



De la vérité à la réconciliation

Transformer l'héritage des pensionnats



RESILIENCE OF THE FLOWER BEADWORK PEOPLE

Christi Belcourt

1999

Acrylique sur toile



Nous avons surmonté des obstacles extrêmement difficiles. Nous aurions pu très facilement être assimilés à la société dominante. Les pressions venaient de tous les côtés. Peu importe!. Nous y sommes toujours. En dépit des tentatives agressives d'assimilation. En dépit du régime des pensionnats. En dépit des influences dominantes de l'Église dans les communautés métisses qui se sont exercées dans le but d'écarter et de dénier notre héritage autochtone et notre spiritualité autochtone. Nous sommes encore capables de dire que nous sommes fiers d'être Métis. Nous

sommes résilients comme une vivace. Aussi beaux qu'une fleur sauvage. Nous avons toutes les raisons de célébrer et d'être fiers.

– **Christi Belcourt** (extrait de www.belcourt.net)

BLOOD TEARS

Alex Janvier

2001

Acrylique sur toile de lin



Oeuvre créée le jour du 66e anniversaire de l'artiste, Blood Tears est à la fois une affirmation du sentiment de deuil de M. Janvier et une célébration de sa résilience, une déclaration rendue encore plus puissante par l'inclusion d'une inscription très longue, peinte de sa propre main, à l'arrière de la toile. Il y expose en détail les pertes qu'il a subies alors qu'il a passé dix ans au pensionnat indien Blue Quills : la perte de son enfance, de sa langue, de sa culture, de ses coutumes, de ses parents, de ses grands-parents et de ses croyances tra-

ditionnelles. Il a été enlevé de la terre qu'il aimait et il a été sévèrement puni pour avoir parlé sa langue — Denesu'linÈ. Le fait d'être un petit garçon n'avait pas d'importance, « plusieurs, plusieurs sont morts le corps meurtri et l'esprit et le coeur brisés ». Vous trouverez ci-jointe l'inscription au complet.

WRESTLING WITH MY DEMONS

Abraham Anghik Ruben

2001

Sculpture sur pierre de savon du Brésil

Collection de la famille Silverberg



Cette sculpture est une interprétation personnelle de ma vie. C'est un miroir de mon passé, un repère pour le moment présent et un rappel des problèmes non encore résolus et des luttes quotidiennes. Ma vie passée, c'est l'évocation de vingt ans d'alcoolisme et des efforts pour me rétablir, et des années passées au pensionnat. Ces démons se réveillent encore, ils se font entendre, mais, au fil du temps, s'évanouissent en un lointain écho et un murmure.

– **Abraham Anghik Ruben**

(www.inuastudio.com)

© Fondation autochtone de guérison, 2008

Publié par :

Fondation autochtone de guérison
75, rue Albert, pièce 801, Ottawa (Ontario) K1P 5E7
Téléphone : (613) 237-4441
Sans frais : (888) 725-8886
Télécopieur : (613) 237-4442
Courriel : research@ahf.ca
Site internet : www.fadg.ca

Conception de la maquette de la couverture :

Beat Studios
Ottawa (Ontario)

Conception graphique et mise en page par :

Fondation autochtone de guérison

Impression par :

Dollco Printing
Ottawa (Ontario)

Version imprimée :

ISBN 978-1-897285-67-1

Version électronique :

ISBN 978-1-897285-68-8

L'utilisation du nom « Fondation autochtone de guérison » et du logo de la Fondation est interdite.
La Fondation encourage cependant la reproduction du présent document à des fins non commerciales.

Ce projet de recherche a été financé par la Fondation autochtone de guérison (FADG), cependant les opinions exprimées dans ce rapport sont les opinions personnelles de l'auteur ou des auteurs.

This document is also available in English.

De la vérité à la réconciliation
Transformer l'héritage des pensionnats

Recueil compilé pour le compte de
la Fondation autochtone de guérison

par

Marlene Brant Castellano
Linda Archibald
Mike DeGagné

2008

DÉDICACE

Dédiacé à la mémoire de Gail Guthrie Valaskakis, notre collègue et amie. C'est sous votre inspiration que cet ouvrage a été réalisé. Votre amour de l'éducation et de la recherche nous a guidés vers des aspirations et une vision communes et vers la réconciliation. Nous vous sommes reconnaissants de votre encouragement et de votre appui. Vous nous manquez beaucoup.

TABLE DES MATIÈRES

Préface.....	xiii
Introduction.....	1
SECTION 1 : PARTAGE DE LA VÉRITÉ	
<i>Fred Kelly</i>	
Confession d'un païen régénéré	13
<i>Brian Rice et Anna Snyder</i>	
Réconciliation dans le contexte d'une société colonisatrice : Guérison de l'héritage du colonialisme au Canada.....	51
Chronologie abrégée des événements	76
<i>Tricia Logan</i>	
La vérité et la réconciliation selon une perspective métisse	81
<i>John Amagoalik</i>	
Réconciliation ou conciliation? Une perspective inuite.....	107
<i>Stan McKay</i>	
Ouvrir le dialogue sur la vérité et la réconciliation — de façon positive.....	117
SECTION 2 : PERSISTANCE DE L'HÉRITAGE	
<i>Beverley Jacobs et Andrea Williams</i>	
L'héritage des pensionnats : Les femmes autochtones disparues et assassinées	137
<i>Rupert Ross</i>	
Partage de la vérité et recherche de la réconciliation : une exploration des enjeux.....	167
<i>Cindy Blackstock</i>	
Se réconcilier signifie ne pas avoir à s'excuser deux fois : leçons tirées de l'expérience en protection de l'enfance au Canada	191

<i>Madeleine Dion Stout</i> Réflexion d'une Survivante sur la résilience	211
SECTION 3 : EXPLORATION DES CHEMINS VERS LA RÉCONCILIATION	
<i>Jennifer Llewellyn</i> Justice réparatrice et la Commission de vérité et de réconciliation liée aux pensionnats indiens : établissons des liens entre la Vérité et la Réconciliation.....	215
<i>Robert Andrew Joseph</i> Une porte de jade : la justice réconciatrice ouvrant la voie à l'avenir — une leçon tirée de l'expérience de la Nouvelle-Zélande.....	241
<i>Bradford W. Morse</i> La réconciliation est-elle possible? La réparation, une condition essentielle	273
<i>John Bond</i> Réconciliation : une perspective non autochtone australienne	303
<i>Debra Hocking</i> Réconciliation : une perspective autochtone australienne	331
SECTION 4 : CHEMINEMENT DE L'ESPRIT	
<i>Garnet Angeconebe — entretien avec Kateri Akiwenzie-Damm</i> Clamer ma vérité : un cheminement vers la réconciliation.....	349
<i>David Joanasie</i> Perspective d'un jeune inuk sur la réconciliation.....	369
<i>William Julius Mussell</i> L'éducation décolonisée : une composante fondamentale pour la réconciliation.....	375
<i>David MacDonald</i> Un appel aux Églises : « On t'appellera réparateur des brèches »	399

<i>Maggie Hodgson</i>	
Réconciliation : un processus spirituel.....	423
 <i>Marlene Brant Castellano</i>	
Une approche holistique de la réconciliation : réflexions récoltées des résultats de recherche de la Fondation autochtone de guérison	449
 Conclusion	473
 Comité éditorial et remerciements.....	483
 Appendice 1 : Annexe N – Mandat de la Commission de vérité et de réconciliation.....	489
 Appendice 2 : Annexe J – Directive sur la politique de commémoration	503

TRIBAL: DENESULINE, OF COLD LAKE ALBERTA, SASKATCHEWAN.

INDIAN NAMES

#1, HOLZE, WATERBIRD, PRESENT NAME: PAINT IN LODGE

ALEXANDRE SIMEON JANVIER

TREATY SIX 1876 FORT PITT N.W.T. BORN FEB. 23, 1935, AT COLD LAKE #149, HOLD TITLE TO TREATY SIX 1876

B.Q.I.R.S.

BLUE QUILLS INDIAN RESIDENTIAL SCHOOL

1943 - 1953

AGE 8 - 18 YEAR

LOSS OF CHILDHOOD

TEEN AGE

* LANGUAGE OF DENESULINE TARGETTED FORGOTTEN TO SPEAK WAS "S~~TRAP~~ED" AND SEVERELY "QUILLED"!

* LOSS OF CULTURE, CUSTOM

* " PARENTHOOD, PARENTS AND EXTENDED FAMILIES

* " GRANDPARENTS

* " BLOOD'S KNOWLEDGE

* " TRADITIONAL BELIEF TOLD THAT IT WAS EVIL

* TOLD THE INDIAN WAY WAS THE WORK OF THE DEVIL, GRANDPARENTS WERE EVIL"

* CAUGHT IN A MESS OF EVIL AND GOOD, BEING GOOD WAS TOP PRIORITY, BEING A LITTLE BIT "NOT HOT MATTER."

* TAKEN OFF THE LAND THAT WE LIVE

* NOT ABLE TO GUARD OUR RESOURCES.

* WE PRAYED AND PRAYED INCLUDING WITH NIGHTFALL

* PRAYERS WERE SILENCE.

* IT NEVER ENDS, IT JUST NEXT DOOR

* MANY, MANY DIED OF BROKEN BODIES

* " " " TRUSTED CONSTRUCTING MENTAL DIFFERENCE

* MOST DIED WITH BROKEN SPIRIT

* SOME LIVED TO TELL ABOUT IT -

* THE BEST ARE PERMANENTLY "LIVE IN FEAR"

* THE BEST WILL TAKE THEIR SILENCE TO THEIR GRAVES AS MANY HAVE TO THIS DAY.

TITLE: "BLOOD TEARS"

KNOWLEDGE ON LINEN

PAINTED IN THE

ART STUDIO OF JANVIER MURAL'S, FINE ARTS

PAINTED AT THE END OF

FEBRUARY 28TH 2001

ARTIST 62TH BIRTHDAY.

« Blood Tears », oeuvre de Alex Janvier
Reproduit avec la permission de l'artiste

PRÉFACE

Le lancement de la Commission de vérité et de réconciliation du Canada, en application de l'*Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens*, est un événement historique. Pour la première fois, un chapitre de notre histoire ouvrira la voie à un processus de participation du public dans le but de reconnaître les torts causés et de rétablir la relation entre les peuples au Canada.

Les séquelles des pensionnats ont pesé lourdement sur la vie et le bien-être des membres et des collectivités des Premières nations, des Inuits et des Métis depuis des générations. L'Accord de règlement appuyé par les Survivants, les Églises et le gouvernement du Canada témoigne d'une volonté commune de bâtir un avenir plus harmonieux et de vivre dans le respect mutuel.

Les paiements compensatoires faisant également partie de l'Accord ont suscité beaucoup d'attention. Étant versés en ce moment, ces paiements répondront à certains besoins immédiats, mais nos Aînés nous rappellent que l'argent disparaît bien vite, qu'il nous faut plutôt chercher des moyens de rétablissement plus durables. Le fait de savoir que nos voix ont été entendues et que la question de nos relations brisées est abordée, que des hommages sont rendus aux personnes survivantes et à leur résilience, le fait de se souvenir des personnes décédées, de même que la continuation des efforts de guérison communautaire, ce sont des développements qui laisseront un témoignage d'une valeur impérissable.

Dans le présent recueil, un des articles fait ressortir que, s'il n'y a pas de mémoire collective, si les membres d'une société ne partagent pas le même passé, il ne peut y avoir de véritable communauté. En effet, si notre intention est de former une véritable nation, on se doit de développer une mémoire collective. La Commission de vérité et de réconciliation, en attestant des faits historiques antérieurs, contribuera à nous doter d'une mémoire collective et d'un espoir commun, ce dont les populations autochtones et non autochtones au Canada bénéficieront pendant longtemps.

Cet ouvrage est un recueil d'articles et de réflexions succinctes provenant de plus de trente collaborateurs ayant contribué par leurs efforts à instaurer des sociétés justes et englobantes au Canada et à l'étranger. Grâce à leur contribution, la Fondation autochtone de guérison est honorée de présenter cette diversité si riche en expérience et en sagesse à la Commission de

vérité et de réconciliation alors qu'elle entreprend sa mission visant à la transformation de l'héritage laissé par les pensionnats indiens.

Masi,

Georges Erasmus
Président
Fondation autochtone de guérison

INTRODUCTION

NDT. Afin de faciliter la lecture du présent document, le masculin est employé comme genre neutre.

LES AUTOCHTONES ET LA VÉRITÉ SUR LES FAITS DE
L'HISTOIRE DU CANADA

Vérité et réconciliation sont des mots nouveaux qui sont entrés dans le vocabulaire des Canadiens pour exprimer nos vues sur l'histoire et l'avenir de notre pays. L'histoire générale du Canada, celle qui fait l'unanimité chez les personnes de descendance européenne, est un récit grandiose portant sur les pionniers et les vagues d'immigrants qui ont contribué à l'établissement d'une nation pacifique dans un vaste territoire sauvage. Toutefois, les Autochtones du Canada — Premières nations, Inuits et Métis — relatent des récits bien différents au sujet des origines anciennes, une vérité historique sauvegardée grâce à leurs légendes; ils parlent des migrations qui se sont étendues sur presque tout le continent, des réseaux de commerçants et des signatures de traités, de même que des conflits sporadiques pour établir des limites territoriales entre les nations, de grandes mutations qui prédisaient de quelle façon leur vie serait changée par les nouveaux arrivants dans leur territoire.

Des expériences différentes font envisager la vérité sous des perspectives différentes. C'est pourquoi des histoires et des visions du monde distinctes comme toile de fond peuvent exister sans heurt, côte à côte, jusqu'à ce qu'elles s'interpénètrent et qu'elles soient à un moment donné amenées à négocier une compréhension commune. Dans son ouvrage publié en 1977, *Northern Frontier, Northern Homeland*, Thomas Berger fait observer clairement qu'il y a, à l'époque moderne, nécessité de négocier et de communiquer les perspectives différentes que nous avons sur notre nation commune. Des relations tendues et des confrontations entre les premiers habitants et les nouveaux venus se sont manifestées périodiquement au pays depuis les premiers contacts et ces dissensions ont conduit à la parution et à la signature de documents historiques visant à concilier nos différences. Parmi ces documents, figurent la *Proclamation royale de 1763*, enchâssée dans la *Loi constitutionnelle de 1982*, et les nombreux traités de paix et d'amitié qui, à l'époque moderne, ont force exécutoire en raison des arrêts de la Cour suprême. « La question relative à la revendication territoriale » continue d'être un enjeu clé à la source de contestations, de litiges et de manifestations à travers le Canada.

La revendication du titre autochtone est associée à l'occupation effective des territoires traditionnels et à l'obtention d'avantages provenant des ressources

pour subvenir aux besoins essentiels, mais aussi ce titre nie la théorie de *terra nullius*, c'est-à-dire la prétention que l'Amérique du Nord au moment de sa découverte par les Européens était une terre inoccupée, libre d'accès, que les populations civilisées pouvaient occuper et cultiver sans considération des peuples déjà en place. Les Autochtones ont ainsi été vus comme des peuples vivant dans la nature, ne possédant ni gouvernement, ni biens. Ces théories historiques qui ont servi de fondement à la colonisation des terres et à l'autorité coloniale sur les peuples ont cherché à justifier la croyance que les terres seraient mieux utilisées, c'est-à-dire seraient plus productives sous un régime de propriété privée, et que les populations autochtones auraient une situation plus avantageuse si elles étaient intégrées à des milieux civilisés.¹

Dans le cas des adultes autochtones, il a été considéré que le recours à des mesures énergiques pour réaliser les objectifs coloniaux dirigés en fonction de la civilisation constituerait de vains efforts. C'est pourquoi on a privilégié la politique de l'établissement des pensionnats parce qu'en prônant l'éducation, on pouvait refaçonner l'identité et la conscience des enfants de Premières nations, inuits et métis. La persistance de ce courant de pensée articulé autour de la supériorité coloniale ressort clairement du fait que, dans les pensionnats, toute manifestation identitaire liée à l'utilisation d'une langue autochtone, à la spiritualité et au mode de vie autochtones, était sévèrement punie, compte tenu qu'on cherchait plutôt à inculquer une identité eurocanadienne aux enfants autochtones; cette politique a été maintenue pendant toute la durée des pensionnats, de 1831 à 1970.

Les effets dévastateurs de ce programme d'ingénierie sociale ont été révélés au public dans le cadre des audiences, des travaux de recherche, et du *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones* (CRPA). En demandant qu'une enquête publique plus approfondie sur les pensionnats soit menée, la Commission écrit :

Aucun autre élément de notre recherche ne nous a autant choqués et ne nous a fait aussi honte que l'histoire des pensionnats. Il est certain que des centaines d'enfants ont survécu à leur passage dans ces établissements et que bon nombre d'entre eux ont profité de l'éducation qu'ils y ont reçue. Et il y a bien sûr des enseignants et des administrateurs qui ont consacré plusieurs années de leur vie à ce qu'ils croyaient être une noble cause. Mais les conséquences fâcheuses qu'a entraînées cette mesure (mépris pour la vie, dénigrement de la culture, destruction du respect et de l'estime de soi, démembrement des familles), les répercussions de ces traumatismes sur les générations suivantes et l'énormité du triomphalisme culturel qui sous-tendait

cette entreprise troubleront sans aucun doute profondément tous ceux qui voudront bien prendre conscience de cette réalité; ils se rendront compte en effet que la politique des pensionnats, et les actes qui en ont résulté, étaient le fait de Canadiens dont les intentions et l'éducation n'étaient ni meilleures ni pires que les nôtres aujourd'hui. Cet épisode illustre un phénomène devenu monnaie courante au XX^e siècle, comme en témoigne la suite des événements, à savoir la possibilité que des institutions publiques se laissent dominer par des principes très séduisants — mais terriblement faux — contre lesquels elles peuvent difficilement se battre. Il montre également à quel point les sociétés démocratiques sont capables de tolérer en leur sein les pires énormités morales.²

La recommandation de la CRPA en 1996 concernant la demande d'une enquête publique visant à examiner les origines, les intentions et les incidences des politiques liées aux pensionnats, à faire la lumière sur les abus, à recommander des mesures correctrices et à commencer le processus de guérison³ a pris plus d'une décennie à se réaliser. Comme premier pas, il y a d'abord eu la *Déclaration de réconciliation* du gouvernement fédéral en 1998⁴ où celui-ci a adressé ses profonds regrets à propos des actes de violence physique et sexuelle commis dans les pensionnats, de même qu'il a établi un fonds dédié à l'appui de la guérison communautaire. Entre-temps, le mouvement engendré par les actions en justice intentées pour allégations de violence psychologique/morale et culturelle, tout comme de violence physique et sexuelle, s'est amplifié rapidement pour atteindre treize milles Survivants des pensionnats. Ces poursuites en justice et décisions judiciaires se sont avérées bien coûteuses pour les Survivants, les Églises et le gouvernement; on prévoyait que les coûts humain et financier seraient insoutenables si on procédait par la voie des tribunaux. Plusieurs Églises impliquées dans le fonctionnement des pensionnats ont été contraintes à indemniser les victimes en vertu d'une ordonnance, mais elles ont tout de même présenté aussi des excuses sincères. L'Assemblée des Premières nations a poursuivi avec diligence son plaidoyer en faveur de la réparation et elle a effectué des recherches au niveau international afin d'avoir des arguments solides pour démontrer la légitimité de mesures de réparation s'appliquant à l'ensemble des Survivants, y compris la compensation, de même que leur faisabilité.

L'*Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens*⁵ est un règlement judiciaire sanctionné en 2006 par les représentants légaux des Survivants, par les Églises et le gouvernement fédéral et mis en application en septembre 2007. L'*Accord de règlement* assure un paiement comptant aux Survivants encore vivants en 2005 ou à la succession dans le cas des personnes décédées, de même qu'il comporte un processus d'évaluation indépendant et individuel pour le règlement de cas

Le gouvernement canadien occupe une position critique dans l'optique de ce nouveau mouvement vers la réconciliation.

Ce serait bien d'offrir des orientations. Nous pouvons donner des idées concrètes pour aider le gouvernement à cerner les aspects de la relation qui doivent être changés à court, à moyen et à long terme. Qu'est-ce qui a besoin d'être modifié dans cette relation? Quelles politiques, pratiques, perpétuent la peine? Quelles sont celles qui doivent être supprimées?

Carrielynn Lund
Trésorière de la FADG
Métis
Edmonton, Alberta

d'actes de violence ou d'abus graves, la mise en place d'activités commémoratives, le prolongement sur cinq ans du financement accordé à la Fondation autochtone de guérison visant l'appui à des initiatives de guérison communautaire, ainsi que l'établissement de la Commission de vérité et de réconciliation dont le mandat d'une durée de cinq ans cadre avec bon nombre des recommandations de la CRPA.⁶

La composante du mandat de la Commission de vérité et de réconciliation se rapportant à la recherche de la vérité est fondée sur la reconnaissance des préjudices causés par la suppression de l'histoire, de la culture et de l'identité des Premières nations, des Inuits et des Métis, par l'enlèvement forcé des enfants de leur milieu familial et communautaire en vue de leur resocialisation. Le processus de guérison que l'on veut entamer par le biais d'un partage de la vérité touche les familles, les communautés, les nations, et bien sûr les personnes elles-mêmes. Pour les Autochtones, l'espoir que suscite la Commission de vérité et de réconciliation réside dans le fait que les vérités et faits historiques établis d'après leur point de vue et liés à ce tragique chapitre, seront désormais admis et inscrits dans l'histoire officielle du Canada pour être communiqués aux générations successives de Canadiens.

