sur les indiens : fin des inégalités sexistes. *La Presse*. Tiré de <https://www.lapresse.ca/actualites/national/201908/16/01-5237660-loi-sur-les-indiens-fin-des-inegalites-sexistes.php>
- Kurtz, D. L. M., J.C. Nyberg., S. Van Den Tillaart., B. Mills & The Okanagan Urban Aboriginal Health Research Collective (OUAHRC) (2008). Silencing of Voice : An Act of Structural Violence. Urban Aboriginal Women Speak Out About Their Experiences with Health Care, *Journal of Aboriginal Health*, 4(1) 53-63.
- Konwahahawi Rourke, S. (2017). Le féminisme autochtone: un héritage à transmettre. Tiré de <https://perspectives.ctf-fce.ca/fr/article/3126>
- Lamontagne, M., N. Moreau., J. Ottereyes & Jean-Bouchard, E. (2008). Les femmes autochtones au Québec, *Les cahiers de la femme*, 26(3,4), 59-62.
- Lagarde y de los Ríos, M. (2010). Preface : Feminist Keys for Understanding Femicide : Theoretical, Political, and Legal Construction. Dans Fregoso, R-L. & Bejarano, C. (édit.), *Terrorizing Women : Femicide in the Americas*,(pp.xi-xxv). Caroline du Nord : Les Presses de l'Université Duke.
- Lebel, A. (2019, 27 mars). Les Autochtones toujours surreprésentés parmi les itinérants. *Radio-Canada*, Tiré de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1160698/donnes-itinerances-autochtone-femmes-inuites-projets-autochtones-quebec>
- Lee, M. (1996). *I am Woman. A Native Perspective on Sociology and Feminism*. Vancouver : Press Gang Publishers.
- Lévesque, F. (2019). Un « génocide planifié », *La Presse*, Tiré de [http://plus.lapresse.ca/screens/44738d64-1bfe-47b8-96b7-4b2ca8e17579\\_7C\\_0.html?utm\\_medium=Facebook&utm\\_campaign=Microsite+Share&utm\\_content=Screen&fbclid=IwAR1aAKPMUIBGuj0oL4PaVYH4JI2knMXTMJSiCweYR6bm1ct7ompmuvr\\_mL0](http://plus.lapresse.ca/screens/44738d64-1bfe-47b8-96b7-4b2ca8e17579_7C_0.html?utm_medium=Facebook&utm_campaign=Microsite+Share&utm_content=Screen&fbclid=IwAR1aAKPMUIBGuj0oL4PaVYH4JI2knMXTMJSiCweYR6bm1ct7ompmuvr_mL0)
- Liboiron, M. (2019). Decolonizing your syllabus ? You might have missed some steps. Tiré de [https://civillaboratory.nl/2019/08/12/decolonizing-your-syllabus-you-might-have-missed-some-steps/?fbclid=IwAR0k9IHELQik3WMKIQfWq8K-dh-m5R\\_Jyb60nQJBmHZ1FRCmsOjFPF5IZcA](https://civillaboratory.nl/2019/08/12/decolonizing-your-syllabus-you-might-have-missed-some-steps/?fbclid=IwAR0k9IHELQik3WMKIQfWq8K-dh-m5R_Jyb60nQJBmHZ1FRCmsOjFPF5IZcA)

- Loiselle-Boudreau, J. (automne 2018). Les femmes autochtones et la police. Violence et discrimination, *Droits et libertés*, 37 (2), 23-25.
- Lorde, A. (1987). The Uses of Anger : Women Responding to Racism. *Women and Language*, 11(1), 1-8.
- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System. *Hypatia*. 22(1), 186-209.
- Madison, D. S. (2005). *Critical ethnography : Method, Ethics and performance*, Californie : SAGE Publications, 247 p.
- Maillé, C. (2007). Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois, *Recherches féministes*, 20(2), 91-111.
- Maillé, C. (2014). Approche intersectionnelle, théorie postcoloniale et questions de différence dans les féminismes anglo-saxons et francophones, *Politique et Sociétés*, 33(1), 41-60.
- Mosby, I. (2013). Administering Colonial Science: Nutrition Research and Human Biomedical Experimentation in Aboriginal Communities and Residential Schools, 1942-1952. *Histoire sociale*, XLVI(91), 145-172.
- Mohanty, C. (1988). Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses, *Feminist Review*, 1988(30),61-88.
- Monture, P. A. (2006). Confronting Power : Aboriginal Women and Justice Reform, *Cahiers de la femme*, 25(3,4) p. 25-32.