PERSPECTIVES SUR LA RÉCONCILIATION

La réconciliation — rétablir dans le cas de relations rompues une volonté de collaboration — constitue le deuxième volet du mandat de la Commission de vérité et de réconciliation. D'aucuns diraient que cet effort essentiel de conciliation, c'est-à-dire toute tentative visant à amener des parties ayant des intérêts divergents à s'entendre, ne s'est jamais produit. D'autres font valoir qu'il y a d'innombrables exemples, à travers l'histoire et également à notre époque, de relations harmonieuses et mutuellement avantageuses entre les personnes et les collectivités locales autochtones et non autochtones. La détérioration de la confiance et du respect mutuel est plus sérieuse dans le cas où les intérêts des populations sont en jeu, notamment des conflits portant sur les obligations découlant des traités ou sur les droits d'exploitation de ressources fauniques ou si des institutions exercent de l'autorité ayant des conséquences sur la vie des Autochtones comme la politique liée aux pensionnats ou l'application de la *Loi sur les Indiens*.

Le renouvellement de la relation entre les Autochtones et les non Autochtones au Canada était le thème général du *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*. La portée et la complexité de cet engagement ont été traitées dans le rapport en cinq volumes de la CRPA qu'on a proposé à la Commission de vérité et de réconciliation comme ressource et comme point de départ. Bien que les efforts actuels en matière de réconciliation portent spécifiquement sur

le contexte et les répercussions des pensionnats, les témoignages présentés devant la Commission et l'exploration de l'histoire, ainsi que l'examen des visées et conséquences des pensionnats, nous amèneront sans doute à déborder du cadre et à débattre de grandes questions systémiques.⁷ L'avis du Comité des Survivants des pensionnats indiens et l'expérience de la Fondation autochtone de guérison, particulièrement son *Rapport final* (2006), seront notamment très utiles du fait qu'ils permettront de centrer les efforts sur l'expérience vécue dans les pensionnats et sur l'héritage laissé par ces institutions.

Au cours de ses activités pendant la dernière décennie, la Fondation autochtone de guérison (FADG) a eu des rencontres avec de nombreuses personnes talentueuses, dévouées, qui ont consacré leur vie et leurs efforts à promouvoir la justice et la réconciliation dans leurs relations interpersonnelles, communautaires et sociétales au Canada et à l'étranger. Sous l'inspiration de notre regrettée directrice de la Recherche, Gail Guthrie Valaskakis, la FADG a été incitée à lancer une invitation à un groupe représentatif de ces personnes émérites pour qu'elles réfléchissent au message qu'elles voudraient transmettre aux commissaires nouvellement nommés de la Commission de vérité et de réconciliation du Canada et qu'elles soumettent leur exposé aux fins de publication. De plus, nous avons également engagé un dialogue avec les membres du conseil d'administration de la FADG et des jeunes autochtones; vous trouverez en abrégé leurs réflexions tout au long de cet ouvrage.

Une biographie sommaire de l'auteur et un condensé des thèmes abordés précèdent chaque article de ce recueil. En s'inspirant des règles d'édition, l'équipe éditoriale a tout de même respecté l'intention et le niveau de langue des textes reçus, faisant uniquement des aménagements pour des besoins de clarté. Nous espérons que la diversité des voix et des perspectives présentées dans cet ouvrage s'avèrera stimulante et informative, non seulement pour les commissaires de la Commission de vérité et de réconciliation, mais également pour l'ensemble de nos lecteurs.

La série d'articles est présentée en quatre sections. Les lecteurs sont invités à suivre un parcours qui les amène du processus de partage de la vérité, en passant par le territoire historique où l'héritage persistant laissé par les pensionnats et le colonialisme est dévoilé à l'arrière-plan, pour se rendre à l'étape suivante : l'exploration des mesures officielles et des travaux prometteurs informels, au Canada et ailleurs, à la recherche de la justice et de la réconciliation. La quatrième section du recueil reconnaît cette perspective voulant qu'au coeur même de la réconciliation, il s'opère généralement une transformation personnelle et collective et qu'elle se traduit en un renouveau spirituel qui s'accompagne de l'obligation morale de prendre des mesures concrètes.

Section 1 : Partage de la vérité est constitué d'une composante historique bien établie. Fred Kelly rassemble, sous des perspectives différentes, l'expérience et la prise de conscience d'un jeune garçon au pensionnat tentant de comprendre les contradictions du monde où il vit, celle d'un adulte devenu dirigeant politique et participant à des débats d'orientation politique et celle d'un Aîné se ralliant à la spiritualité traditionnelle et à la possibilité d'une réconciliation avec les personnes ayant causé préjudice aux enfants et aux populations autochtones. Brian Rice et Anna Synder traitent de l'histoire des relations entre les Autochtones et la société canadienne en pleine évolution. Ils donnent un aperçu du rôle des commissions de vérité et de réconciliation et les défis uniques que pose le rétablissement des relations dans une société post-coloniale d'immigrants.

Tricia Logan raconte son apprentissage en tant que jeune métisse à la recherche de preuves et de témoignages de l'expérience des pensionnats chez les Métis des Prairies malgré le fait que ces institutions aient démontré de l'indifférence et de l'inconstance dans la tenue et la conservation de registres/de données d'information. Le texte présenté ouvre une percée qui nous permet d'en savoir davantage sur l'expérience distincte des élèves métis et de la façon dont leur traitement sous le régime des pensionnats fait écho au traitement des Métis dans la société en général. John Amagoalik fait état avec passion des efforts des Inuits pour communiquer leur vérité à la société dominante qui persiste à promouvoir une réalité différente. Il soutient que la conciliation doit précéder la réconciliation.

Dans la dernière partie de cette section, Stan McKay écrit selon le point de vue d'un Survivant des pensionnats et d'un chef religieux qui a passé une grande partie de sa vie à tenter d'établir des ponts entre les sociétés autochtones et non autochtones. Il montre que la voie à suivre doit passer par un changement social fondamental pour soutenir la réconciliation. De plus, il propose de poser un regard neuf sur les traités, comme moyen de rassemblement des populations autochtones et non autochtones dans un cadre de responsabilités partagées, une avenue possible pour bâtir un avenir commun.

Section 2 : Persistance de l'héritage adopte un ton différent; des textes révélant comment les préjudices subis dans le passé sont reproduits dans des circonstances contemporaines. Beverley Jacobs et Andrea Williams présentent l'initiative de l'Association des femmes autochtones du Canada dont le but est de porter à l'attention le cas de centaines de femmes autochtones disparues et assassinées au Canada. Dans le cadre du projet *Soeurs par l'esprit*, les efforts de recherche relient la victimisation des femmes autochtones aux politiques ayant marginalisé les femmes et érodé leur rôle, ce qui les a exposées à l'exploitation

et à la violence. Les pensionnats et les conséquences qui en ont découlé comme l'éclatement de la famille ont eu pour effet de faire courir aux femmes des risques graves et de compromettre leur sécurité, des risques aggravés par l'insensibilité équivalant à de la négligence et à un manquement au devoir scandaleux de la part des policiers et des institutions.

Rupert Ross, procureur de la couronne adjoint ayant de longs états de service dans le Nord-Ouest de l'Ontario, présente un tableau bouleversant des secrets entourant les élèves victimes d'abus dans leur enfance devenus eux-mêmes des agresseurs, de ce qu'ont vécu les membres des familles traumatisés par l'enlèvement et la longue absence de leurs enfants qui, par contrecoup, commettent des actes de violence envers ceux-ci à leur retour, de même que l'émergence dans certaines collectivités de toute une génération d'enfants perturbés n'ayant jamais été exposés à des modèles de relations familiales empathiques et pro-sociales. Rupert Ross fait ressortir avec un optimisme prudent les retombées positives des initiatives de guérison communautaire qui s'appuient sur les valeurs traditionnelles.

Cindy Blackstock rassemble des preuves indiquant le grand nombre de cas d'enfants des Premières nations séparés de leur famille, une fréquence si élevée qu'actuellement le nombre d'enfants confiés aux services de protection de l'enfance dépasse le nombre des élèves dans les pensionnats à leur apogée. Elle fait un vibrant plaidoyer en faveur de la réorientation des approches en matière de protection de l'enfance, appuyée par des ressources financières adéquates, afin de s'assurer que la génération suivante ne fera pas l'objet d'une autre déclaration de regrets émise par des gouvernements/institutions.

La réflexion émouvante de Madeleine Dion Stout sur la résilience ressort comme un éclat de lumière sur une toile sombre. L'auteur nous fait part de moments et d'images qui nourrissent son esprit, des souvenirs émanant de ses années d'enfance au pensionnat, et qui continuent d'exercer leur action sur son évolution et son rôle d'adulte et de grand-mère.

Section 3 : Exploration des chemins vers la réconciliation présente des analyses de concepts et des exemples de cas liés à des initiatives de réconciliation dans le monde et au Canada. Jennifer Llewellyn s'inspire de son expérience auprès de la Commission de vérité et de réconciliation de l'Afrique du Sud et de groupes consultatifs des Nations Unies pour formuler des principes de justice réparatrice et leur application visant à établir des liens entre la vérité et la réconciliation. Robert Joseph, un professeur maori, traite du concept semblable qui est celui de la justice de conciliation; il fait une analyse approfondie de nombreuses formes de déni qui entravent la reconnaissance des préjudices causés et qui

tempèrent les exigences d'ordre moral liées à la réconciliation dans les sociétés démocratiques. L'étude de cas qu'il présente est considérée sous l'angle des processus de justice et de réconciliation entourant la revendication territoriale en Nouvelle-Zélande; elle repose sur ses efforts de recherche effectués au sein de l'organisation tribale à laquelle il appartient. Quant à Brad Morse, il fait un examen stimulant qui incite à réfléchir au rôle des regrets et des excuses exprimés avec sincérité en vue d'une réconciliation dans un contexte de préjudices historiques. Il fait mention des mesures correctives appliquées au Canada dans le cas de réparation à l'égard des Japonais, des Chinois et d'autres segments de la population canadienne. En outre, il établit le bien-fondé de regrets sincères qui peuvent atténuer le risque de responsabilités (ou d'obligation de réparer) au lieu de l'augmenter, à l'opposé de ce que l'avis juridique général laisse entrevoir.

John Bond apporte à ce recueil d'articles le fruit de son expérience australienne; il décrit la réaction populaire des citoyens australiens au rapport *Bringing Them Home* [Ramenez-les à la maison], qui a fait état de l'enlèvement d'enfants d'ascendance autochtone métisse de leur famille pour les placer dans des institutions et dans des foyers d'accueil. Tout en faisant l'éloge des efforts accomplis par le *National Sorry Day Committee* [Comité de la Journée nationale du pardon] qui a talonné le gouvernement pour qu'il passe à l'action, John Bond soutient qu'il est essentiel de donner suite aux regrets exprimés en améliorant les services répondant aux besoins fondamentaux des personnes et en comblant la disparité de l'espérance de vie de la population en cause. Debra Hocking fait partie de cette génération perdue en Australie qu'on désigne sous « *stolen generation* » [génération volée]. Elle a été retirée de sa famille et a été victime d'abus en foyer nourricier. Dans son article, elle décrit la bataille qu'elle a livrée contre la bureaucratie pour rétablir des liens avec sa famille et retrouver son identité, ce qui l'a amenée à rencontrer des Aînés qui lui ont enseigné à être compatissante. Debra est devenue chef de file et porte-parole dans le domaine de la défense des droits de la personne et de la réconciliation chez les Autochtones; elle a été honorée par les Nations Unies et par son pays d'origine la Tasmanie.

Section 4 : Cheminement de l'esprit commence par tracer le parcours de la réconciliation personnelle découlant d'un passé douloureux qui mène à la prise de mesures pour guérir l'aliénation des Autochtones envers la société canadienne. Garnet Angeconeé, un Anishinaabe, a été un des premiers Survivants à rompre le silence et à dévoiler l'abus sexuel qui avait cours dans les pensionnats. Dans ses entretiens avec Kateri Akiwenzie-Damm, Garnet relate le cheminement qu'il a fait depuis sa jeunesse, ayant subi la séparation, le refoulement de ses souvenirs et de ses sentiments, la divulgation et finalement l'aboutissement au pardon. Avec modestie, il passe sous silence le fait que, dans son parcours de vie,

il est devenu journaliste et gestionnaire d'un réseau-média desservant une vaste région du Nord-Ouest de l'Ontario, époux et père, défenseur convaincu de la réconciliation et membre pilier du conseil d'administration de la Fondation autochtone de guérison.

David Joanasie est un jeune inuk qui fait ressortir la chance qu'il a eu d'avoir été élevé dans l'appréciation de sa culture et d'être capable de parler couramment sa langue d'origine. Selon lui, les compensations financières ont peu d'effets sur la guérison et la réconciliation. Il propose plutôt qu'une partie de ces montants soit allouée à un fonds communautaire à l'appui du mieux-être, à des bourses d'études et à la préservation de la langue et de la culture. Quant à Bill Mussell, un éducateur Sto:lo, champion de la promotion de la santé mentale, il explique de quelle façon l'attachement profond chez une personne à sa culture et à sa famille constitue une protection contre les répercussions d'influences déstabilisantes de la société environnante. Il donne un exemple démontrant qu'un modèle axé sur la décolonisation en matière d'éducation des adultes peut réorienter les effets néfastes causés par le régime des pensionnats. Bill souligne qu'un des piliers essentiel pour la réconciliation est celui du respect à l'égard du savoir autochtone et des façons d'apprendre des Autochtones qui doit être prôné dans les programmes d'études élémentaires et secondaires.

David MacDonald est un participant de longue date aux pourparlers entre l'Église unie et la communauté des Autochtones. Il comprend que les blessures subies pendant toutes ces années d'aliénation et d'oppression rattachées aux pensionnats indiens exigent des mesures concrètes de réparation; il lance un appel aux Églises pour qu'elles assument un leadership et qu'elles s'engagent à opérer des changements. David présente une liste d'excellentes idées d'actions collectives visant à rassembler et à réconcilier, à éliminer les stéréotypes et à régler les désaccords qui nous séparent. Maggie Hodgson, une autre Survivante, a été au premier rang du renouveau culturel et du mouvement de guérison depuis un quart de siècle. Elle mentionne l'érosion et l'élimination des cérémonies comme causes principales de la démoralisation actuelle. Son appel à l'action est principalement adressé à ses homologues des Premières nations pour qu'ils reconquièrent leurs cérémonies, de même que la responsabilité de faire des choix éthiques, suivant le conseil d'un Aîné qu'elle cite : [traduction]« C'est à vous de décider ».

Le dernier article de cette section est rédigé par Marlene Brant Castellano, membre de l'équipe éditoriale. Mme Castellano s'inspire des efforts de recherche de la Fondation autochtone de guérison (FADG) et du *Rapport final* de 2006 du premier mandat de la FADG pour articuler une approche holistique de la réconciliation. À l'aide de la représentation graphique pour faire

ressortir les concepts clés, Marlene établit des parallèles entre les démarches de guérison aux niveaux individuel et communautaire, de même que les étapes de la reconnaissance (des torts), de la réparation et de la guérison qui nous amènent à la réconciliation. Elle indique que, dans le cas de la réconciliation, la transformation aboutissant à un état de « complétude », de réalisation de soi, et d'habilitation s'accomplit en demandant et en accordant le pardon dans un climat d'entente, de confiance mutuelle.

L'équipe responsable de cette parution, dans la *conclusion* du recueil, ne tente pas de faire la synthèse de la richesse des expériences et des opinions exprimées pour faire la lumière sur les interprétations de la réconciliation et les moyens d'y parvenir, mais elle examine plutôt les appels impérieux à l'action qui se dégagent de ces articles.

NOTES

¹ Commission royale sur les peuples autochtones (1996). Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones. Volume 1 : Un passé, un avenir. Ottawa, ON : Ministre des Approvisionnement et Services Canada.

² Commission royale sur les peuples autochtones (1996: Vol.1-662). http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/sgm1_f.html

³ Commission royale sur les peuples autochtones (1996: Vol. 1-418).

⁴ Affaires indiennes et du Nord Canada (1998). Déclaration de réconciliation. Extrait le 23 janvier 2008 de : http://www.ainc-inac.gc.ca/gs/rec_f.html

⁵ Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens (2006). Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens. Extrait le 23 janvier 2008 de : http://www.afn.ca/residentialschools/francais/PDF/06-12-20_QA_IRS_Court_Approval_Ff.pdf

⁶ Annexe N de l'Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens, Mandat de la Commission de vérité et de réconciliation est joint sous Appendice 1.

⁷ Se reporter à l'Annexe N, articles 4(a) et 7.

SECTION 1
PARTAGE DE LA VÉRITÉ



Photo : Gracieuseté de Janice Longboat

FRED KELLY
KIZHEBOWSE MUHKWA – PIZHEW NDOTEM
KIND WALKING BEAR – LYNX CLAN

Fred Kelly vient des Ojibways de Onigaming et il est un citoyen de la nation Anishinaabe du Traité numéro trois. Il est membre de *Midewewin*, la *Sacred Law and Medicine Society* des Anishinaabe. Il est un gardien de la Loi sacrée et il a été appelé à faciliter des cérémonies à travers le Canada et aux États-Unis, au Mexique, au Japon, en Argentine et en Israël. Il est le chef du *Nimishomis-Nokomis Healing Group Inc.*, un consortium de guérisseurs/guides spirituels et Aînés qui dispensent de la thérapie aux victimes de traumatismes et du tragique héritage laissé par le régime des pensionnats. Fred Kelly est un Survivant de St. Mary's Residential School de Kenora, Ontario, et de St. Paul's High School à Lebret, Saskatchewan. Il a fait partie de l'équipe de l'Assemblée des Premières nations qui a négocié l'*Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens* et il poursuit sa participation à titre de conseiller pour l'application de l'Accord. Il a rempli les fonctions de chef de sa communauté, de Grand chef de la nation Anishinaabe du Traité numéro trois et de directeur régional de l'Ontario pour le Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien. Il parle couramment l'anglais et sa langue maternelle anishinaabe, de même qu'il est le conseiller spécial de nombreux dirigeants de Premières nations.

Cet article intitulé *Confessions d'un païen régénéré* est rédigé sous la forme d'une confession. L'auteur, maintenant un Aîné distingué, se revoit au moment du retour du confessionnal, un lieu qu'il a quitté définitivement à l'âge de quatorze ans. Il retrace sa jeunesse au pensionnat et il analyse les idéologies européennes et l'histoire canadienne comme moyens de mieux comprendre ce qui s'est produit alors qu'il était jeune garçon et ce qui s'est passé à l'époque de ses ancêtres des siècles avant sa naissance. Pour faire contrepoids à l'endoctrinement à la cosmologie d'inspiration catholique qu'il a subi dans sa jeunesse, il présente le récit de la création ou de l'évolution selon les Anishinaabe. Voici de quelle façon Fred Kelly décrit la réflexion dont s'inspire son article :

[TRADUCTION] Les processus de réconciliation peuvent être entrepris au niveau personnel et sociétal. Abstraction faite de toute politique, la réconciliation constitue un moyen permettant à quelqu'un de recouvrer la paix avec soi. Pour ce qui est de la réconciliation collective, il s'agit d'une démarche qui amène des opposants à rétablir des relations pacifiques et à bâtir ensemble un nouvel avenir. Ces deux processus constituent les objectifs de ce récit portant tout particulièrement sur l'héritage des pensionnats indiens et sur les intérêts antagonistes entre les décideurs et responsables de politiques, les dirigeants et les Survivants de ce régime.

CONFESSION D'UN PAÏEN RÉGÉNÉRÉ

Père, pardonne-moi car j'ai péché.

Plaignons le dieu qui m'a fait à son image. Je viens d'avoir soixante-cinq ans et la dernière fois que je me suis confessé remonte à 1954 alors que j'avais quatorze ans, cette expérience étant clairement gravée dans ma mémoire. C'est un événement atroce et profondément traumatisant que j'ai vécu au pensionnat. J'ai juré de ne plus jamais retourner au confessionnel.

À cette époque-là, le confessionnel était un isolement disposé à l'arrière de la chapelle. Il y avait trois compartiments, la partie centrale étant réservée au prêtre qui représentait le Christ miséricordieux. De chaque côté, il y avait un petit compartiment où le pénitent s'agenouillait sur un prie-dieu en chêne pour chuchoter la récitation de ses péchés appris par coeur à travers la grille du petit hublot, ce qui était suivi d'une pénitence infligée par le confesseur. Le prêtre glissait ensuite le grillage du hublot pour le fermer et il ouvrait de l'autre côté pour entendre la confession suivante. Généralement, la pénitence consistait en une série de « Je vous salue Marie » du chapelet, le nombre d'ave étant proportionné à la gravité des péchés confessés. Ces derniers étaient divisés en deux catégories principales établies en fonction de la violation des règles de la doctrine prescrite : les péchés mortels constituant une faute majeure et les péchés véniels étant des infractions mineures. Un pécheur rongé par un péché mortel non confessé irait à sa mort en enfer. Quant à celui ayant commis des péchés véniels, il irait au purgatoire. Un enfant non baptisé, présumé à sa mort être porteur du péché originel d'Adam commis au jardin d'Eden, ne pouvait entrer au ciel avant le jour du jugement dernier et, par conséquent, il devait attendre dans un endroit appelé les « limbes ». En ce temps-là, les péchés et les punitions représentaient des préoccupations centrales. Tels sont mes souvenirs, même si bien des changements se sont produits depuis au sein de l'Église catholique romaine.