- Montminy, L., Brassard, R., Jacoud, M., Harper, E., Bousquet, M-P., & Leroux, S. (2010). Pour une meilleure compréhension des particularités de la violence familiale vécue par les femmes autochtones au Canada. *Nouvelles pratiques sociales*, 23(1), 53-66.
- Montag, W. (2006). "Les subalternes peuvent-elles parler?" Et autres questions transcendentales. 3(26), 133-141.
- Nations Unies (s.d). Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes. Tiré de <https://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/ViolenceAgainstWomen.aspx>
- Niosi, L. (2018, 12 décembre). Femmes autochtones: l'indifférence et l'impunité montrées du doigt, *Radio-Canada Espaces autochtones*. Tiré de <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1141505/femmes-autochtones-enffada-impunite-ottawa>
- O'Bomsawin, K. (mai 2011). Le racisme à l'égard des autochtones en milieu urbain au Québec : expériences, enjeux et défis. (Mémoire de maîtrise). Université de Québec à Montréal.
- O'Bomsawin, K. (Réalisatrice). (2018) *Ce silence qui tue*. [Documentaire], Québec, Wabanok Productions.

- Ontario Native Women's Association (1989). A proposal for change to Aboriginal Family Violence. Tiré de [http://www.onwa.ca/upload/documents/breaking-free-report-final\\_1989-pdf.doc.pdf](http://www.onwa.ca/upload/documents/breaking-free-report-final_1989-pdf.doc.pdf)
- Panasuk, A. (Journaliste) & Desmarais, S (Réalisatrice). (2018). *Les Oblats : Régner sur les âmes et les corps*. [Documentaire]. Tiré de <https://ici.radio-canada.ca/tele/enquete/site/episodes/416521/oblats-innus-atikamekw-abus-agression-sexuelle-enfants-cures-anne-panasuk>
- Palmater, P. (2017). Indigenous Women Warriors are the Heart of Indigenous Resistance, Tiré de <https://counteractionmag.com/current-issue/2017/6/6/indigenous-women-warriors-are-the-heart-of-indigenous-resistance>
- Palmer, S. & W. Cooke (1996). Understanding and Countering Racism with First Nations Children in Out-of-Home Care. *Child Welfare*, 75(6), 709-725.
- Paillé, P & A. Mucchielli (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paris : Armand Colin.
- Patrick, C. (2015). *L'itinérance autochtone au Canada*. *Revue de la littérature*. Tiré de [https://www.rondpointdelitinerance.ca/sites/default/files/attachments-fr/L\\_itine%CC%81rance\\_autochtone\\_au\\_Canada.pdf](https://www.rondpointdelitinerance.ca/sites/default/files/attachments-fr/L_itine%CC%81rance_autochtone_au_Canada.pdf)
- Patterson, D. (2016, 21 septembre). Opinion : In Qajaq Robinson. Inuit have strong presence on MMIW inquiry, *Canada's National Observer*, Tiré de <https://www.nationalobserver.com/2016/09/21/opinion/opinion-qajaq-robinson-inuit-have-strong-presence-mmiw-inquiry>
- Pearce, M. (2013). *An awkward silence: missing and murdered vulnerable women and the canadian justice system*. (Thèse doctorale), Université d'Ottawa.
- Pépin, E. (1987). La femme antillaise et son corps, *Présence Africaine*, 1(141),181-193.
- Perreault, J. (2017). Femmes autochtones : la violence coloniale et ses avatars, *Relations*, (789), 19-21.
- Perreault, J. (2015). La violence intersectionnelle dans la pensée féministe autochtone contemporaine. *Recherches féministes*, 28(2), 33-52.
- Philippe-Labbé, M-P. (2006). La résolution de la consommation problématique d'alcool et de drogues selon les femmes pekuakamiulnuastsh ayant vécu ce problème (Mémoire de maîtrise) Université du Québec à Chicoutimi.
- Puig de la Bellacasa, M. (2013). *Politiques féministes et construction des savoirs : penser nous devons*, Paris : Éditions l'Harmattan.
- Radio-Canada (2018). Dossier sur les femmes autochtones disparues et assassinées. Tiré de <http://ici.radio-canada.ca/sujet/femmes-autochtones-assassinees-disparues>

- Rafe Hall, G. (2015). Why Harper will never call an inquiry into missing/murdered women *Ipolitics*, Tiré de <https://ipolitics.ca/2015/03/04/why-harper-will-never-call-an-inquiry-into-missingmurdered-women/>
- Renaud, D. (2016, 15 novembre). Val-d'Or : aucune accusation contre six policiers. *La Presse*, Tiré de <https://www.lapresse.ca/actualites/justice-et-affaires-criminelles/201611/15/01-5041555-val-dor-aucune-accusation-contre-six-policiers-suspendus.php>
- Richardson, L (2000). Evaluating Ethnography, *Qualitative Inquiry*, 6(2), 253-255
- Ruttan, L, P. LaBoucane-Benson & B. Munro (2010). Home and Native Land: Aboriginal Young Women and homelessness in the City. *First Peoples Child & Family Review*, 5(1) 67-77.