La confession est maintenant le sacrement de réconciliation. Ce rite renouvelé peut s'effectuer de trois façons. La première est une célébration avec un pénitent. La deuxième se fait par confession collective, bien qu'une absolution individuelle est accordée. Quant à la troisième modalité, il s'agit d'une cérémonie de réconciliation collective où les pénitents participants font une confession générale et bénéficient d'une absolution reçue en groupe. Même si les modalités du sacrement ont été remaniées, il reste que le principe est toujours lié à la confession des péchés; cependant, l'accent est mis sur la guérison, c'est-à-dire que le fait d'être humain et d'une nature pécheresse est la « maladie » et les péchés commis sont ses symptômes.

J'ai été littéralement jeté à l'âge de quatre ans dans le pensionnat St. Mary's Residential School alors que mon père était décédé et que, par la suite, ma mère est tombée malade.

Ma confession suivra, plus ou moins, le même vieux protocole. À ce moment-ci, mon but est de vous faire bien comprendre mon cheminement pour en arriver là où je suis maintenant. Dans la même foulée, je veux aussi vous expliquer selon ma perspective de quelle façon nous sommes arrivés à ce passage nécessaire de la réconciliation. De plus, il y a des facteurs historiques émanant de la pensée des vieux pays qui ont contribué à la rupture de la paix et de l'harmonie, le fondement même de la Chrétienté, votre foi, et de ma spiritualité traditionnelle. Il faut réexaminer chacun de ces facteurs, les aborder tous ensemble, sans quoi *tout espoir de réconciliation dans notre société sera gravement compromis. Père, si l'occasion nous est donnée, nous arriverons à accepter ce que nous avons en commun et nous apprendrons à respecter nos différences.*

Comment est-ce que j'en étais arrivé là?

J'ai été littéralement jeté à l'âge de quatre ans dans le pensionnat St. Mary's Residential School alors que mon père était décédé et que, par la suite, ma mère est tombée malade. Elle a passé le reste de sa vie à l'hôpital ou entre deux séjours à l'hôpital. Le premier souvenir de mon entrée au pensionnat me renvoie une image et une sensation douloureuse. Pour une raison quelconque, on m'a jeté par terre; je suis retombé à genoux. C'est alors que le surveillant des garçons m'a cogné la tête contre un placard. Un instant c'est le choc, puis la senteur nauséabonde de l'éther, suivie d'autres coups et d'un engourdissement; une peur soudaine me revient à la vue de cet homme. S'agissait-il de mesures de discipline ou bel et bien de la cruauté pure? Jamais je n'avais vécu une telle expérience. Où est mon père? Où est ma mère? Ils ne sont plus là. Où sont mes trois frères plus âgés? Manifestez-vous si vous en avez le courage — ils voient ce qui se passe — ils observent horrifiés, mais ils sont impuissants. *Père, à un moment donné, ce surveillant aurait été consacré un saint prêtre au sein de votre congrégation. Vous, les Pères oblats de Marie Immaculée et les Soeurs de Saint-Joseph avez assuré le fonctionnement du pensionnat. Entre vous, vous ne parliez que le français et les sœurs nous traitaient souvent de « sale cochon! »* Il fallait que nous apprenions à parler anglais, la seule langue permise entre nous. À cette époque, le latin était la langue officielle utilisée pour les rites religieux et les cérémonies rituelles chrétiennes. Bien que cette langue m'ait été étrangère, je suis rapidement devenu très compétent dans les récitations de la messe en latin et considéré un servant d'autel très pieux. Entre nous et en général, on nous interdisait rigoureusement de parler notre langue maternelle en tout temps sous peine de sévères punitions.

Entre quatre et sept ans, alors que les autres enfants allaient en classe, je passais mon temps seul dans une salle de jeux froide et sinistre. Il faisait noir et c'était triste à pleurer. La salle semblait hantée par des ombres étranges dans les coins.

Il n'y avait pas de maternelle, mais occasionnellement, un compagnon de jeux avait la permission de passer du temps avec moi. Quand elle le pouvait, ma mère me prenait à la maison jusqu'à ce qu'elle soit réadmise à l'hôpital. Enfin, à l'âge de sept ans, j'ai pu commencer à aller en classe. Les premiers cours ont été consacrés à la mémorisation du catéchisme, un manuel de questions et de réponses qui nous enseignait tout ce que des jeunes catholiques devaient savoir au sujet de leur religion. La première question : Qui nous a créés? Dieu nous a créés. Deuxième question : Pourquoi Dieu nous a-t-il créés? Dieu nous a créés pour que nous l'aimions, pour le servir dans ce monde et être heureux avec lui dans le ciel pour toujours. Il y en avait de nombreuses autres.

Très curieusement, même si certains des enseignements sont devenus au cours des années tout à fait incroyables ou incompréhensibles, nous ne pouvions jamais demander le pourquoi de ces réponses, de nous les expliquer. Interroger voulait dire avoir des doutes, une manifestation de l'œuvre du diable. Analyser voulait dire se moquer de Dieu. Argumenter signifiait commettre un blasphème, un péché mortel. Les réponses, nous disait-on, venaient de Dieu par l'entremise du Pape qui était infaillible. Nous étions bénis puisque nous connaissions la véritable Parole de Dieu et nous priions pour avoir la force d'être simplement des croyants. Nous acceptions tout et nous mémorisions le catéchisme consciencieusement. Il y avait un ciel et c'est là que nous voulions tous aller, mais nous étions aussi tenaillés sans cesse par la peur de l'autre possibilité. L'idée d'aller en enfer pour l'éternité était absolument terrifiante pour un jeune de six ans, particulièrement pour quelqu'un comme moi à l'imagination fertile. Un jour, j'ai demandé à la soeur qui m'enseignait et me faisait apprendre le catéchisme de m'expliquer ce qu'était l'enfer. D'abord, elle m'a demandé si j'avais déjà eu des brûlures. Chaque petit garçon connaît la douleur insoutenable causée par le feu. À titre de comparaison, elle m'a amené à la fenêtre et elle m'a indiqué le thermomètre à l'extérieur marquant comme degré le plus élevé de chaleur 212 degrés Fahrenheit. Elle m'a dit que le soleil était un million de fois plus chaud que le degré maximum du thermomètre et que le feu de l'enfer dépassait encore de nombreuses fois l'ardeur du soleil. Comment une personne n'ayant pas de connaissance des mathématiques peut-elle comprendre et se représenter un million? Dans notre système conventionnel du calcul, le concept du million correspond à être à court de chiffres. L'idée d'une telle chaleur me dépassait complètement. Si je mourais en ayant sur ma conscience un péché mortel, c'est là que j'irais. Advenant le cas où je mourais en ayant fait des péchés véniels, j'irais au purgatoire, dont le feu était aussi chaud qu'en enfer, sauf que ce n'était pas pour l'éternité, mais seulement pendant la période d'expiation de mes péchés. Comme jeune garçon si impressionnable, j'étais en proie à une peur atroce.

Dans la noirceur du dortoir et seul dans mon lit, j'étais soudainement saisi de sueurs froides. Même si j'étais baptisé catholique, ma pauvre mère, sans aucune méfiance, adhéraient encore à la spiritualité traditionnelle. Un petit garçon aimant tellement sa mère ne voulait absolument pas la voir souffrir. Pourtant, dans ces circonstances, elle était d'une manière précaire très près de la porte de l'enfer. Satan l'amènerait tout droit dans les feux d'une éternelle souffrance dont elle ne pourrait plus jamais se sortir. Les païens et les pécheurs sont des âmes condamnées à moins qu'ils se joignent à notre foi. C'était de ma responsabilité de les sauver. À partir de ce moment-là, mes prières seront tout à fait sincères et ardemment pieuses. Il n'y avait pas plus dévoué enfant de chœur offrant des messes pour le salut de sa mère. Mais qu'en était-il de mon père décédé si soudainement? Se pouvait-il qu'un homme si bon, si affectueux, aille en enfer? S'il était en état de péché mortel, la réponse n'était que trop évidente, me disais-je. Jamais je ne pourrais savoir si mes prières arriveraient trop tard.

Mes grands-parents qui avaient refusé le baptême en raison de leurs croyances traditionnelles seraient eux aussi en enfer pour avoir repoussé la chance d'être sauvés. Par conséquent, mes ancêtres, pour les mêmes motifs, sont en enfer étant donné qu'ils ont cru en quelque chose d'autre que la seule véritable Église de Dieu. D'ailleurs, tous les pécheurs et les protestants y sont aussi. Les protestants, qu'est-ce qu'ils font là? Ils risquent de soulever la colère, mais pourtant ils font semblant d'être innocents. J'ai une fois demandé au cours de catéchisme : « Comment sait-on si notre foi catholique est l'unique et la seule véritable religion? » Il s'ensuivit un sermon qui m'était adressé pour la première fois sur les tourments de l'enfer. Sa colère s'étant apaisée d'un cran, l'enseignante m'a demandé de venir en avant de la classe où de nombreux enfants avaient été humiliés. « Épelle le mot "protestant" », cria-t-elle. À entendre son ton railleur, il semblait que ce mot dépassait mes capacités en épellation. Aucun problème : P-R-O-T-E-S-T-A-N-T. Maintenant, elle demandait que les trois dernières lettres soient rayées. Le mot dénudé se trouva exposé. « Tu vois, les protestants protestent contre la véritable Parole de Dieu », proclama-t-elle d'une voix forte pour bien faire ressortir son point. Sans que ce soit sa décision, un de mes frères s'était retrouvé à un pensionnat protestant. Irait-il en enfer? « Bien, il est protestant n'est-ce pas? Freddie, tu ne portes pas attention à ce qu'on te dit », répliqua-t-elle d'un air vindicatif.

À l'âge de onze ans, aiguisé par la curiosité, je me suis transformé en un lecteur vorace à la recherche d'explications détaillées pouvant peut-être renforcer mes croyances religieuses. Je n'ai rien trouvé, aucune preuve de cela. Nous sommes passés de la septième à la huitième année au moment où nous devenions aussi des jeunes hommes et des jeunes femmes, une nouvelle étape accompagnée de changements psychobiologiques qui arrivent normalement à l'adolescence.

Encore plus de péchés, mais ça, c'est une autre histoire. Dans mon cas, l'adolescence n'a pas été facile. Croire naïvement, les yeux fermés, comme les autres semblaient le faire, ce n'était pas pour moi. Je poursuivais mes recherches de façon encore plus acharnée. Des livres hors du domaine religieux pouvaient peut-être me donner des réponses, mais ma quête s'est heurtée de front à l'*Index Librorum Prohibitorum*, la liste catholique des livres interdits. Un prêtre expliqua que les ouvrages listés étaient interdits parce qu'on y traitait de sujets qualifiés d'hérésie, de dépravation morale, et d'autres thèmes rédigés par des athées, des agnostiques, et toutes sortes de philosophes dégénérés. La compilation de cette liste a cessé en 1966, des années après mes recherches vaines et désespérées. Manifestement, les livres représentaient un danger pour nous tous les croyants; c'est pourquoi aucun écrit étranger, qui ne faisait pas partie des livres autorisés par les catholiques, n'était disponible. Nous étions protégés. C'était aussi l'explication en partie de la censure exercée au sujet des lettres personnelles envoyées et reçues au pensionnat. Malgré tout, j'étais titillé de façon encore plus irrésistible par l'idée de consulter des livres de philosophie. *Père, j'ai péché en convoitant de tels livres. Et qui plus est, je suis sorti secrètement du pensionnat pour aller en trouver. J'ai encore péché.*

De façon générale, nous étions obligés de rester sur les terrains du pensionnat et notre emploi du temps était réglé suivant un horaire très strict. Par contre, le samedi, nous n'avions pas de cours et nous pouvions à ce moment-là aller en ville avec nos parents. Toutefois, si nous avions de l'argent, on pouvait à l'occasion aller voir un film accompagné d'un surveillant. Il était bien rare que j'avais de l'argent. Cependant, un jour inoubliable, je suis allé avec le groupe et je me suis faufilé pendant le film à l'extérieur pour faire une petite visite à une librairie. En aucun cas, nous avions la permission de partir seul. En violant ainsi le règlement, je m'exposais à l'interdiction pour toujours de revenir en ville, en plus d'avoir à subir une autre punition. Quand je me suis présenté à la caisse à l'avant du magasin, la libraire en charge m'indiqua la section des enfants au sous-sol. En entendant que je voulais consulter la section sur la théologie et la philosophie, elle eut un sourire narquois, un air perplexe. Cette ville était connue pour son racisme; les Indiens n'étaient tout simplement pas autorisés à entrer dans un lieu public. Un enfant indien à la recherche de philosophie? Toute son attitude semblait condescendante, mais elle ne voulait pas me contrarier et elle me conduisit à une rangée de livres. Elle baisa légèrement la tête juste pour permettre à ses lunettes de descendre en glissant sur le nez. Elle regarda autour d'elle et pointa de son crayon vers la section désirée. Soudain, mon coeur palpita de crainte et d'excitation. Cette fois, j'étais vraiment allé trop loin. Un titre me sauta aux yeux : *Why I am not a Christian* écrit par Bertrand Russell,¹ un athée de renom, mais, bien sûr, que je ne connaissais pas encore. Je

devais posséder ce livre. Je l'ai volé. Père, je me suis senti soulagé bien évidemment de réaliser qu'après tout, je n'étais pas le seul à m'interroger. Puis, un autre livre m'a frappé d'un sentiment de respect mêlé de crainte : *Living Philosophies*, une série de credos personnels écrit par Einstein² et d'autres sommités. Il y avait un plus grand nombre de livres portant sur des questions qui m'avaient mis au supplice. Là, il y avait le Saint Graal. Le trésor caché était là. La librairie était devenue une destination secrète et privée. Père, j'ai péché et je désirais en connaissance de cause continuer à le faire encore et encore. J'avais défié la liste des livres interdits. J'avais maintenant mangé du fruit défendu!

Père, au cours des occasions où nous avons parlé ouvertement, vous avez semblé comprendre que j'étais curieux de nature. Pensant malgré tout que j'avais tort de faire des recherches, mon seul recours était de me confesser, de prier, de faire pénitence et acte de contrition, et ensuite d'offrir encore plus de prières. L'histoire de l'incrédule Thomas, l'apôtre qui avait besoin de voir et de toucher les plaies du Christ avant d'être convaincu de sa résurrection, semblait tellement bien s'appliquer à ma situation très difficile. Mon esprit avait soif de connaître la vérité sanctifiante du catholicisme, mais, par contre, il y avait aussi ce besoin irrésistible de comprendre. Ma curiosité importune, mêlée d'inquiétude, n'avait pas tant besoin de preuve; elle cherchait plutôt des explications plausibles pour calmer mes incertitudes. Le catéchisme, par ses énoncés, était tellement arbitraire, ne laissant jamais la possibilité de tenir des discussions sur des bases logiques, sur des fondements. Entre autres, il y avait des questions au sujet de l'Immaculée Conception. Dans le cas de l'ascension du Christ, on aurait au moins dû en discuter. Il semblait qu'il y avait une contradiction entre un Dieu miséricordieux et la punition éternelle pour un état de péché temporel au moment du décès. Il y avait aussi cette question persistante concernant la prédestination par opposition à la volonté d'agir de son plein gré. On trouvait dans cette Église établie d'après les enseignements du Christ de la malveillance et de l'intolérance, alors que lui, le Christ, parlait au nom des pauvres, qu'il prêchait l'indulgence et la compassion, la bienveillance et même enseignait l'acceptation des faiblesses humaines. Pour moi, il était impossible d'accepter que mes ancêtres qui ne connaissaient pas la religion, celle-ci étant connue seulement depuis l'arrivée des missionnaires, pouvaient être condamnés à l'enfer pour ne pas avoir suivi les préceptes catholiques. On m'a dit qu'il existait des mystères, qu'il fallait tout simplement les accepter comme les voies du salut. De par mes dispositions naturelles, il n'était pas facile pour moi de croire aveuglément. À quatorze ans et passant en neuvième année, j'ai traversé les étapes que tous les garçons catholiques devaient à un moment ou l'autre franchir. *Votre dévouement et la paix apparente de votre esprit ont été une inspiration pour moi. Père, la prêtrise m'a semblé attrayante.* Je me disais que, dans cet environnement, sûrement, je pourrais trouver les réponses recherchées et l'oeuvre de toute une vie. À ma

grande surprise, on a accepté ma demande d'entrée au séminaire. Entre-temps, un événement s'est produit sur le chemin vers mon Damas.

Je m'obstinais à m'interroger sur ma religion et ce questionnement constituait les récitations de péchés les plus souvent répétées au confessionnal. Ce monologue au sujet de mes péchés devait être répétitif à un point tel que le prêtre au confessionnal ce jour-là finalement sortit de sa contenance passive habituelle et demanda impatiemment si c'était Freddie. « Oui », répliquai-je avec surprise et nervosité. Il me réprimanda sévèrement, « Pourquoi ne sors-tu pas ses doutes de ton esprit et n'essaies-tu pas d'être un bon garçon catholique comme tu serais supposé de l'être ». Le Christ miséricordieux que ce prêtre représentait devint soudainement pour moi un être humain coléreux, acerbe; en réalité, je me faisais gronder par un vieil homme agressif. Dans la classe, l'utilisation du prénom « Freddie » était généralement suivie d'une taloche pénible aux oreilles, un choc assourdissant pour les tympans qui provoquait une sensation cuisante et un bourdonnement insistant qui disparaissait en un murmure lointain. J'ai réagi impulsivement et mes paroles ont surgi rapidement en un chuchotement rebelle : « Si j'étais un bon garçon catholique, je ne serais pas ici ». À l'extérieur du confessionnal, le prêtre exerçait les fonctions de directeur du pensionnat. En disant cela, je m'étais attiré des ennuis sérieux. « Ne réponds pas insolemment », dit mon confesseur d'un ton brusque. « Eh! bien, ne me donnez pas le diable », laissai-je échapper avec étourderie, sans aucune conscience de mes paroles prophétiques. C'était un sacrilège, un acte d'irrévérence impardonnable envers le Christ, le confessionnal, le sacrement, le prêtre, et tout ce que l'Église représentait. Stupéfait par ma propre insolence, je me suis levé et je me suis faufilé hors du confessionnal comme le serpent condamné et banni du jardin d'Éden. J'avais une certitude, j'allais être excommunié, chassé de l'Église, ce qui me conduirait à la damnation éternelle. Battant en retraite dans la chapelle, les clochettes à l'autel tintaient au moment où le calice s'élevait pour la consécration, la partie la plus sacrée de la messe. Au lieu que toutes les têtes se baissent en signe de vénération alors que le vin était changé en sang du Christ, l'assemblée au complet, m'a-t-il semblé, s'est tournée vers le vacarme venu du confessionnal. Même si j'ai continué à assister aux cérémonies religieuses, en état de péché mortel pour le reste de mes années au pensionnat et, par conséquent, constituant ma damnation, je ne suis jamais retourné au confessionnal. *Incontestablement, c'était le temps de quitter le pensionnat. Je ne me sentais plus à ma place et j'étais certain que je n'appartenais plus à cette religion. Pourtant, Père, j'ai été transféré à un autre pensionnat encore plus loin de chez moi. J'ai été envoyé de St. Mary's à Kenora, Ontario, à St. Paul's High à Lebret, Saskatchewan.*

Maintenant, comment est-ce qu'on s'est rendu jusqu'ici? C'est une longue histoire, soyez-en certain, mais je ne vous en présenterai qu'une version abrégée.

IDÉOLOGIES EUROPÉENNES

Le fait qu'on se soit emparé des terres territoriales de ces populations autochtones dont l'esprit collectif est lié intrinsèquement à la Mère Terre les a dépouillées de leur âme et de l'essence même de leur existence, le résultat étant la destruction de l'intégralité des nations autochtones.

Selon la perspective eurocentrique liée à la découverte de l'Amérique du Nord, pour les explorateurs chrétiens des vieux pays à la recherche de nouvelles richesses et de ressources exotiques, la découverte d'un nouveau territoire devait être attribuée à un acte de la divine providence en récompense de leurs efforts. Quant à la perspective de l'Église catholique, sa mission était de sauver un nombre incalculable de païens de leur ignorance de la religion, d'assurer leur salut, une tâche très ardue et exigeante et un défi de taille qui ne devaient être relevés qu'au nom d'un Dieu européen.

Les découvreurs scandinaves, espagnols, italiens, portugais, hollandais, français, anglais et russes avaient tous laissé des traces de pas sur le sol américain et des empreintes indélébiles chez les Autochtones avec qui ils avaient pris contact. En général, ces découvreurs avaient sans exception cru que ces terres nouvelles étaient vierges et habitées par des populations de sauvages ignorant le monde civilisé. Même à l'époque où, au bout de bien des dénouements, de débats acharnés et persistants entre les juristes et le clergé, les Indigènes de l'île Tortue ont finalement été considérés comme des êtres humains, ils l'ont été selon les conceptualisations de l'Ancien monde. Pendant toutes ces activités de découverte, d'établissement et de batailles pour s'emparer de l'Amérique du Nord, ces deux prémisses ont été absolument claires. Premièrement, la loi chrétienne s'appliquait au nouveau monde. Deuxièmement, il n'était possible de prouver la justesse de réclamations des terres du nouveau territoire (continent) qu'en fonction des lois européennes, non en fonction des lois autochtones.