- Savarese, E. (2002). Montrer la féminité, figurer l'altérité. Le corps des femems indigenes dans l'imaginaire colonial français à partir de l'Illustration (1900-1940). Dans G. Boestch & D. Chevé (dir), *Le corps dans tous ses états, regards anthropologiques* (pp.39-52). Paris: CNRS Éditions
- Secrétariat aux affaires autochtones du Québec (2004). Profil des nations. Tiré de [http://www.autochtones.gouv.qc.ca/relations\\_autochtones/profils\\_nations/profil.htm](http://www.autochtones.gouv.qc.ca/relations_autochtones/profils_nations/profil.htm)
- Senga, B. (2018, 17 novembre). « Rien sur nous sans nous » : des universitaires autochtones établissent une marche à suivre en recherche. *Radio-Canada*. Tiré de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1136521/recherche-autochtone-chercheurs-conference-maamwizing-universite-laurentienne>
- Simpson, L.R. (2004). Anticolonial Strategies for Recovery and Maintenance of Indigenous Knowledge, *American Indian Quarterly*, 28 (3/4), 373-384.
- Sinclair, R. P. (2003). Indigenous research in social work : the challenge of operationalizing world view, *Native Social Work Journal*, vol. 5, 117-138.
- Sinclair, R. (2007). Identity lost and found : Lessons from the sixties scoop. *First Peoples Child & Family Review*, 3(1), 65-82.
- Sinclair, R. (2009). Bridging the Past and the Future : An Introduction to Indigenous Social Work Issues. In Sinclair, R., Hart, M. & Bruyère, G. (dir). *Wichihitowin : Aboriginal Social Work in Canada*. (pp.19-24). Winnipeg : Fernwood Publishing.
- Smith, A. (2005). *Conquest : Sexual Violence and American Indian Genocide*, Caroline du Nord : Duke University Press.
- Smith, A. (2008). American Studies without America : Native Feminism and the Nation-State. *The American Studies Association*, 60(2), 309-315.
- Smith, Linda T. (2012). *Decolonizing methodologies : Research and indigenous peoples*, London : Zed Books, 436 p.

- Spivak, G.C. (2009). *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Paris : Éditions Amsterdam.
- Stoler, A.N., & Cooper, F. (2013). *Repenser le colonialisme*. Paris : Éditions Payot.
- Tjepkema, M., Wilkins, R., Senécal, S., Guimond, É., & Penney, MA (2011). Mortality of urban Aboriginal adults in Canada, 1991-2001. *Chronic Diseases in Canada*, 31(1), 4-21.
- Tousignant, M. & N. Sioui. (2009). Resilience and Aboriginal Communities in Crisis : Theory and Interventions, *Journal of Aboriginal Health*, 8 (1), 43-61.
- Traoré, D. (2015). Les théories postcoloniales et leurs enjeux pour une anthropologue racisée : quelques éléments de réflexivité, Dans N. Hamrouni & C. Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherche féministe*, p.25-39. Montréal : Les Éditions du Remue-Ménage.
- Tuck, E. (2009). Suspending Damage: A Letter to Communities, *Harvard Educational Review*, 79(3), 409-427.
- Vergès, F. (2017). *Le ventre des femmes, capitalisme, racialisation, féminisme*, Paris : Éditions Albin Michel.
- Vergès, F. (2019). *Un féminisme décolonial*, Paris : Éditions La Fabrique.
- Walter, E. (2014). *Sœurs volées, Enquête sur un féminicide au Canada*, Montréal : Lux Éditeur.
- Weaver, H. N. (2009). The Colonial Context of Violence, Reflections on Violence in the Lives of Native American Women. *Journal of Interpersonal Violence*, 24(9), 1552-1563.
- Wesley, M. (2012). *Marginalisées : L'expérience des femmes autochtones au sein des services correctionnels fédéraux*. Tiré de <https://www.securitepublique.gc.ca/cnt/rsrscs/pblctns/mrgnlzd/mrgnlzd-fra.pdf>
- Woolford, A. & Gacek, J., (2016). Genocidal carcerality and Indian residential schools in Canada. *Punishment & Society*, 18(4), 400-419.