L'île Tortue, établie de son propre chef, était un continent peuplé par une grande diversité de populations qui partageaient en termes généraux une terre et une civilisation communes à peu près comme les colons le faisaient dans les vieux pays. Selon Ronald Wright dans son ouvrage *Stolen Continents*, les participants du Nouveau monde [TRADUCTION] « avaient occupé la plupart des zones habitables de la toundra arctique jusqu'aux îles des Caraïbes, des hauts plateaux des Andes au pic venteux du Cape Horn. Ils ont établi tous les types de société : des populations de chasseurs nomades, des collectivités de terres défrichées et cultivées et des civilisations impressionnantes établies dans des villes aussi grandes qu'il y en avait à cette époque dans le monde ».³

En fait de nombres, Olive Dickason, qui, peut-on soutenir, est l'historienne autochtone faisant autorité au Canada, écrit dans *Canada's First Nations* :

[TRADUCTION]« Au cours des dernières années, les estimations de la population de l'hémisphère ont été constamment à la hausse et elles ont atteint le nombre très élevé de 112,5 millions d'habitants au quinzième siècle à la veille de l'arrivée des Européens »⁴. Selon Dickason, ces calculs [TRADUCTION]« seraient beaucoup plus élevés que les estimations de 70 millions d'habitants pour l'Europe (excluant la Russie) au début du seizième siècle ».⁵ Elle ajoute que, dans le cas du nord de la Rio Grande en Amérique, on estime une population s'élevant jusqu'à dix-huit millions d'habitants et même un nombre supérieur au début du seizième siècle.

RELATION SPIRITUELLE AVEC LA TERRE VIERGE

Comme vous le savez, Père, les Britanniques ont vaincu les Français en 1760 et, par conséquent, ils ont pris le pouvoir, exercé leur suprématie sur ce qui est devenu le Canada. Les relations entre les Premières nations et les Britanniques se sont établies en trois étapes successives et chevauchantes au cours desquelles le christianisme, par l'entremise de ses diverses Églises, a joué un rôle central. D'abord, les Indiens ont été considérés comme des peuples distincts et à part avec qui il fallait traiter en amis et en alliés. Ensuite, lors d'une deuxième période, la Proclamation royale de 1763 a institué un processus préparatif de traités entre la Couronne britannique et les nations autochtones. La troisième étape a été une époque consacrée à une législation spéciale qui est allée au-delà de l'esprit des traités et de leurs bonnes intentions. Désormais, la politique officielle du gouvernement était de supprimer le problème « indien » une fois pour toutes. La Loi sur les Indiens serait le moyen d'y parvenir.

Au moment de la création du Canada en 1867, les gouvernement fédéral et provinciaux ont réparti le pouvoir juridictionnel entre eux. En violation de l'esprit et de l'intention des traités, les territoires traditionnels des Premières nations sont devenus du ressort des provinces. En effectuant cette répartition, l'accès absolu, sans entraves, aux ressources naturelles ayant assuré la subsistance des Autochtones depuis des temps immémoriaux a été dénié par les gouvernements qui ont complètement dédaigné les Premières nations et méconnu leurs droits issus de traités. Toutes ces transactions se sont déroulées sans leur consentement. Les provinces, obligées de justifier une telle tromperie et perfidie, même encore de nos jours, rationalisent ces décisions en considérant que la primauté du droit doit prédominer au Canada, peu importe que les traités fassent partie du règne de la loi. Le tort causé aux modes de vie traditionnels a été irréversible, de même que les retombées négatives ont empoisonné les relations entre les Premières nations et les provinces, et continuent de le faire. Il était inconcevable qu'une autre mesure gouvernementale puisse influencer de façon aussi préjudiciable sur la vie des Premières nations. Mais voilà, d'autres ont pourtant suivi.

À l'article 91(24) de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, le gouvernement fédéral s'est réservé le droit exclusif et de suprématie absolue sur les « Indiens et les terres réservées aux Indiens ». La *Loi sur les Indiens* est issue de ces six mots, une loi qui réussirait à détruire efficacement les autres aspects de la vie des Premières nations et réduirait toute la population à l'état de tutelle.

L'identité et la citoyenneté, les droits de la personne les plus fondamentaux, ont été retirées et remplacées par l'appartenance à une « bande », un regroupement créé par la *Loi sur les Indiens*. De plus, des réserves sauvegardées en vertu des traités ont été mises sous l'égide de la *Loi sur les Indiens*, l'administration plutôt sommaire de celles-ci les ayant vite transformées en de véritables camps d'internement. Dans le cadre de nombreuses autres politiques fédérales, on a établi conformément à cette *Loi* un système de justice appliquant la ségrégation qui donnait à l'agent des Indiens un droit de regard absolu sur le comportement des Indiens dans les réserves et hors des réserves. Bien que l'agent n'ait pas semblé encourager l'extinction ou la disparition, il ne le décourageait pas non plus. Il s'en tenait à l'exécution de la *Loi* et il veillait à son application, s'assurant de l'assujettissement complet des Indiens considérés comme les pupilles de l'État. Parmi les interdictions, les pratiques spirituelles et rituelles ou culturelles traditionnelles ont été déclarées illégales. Également, il était illégal de réunir des fonds pour revendiquer auprès du gouvernement; les avocats n'étaient pas autorisés à plaider en faveur des Indiens. Il était aussi défendu selon la *Loi* d'intenter des poursuites pour des revendications territoriales.

Le fait qu'on se soit emparé des terres territoriales de ces populations autochtones dont l'esprit collectif est lié intrinsèquement à la Mère Terre les a dépouillées de leur âme et de l'essence même de leur existence, le résultat étant la destruction de l'intégrité des nations autochtones. Affaiblies par la maladie et privées de leurs sources alimentaires traditionnelles et de leur « médecins », les Premières nations n'ont eu aucune défense contre d'autres empiètements gouvernementaux sur leur vie. Pourtant, elles ont continué à se conformer aux termes des traités faisant confiance en vain à la probité de la Couronne. Les membres des Premières nations ont été mortellement blessés dans leur intelligence, leur corps, leur cœur et leur esprit, ce qui les a transformés en « morts vivants ». Le rétablissement prendra du temps; heureusement ils ont continué clandestinement à pratiquer leurs traditions spirituelles jusqu'au jour de leur résurgence qui ne devrait plus tarder à venir. *Père, ce jour est arrivé!*

DÉCLARATION DE RÉCONCILIATION DU CANADA

En 1998, le Canada a publié une *Déclaration de réconciliation*, comme réponse officielle au Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones,

l'examen le plus exhaustif jamais fait sur ce sujet. Voici de quelle façon il exprime en partie ce point de vue :

Les ancêtres des Premières nations, des Inuits et des Métis, habitaient ce continent bien avant l'arrivée en Amérique du Nord des explorateurs en provenance d'autres continents. Pendant des millénaires avant la fondation du pays, ces peuples possédaient leurs propres formes de gouvernement. Ces nations autochtones vibrantes et pleines de diversité avaient, depuis la nuit des temps, adopté des modes de vie ancrés dans des valeurs fondamentales qui concernaient leurs relations avec le Créateur, l'environnement et leurs rapports mutuels, dans le rôle des aînés à titre de mémoire vivante de leurs ancêtres, et dans leurs responsabilités en tant que gardiens des terres, des eaux et des ressources de leur mère patrie.⁶

Il continue en disant :

Malheureusement, notre histoire en ce qui concerne le traitement des peuples autochtones est bien loin de nous inspirer de la fierté. Des attitudes empreintes de sentiments de supériorité raciale et culturelle ont mené à une répression de la culture et des valeurs autochtones. En tant que pays, nous sommes hantés par nos actions passées qui ont mené à l'affaiblissement de l'identité des peuples autochtones, à la disparition de leurs langues et de leurs cultures et à l'interdiction de leurs pratiques spirituelles. Nous devons reconnaître les conséquences de ces actes sur les nations qui ont été fragmentées, perturbées, limitées ou même anéanties par la dépossession de leurs territoires traditionnels, par la relocalisation des peuples autochtones et par certaines dispositions de la *Loi sur les Indiens*. Nous devons reconnaître que ces actions ont eu pour effet d'éroder les régimes politiques, économiques et sociaux des peuples et des nations autochtones.⁷

Le nombre d'Autochtones ayant officiellement accepté cette déclaration comme l'expression de regrets n'est pas connu. Du moins, les Premières nations pouvaient par la suite raisonnablement s'attendre à une approche plus constructive de la part du gouvernement fédéral. Au lieu de cela, le gouvernement est revenu à son approche antérieure qui est d'imposer unilatéralement ses politiques aux Autochtones. La ministre d'alors, qui se déclarait d'ascendance autochtone, a tenté de faire adopter une série de mesures législatives par le Parlement sans l'approbation des Premières nations. Ces mesures législatives proposaient entre autres une *Loi sur la gouvernance des Premières nations* considérée comme une

Au commencement, nous vivions en harmonie avec les quatre éléments : la terre, l'eau, le feu et l'air. Ils nous ont pris nos terres et nos eaux territoriales et ils ont réprimé notre feu (énergie). Tout ce qu'il nous restait, c'était l'air. C'est alors qu'ils ont établi des pensionnats pour s'emparer de notre âme et de notre liberté.

*Richard Kistabish
Vice-président de la FADG
Algonquin
Val-d'Or, Québec*

Dès notre entrée au pensionnat, le personnel commençait à chasser le diable de nous. C'est comme cela que je l'ai vécu. Nous avons été humiliés, dépossédés de notre culture et de notre spiritualité.

violation flagrante et irrévocable des droits inhérents des Premières nations. Dans l'ensemble du pays, les Premières nations se sont ralliées pour rejeter ce projet de loi qui a été défait.

RÉCONCILIATION COLLECTIVE

Le conflit interpersonnel est un « affrontement », un désaccord entre des motivations et des intérêts contraires à l'égard d'une question épineuse. Quant à la réconciliation, elle fait référence à un processus qui permet à des adversaires de rétablir des relations afin de se diriger ensemble vers l'avenir envisagé sous de nouvelles perspectives. À ce titre, il présuppose des processus personnel et collectif continus. La réconciliation s'est répandue dans la société en général dans le cas où des personnes se sont retrouvées en conflit. Il n'existe pas de définition normalisée, ni de modèle relatif à la réconciliation, et cela se comprend. Ses variables sont fonction des circonstances, de la nature des problématiques ou des enjeux et, certainement, des adversaires en cause. Cependant, d'un commun accord, on dégage les caractéristiques d'un processus efficace chez les praticiens de la réconciliation, tels que ceux cités par Hizhias Assefa dans *The Meaning of Reconciliation* :

- a) La reconnaissance sincère du tort/de la souffrance que chaque partie a infligé à l'autre;
- b) Des regrets et des remords sincères pour le préjudice causé;
- c) La réceptivité ou l'ouverture à l'égard de l'expression d'excuses pour le rôle exercé en portant préjudice;
- d) La disposition des parties en conflit à mettre fin à la colère et à la violence causées par le conflit et le préjudice subi;
- e) L'engagement de l'auteur du préjudice à ne pas répéter le tort ou le préjudice causé;
- f) Un effort sincère de réparer les injustices, les préjudices passés qui ont provoqué le conflit et de dédommager dans la mesure du possible pour le tort causé;
- g) Amorcer une nouvelle relation mutuellement enrichissante.⁸

Père, il y a des personnes croyant qu'un processus général de réconciliation est un concept d'inspiration occidentale imposé aux Autochtones sans égard aux pratiques traditionnelles qui leur sont propres et qui visent le rétablissement de la paix et de l'harmonie au niveau personnel et collectif. Nous devons donc réclamer que les Autochtones aient une participation significative à la conception, à la gestion et à l'évaluation du processus de réconciliation pour que celui-ci soit fondé sur la culture et la langue de la communauté.

Si la réconciliation est un objectif bien concret et important au Canada, ce processus doit comprendre le droit inhérent de l'autodétermination en conformité avec ce que les traités avaient prévu comme autonomie gouvernementale et il doit être structuré pour s'adapter à la diversité culturelle et aux différences régionales en matière de concepts, d'approches et d'échéanciers des Premières nations au Canada. Les tribunaux ont aboli bien des empêchements à la réconciliation, mais le gouvernement considère les décisions de ces tribunaux comme des mesures établissant des limitations à leur pouvoir unilatéral [de décision], et non des possibilités offertes de faire participer les Premières nations à la mise en application des dispositions des traités. Dans les cas où le gouvernement refuse de mettre en oeuvre les droits des Autochtones et l'esprit et l'intention initiaux des traités, les citoyens du Canada doivent intervenir directement pour forcer leurs dirigeants à le faire. Les traités et les conventions/ententes de principe sont tout simplement des mécanismes de mise en route de la réconciliation. Il faut agir. *Laissez-moi l'expliquer avec plus de concision. Père, vous et tous les Canadiens, avez également des droits issus de traités. Nous possédons tous des droits fondamentaux conformément à la loi naturelle ou la loi humaine et à la loi du Créateur. Il est donc dans notre intérêt de vous associer à nos efforts.*

Comme vous le voyez, Père, la souveraineté et le droit inhérent à l'autodétermination constituent l'esprit véritable des traités et l'essentiel des droits naturels des Indiens, des Inuits et des Métis. C'est sur ces droits et obligations que notre relation repose. C'est pourquoi nous avons insisté pour qu'ils soient enchâssés dans la Constitution canadienne, de même que dans les constitutions traditionnelles qui nous sont propres. J'ai une certaine connaissance de ce que comporte une telle dynamique, ayant eu l'honneur d'y avoir participé à titre d'un des négociateurs des Premières nations impliqués dans le processus du rapatriement de la Constitution du Canada dans les années 1970 et 1980.

LE RÉGIME DES PENSIONNATS

Si les Premières nations ont été dépossédées de leur sentiment profond de soi et de leur âme, qu'est-ce qu'elles ont donc à offrir aux Églises? Père, j'ai déjà fait référence à cette complicité entre les Églises et le gouvernement. À la lumière du sentiment général de cette époque-là, il y avait encore bien des âmes dégénérées à convertir et, si les Indiens ne pouvaient pas être tous exterminés, bien d'autres naîtraient.

De 1831 à 1998, des pensionnats où les enfants indiens étaient envoyés de force ont été établis dans l'ensemble du pays.⁹ Les Églises assuraient leur fonctionnement. Au début, ces pensionnats étaient situés près des réserves,

La fierté que je ressens en étant capable d'apprendre des Aînés et de renouer avec mes traditions me donne espoir. Nos Aînés ont enduré les conditions les plus difficiles qu'on puisse imaginer, mais ils ont conservé leurs pratiques et leur culture traditionnelles et ils veulent partager tout ce qu'ils savent – c'est cela dont on doit être fiers.

David Turner
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Salteaux et afro-américain
Calgary, Alberta

mais vers 1900, il devint évident que cette politique d'assimilation ne donnait pas les résultats escomptés. C'est alors qu'on a éloigné les enfants de l'influence païenne exercée par leurs parents. Des modifications apportées à la *Loi sur les Indiens* ont permis aux pensionnats de déménager loin des réserves, ce qui a été fait. En 1920, d'autres modifications à la *Loi sur les Indiens* ont donné l'autorisation d'enlever de force les enfants âgés entre sept et quinze ans de la garde de leurs parents et de les envoyer dans des pensionnats. Des familles se sont retirées dans leurs territoires traditionnelles pour empêcher les Églises et le pensionnat de s'emparer de leurs enfants. C'est alors que les actes d'opposition sont devenus punissables en vertu de la loi, non seulement dans le cas d'omission de la fréquentation des pensionnats par les enfants, mais également dans le cas du refus des parents de les y envoyer.

Des restrictions des droits de la personne impliquaient que les « Indiens » n'étaient pas considérés des « personnes » en vertu de la loi et que, par conséquent, ces derniers n'avaient aucun moyen à leur portée de s'opposer aux violations de leurs droits ou intrusions dans leur vie familiale ou dans leurs communautés. Pratiquement, les Indiens étaient considérés comme des « pupilles de l'État » et cette situation laissait aux Églises toute la latitude voulue pour assumer la garde légale des enfants indiens dans les pensionnats. Ainsi, les soins et la prise en charge du traitement, de la surveillance des enfants ont été laissés à la discrétion entière et incontestée des Églises, des communautés religieuses et de leur personnel.

Au fil des années, de nombreux changements apportés témoignent des diverses tentatives pour nous contraindre à nous assimiler. Aucun des nombreux efforts déployés en matière de lavage de cerveau et de punition n'a permis d'atteindre le résultat recherché, c'est-à-dire de nous tirer hors de la sauvagerie ou de notre état païen. Certes un tort grave et irréversible a été causé, mais aucune politique n'a réussi à ce que nous soyions assimilés au reste de la société.

Dès notre entrée au pensionnat, le personnel commençait à chasser le diable de nous. C'est comme cela que je l'ai vécu. Nous avons été humiliés, dépossédés de notre culture et de notre spiritualité. On nous a dit que ces façons de vivre tiraient leur origine du diable. Nous étions punis si nous parlions la seule langue que nous ayions jamais apprise. Il régnait dans les couloirs sombres du pensionnat un climat de peur alors que les prêtres et les religieuses faisaient leur ronde, vêtus de leurs longues robes noires, passant comme des ombres flottantes dans la nuit. Si la peur nous faisait pleurer, nous recevions une râclée, ce qui nous faisait pleurer davantage et résultait en d'autres punitions. Dès l'arrivée, les tresses étaient coupées. De plus, il fallait enlever les vêtements traditionnels, aussitôt confisqués, et porter des uniformes réglementaires.

Notre prénom traditionnel était anglicisé et souvent remplacé par un numéro. Les élèves qui prenaient la fuite étaient jetés à la noirceur dans des armoires et ne mangeaient que du pain et de l'eau quand on les ramenait. Tout sentiment de dignité et d'estime de soi qu'on pouvait avoir se changeait en désespoir et en impuissance. Nous en sommes venus à penser que « Indien » était un mauvais mot, allant même trop souvent à l'utiliser péjorativement si on s'emportait les uns contre les autres. Beaucoup d'entre nous ont été battus, ont été victimes d'attouchements sexuels, agressés et violés.

L'avenir semblait sans espoir. Nous étions emprisonnés sans autre raison que celle d'être indien. Nous étions privés des soins, de l'amour, de l'attention et des conseils de nos parents pendant les années les plus cruciales de notre enfance. Cette étape de la vie où nous aurions pu acquérir les compétences essentielles pour être de bons parents et les valeurs familiales a été perdue pour toutes ces générations ayant fréquenté les pensionnats, ce qui a entraîné des conséquences qui nous affligent encore et qui continueront à avoir des incidences sur nos populations et nos collectivités. Dans beaucoup de cas, les prêtres et les religieuses ont servi de modèles de rôle, alors qu'ils étaient des prédateurs sexuels et les auteurs d'agressions sexuelles. Pour être tout à fait exact, ce ne sont pas tous les membres du personnel religieux qui ont commis de telles atrocités sexuelles. En effet, il faut faire remarquer à leur crédit qu'ils ont été nombreux à se montrer intègres et consciencieux dans l'accomplissement de leurs fonctions. Cependant, ayant fait des vœux perpétuels de chasteté et de célibat, même en leur accordant le bénéfice du doute, il était tout naturel que ce soit difficile pour ces religieux de parler de l'acte de procréation, de l'exercice du rôle de parent, de même que des autres réalités normales de la vie, dans l'optique d'une Église dont l'enseignement nous inculquait que le sexe était un sujet tabou au pensionnat. En fait, l'éducation axée sur la sexualité saine était inexistante. Le sexe était « sale » (ou répugnant) et même les pensées liées au sexe faisaient l'objet de péchés — effectivement, il fallait s'en confesser. Le seul fait de toucher une fille, peu importe la façon de le faire, aboutissait nécessairement à des « agissements condamnables », à commettre un acte pervers, disaient invariablement les soeurs. Une fois bien ancrée dans l'esprit d'un adolescent pendant ses années de formation, cette idée de l'impossibilité d'avoir des relations amoureuses saines pénétrait insidieusement, impossible d'y échapper, devenant tout à fait invraisemblable. Le mal psychologique était fait. À partir de ce moment-là, bien des pères ont été incapables de manifester de l'amour à leurs enfants, particulièrement à leurs filles. Personnellement, je n'ai pas été capable de serrer ma mère dans mes bras, ni de l'embrasser, avant qu'elle n'ait soixante-treize ans, la dernière année de sa vie.

Père, j'ai essayé de rationaliser ce que j'ai vu et ce que j'ai vécu. Le traitement des enfants, aussi horrible qu'il l'a été, devait être le sort normal des païens pécheurs que nous étions. Est-ce que tout allait bien? Était-ce seulement une attitude humaine? Aucun de nous ne connaissait la loi se rapportant aux enfants, mais, d'une manière ou d'une autre, il y avait un sentiment général que, de toute façon, ces mesures de protection ne s'appliqueraient pas à notre cas. Même le procureur de la couronne de la ville assistait à la messe à la chapelle tous les dimanches. Donc tout devait bien aller, rien n'était su ou on laissait faire. En plus, nous avions peur de dire quoi que ce soit à quiconque de l'extérieur du pensionnat. De toute façon qui nous aurait cru? Si nous avions parlé à nos parents et ceux-ci étaient venus à notre secours, on aurait appelé la police pour les arrêter. Et ce n'était pas encore assez, on nous disait que des actes de violence commis ou projetés envers une personne du sacerdoce étaient un péché impardonnable qui méritait une condamnation immédiate à l'enfer, alors qu'il semblait acceptable pour ces membres du clergé de nous frapper. Les élèves parmi nous victimes d'abus sexuels ont souffert de traumatismes tellement graves à ce moment-là, mais aussi pour le reste de leur vie. Bien que nous connaissions des moments très difficiles, nous sommes restés tranquilles. Nous nous soumettions à un code tacitement admis, non écrit, chez les élèves : jamais dénoncer, jamais trahir quelqu'un.

Comme j'en suis arrivé à détester tout ce qui était associé au pensionnat et à la religion — les soeurs, les prêtres, les frères et le personnel — j'ai commis un péché. Pour cela, je me repents. Ainsi que pour toutes les fois que j'ai blâmé Dieu de nous avoir laissé subir la souffrance et la colère, que je me suis permis de me fâcher contre lui en pensant qu'il était méchant et plein de malice, j'ai péché contre lui. Je suis profondément repentant. Pour tout ce que j'ai vu et tout ce que j'ai vécu personnellement, tout ce que je savais inadmissible, mais que je n'ai pas dénoncé aux autorités, j'ai commis un acte de complicité. À tous les élèves dans les pensionnats qui étaient avec moi et qui maintenant sont décédés, je vous adresse mes regrets sincères pour ne pas nous avoir assez défendus à ce moment-là.

Ce cauchemar cesserait-il enfin? Après plus de cent soixante ans, finalement ce véritable cauchemar a cessé. En 1998, le dernier pensionnat a été fermé, mais les contrecoups persistent.

L'ACCORD DE RÈGLEMENT RELATIF AUX PENSIONNATS INDIENS

Un grand nombre de Survivants ont recherché avec détermination une solution à cette question épineuse liée au régime des pensionnats en intentant des recours collectifs dans différentes parties du pays. Ils ont également mandaté l'Assemblée des Premières nations pour obtenir une résolution juste et équitable

des questions des pensionnats indiens et de leur héritage. Après avoir conclu et signé un accord politique avec le Canada le 5 mai 2005, le chef national Phil Fontaine, lui-même un Survivant et un défenseur acharné de la réparation, a réuni une équipe pour négocier un règlement avec le Canada et les avocats des actions en justice actuelles et les Églises. L'honorable Frank Iacobucci, ancien juge de la Cour suprême, a été nommé représentant du fédéral à la table des négociations. J'ai moi-même été appelé à participer en tant que l'Aîné de l'équipe de négociation de l'Assemblée des Premières nations. À ce titre, j'ai recommandé que le mandat du représentant du fédéral soit consacré par nos Aînés avant le début des négociations. J'ai eu l'honneur de mener la cérémonie qui a eu lieu à la *Sacred Roundhouse*, une fête comprenant la cérémonie du calumet sacré, le tambour grand-père et des chants spirituels. Le Chef national accompagné d'une délégation de chefs et d'autres Aînés ont invoqué le Créateur pour qu'il accorde ses bienfaits à l'honorable Juge, la bienveillance, la force, la sagesse et le courage. *L'ironie de la chose, Père, des cérémonies de ce type étaient de celles considérées par votre Église comme faisant partie des hommages rendus à Satan et, par conséquent, ont été interdites par loi en 1884.*¹⁰

Les négociations en vue de l'accord de principe se sont terminées en novembre 2005 et le gouvernement a accepté l'*Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens*.¹¹ Actuellement, c'est un règlement judiciaire, imposé et surveillé par le tribunal. Dans le cadre de ce règlement, un paiement anticipé au profit des anciens élèves plus âgés a déjà été émis. La convention de base relative au règlement comprend (a) un Paiement d'expérience commune pour tous les Survivants encore vivants qui s'élève à 10 000 \$ comme montant de base, avec un 3000 \$ additionnel pour chaque année de fréquentation complète ou partielle au-delà de la première année; (b) un Processus d'évaluation indépendant visant la résolution de réclamations individuelles pour abus physiques ou sexuels; par suite de la vérification, l'indemnisation sera versée en plus du paiement de l'expérience commune; (c) l'allocation d'une somme à l'appui de la guérison; (d) l'établissement d'une Commission de vérité et de réconciliation; (e) et un fonds consacré à l'organisation d'activités commémoratives. La Fondation autochtone de guérison gèrera le volet de la guérison, permettant ainsi à cette organisation de continuer à remplir son mandat suivant la *Déclaration de réconciliation* de 1997.

Père, vous vous rappelez que, dans le cadre de cette déclaration, le Canada reconnaît le rôle qu'il a exercé dans l'établissement des pensionnats et des répercussions qui en ont découlé :

Un des aspects de nos rapports avec les peuples autochtones durant cette période, le système des écoles résidentielles, mérite une attention

particulière. Ce système a séparé de nombreux enfants de leur famille et de leur collectivité et les a empêchés de parler leur propre langue, ainsi que d'apprendre leurs coutumes et leurs cultures. Dans les pires cas, il a laissé des douleurs et des souffrances personnelles qui se font encore sentir aujourd'hui dans les collectivités autochtones. Tragiquement, certains enfants ont été victimes de sévices physiques et sexuels.¹²

La source du pardon est en soi, mais la réconciliation sous-entend que les conditions (de nos rapports) sont changées, que le lien établi en fonction de l'oppression subie dans le passé a été coupé. Le Canada a refusé de signer la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples indigènes. Ce gouvernement devra donc changer sa façon de traiter avec nous pour qu'il soit possible d'en arriver à la réconciliation. Nous devons changer notre façon d'interagir et de dialoguer.

Marlyn Cook
Membre de la FADG
Akwasasne Department
of Health
Williamstown, Ontario

Au moment de sa création en 1998, la Fondation autochtone de guérison a reçu un fonds de 350 millions de dollars à l'appui de projets de guérison dans l'ensemble du pays. Grâce à l'Accord de règlement, la fondation a obtenu un autre 125 millions de dollars, une subvention unique pour la guérison, qui seront versés sur une période de cinq ans.

Père, ce paiement compensatoire pour préjudice représente l'indemnité la plus importante et la plus complète jamais accordée dans l'histoire du Canada. Pourtant, nous savons que les torts causés, ces actes préjudicables et odieux commis sous le régime des pensionnats, ne pourront jamais être uniquement réparés par de l'argent et des règlements judiciaires.

Aussi réussie que puisse être la conclusion du règlement relatif aux pensionnats indiens, et tous les intervenants ont eu droit à des félicitations pour les efforts fournis en vue de sa réalisation, cet accord n'est qu'un des moyens d'ancrage et de mise en route des processus personnel et collectif de réconciliation qui doivent suivre. La mise en place de processus de cette nature sera le véritable défi, la difficulté résidant en la planification qui devra permettre une participation à très grande échelle et des effets réels. D'une manière ou d'une autre, il faudra qu'on fournisse à l'ensemble des Canadiens et des Premières nations l'occasion d'y participer.

RÉCONCILIATION COLLECTIVE PAR OPPOSITION À AMNÉSIE COLLECTIVE

Il y a des réalités dont il faut tenir compte. Parmi celles-ci, le fait que des personnes du public canadien contesteraient l'obligation de conclure un règlement de quelque nature que ce soit. D'autres personnes refusent d'admettre l'héritage ou les répercussions laissés par les pensionnats : [TRADUCTION] « C'est impossible que ce soit vrai. » D'autres adopteront le point de vue suivant : « Eh bien, je n'y suis pour rien. Laissez-moi tranquille. Je ne veux pas en entendre parler. » Les partisans de la ligne dure souvent mal informés peuvent dire : « Vous avez subi une défaite. Résignez-vous. » Ensuite, il y a les gens qui vont répliquer exaspérés : « Bon, c'est arrivé. Faites face à la situation! »

Tout récit portant sur les séquelles des pensionnats fait entrevoir une souffrance qui n'a rien à voir avec des plaintes et gémissements continus d'hypocondriaques voulant susciter la pitié. Père, nous n'avons pas besoin de pitié. Les gens de votre société et les nôtres réclament la guérison qui se fait de pair avec la réconciliation. L'expérience nous montre que les Canadiens, d'une façon générale, sont bienveillants et bien disposés à l'égard d'autrui, presque toujours prêts à se répandre en excuses et désireux de plaire; ce sont des traits remarquables par bien des peuples du monde. Et pourtant, malgré le fait que nous soyons des gens pacifiques, nous sommes tourmentés par une histoire commune de conflits, de réclamations non résolus découlant de l'héritage laissé par les pensionnats. Nous éprouvons des sentiments profonds empreints de craintes et de soupçons les uns envers les autres. Nous sommes portés à nous blâmer les uns les autres, pour la bonne raison que nous nous berçons d'illusions et que nous nous soumettons avec résignation à l'idée que toute mesure corrective dépasse la capacité du particulier — le redressement nécessaire étant trop exigeant pour relever de quiconque parmi nous. Mais, Père, vous savez, tout comme je le sais, que c'est précisément au niveau personnel que le processus de réconciliation commence et qu'il prend son sens le plus profond.

Alors que les conflits au niveau international émergent et dégénèrent entre ennemis sur la base d'une simple prémisse très claire de gagnants-perdants, victoires et défaites, la décision qui doit se prendre au Canada est plutôt celle prise entre amis et voisins. Il nous faut affronter ces tensions fondamentales. Cependant, nous devons bien les comprendre pour pouvoir les résoudre. Personne, que ce soit d'un côté comme de l'autre, croit que l'autre va s'en aller. Nous occupons le même pays. Alors, comment peut-on vivre côte à côte, en parfait accord, et bâtir ensemble un avenir prospère? Nous partageons l'espace dans un territoire commun. Nous constituons une société enviée par les autres pays. Nous sommes économiquement interreliés. Nous avons de nombreux liens sociaux qui nous unissent. Nos enfants se marient entre eux, ce qui fait que nous partageons des générations de petits-enfants. Comme le réseau inextricable qui nous lie, de la même façon les options à notre portée sont très claires et simples : nous pouvons tous être gagnants ou nous pouvons tous être perdants.

Dans les mois à venir, des débats et des activités doivent avoir lieu, articulés autour de la mise en application de l'*Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens*. Également la Commission de vérité et de réconciliation sera de la plus haute importance parce qu'elle permettra aux Premières nations et aux Canadiens, en général, d'en arriver à une compréhension, à une entente commune, au sujet de ce qui s'est passé, de quelle façon ces événements se sont produits, et ensemble s'assurer qu'ils ne se reproduiront plus jamais. Plus important encore, la possibilité sera offerte aux deux camps de concevoir et

de planifier ensemble l'avenir. On peut battre en retraite, se renfermer dans une attitude de déni et d'amnésie collectifs concernant l'héritage laissé par les pensionnats. Ou, on peut choisir d'y faire face et de prendre des dispositions à cet égard. C'est le défi qui nous est lancé, la chance qui nous est offerte, de réaliser la réconciliation collective.

Qu'est-ce que les Premières nations font?

NIMISHOMIS – NOKOMIS HEALING GROUP INC.

Les répercussions persistantes exigent un traitement centré sur une approche globale qui s'adresse à la personne, à la famille, à la communauté et, certainement aussi, à la nation. En effet, le traumatisme que les anciens élèves ont subi dans les pensionnats a été si profond que, pour le traiter, il faut une approche holistique visant à guérir le corps, la pensée, le coeur et l'esprit des Survivants. Quant aux stratégies, elles diffèrent dans leur application d'une communauté à l'autre. Certaines d'entre elles ont recours aux principes des programmes en douze étapes. D'autres privilégient des rites religieux chrétiens comme thérapie. Il y a aussi le recours à des professionnels de l'extérieur. Par ailleurs, d'autres peuvent intégrer des pratiques traditionnelles à des méthodes conventionnelles modernes. En fonction de la gravité des symptômes, des services en établissement ou des services ambulatoires peuvent être dispensés. En somme, le moyen qui convient le mieux à la personne!

L'équipe de guérison, Nimishomis-Nokomis Healing Group, dont je suis le président, est formée d'un consortium de guérisseurs traditionnels qui ont joint leurs forces, leur savoir et savoir-faire et leurs ressources traditionnelles pour dispenser des services de guérison et de thérapie à des personnes, sans distinction de sexe, de nationalité, d'âge ou de lieu de résidence. Nous assurons le fonctionnement d'un projet financé par la Fondation autochtone de guérison. Nos principaux clients sont des Survivants qui vivent dans des réserves et à l'extérieur des réserves — des hommes, des femmes, des enfants et des personnes âgées. Nous organisons des rencontres axées sur la guérison à la *Sacred Roundhouse* à chacune des saisons. (Les Premières nations Anishinaabe ont maintenant reconstruit beaucoup de ces lieux sacrés, une manifestation concrète de la réconciliation communautaire). Les Survivants sont informés de ces rencontres par le biais de leurs bureaux communautaires et des organismes de service. Ils y participent de leur propre gré et peuvent en toute liberté faire part des expériences traumatisantes vécues. Dans bien des cas, les Survivants continuent de subir les effets de ce qu'ils ont vécu au pensionnat. Par conséquent, leur famille et leur communauté subissent aussi les effets de ce qu'on appelle maintenant le syndrome de stress post-traumatique (SSPT).

Il est possible d'établir un parallèle entre les phases du travail de deuil dans le cas du décès d'un proche et le traitement du SSPT lié à l'expérience vécue au pensionnat. Pour le Survivant, il ne s'agit pas de pleurer la perte d'un être aimé, mais il a tout de même vécu une expérience semblable, en ce sens qu'il fait le deuil de son moi, d'une mort de lui-même qu'on lui a infligée. C'est pourquoi les séquelles persistantes qui l'affligent sont des symptômes d'un deuil non résolu. Bien entendu, les phases décrites ci-après ne surviennent pas nécessairement selon l'ordre de la présentation, mais elles ont les caractéristiques suivantes :

Le *choc/traumatisme* fait référence à l'état associé à la défaillance circulatoire et à la chute soudaine de la tension artérielle, caractérisée par la pâleur, l'effroi, les sueurs froides, un pouls rapide mais faible, et souvent l'évanouissement. La douleur, la frayeur ou un traumatisme peuvent provoquer un tel état. Des flashback (images de rappel) et des souvenirs peuvent aussi entraîner l'apparition des mêmes symptômes. Des cauchemars sont fréquents. De nombreux Survivants fondent en larmes soudainement au cours de séances de thérapies, bouleversés par la prise de conscience soudaine de l'intensité, de la gravité et de la profondeur de son propre traumatisme. L'approche que nous adoptons consiste à aider les Survivants à faire de l'introspection, une analyse de soi, grâce à une démarche d'autorévélation et d'autoévaluation.

La *panique* s'installe généralement par suite du choc initial. Un Survivant est alors désorienté et confus, ce qui apparaît généralement comme un dysfonctionnement de la personne et un comportement anormal ayant également des conséquences pour la famille et la communauté.

Le *déni* suit presque automatiquement. Il s'agit d'une réaction de protection qui permet à l'organisme d'absorber le choc progressivement et, par ricochet, lui donne la possibilité de s'adapter, s'il y a traitement. Beaucoup de Survivants sont restés à cette phase et ils n'ont pas évolué vers le rétablissement. Souvent, la famille, la communauté et le public en général persistent également dans ce déni de la réalité.

L'*engourdissement (apathie)* : le traumatisme surcharge provisoirement le circuit affectif pour permettre au Survivant de montrer qu'il est capable de continuer à faire semblant d'être normal, stoïque et même d'avoir de l'humour.

La *rage et la violence latérale* : la rage est à l'opposé de l'engourdissement ou de l'apathie. La personne ressent à l'intérieur d'elle-même un sentiment de colère qui la ronge, la brûle, la tourmente et il peut arriver subitement et de façon déraisonnable, excessive, qu'elle s'en prenne à elle-même ou qu'elle s'en prenne aux autres. Cette rage finit toujours par éclater et elle peut continuer à agir

pendant des années entraînant des effets dévastateurs. Beaucoup de Survivants restent bloqués à cette phase à leur insu. La rage survient et elle persiste à ronger, à tourmenter, jusqu'à ce que la personne s'en libère par la thérapie ou par un acte ou un comportement d'auto-destruction. Par conséquent, la fréquence des cas de rage et de violence latérale au sein de la famille et de la communauté, et certainement aussi chez les dirigeants, ne devrait pas surprendre. Ce n'est toutefois pas une excuse. Il s'agit d'un symptôme qu'il faut cerner et traiter.

L'angoisse et le désespoir : au cours de cette phase, une personne est durement atteinte par l'intensité du traumatisme, amenant la personne à abandonner tout espoir, à se désengager et à sombrer dans le désespoir. Un tel sentiment d'impuissance totale fait en sorte que le Survivant ne peut plus s'en sortir sans aide. Le cycle du comportement de dépendance, du comportement violent et du comportement suicidaire est déclenché, à moins qu'on ne mette en place une stratégie d'intervention efficace.

La *négociation* : à cette phase, une personne commence à tenter d'affronter la situation, d'aller vers l'acceptation. *Pourquoi cela est-il arrivé? Pourquoi nous autres? Pourquoi lui ou elle? Pourquoi moi?* Même si ces plaintes ressemblent à de l'apitoiement sur soi, c'est en réalité un cri d'appel à l'aide, un élan vers la thérapie, la guérison et la réconciliation.

La *réconciliation* : les reproches d'avoir été forcé de fréquenter le pensionnat et d'avoir eu à subir des expériences aussi terribles doivent être adressés à quelqu'un. Certainement qu'il y a des reproches à faire, mais au lieu de crier vengeance, le Survivant cherche plutôt à comprendre ce qui s'est passé. La personne veut faire la paix avec elle-même. Les Aînés sont toujours disposés à aider. Plus important que tout, on doit se pardonner. Toutefois, le vieil adage « faute pardonnée est à moitié oubliée » n'aide pas beaucoup. Le traumatisme a porté atteinte à toute la personne. Les flashback/rappel d'images, la souffrance et les séquelles subsistent.

L'*acceptation* : elle vient au moment où le Survivant assume la responsabilité de la résolution ou du traitement de son traumatisme. Cette décision conduit au rétablissement — à la thérapie — et à la réconciliation, suscitant la détermination de s'engager vers l'avenir envisagé sous de nouvelles perspectives.

La *maturation* : le Survivant commence son parcours de guérison en ayant à l'appui des thérapies et des réseaux de soutien. Ses relations interpersonnelles sont rétablies et renouvelées. Le Survivant participe à l'entraide, s'associe aux autres Survivants et continue de le faire.

Tout au long de ces phases, le recours aux pratiques, méthodes, « médecines », traditionnelles, aux enseignements, directives, counselling et cérémonies, de même qu'à la langue et à l'histoire, constitue le fondement de nos thérapies. La tente tremblante, les sueries, le calumet sacré et les tambours et chants traditionnels des Anishinaabe sont des éléments essentiels de la démarche de guérison. Il est bien évident que la spiritualité est au cœur même de la guérison, comme elle l'est pour la réconciliation. Quant aux manifestations de la spiritualité, en général, elles renforcent les moyens d'amener une personne à la réconciliation. *Père, vous avez vos propres moyens et j'ai les miens.*

RÉTABLISSEMENT DE LA CULTURE COMME PRÉALABLE À LA RÉCONCILIATION

La culture circonscrit une vision du monde ou une cosmologie à partir de laquelle un peuple puise les fondements de son mode de vie, de ses coutumes. Overholt et Callicot citent le chercheur éminent Irving Hallowell qui tient les propos suivants concernant les Anishinaabe :

[TRADUCTION] Toutes les cultures donnent une orientation cognitive en fonction d'un univers où l'homme est forcé d'agir. C'est ainsi que se crée une vision du monde organisée au niveau culturel, ce qui, au moyen de croyances, du savoir disponible et de la langue, sert d'intermédiaire pour faciliter l'adaptation de la personne au monde grâce à des processus de la pensée comme la capacité de percevoir, de reconnaître, de concevoir, de juger et de raisonner... ce qui est étroitement lié à l'orientation normative, devient le fondement de la réflexion, de la prise de décision et de l'action... un fondement qui assure le consensus entre nos valeurs et nos buts.¹³

Ma vision du monde est celle que les Anishinaabe ont établie. Je me suis rallié avec contentement à cette vision parce qu'elle correspond au fondement même de ma conception de la vie. Ma façon de vivre correspond à celle inspirée par la culture Anishinaabe et j'ai le grand honneur qu'on s'adresse à moi en tant que guide ou facilitateur des enseignements traditionnels Anishinaabe.

Je vous ferai part dans la section suivante de mon credo sous une forme inchangée qui est l'essence même du contenu que je présente à d'autres forums.

VISION DU MONDE ET COSMOLOGIE ANISHINAABE

Au début de la création, le Créateur a mis en place les quatre couleurs composant le genre humain dans quatre directions : les gens de race jaune à l'est, les gens

de race noire au sud, ceux de race rouge à l'ouest et les blancs au nord. Pour pouvoir vivre en harmonie avec l'ensemble de la création, chacune de ces races a reçu des dons et des enseignements. Tous ces peuples de différentes couleurs se rassembleraient et, en se soumettant à leurs enseignements respectifs, ils se développeraient bien, prospéreraient collectivement au sein de la grande famille de l'humanité. Bien que distincts les uns des autres, ils seraient pourtant à égalité dans la vie, partageant la même volonté, la même liberté, devant le seul et unique Être suprême; malgré les distinctions, tout le monde comprendrait le Créateur.

Pour les Anishinaabe, la vie est *Pimaatiziwin* et son sens dépasse celui de la simple existence dans un déroulement chronologique du temps. La vie, c'est un tout parfait, et elle est intrinsèquement liée à *Kizhemanito*, le Grand Esprit — le créateur de l'ensemble de la création/de tout ce qui existe. Par conséquent, à l'image de son créateur, la vie n'a pas de commencement, ni de fin — tout ce qui était continue d'être et tout ce qui sera existe déjà en esprit. *Pimaatiziwin* représente ainsi la complétude et l'entièreté de la création en soi, animée par l'esprit du Créateur.

Dans chaque direction du ciel, il y a l'immensité infinie de notre cosmos au sein duquel, bien au-delà de l'œil et de la pensée des humains, la présence physique de la vie commence. Le Créateur a appelé à se réunir quatre êtres spirituels qui se révèlent dans leur essence sacrée, en couleurs, que nous pourrions être amenés à voir comme le rouge, le vert, le bleu et le jaune. Grâce à eux, le Créateur communique ses vœux pour la création. Soufflant avec force et vivacité un vent sacré en direction de chacun, ceux-ci ont créé le souffle de vie qui pénètre dans le cosmos. *Sky Order Woman (Nenaikiishigok)*, à qui on a confié la tâche de maintenir l'harmonie dans l'univers, assigne les êtres du système stellaire (les étoiles) à leur place. On peut même les apercevoir encore aujourd'hui la nuit et le jour. Ensuite, elle demande aux autres êtres de bien cerner le dégagement créé par le tourbillonnement des vents. Cette éclaircie est connue des Anishinaabe comme *Pagonekiishig*, dont la signification est « *Hole-in-the-sky* » [TRADUCTION : une brèche dans le ciel]. La constellation *Pagonekiishig* peut être clairement aperçue et elle est représentée par quatre cercles concentriques, huit étoiles dans chaque cercle. Ces cercles deviendront un canal par où passe la vie qui anime notre monde et qui révèle la genèse des Anishinaabe.

Parmi les étoiles, il y en avait une bien particulière que nous appelons Grand-Mère Terre. Au début, il existait seulement les grands-pères — les montagnes, les rochers, les pierres, le gravier et le sable fin — sur la Grand-Mère Terre. Peu après, ils ont voulu partager l'espace avec d'autres êtres et ils ont demandé

au Créateur de laisser tomber d'autres formes de vie. Au fur et à mesure, une à une, quatre étoiles, esprits féminins, sont apparues.

La première annonça comme elle descendait : « Le Grand Esprit a entendu votre plaidoyer. Et il m'envoie vers vous ». Comme elle parlait encore, un phénomène que les grands-pères n'avaient jamais encore vu auparavant commença à couler parmi eux . Elle leur a dit : « Ce que vous voyez, c'est de l'eau salée. Le Grand-Père déposera dans cette eau tous les êtres marins et je me chargerai de prendre soin de toutes ces créatures. Je resterai avec vous pour toujours. »

La deuxième étoile se rendit visible et parla : « Le Créateur de toute vie a entendu vos invocations et, moi aussi, il m'a envoyée auprès de vous ». Comme elle parlait, des vapeurs d'eau et de la brume commencèrent à s'élever, formant des nuages dont l'eau retomba sur les rochers. « Ce qui s'élève et ce qui tombe sur vous vous nettoiera et vous purifiera et tout ce qui est vivant autour de vous se développera. Je me chargerai de l'eau de pluie. Et je resterai avec vous pour toujours. »

La troisième étoile descendit elle aussi et elle dit : « Maintenant, voici que, parmi vous, vos frères et vos soeurs sont mis en place : les arbres, les plantes, les êtres ailés, les êtres à quatre pattes, les êtres marins et les êtres rampants. Ils ont besoin de boire et d'être alimentés. Je m'occuperai de l'eau douce des lacs, des rivières, des ruisseaux et des sources. Je resterai avec vous pour toujours. »

Finalement, la quatrième étoile descendit et parla avec bienveillance et douceur : « Le Grand-Père m'a aussi envoyée en réponse à vos invocations. Il vous a entendus et il se prépare à vous envoyer le frère bipède pour que vous l'aimiez. Il dépendra complètement de chacun de vous, de tout ce qui existe dans la création — de nous tous. Il sera doté de dons sacrés que notre Grand-Père Créateur lui attribuera, mais il ne saura pas comment s'en servir à moins que nous ne lui montrions. Nous prendrons tous soin de lui et nous lui donnerons tout ce dont il aura besoin. Il sera dans un tel état d'impuissance qu'il devra être bercé dans les eaux bénies à l'intérieur de la femme avant de naître. La *Grandmother-That-Lights-The-Night-Sky* [TRADUCTION : La Grand-Mère qui illumine la nuit] brillera pendant treize nuits dans toute sa splendeur avant que cet être naisse — quatre fois alors que nous préparons la femme qui le portera et neuf autres fois pendant qu'il sera à l'intérieur de la femme. Je m'occuperai des eaux de la naissance et je resterai avec vous pour toujours. »

L'identité d'une
personne est
intimement liée à sa
langue maternelle.
Celle-ci est un don
inviolable fait aux
Autochtones par
le Créateur et leurs
ancêtres.

L'ORIGINE DE L'ÎLE TORTUE

Ainsi les Anishinaabe sont venus en passant par le *Paagonekiizhig* et ils ont été placés sur l'île Tortue, dans les Amériques. Pourquoi l'appelle-t-on île Tortue? La Tortue est parmi les guérisseurs spirituels la plus honorée, occupant le rang le plus important et dispensant de grands bienfaits aux Anishinaabe. Parmi ses nombreuses autres fonctions, cet animal est le principal messager au moment de la cérémonie de la « tente tremblante » à laquelle on a recours aux fins de guérison. Il exerce un rôle sacré tant sur la terre que dans l'eau. La *Grandmother-That-Lights-The-Night-Sky* l'aime tellement qu'à chaque pleine lune, elle vient l'embrasser. Maintenant, regardez l'arrière de la carapace de la Tortue et vous pourrez apercevoir treize plaquettes qui forment cette carapace — cinq en descendant vers le milieu et quatre de chaque côté — une plaquette représentant chaque fois que cette Grand-Mère a embrassé la Tortue. Pour les Anishinaabe, il y a treize lunaisons dans une année lunaire. C'est pourquoi ils acceptent comme lieu d'origine cet hémisphère, là où se situe l'île Tortue, conscients qu'il s'agit d'un endroit bien particulier dans la création.

NANABOSHOO – LE PREMIER ANISHINAABE

Le premier Anishinaabe était Nanaboshoo. Bien des récits relatent ses aventures, particulièrement sa relation avec la nature et le monde des esprits. Les écrivains d'inspiration occidentale ont tenté d'usurper son importance, sa valeur comme premier homme, en le reléguant au simple rang de « trickster » ou de fripon divin, personnage très présent dans le folklore et la mythologie. Cependant, voici de quelle façon Ronald Wright dans son livre *Stolen Continents* exprime son point de vue sur les mythes :

La notion de *mythe* a de nos jours parfois un sens dévalorisant — notamment comme synonyme de mensonge ou de fable, de conte de fées — mais ce n'est pas dans mon intention de recourir à cette définition. La plupart des histoires, une fois assimilées par les gens, deviennent un mythe. En effet, le mythe est une reconstitution du passé, qu'il soit réel ou imaginaire, suivant des façons de comprendre (ou des scénarios) qui trouvent leur expression dans les valeurs et les aspirations les plus profondes d'une culture. Les mythes créent et renforcent des archétypes tellement pris pour acquis, tellement axiomatiques en apparence, qu'ils passent sans contestation. Les mythes sont si riches de sens que, par eux, nous vivons et nous mourons. Ils sont les représentations au moyen desquelles se transmettent les cultures au fil du temps. Ceux qui ont été vaincus par notre civilisation considèrent que le mythe qui s'y rapporte, celui

de la découverte, a transformé les actes criminels de l'histoire en des emblèmes d'exploits fabuleux. Cependant, sous l'angle privilégié de l'Occident, le mythe lié à la découverte est fidèle à la vérité.¹⁴

Nanaboshoo est vivant et fort dans la vie traditionnelle des Anishinaabe. Il est responsable de la deuxième partie de la création qui a suivi l'important déluge ayant détruit la terre. Il est capable de transformation. Il est l'enfant du Créateur, de façon factuelle et figurative. Il a les mêmes dons que le Créateur et, pourtant, il est entièrement dépendant de la nature pour sa survivance. Il a acquis des habiletés permettant d'assurer sa survivance en essayant d'égaliser les oiseaux, de s'inspirer des êtres marins et des êtres rampants, de même que des animaux en général. Il a donné un nom à chacun d'entre eux, ainsi que leur trait et leur personnalité distinctives. Ses aventures sont remplies par ses inventions, ses oeuvres et ses réalisations. Quant à ses mésaventures, elles montrent la capacité des Anishinaabe de s'exprimer avec humour et de se moquer d'eux-mêmes. Il découvre de nouvelles façons de faire et de nouvelles perspectives. Il a reçu le pouvoir de guérir et la connaissance des « médecines ». Il a attribué un nom à tous les arbres et il connaît les propriétés thérapeutiques de la flore et de la faune. Il a été jadis à la fois homme et divinité ayant des pouvoirs surnaturels, mais il n'a pas su et il ne sait pas encore au juste comment y avoir recours, les appliquer correctement, sauf dans les cérémonies sacrées. Qui d'autre peut-il être, sinon Anishinaabe? Nanaboshoo est un archétype spirituel. Au fait, quand des personnes Anishinaabe se rencontrent, ils se saluent en disant : « Boshoo ». Ces paroles ont été mal interprétées, car on a pensé qu'il agissait d'une imitation de « bonjour », la salutation en français. Cette supposition est fautive. *Boshoo* est une contraction de Nanaboshoo — il s'agit plutôt d'un signe de reconnaissance affectueux envers une personne accueillie comme un frère ou une soeur ayant pour origine un ancêtre commun.

LA SIGNIFICATION DE « ANISHINAABE »

L'Anishinaabe est par nature à la fois fier et humble : fier d'être partie intégrante de la création, humble d'être complètement dépendant de tout ce qui existe et, pourtant, aimé de tous les esprits. Le mot « Anishinaabe » est une auto-désignation et elle a deux significations :

- ✦ La première signification de Anishinaabe est spirituelle et elle provient de deux composantes : *niisiina* signifie « descendu » et *naabe* signifie « mâle ». De là le nom « l'homme descendu ». Dans le contexte de la genèse spirituelle, ce morphème évoque les nuances sacrées de l'homme et de la création réunies dans un seul mot.

- La deuxième signification est familière : *anishaa* signifie « ce qui n'a pas de valeur, rien ». Combiné à *naabe*, il signifie « homme sans valeur ». Toutefois, le Créateur n'a rien créé qui soit sans valeur. Donc, ce mot signifie simplement que l'Anishinaabe se considère ni inférieur, ni supérieur à toute autre forme de vie.

Il n'y a pas de mention de la femme. Afin de bien replacer cette omission dans son contexte, rappelons que les étoiles en tant qu'esprits féminins venues en réponse aux invocations du Grand-Père au commencement de la vie sur terre étaient sacrées. Elle remplissaient des fonctions sacro-saintes et elles sont encore avec nous selon leurs dires. Les femmes, comme nous les voyons, sont toujours dotées de tous les pouvoirs spirituels que possèdent ces esprits étoiles et elles sont donc par nature sacrées. Les désigner comme *anishaa* ou des êtres sans valeur comme l'homme signifierait les discréditer, déprécier leur nature sacrée de mère, porteuse de vie.

La nation anishinaabe continue d'occuper un vaste territoire dans l'île Tortue, une parcelle qui s'étend principalement des Maritimes au Canada et au sud le long du Bouclier canadien, à l'ouest à travers les Prairies, sur les montagnes Rocheuses, et au sud-est jusqu'aux côtes actuelles des Carolines. Sachez que nous partageons ce territoire avec d'autres nations autochtones. Vous nous connaissez en raison des diverses désignations à l'extérieur. Sur la côte Atlantique, on peut nous appeler des Mi'kmaq, Maliseet, Abénaki, et nous donner d'autres noms; au Québec, nous sommes des Innus et des Algonquins; en Ontario, nous sommes des Ojibway, des Ojibwa ou Chippewa; au Manitoba, on nous appelle Saulteaux; en Saskatchewan, on nous désigne nous-mêmes des Nakaini; dans la région des montagnes Rocheuses, nous sommes des Pieds-Noirs; au Montana, nous sommes des Cheyennes; dans l'État de l'Illinois, on a donné notre nom à l'État; au Texas, là où des gens de notre nation se sont établis, nous sommes des Kickapoos. Certains parmi nous ont été s'établir dans le nord de la Californie. Des membres de notre nation sont aussi connus sous d'autres noms qui peuvent correspondre à un clan ou à leur situation géographique. Quoi qu'il en soit, où que nous soyons, nous faisons tous partie de la grande nation Anishinaabe et nous nous reconnaissons comme tels.

LES SEPT LOIS DE LA CRÉATION

Les Anishinaabe ont reçu les sept règles fondamentales de la création pour qu'ils puissent harmoniser leur relation avec toute autre forme de vie : *l'amour*, *la bonté*, *le partage*, *le respect*, *la vérité*, *le courage* et *l'humilité*. Les Anishinaabe ont cherché à suivre ces règles de vie et ils ont compris qu'ils pourraient les déchiffrer

au moyen des *quatre (symboles) sacrés* avec lesquels ils ont été mis en contact pendant la descente.

LES PRINCIPES DES « QUATRE SACRÉS »

Pagonekiishig : les quatre cercles concentriques d'étoiles dans la constellation *Pagonekiishig* révèlent les dons qui donnent forme et sens au « quatre sacrés » de la spiritualité anishinaabe.

Il y a quatre couches du ciel (de l'atmosphère) : le rouge, vert, bleu et jaune; il y a quatre huttes ou cabanes : la suerie, la tente tremblante, la maison ronde et le pavillon d'apprentissage.

Il y a quatre tambours : tambour-hochet, tambour à eau, tambour à main et tambour de cérémonie; il y a quatre calumets : le rouge, jaune, blanc et noir.

Il y a quatre saisons : printemps, été, automne et hiver; il y a quatre stades/étapes de la vie temporelle : l'enfance, l'adolescence, l'âge adulte et la vieillesse.

Il y a quatre types de clans : les êtres ailés, les quadrupèdes, les êtres marins et les rampants.

Voici quelques exemples dont le seul but est de montrer pour quelle raison les Anishinaabe ont une certaine prédilection pour agir et considérer en fonction du nombre quatre.

Spiritualité : la spiritualité consiste en une relation personnelle avec le Créateur; cependant, il y a quatre sociétés principales permettant à une personne adepte d'entretenir cette relation. Au sein de chacune de ces sociétés, la façon de pratiquer par le biais des cérémonies est aussi spécifique que peut l'être la spiritualité au niveau personnel et que peuvent être guidés des participants par ces cérémonies. Toutefois ces quatre façons de procéder sont complémentaires, ce qui veut dire qu'une personne peut appartenir aux quatre approches spirituelles : la spiritualité de l'est, *Waabanowin*; celle du sud, *Shaawanowin*; celle de l'ouest, *Ogimaawin*; et celle du nord, *Midewewin*, qui constitue la société principale.

Au moment opportun à chaque saison, particulièrement au printemps, le tambour à eau se fait entendre dans les quatre directions pour signaler à tous les Anishinaabe qu'ils sont invités à un conseil spirituel. Ils se rencontrent à des endroits centraux, dans des pavillons (huttes ou cabanes), spécialement dédiés à des fins rituelles. C'est à ce moment-là qu'on récite les « lois/préceptes » et qu'on fait des célébrations. Également, il y a des cérémonies profanes. Les

relations avec d'autres nations font l'objet de célébrations. On fait un examen minutieux du bien-être de la nation et une analyse de l'état de ses terres et de ses ressources. C'est également l'occasion de dispenser de nouvelles thérapies et « médecines ». Au programme figurent aussi des cérémonies de guérison. Au cours de l'examen général de la situation, on procède à l'étude des menaces externes qui pèsent sur la nation, des possibilités offertes, et on pondère ces forces négatives et forces positives en prenant en considération les atouts et les lacunes au sein de la nation.

Supports aux symboles sacrés : les Anishinaabe sont considérés comme une société principalement orale. Pour cette raison, certains des modes d'expression auxquels ils ont recours pour la transmission des connaissances acquises ont trait à la langue, au chant, au symbolisme imagé, à la communication mentale et à la pratique de la spiritualité qui ne fait pas de distinction entre le sacré et le profane dans le quotidien. En plus des traditions orales, les Anishinaabe ont une tapisserie complexe, riche, de supports symboliques à l'évocation puissante. Le sens des événements sacrés et leur histoire sont conservés à l'aide de parchemins faits de l'écorce de bouleau, des formations rocheuses et de sol (pétroglyphes) et des visions peintes (pictogrammes) pour ne nommer que quelques-uns de ces autres supports. Là où ils sont placés, on trouve des offrandes sacrées.

Langue est un des principaux moyens permettant la transmission de la culture d'une génération à l'autre. C'est particulièrement crucial dans le cas des sociétés orales comme celle des Autochtones de l'île Tortue. Le sens véritable de la vision du monde et du mode de vie traditionnels devient clair et intelligible si exprimé dans les langues d'origine. La genèse, l'histoire, le lien des peuples avec le monde spirituel et la terre résident au cœur même de la langue ancestrale. Également, lié à leurs langues autochtones est tout l'ensemble des systèmes social, culturel, économique et politique des nations autochtones. Les nuances culturelles et les subtilités des constitutions, des lois et règlements, ainsi que des structures de gouvernance, doivent être expliquées et bien saisies à l'aide de la langue d'origine. L'identité d'une personne est intimement liée à sa langue maternelle. Celle-ci est un don inviolable fait aux Autochtones par le Créateur et leurs ancêtres.

Identité et nom spirituel : ce nom donné à une personne et inspiré par la spiritualité est en fait l'expression de sa véritable identité spirituelle. Selon le système de croyances des Anishinaabe, chaque personne est un esprit qui s'est matérialisé, prenant forme corporelle à la naissance. Un nom n'est pas attribué en fonction de la simple préférence d'une personne ou des parents. Pour mener la cérémonie de l'attribution d'un nom, on choisit un Aîné ou un membre respecté de la communauté. En réalité, ce n'est pas tant une cérémonie

spécifiquement d'attribution d'un nom qu'une invocation pour confirmer le nom spirituel. En effet, il s'agit de transmettre une identité spirituelle à une personne. Cependant, cette attribution doit être faite pour prévenir le risque qu'une personne s'égarer au niveau spirituel, qu'elle se détache de la vie spirituelle et se retrouve désorientée ou même qu'elle devienne malade, en raison du manque d'identité spirituelle.

Il n'est pas rare pour une personne de recevoir plus d'un nom étant donné les esprits constituent une seule entité spirituelle. L'attribution du nom peut se faire avant, pendant ou peu après la naissance, quoiqu'on demande aux parents d'organiser la cérémonie le plus tôt possible. D'autres noms peuvent être attribués pour des raisons d'affection, d'hommage, pour demander des forces et même le rétablissement d'une maladie. Dans un tel cas, un nom devient guérison, la cérémonie d'attribution du nom étant thérapeutique et partie intégrante d'un processus personnel de réconciliation, le cas échéant.

NDOTEM : LE SYSTÈME DU CLAN

Les Anishinaabe bénéficient également d'une relation spirituelle appelée le système centré sur les relations *ndotem* d'où le mot *totem*.

On dit que, jadis, alors que la terre était complètement couverte de glaciers, les Anishinaabe se sont trouvés dans des circonstances désastreuses. Ils étaient gelés, privés d'abri, affamés et confrontés à la disparition de leur peuple.

L'Ours blanc (*Waabimuhkwah*) descendit du nord et il s'aperçut que les gens vivaient dans des conditions épouvantables. Il eut pitié d'eux et il les adopta. Il prit soin d'eux et il les protégea comme de jeunes frères et sœurs; ils ont donc formé le premier *ndotem* (clan). Puis le Loup blanc (*Waabimaaingan*) vint de l'est et lui aussi il adopta les Anishinaabe en raison de leur situation pénible, les traita comme des frères et des sœurs pour devenir le deuxième clan. De la même façon, l'Esprit ailé blanc du sud (*Waabibinesse*), dans sa bonté, vint lui aussi prêter secours et il adopta les Anishinaabe. Le Buffle blanc (*Paashkote Pishikii*) vint lui aussi de l'ouest et il adopta les Anishinaabe, formant le quatrième *ndotem*. Au fil du temps, tous les êtres spirituels firent de même jusqu'à ce que toutes les familles Anishinaabe furent adoptées et formèrent un premier système de clans.

Ces événements établirent la force vitale sacrée des quadrupèdes, des êtres ailés, des êtres marins et des rampants qui continuent de prendre soin des Anishinaabe. C'est également l'explication de la dépendance spirituelle des Anishinaabe à l'égard d'autres formes de vie, ce qui les rend capables de survivre

et d'assurer leur continuité. Les Anishinaabe qui veulent parvenir à la guérison et à la réconciliation au niveau personnel doivent donc connaître leur clan. C'est un élément absolument vital lié à l'identité spirituelle.

MA RÉCONCILIATION PERSONNELLE

Père, je vous ai fait part de beaucoup d'aspects qui devaient être présentés et dits. Avec tout le respect que je vous dois, je ne veux pas faire pénitence et, bien loin de moi, l'idée de nier l'existence de l'enfer. Je l'ai vu. Il est ici et il est causé par l'homme. Accordez-moi le pardon si vous devez le faire et priez pour moi. Toutefois, ce que je cherche, c'est la réconciliation entre vous et moi et nos peuples respectifs. Il faut que nous bâtissions un nouvel avenir. Je vous ai laissé entrevoir ma propre réconciliation, une note sur laquelle on devrait terminer pour l'instant.

La réconciliation personnelle consiste à faire la paix avec soi-même et à reconquérir sa propre identité. Grâce à la bonté du Créateur, j'ai fait cette paix avec moi-même. Je suis retourné à Midewewin, la principale spiritualité des Anishinaabe. Je suis parvenu à comprendre et à respecter l'interdépendance de toutes les formes de vie, de tous les êtres vivants et je suis très heureux de la place que j'occupe dans la création, aussi humble soit-elle. Miens sont les dons de vie que le Créateur a conférés si précieusement à mes ancêtres. Grâce à ma spiritualité, les expériences qui m'ont permis de réfléchir sur les questions éternelles touchant la vie, m'appartiennent également, des questions comme celles-ci : d'où vient-on, qu'est-ce qui s'est passé, où va-t-on et pourquoi.

Avec contentement, je me suis réconcilié avec ma spiritualité traditionnelle, la considérant ma philosophie personnelle. Maintenant, j'ai le désir non associé à des conditions de prendre contact avec les gens, de les aider, en prenant appui sur ma culture et mes traditions. J'ai l'honneur d'être désigné un Aîné, le gardien des traditions, des coutumes, des préceptes et de la spiritualité. Puis-je être pour toujours digne des personnes désireuses de se réapproprier les enseignements traditionnels qui sont les nôtres grâce à moi et à d'autres guides. Puis-je continuer à mériter le privilège de recevoir des jeunes qui veulent acquérir de la force, du courage, et des éclaircissements par le biais des cérémonies. N'ayant rien à vous enseigner, mais beaucoup à partager, je m'adresse également à vous et à d'autres qui ont contribué à nous laisser ce lourd héritage des pensionnats.

Un gouvernement fondé sur la paix, sur l'ordre et sur des principes de « bon gouvernement » et, malgré tout, responsable d'avoir infligé les sévices horribles attribués au régime des pensionnats est celui que je suis disposé à rencontrer pour traiter de la primauté du droit, ce qui comprend la mise en application des droits et des traités des peuples autochtones comme pierre angulaire d'une future réconciliation.

Une Église qui a validé le complexe de supériorité impitoyable des rois européens ayant justifié la persécution des Autochtones et le vol de leur territoire, qui a réprimé leurs cultures en les condamnant comme des suppôts de satan, est celle avec laquelle je suis disposé à parler de réconciliation. Mon engagement à aller de l'avant en cette matière repose sur la considération sincère des sept préceptes traditionnels de la Création. Un clergé soumis à la foi chrétienne fondée sur les enseignements du Christ, ayant manifesté un si grand amour envers la pureté et l'innocence des enfants, mais dont des membres ont pourtant infligé des sévices physiques et sexuels aux enfants autochtones, sont des hommes et des femmes que je suis disposé à rencontrer dans ma communauté pour parler de réconciliation. Et, advenant qu'ils croient encore à l'enfer, de grâce épargnez-les. Oui, Père, je suis prêt.

Comme dernière réaffirmation personnelle, ce n'est pas Dieu qui a fait du mal et blessé profondément des générations d'enfants innocents, mais plutôt des êtres humains faisant partie des Églises qui ont entrepris en son nom de christianiser et de causer préjudice et souffrance. Je n'ai pas le droit, ni la prérogative, de pardonner ce qui a été fait à mes frères, à mes soeurs et à mes amis très chers, car ils doivent le faire eux-mêmes. Malheureusement, beaucoup d'entre eux sont décédés. Cependant, je voudrais dédier cette déclaration de réconciliation à leur mémoire. Je ne peux parler qu'en mon nom. Père, je suis heureux que mes ancêtres ont été capables de conserver clandestinement leurs croyances spirituelles à l'époque où celles-ci ont été interdites et ont fait l'objet de persécution. Grâce à ces croyances et au Créateur, les coutumes et les traditions de mon peuple sont préservées et elles m'ont fourni les réponses que je cherchais.

Je déclare avec gratitude que je suis un adhérent fervent de la spiritualité traditionnelle des Anishinaabe.

Je suis un païen régénéré.

NOTES

¹ Russell, Bertrand (1957). *Why I Am Not a Christian, and other essays on religion and related subjects*. New York, NY: Simon et Schuster.

² Einstein, Albert (1931). *Living Philosophies: A series of intimate credos*. Brooklyn, NY: AMS Press Inc.

³ Wright, Ronald (1992:1–2). *Stolen Continents: The Americas Through Indian Eyes Since 1492*. New York, NY: Houghton Mifflin Company.

⁴ Dickason, Olive Patricia (2002:9). *Canada's First Nations: A History of Founding Peoples from Earliest Times, Third Edition*. Don Mills, ON: Oxford University Press Canada.

⁵ Dickason, Olive Patricia (2002:9).

⁶ Affaires indiennes et du Nord Canada (1998:para. 2). Déclaration de réconciliation : Les leçons à tirer du passé. Dans Rassembler nos forces — Le plan d'action du Canada pour les questions autochtones. Ottawa, ON : Ministre des Travaux publics et Services gouvernementaux Canada. Extrait le 31 octobre 2007 de : http://www.ainc-inac.gc.ca/gs/chg_f.html#reconciliation [Déclaration de réconciliation — Les leçons à tirer du passé] 1997:para. 2].

⁷ Affaires indiennes et du Nord Canada (http://www.ainc-inac.gc.ca/gs/chg_f.html#reconciliation [Déclaration de réconciliation—Les leçons à tirer du passé], 1997:para. 4).

⁸ Assefa, Hizkias (sans date:para.17). The Meaning of Reconciliation. Extrait le 20 juillet 2007 de : http://gppac.net/documents/pbp/part1/2_reconc.htm

⁹ La fréquentation (scolaire) forcée des pensionnats était prescrite par la loi (légiférée) en 1920 pour les enfants âgés de 7–15 ans, bien qu'il y ait des histoires d'enfants aussi jeunes que cinq ans amenés aux pensionnats, de même que des raptos d'enlèvement forcé d'enfants avant 1920.

¹⁰ En 1884, les potlachs et d'autres activités culturelles étaient bannis, et en 1927, il y a eu une ordonnance interdisant l'établissement et le financement d'organisations politiques autochtones.

¹¹ Résolution des questions des pensionnats indiens Canada (2006). Règlement relatif aux pensionnats indiens. Extrait le 18 septembre 2007 de : <http://www.residentialschoolsettlement.ca/French/French.html>

¹² Affaires indiennes et du Nord Canada http://www.ainc-inac.gc.ca/gs/chg_f.html#reconciliation [Déclaration de réconciliation — Les leçons à tirer du passé], 1997:para. 7).

¹³ Overholt, Thomas W. et J. Baird Callicot (1982:6). *Clothed-In-Fur and Other Tales: An Introduction to an Ojibwa World View*. Blue Ridge Summit, PA: University Press of America. Boston.

¹⁴ Wright, Ronald (1992:5). *Stolen Continents: The Americas Through Indian Eyes Since 1492*. New York, NY: Houghton Mifflin Company.



Élèves autochtones en face d'un sanctuaire, vers 1960

Photographe : Soeur Liliane

Bibliothèque et Archives Canada, PA-213333

(On peut trouver cette photo, ainsi que d'autres ressources, à www.wherearethekids.ca)

BRIAN RICE ET ANNA SNYDER

Brian Rice est un membre inscrit de la nation Mohawk. Il a obtenu un doctorat en connaissances traditionnelles autochtones de la *Division of Transformative Learning* à *California Institute of Integral Studies*, l'unique programme d'études de doctorat entièrement autochtone connu. Il a publié entre autres deux livres : *Encounters between Newcomers and Aboriginal Peoples in the East* et *Seeing the World with Aboriginal Eyes*. Actuellement, il est chargé de cours au *Department of Education* à l'université de Winnipeg.

Anna Snyder a obtenu son doctorat en sciences sociales de Syracuse University. Elle est chargée de cours à Menno Simons College, une institution affiliée à l'Université de Winnipeg, dans le cadre du programme sur la résolution de conflits. Elle a publié de nombreux articles liés à ses travaux de recherche et un livre intitulé *Setting the Agenda for Global Peace: Conflict and Consensus Building* (2003). En mai 2007, lors d'un congé sabbatique, Anna est revenue d'un voyage en Thaïlande où elle a interviewé des réfugiés de Birmanie, résidant dans des camps à la frontière thaïlandaise/birmanienne, et où elle a donné de la formation sur la résolution de conflits à des réfugiés birmaniens de niveau universitaire.

Brian et Anna ont pris part à des initiatives communautaires de guérison et de réconciliation destinées à des personnes autochtones et non autochtones dans le cadre de questions liées aux pensionnats. Leur contribution au présent recueil d'articles : *Réconciliation dans le contexte d'une société colonisatrice : Guérison de l'héritage du colonialisme au Canada*, consiste en une étude des facteurs qui doivent être pris en compte dans l'optique du rétablissement des relations rompues entre les Autochtones et les non Autochtones. Le premier facteur est associé à une connaissance et compréhension de l'héritage du colonialisme et de ses incidences sur la vie politique, sociale et économique des Autochtones. Quant au deuxième, il se rapporte à une connaissance et compréhension des mythes historiques et modernes qu'on a invoqués pour justifier la mise en application de politiques et de pratiques canadiennes adressées aux Autochtones. Le troisième facteur se rattache aux conséquences terribles de la colonisation, y compris le régime des pensionnats, sur l'identité et la santé mentale des Autochtones. Les auteurs soutiennent qu'en abordant chacun de ces problèmes, d'autres exigences en matière de guérison viennent s'intégrer au processus de réconciliation. Ils terminent en présentant une liste des questions à traiter allant des inégalités structurelles à la renaissance des langues et des cultures autochtones.

RÉCONCILIATION DANS LE CONTEXTE D'UNE SOCIÉTÉ COLONIALISTE : GUÉRISON DE L'HÉRITAGE DU COLONIALISME AU CANADA

DÉFINITION DE LA RÉCONCILIATION

Toutes les fois qu'il y a eu perpétration d'actes de violence à grande échelle, les tribunaux nationaux n'ont généralement pas été en mesure de traiter le nombre considérable de réclamations. De plus, les tribunaux ne sont pas conçus pour rétablir des relations rompues au sein d'une société. En pareil cas, les gouvernements ont donc de plus en plus adopté des modes de règlement extrajudiciaire des conflits, notamment des commissions de vérité et de réconciliation, dont certains reposent sur des principes de justice réparatrice associés aux objectifs politiques généraux de la réconciliation ou de l'établissement de relations justes. Des études sur ces modes de règlement non contentieux font ressortir l'importance qu'on doit accorder au rétablissement (ou guérison) des personnes et de la société en général consécutif au traumatisme provoqué par des actes de violence infligés à de larges groupes comme ceux commis dans les pensionnats indiens. Des chercheurs soutiennent que, si des facteurs psychosociaux au coeur même du conflit ne sont pas traités et résolus, cette situation conflictuelle continuera de s'aggraver et finira par éclater.¹

Généralement, les commissions de vérité et de réconciliation (CVR) prêtent assistance à d'anciens adversaires en apaisant les conflits antérieurs, en permettant aux victimes d'avoir voix au chapitre et en cernant les principaux problèmes institutionnels. Les CVR s'efforcent prioritairement de traiter les facteurs psychosociaux. Cependant, selon Priscilla Hayner, auteur de *Unspeakable Truths*, [TRADUCTION] « Dans le cas où des inégalités flagrantes sont le résultat de l'oppression subie dans le passé, la réconciliation ne peut pas être simplement considérée comme un processus psychologique ou affectif ».² En pareil cas, la réconciliation s'accomplit dans divers milieux politiques; pour cette raison, il est essentiel qu'on prenne en considération le contexte et le lieu dans l'optique de l'établissement d'un processus de réconciliation.

Dans le contexte canadien, trois facteurs uniques d'importance majeure, liés à une société colonisatrice, exigent qu'on s'y attarde en fonction du choix de méthodes pour la réconciliation : 1) l'héritage de la colonisation qui a des incidences sur la vie politique, sociale et économique des Autochtones; 2) les mythes historiques et modernes très répandus dans la société canadienne qui servent de justification aux politiques et pratiques s'adressant aux Autochtones; 3) les répercussions de la colonisation/des pensionnats sur l'identité et la santé

... véritable
réconciliation
consisterait plutôt « à
ne pas pardonner et à
ne pas oublier ».

Suivant le point
de vue de John
Paul Lederach,
[TRADUCTION] « La
réconciliation véritable
consiste à se rappeler
et à changer ».

mentale des Autochtones, constituant l'exigence d'un autre niveau de guérison à intégrer au processus de réconciliation. Au Canada, la réconciliation sociétale doit non seulement surmonter les barrières psychosociales, mais également résoudre les questions structurelles d'intérêt spécial pour les Autochtones.

La réconciliation vise essentiellement le rétablissement de relations, le développement de la confiance et l'aplanissement des différences. La phrase « pardonner et oublier » est souvent citée au sujet de la réconciliation. Toutefois, John Paul Lederach soutient que la véritable réconciliation consisterait plutôt « à ne pas pardonner et à ne pas oublier ». Comme d'ailleurs, la réconciliation ne sous-entend pas la souvenance, la justification, ni la reprise ou le recommencement. Suivant le point de vue de John Paul Lederach, [TRADUCTION] « La réconciliation véritable consiste à se rappeler et à changer ».³ En effet, la réconciliation doit tenir compte des préoccupations, aussi bien celles du passé que celles de l'avenir. Selon Lederach, la reconnaissance des événements et des faits du passé par le processus de partage de la vérité, l'évocation et l'acceptation de l'interdépendance et le désir ou la nécessité d'une coexistence pacifique dans l'avenir constituent les éléments clés de la réconciliation.⁴

Une fois réconciliées, des nations auparavant adversaires en viennent à se considérer sous un nouveau jour, à avoir un autre point de vue, et à trouver des compromis.⁵ Une fable intitulée *The Magic Eyes* montre bien de quelle façon la victime doit arriver à considérer son agresseur différemment, à l'envisager sous un nouvel éclairage — approfondir la vérité, se livrer à une nouvelle introspection plus attentive, peuvent mener à l'éveil de nouveaux sentiments, notamment à un sentiment de libération, d'empathie et de bonne volonté renaissantes à l'égard de l'auteur de violence.⁶ Cette réhumanisation de l'ennemi exerce un rôle crucial dans le rétablissement de la confiance. En effet, la confiance émane, en partie, de la croyance générale en le bon vouloir de l'autre et des indications qu'il n'y aura pas de récurrence des comportements de violence.

Afin que la réconciliation s'accomplisse, le processus doit répondre aux intérêts mutuels des parties concernées. Sans partage du pouvoir au niveau de la prise de décision, il est peu probable que le processus de réconciliation ait une issue constructive. Dans l'autre cas, advenant une situation destructive, elle s'expliquerait du fait qu'une des parties imposerait des décisions prises unilatéralement sans faire peu ou aucun cas des intérêts ou des besoins de l'autre partie. Si le résultat est perçu comme oppressif ou humiliant, les parties lésées peuvent ressentir le besoin d'intenter d'autres actions ou de prendre leur revanche. C'est pourquoi il arrive souvent qu'une issue très négative, destructive, devienne le point de départ d'une nouvelle lutte dévastatrice.⁷ D'autre part,

l'affrontement peut se poursuivre à la suite d'une « paix » imposée vu que des problèmes ou des enjeux liés à la relation, sources du conflit, n'ont pas été réglés. Keene prévient que [TRADUCTION] « des conséquences possibles découlant d'actes commis par des personnes au pouvoir peuvent être éludées si ce sont les moins puissants qui pardonnent ».⁸ L'issue d'un conflit s'avère constructif si les parties trouvent la résolution mutuellement acceptable. De plus, l'aspect positif, satisfaisant, de la résolution du conflit et la réconciliation ressort dans la mesure où cette issue constructive assure la continuité d'une relation suffisamment bien établie pour permettre de régler de futurs conflits.

FONCTION D'UNE COMMISSION DE VÉRITÉ ET DE RÉCONCILIATION

Le rôle d'une commission de vérité et de réconciliation consiste à promouvoir la réconciliation dans l'ensemble de la société. Pour ce faire, une CVR vise essentiellement cinq grands objectifs : 1) révéler, clarifier et reconnaître formellement les abus du passé; 2) répondre aux besoins spécifiques des victimes; 3) contribuer à l'application de la justice et à la responsabilisation; 4) exposer, décrire la responsabilité institutionnelle et recommander des réformes; 5) promouvoir la réconciliation et apaiser les conflits à propos du passé.

La réconciliation sociale s'accomplit avant tout en s'attaquant au refus d'admettre l'atrocité. D'après un rapport de Human Rights Watch, [TRADUCTION] « pour qu'un pays s'accommode de son passé et qu'il réussisse à se tourner vers l'avenir, il est essentiel que la vérité liée à son passé soit officiellement établie. Il est impossible d'anticiper la "réconciliation" si une partie de la population refuse d'accepter qu'il y a déjà eu des torts causés et si l'autre partie n'a jamais obtenu la reconnaissance des préjudices ou des souffrances qu'elle a subies ou n'a jamais obtenu d'admission de la part des auteurs de la responsabilité première de ses souffrances. »⁹ Le principal objectif de la CVR est de dévoiler cette vérité dans le cadre d'un processus conjoint afin de révéler ce qui s'est passé, pour quelle raison ces événements se sont produits et de quelle façon prévenir pour qu'ils ne se reproduisent plus. Pour parvenir à la réconciliation sociale, il est essentiel de révéler la vérité sur les événements passés.

En deuxième lieu, la CVR s'efforce de répondre aux besoins des victimes de violence collective. Les victimes ou les groupes tyrannisés, collectivement, doivent estimer que leur souffrance a été reconnue et admise. Joseph Montville soutient que [TRADUCTION] « il est amplement justifié de penser que le sentiment de victimisation ne peut s'atténuer qu'au moyen d'expériences vécues collectivement par le groupe victimisé et reposant sur des processus psychologiques profonds ».¹⁰ Pour de nombreuses victimes, obtenir justice

veut dire se prouver (à soi-même) la validité de ses affirmations, de confirmer le sentiment qu'[TRADUCTION] « qu'on a raison, qu'on nous a bel et bien fait subir des préjudices et qu'on a eu tort de le faire ». ¹¹ De plus, une CVR publique permet aux victimes de se faire entendre. Citant en exemple la CVR de l'Afrique du Sud, un de ses éléments distinctifs a été de centrer ses efforts sur les victimes oubliées dans des lieux oubliés. En Afrique du Sud, la CVR a diffusé auprès du public les histoires des victimes et leurs souffrances. Selon Minow, [TRADUCTION] «... la possibilité de raconter son histoire et d'être entendu sans interruption, ni scepticisme, est un élément crucial pour tant de personnes, et nulle part est-il plus vital de le faire que dans le cas des survivants de traumatisme ». ¹²

Le troisième objectif de la CVR vise la reconnaissance et l'acceptation de la responsabilité de la part des auteurs de la violence perpétrée et/ou des personnes ayant tiré profit de ces actes de violence. Dans l'optique de la réconciliation, il y a deux types essentiels de reconnaissance : la reconnaissance des méfaits et la reconnaissance des personnes à qui on a porté préjudice. ¹³ Le fait de reconnaître et d'accepter la responsabilité d'avoir causé des torts et d'avoir tiré profit de ces actes préjudiciables fait office de boussole sur le plan moral pour l'ensemble de la société en indiquant que les événements survenus étaient de graves injustices, que les anciennes pratiques étaient odieuses et que de semblables méfaits ne se reproduiront plus. Le refus de reconnaître ses torts est souvent une démonstration de puissance politique et d'impunité. ¹⁴ Ajoutons que la reconnaissance permet aux personnes victimes de préjudices d'affirmer leur dignité et de montrer leur vraie valeur. C'est une déclaration confirmant que ces personnes dévalorisées, humiliées, méritent d'être traitées en toute légitimité comme des citoyens à part entière et égaux par leur État et la société, et de ce fait, elle réfute l'argument contradictoire, raciste, colonial, ethnique et du préjudice religieux qui peut servir de justification ou d'excuse à l'appui d'un traitement traumatisant. Le lien établi entre des oppresseurs reconnaissant leurs torts et demandant pardon et des victimes pardonnant à leur agresseur est extrêmement puissant. À ce moment-là, les deux parties peuvent manifester leurs regrets pour les pertes encourues, de sorte qu'un [TRADUCTION] « un nouvel équilibre et un véritable sentiment de respect mutuel et de sécurité caractérisent la relation ». ¹⁵

Le quatrième objectif de la CVR, en plus de révéler la vérité sur le passé, vise à influencer sur les structures militaires, judiciaires, policières et politiques, afin de prévenir tout autre acte de violence et/ou de renforcer les mécanismes permettant de dénoncer l'injustice, de s'y opposer, advenant qu'elle se reproduise. Le rapport de la CVR de l'Afrique du Sud a conclu que [TRADUCTION] « la réconciliation exige un engagement, particulièrement de

ceux ayant tiré profit et ayant continué à tirer profit de la discrimination du passé, visant la transformation des conditions d'inégalité sociale et de pauvreté déshumanisante ». ¹⁶ En dépit de la difficulté de préconiser des réorientations ou des changements de fond ou des réformes institutionnelles, bon nombre de commissions font des recommandations et certaines ont même apporté une contribution importante en mettant de l'avant un changement systémique. Par ailleurs, la réalisation d'un changement institutionnel profond est souvent assujettie à la volonté du leadership politique et militaire, de même que de l'ensemble de la société. Des recommandations faites par la Commission de vérité du El Salvador concernant une réforme judiciaire ont centré l'attention et ont exercé une pression en vue du traitement des problèmes liés au système, devenant le moteur du changement institutionnel. ¹⁷ La Commission de vérité du El Salvador est l'une des rares commissions dont les recommandations ont été rendues obligatoires de par son mandat; il est néanmoins vrai que les recommandations d'une commission sanctionnée par l'État, qu'elle soit mandatée ou non, exercent une influence plus importante que les rapports d'organismes de pression non gouvernementaux.

Le cinquième objectif d'une CVR propose d'amener d'anciens adversaires à avoir une compréhension commune de l'histoire qu'ils partagent et de diminuer la possibilité de futurs conflits. Pour en arriver à réconcilier leurs versions de l'histoire, il faut obtenir l'engagement de produire une narration cohérente, bien que complexe, traitant de l'expérience traumatisante de la nation dans son ensemble et des multiples sources et manifestations des actes de violence qui ont causé ce traumatisme collectif. Des exposés contradictoires des faits peuvent devenir une source de justifications constantes de conflits et de situations de violence. Il arrive également que l'identification inadéquate des problèmes et des causes des actes de violence ou des injustices perpétue l'oppression. De plus, les vues communes doivent être rendues publiques. Même si une population peut être informée des atrocités, la reconnaissance de ce qui s'est passé sanctionné publiquement contribue à présenter ces faits d'une façon bien différente qu'une simple sensibilisation. Dans le cas où des informations générales sont publiquement reconnues, paraissent fondées, c'est la première étape dans un pays où on reconnaît tout l'horreur de ce qui s'est passé et où on intègre cette vérité à l'histoire du pays. La reconnaissance publique des torts causés et les témoignages complets au sujet des événements survenus deviennent la pierre angulaire sur laquelle on peut bâtir l'avenir.

Quoique les CVR aient toutes un but semblable, c'est-à-dire promouvoir la réconciliation nationale à la suite des préjudices graves qui ont été causés, elles diffèrent en fonction de leur contexte. Trudy Givier dans *Taking Wrongs Seriously* ¹⁸ identifie trois contextes où les CVR étaient nécessaires et/ou mises

L'héritage des pensionnats remonte à une époque plus lointaine de notre histoire, au temps où on nous a pris nos terres. C'est pourquoi, pour révéler la vérité, il faut creuser en profondeur et voir plus loin que les pensionnats, sinon tout le processus sera purement superficiel.

*Viola Robinson
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Mi'kmaq
Truro, Nouvelle-Écosse*

La reconnaissance de notre histoire commune par le Canada serait une validation de ce qui s'est passé. La mémoire-convenance dont est imprégnée la société canadienne constitue un obstacle à la réconciliation.

Dan George
*Membre du conseil
d'administration de la FADG
Wet'suwet'en
Prince George, Colombie-
Britannique*

en œuvre : 1) des sociétés post-totalitaires, comme les pays de l'Amérique centrale dont l'Argentine et le Chili, où il se produisait sur une grande échelle des violations des droits de la personne et des actes de violence, comme l'emprisonnement, la torture et des disparitions appliqués comme mesures de répression et de contrainte dans le cas d'opposition politique; 2) des cas récents de violence physique flagrante; par exemple, la Bosnie où sept mille musulmans bosniaques ont été massacrés dans la ville de Srebrenica en 1995; 3) des sociétés colonisatrices comme le Canada où des populations ont été déplacées hors de leur territoire pour être transplantées ailleurs. Le mandat, la composition, la durée et la forme du processus national de réconciliation varient en fonction du contexte. À titre d'exemple, la Commission de vérité du El Salvador a été mandatée dans le cadre de l'Accord de paix négocié sous l'égide des Nations Unies et elle a été dirigée par des commissaires nommés par le Secrétaire général de l'ONU. En Afrique du Sud, le Parlement a institué la CVR présidée par l'Archevêque Desmond Tutu pour donner suite à l'approbation d'une nouvelle constitution accordant l'amnistie aux dirigeants politiques responsables d'actes criminels.

L'HÉRITAGE DU COLONIALISME

Au Canada, trois aspects uniques de la société colonisatrice influent sur les méthodes de réconciliation. Tout d'abord, les Premières nations du Canada continuent de souffrir d'une oppression persistante par suite de centaines d'années de colonisation. Les pensionnats indiens ne sont qu'un des aspects d'une stratégie globale visant à incorporer ou à assimiler les Autochtones à la société générale. Les séquelles du colonialisme et des pensionnats indiens issus de ce régime ont encore de nos jours des incidences. Résultat : des regrets exprimés par le gouvernement et le paiement de compensations pour les abus commis dans les pensionnats, même si ces mesures constituent un point de départ essentiel, ne suffisent pas à transformer des relations. Ensuite, le refus d'admettre la vérité concernant la relation du Canada avec les peuples autochtones sous-tend des mythes auxquels le Canada s'accroche pour justifier l'exploitation ininterrompue des Autochtones. En effet, bien que des croyances au sujet de l'infériorité raciale des Autochtones aient changé depuis le dix-septième siècle, des mythes raciaux servent toujours comme justification pour garder les Autochtones en tutelle, les traiter en pupilles. Finalement, les Autochtones, en raison de l'effritement de leur culture, de leur langue et de leur identité, ainsi que des séquelles laissées par les abus commis dans les pensionnats, doivent non seulement désamorcer la colère à l'égard des colonisateurs/adversaires, mais également doivent s'attaquer aux problèmes d'attitudes fondées sur l'intériorisation de la colonisation/de la haine de soi et des comportements violents persistants dans les collectivités, des actes de violence perpétrés par les membres des communautés.

L'origine de la relation rompue entre les Autochtones et le Canada remonte à l'histoire de la colonisation de l'Amérique du Nord par les Européens. Dans les premiers temps suivant leur arrivée, les explorateurs/les colons dépendaient de leurs hôtes et guides autochtones, mais progressivement, au fil des siècles, ils ont établi des rapports plus égalitaires grâce au commerce de la fourrure en Amérique du Nord. Dans les années 1860 et 1870, les Autochtones ont commencé à être perçus comme un obstacle à l'établissement d'une civilisation euro-canadienne et comme des cultures en voie de disparition à être assimilées de force à la société canadienne.¹⁹ Pendant cette période de formation officielle d'un État national, des pourparlers et des processus d'envergure visant la conclusion de traités ont été entrepris dans l'intention d'ouvrir la voie à la colonisation européenne. Le gouvernement fédéral a mis en place des politiques destinées à assurer et à renforcer la prédominance eurocanadienne et l'assimilation des Autochtones. Bien qu'un grand nombre de ces politiques établies à la fin des années 1800 n'existent plus, leurs conséquences continuent d'influer sur la relation du Canada avec les Autochtones, que ceux-ci considèrent une relation contrôlante, déresponsabilisante et exploitante.

Les Premières nations sont les seuls groupes au Canada tributaires de législation spéciale régissant leurs affaires; des lois (ou mesures législatives) qui s'appliquent aux Autochtones ne s'étendent à aucune autre population au Canada. Cette législation spéciale remonte à une époque antérieure à la création du pays au moment où la colonie était désignée sous le nom d'Amérique du Nord britannique. Il fut un temps où les Autochtones étaient considérés sur le plan militaire comme des alliés puissants et nécessaires pour participer à des guerres entre les différentes puissances coloniales — les conflits entre Français/Britanniques et entre Britanniques/Américains. Alors que les Britanniques avaient défait les Français, ces conquérants ont commencé à négocier des ententes avec les Premières nations avec qui ils étaient en contact étroit afin de s'assurer de maintenir de bonnes relations. Quand les treize colonies américaines ont voulu se séparer de la Grande-Bretagne, elles ont eu besoin des alliés autochtones pour combattre avec elles. Toutefois, beaucoup d'Autochtones se sont rangés du côté des Britanniques; en fait, ils ont conservé leur allégeance envers la Grande-Bretagne quand les Américains ont attaqué en 1812 l'Amérique du Nord britannique parce que les Britanniques leur avaient promis une nation, un pays qui leur appartiendrait en propre.

Après 1812, l'importance des Indiens à titre d'alliés militaires a diminué. La *Proclamation royale de 1763* a établi des modes de fonctionnement permettant de conclure des traités avec la Couronne, c'est-à-dire des ententes qui visaient à conserver le droit de récolte et à autoriser la mise de côté des terres de réserve protégées contre l'empiètement des colons et des entrepreneurs. L'afflux de

Les pensionnats indiens constituent seulement un des aspects de la réparation que les Autochtones demandent dans ce contexte de conflits sociaux persistants.

colons dans le Haut-Canada, qui deviendrait plus tard l'Ontario, a engendré des pressions pour que les décideurs responsables des politiques d'établissement répondent aux demandes de dégagement d'autres terres; ces derniers ont donc entériné l'application de mesures plus énergiques pour favoriser la civilisation. La Commission Bagot, dont le rapport a paru en 1844, a été mise sur pied dans le but de mettre un peu plus de cohérence dans l'application de la politique impériale. Les recommandations émises par la commission laissaient présager pour les années subséquentes des bouleversements ou de grandes réorientations de nature législative, notamment l'*Acte relatif à l'administration des terres et des biens des sauvages* de 1860 qui faisait un transfert de compétence des questions touchant les Indiens et les terres indiennes dans les colonies à un fonctionnaire des Affaires indiennes occupant le poste de surintendant principal. La Commission Bagot a également proposé d'accorder des titres de propriété individuels relatifs à des terres de réserve pour favoriser l'adoption du mode de possession des terres non indien. Parmi ces recommandations, figuraient des restrictions quant à l'appartenance à une bande et l'établissement des pensionnats pour contrer l'influence des parents indiens, des recommandations adoptées ultérieurement. Cette commission prévoyait que les Autochtones qui devenaient chrétiens seraient vus comme de bons exemples par les autres qui se raccrochaient encore à leurs croyances et à leur mode de vie traditionnels. Également, suivant ce que la commission anticipait, les populations de Premières nations, une fois qu'elles auraient abandonné leurs coutumes ancestrales, seraient par la suite intégrées par étapes à la société dominante et elles finiraient par disparaître, ainsi que leurs terres de réserve.²⁰

L'*Acte pour encourager la civilisation graduelle* de 1857 a permis au gouvernement d'exercer son autorité sur les Indiens de façon encore plus rigoureuse en instaurant une réglementation destinée aux membres des bandes. D'abord des mesures législatives ont retiré le statut d'indienne aux femmes ayant épousé un homme non indien. De plus, elles abolissaient la reconnaissance d'adoption de colons blancs par des Indiens dans leurs sociétés. Des règlements régissant l'émancipation que des hommes indiens pouvaient de plein gré obtenir et ainsi acquérir des droits de citoyenneté visaient à favoriser l'intégration de la population indienne à la société coloniale, une mesure de transition qui s'est avérée très peu incitative pour une grande majorité d'Indiens.

Dans le cadre de l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique* de 1867, sous l'article 91, paragraphe 24 (maintenant appelé la *Loi constitutionnelle de 1867*), des pouvoirs législatifs de légiférer relativement aux Indiens et aux terres réservées pour les Indiens ont été attribués au gouvernement fédéral en vertu de la séparation des pouvoirs fédéraux-provinciaux. Le nouveau Dominion du Canada a commencé à abolir toute forme de leadership (pouvoir) autochtone

en instituant un système électoral dont le gouvernement fédéral avait le contrôle ultime. En 1869, l'Acte *pourvoyant à l'émancipation des Indiens* donnait au surintendant principal des Affaires indiennes l'autorité de décider qui pouvait être élu par les communautés puisque, de par son rôle de surintendant principal, il pouvait destituer tout chef élu soupçonné de malhonnêteté, d'intempérance ou d'immoralité — des exigences qui faisaient l'objet de définition par des fonctionnaires de l'État suivant les normes chrétiennes.

Dans le cadre de la Confédération, le pouvoir de légiférer sur les terres de la Couronne fédérale a été attribué aux provinces. Dans cette perspective, le conflit entre les droits de récolte des Indiens garantis par les traités et le pouvoir législatif des provinces ne reconnaissant aucune responsabilité aux Indiens s'est avéré problématique. En effet, le conflit s'est durci et enlisé avec la promulgation de la *Loi sur le transfert des ressources naturelles* de 1930, autorisant les provinces des Prairies d'édicter une loi qui criminalisait l'exercice des droits issus des traités. L'autorité des Provinces sur les terres de la Couronne s'est avérée le point de départ des disputes au sujet du titre autochtone (ancestral) dans les territoires où il n'y avait pas de traités conclus, notamment une grande partie de la Colombie-Britannique. Étant privés de leurs ressources dans leurs territoires traditionnelles, les Autochtones n'avaient plus de possibilités de soutenir leurs propres économies.²¹

En 1884, les politiques sont devenues plus draconiennes, imposant d'autres restrictions aux Autochtones et à leurs cultures, comme l'interdiction des danses et des costumes traditionnels autochtones. En se prévalant de lois antérieures limitant les déplacements, les Autochtones ont été empêchés de sortir de la réserve sans permission de l'agent des Indiens; cependant, plus tard, cette législation interdisant les déplacements a été jugée illégale étant donné qu'elle n'avait jamais été sanctionnée par le gouvernement. De plus, la *Loi sur les Indiens* de 1876 (modifiée en 1881) a interdit aux Autochtones des Prairies de vendre leur récolte de blé afin de les empêcher d'être sous un régime de concurrence avec les fermiers non autochtones; il semblerait que les fermiers autochtones avaient trop de succès.

Le régime des pensionnats canadiens a été instauré par suite de la présentation du rapport Davin de 1879, quoique la politique civilisatrice préconisée dans ce document tirait son origine d'autres politiques adoptées plus tôt au cours de ce siècle-là. Le premier ministre John A. MacDonald désigna Nicholas Flood Davin pour faire de la recherche sur le système des écoles industrielles mis sur pied par le président Ulysses S. Grant aux États-Unis. En effectuant ses travaux, Davin s'est dit impressionné par les écoles industrielles qui séparaient les enfants indiens de leurs parents pendant des périodes prolongées et,

selon lui, elles étaient un instrument supérieur servant à mener une offensive civilisatrice musclée. À l'opposé, les écoles de jour étaient plutôt vues comme un échec [TRADUCTION] « en raison de l'influence du wigwam encore plus forte que l'influence de l'école ». ²² Comme suite donnée à la consultation avec des dirigeants laïques et religieux de l'Ouest, Davin dressa un plan qui faisait appel aux Églises à titre de partenaires dans l'établissement de ce qui est devenu le régime des pensionnats indiens. Pendant les années subséquentes, des politiques de plus en plus nombreuses ont été mises en place afin d'éliminer tout sentiment d'identité autochtone national qui pourrait compromettre une identité canadienne nationale. En fonction de cet objectif, le régime des pensionnats aura des conséquences très importantes.

Les pensionnats indiens constituent seulement un des aspects de la réparation que les Autochtones demandent dans ce contexte de conflits sociaux persistants. Actuellement, les collectivités autochtones sont confrontées à des barrières systémiques importantes. En dépit des progrès accomplis en ce qui a trait à l'autonomie et au partage des ressources, bon nombre des politiques gouvernementales continuent à restreindre le développement économique, social et politique et à réfréner l'habilitation des communautés autochtones. Les Premières nations sont encore régies par la *Loi sur les Indiens* qui attribue au gouvernement fédéral le pouvoir final de décision en matière législative pour les collectivités dans les réserves et leurs terres. Quant aux possibilités sociales, les Autochtones sont limités en raison de la formation/services d'éducation, des soins de santé et du logement inférieurs aux normes. En 2000, un rapport de recherche a révélé une insuffisance de fonds chronique des services d'aide à l'enfance et à la famille pour les Autochtones, c'est-à-dire vingt-deux pour cent inférieur au financement provincial destiné aux enfants non autochtones, ce qui a eu résultat un manque d'accès aux services qui permettraient de garder des enfants autochtones dans leur famille et leur communauté. ²³ La Commission royale sur les peuples autochtones a rapporté qu'en dépit du fait que les services à l'enfance et à la famille des Premières nations avaient endigué le flot des enfants placés hors de leur communauté, il n'en reste pas moins qu'en 1992-1993, environ quatre pour cent des enfants de Premières nations vivant dans les réserves étaient placés dans un autre milieu que celui de sa famille, comparativement à une fréquence de placement d'enfant de moins de un pour cent (0,63 %) dans la population générale. ²⁴

Le gouvernement fédéral a laissé traîner en longueur la résolution de plus de huit cents cas de litiges relatifs aux terres et aux traités alors que les gouvernements provinciaux gardaient le contrôle des ressources naturelles, limitant les capacités économiques des Autochtones. Selon le rapporteur spécial des Nations Unies sur la situation des droits et des libertés fondamentales

des peuples autochtones, Rodolfo Stavenhagen, les collectivités autochtones ne disposent pas suffisamment de territoires propres aux Indiens, ni de ressources fondamentales, pour répondre aux besoins de leurs populations en accroissement rapide; de plus, [TRADUCTION] « les assises territoriales en cause sont dépouillées de leurs ressources naturelles avant même que les revendications des peuples autochtones ne soient reconnues et ne puissent être réglées ». ²⁵ À titre d'exemple, en 2006, seize ans après le rapport du Comité des droits de l'homme des Nations Unies de 1990 démontrant avec documents à l'appui la violation des droits et libertés des Cris du lac Lubicon, le Comité a appris que le conflit au sujet du territoire n'était pas encore réglé, que l'extraction des ressources avait beaucoup augmenté et qu'il n'y avait plus de négociations depuis 2003. L'expropriation ou la dépossession des terres constitue un facteur déterminant, sous-jacent à l'appauvrissement massif, au mauvais état de santé et au stress social qui sévissent dans les collectivités autochtones au Canada. ²⁶ Le gouvernement canadien doit effectuer des changements systémiques afin de rétablir sa relation avec les peuples autochtones.

MYTHES À L'APPUI DE LA DISCRIMINATION SYSTÉMIQUE

Des mythes liés au Canada, à la société canadienne et aux relations avec les Autochtones influent sur des croyances généralisées et, pour cette raison, ils exercent une influence sur l'établissement des politiques gouvernementales. À titre d'exemple, la phrase « deux nations fondatrices » faisant référence aux Français et aux Anglais est souvent mentionnée pour rapporter l'histoire du Canada; cependant, elle ne tient absolument pas compte et passe sous silence le fait non contesté que l'interaction entre les Autochtones et les Européens a joué un rôle essentiel dans l'histoire du Canada. Cette mention relative aux nations fondatrices corrobore le mythe que le « nouveau monde » était un territoire sauvage, désert, ayant besoin d'être civilisé. Bien sûr, la croyance en la supériorité de la culture européenne et de la chrétienté, prédominante pendant des siècles en Europe et en Amérique du Nord, n'est pas aussi répandue de nos jours qu'elle ne l'était dans le passé. Toutefois, la société canadienne a perpétué des stéréotypes relatifs aux Autochtones qui permettent de justifier le pouvoir de domination du Canada et d'atténuer tout sentiment de culpabilité ou de responsabilité concernant l'oppression des Autochtones. Ces stéréotypes renforcent la tendance à refuser d'admettre la vérité au sujet de la relation historique du Canada avec les Autochtones.

Pendant les quarante-cinq premières années des contacts entre les Européens et les peuples autochtones des Amériques (1492-1537), des débats ont eu lieu en Europe sur la question de savoir si les nouveaux peuples des Amériques étaient des êtres humains possédant une âme. Quand le pape Paul III a publié

L'impérialisme cognitif survient dans le cas où un peuple provenant de sociétés traditionnelles commence à croire les versions de la culture et de l'histoire que les colonisateurs ont établies, et que ce peuple exerce les rôles définis pour eux par la société dominante.

En dépit du fait que la fonction première de la CVR est psychosociale, il y a cependant des précédents où des commissions ont été mandatées pour effectuer une réforme institutionnelle.

sa bulle papale en 1537, *Sublimus Dei*, déclarant que les Indiens étaient des êtres humains qui possédaient une âme, les débats se sont calmés. Il reste que le manque de précision sur l'humanité des Indiens est devenue la justification pour le massacre de milliers ou, comme certains chercheurs le soutiennent, de millions de personnes.

L'émergence du mouvement anti-esclavagiste au début des années 1800 et du sentiment humanitaire au Royaume-Uni qui appuyaient les missions et les associations comme celle de *Aborigines Protection Society* constituèrent le premier pilier des efforts visant à améliorer le cadre de vie des populations autochtones dans les colonies en les éduquant pour qu'ils se conforment aux normes sociales britanniques. La raison véritable du durcissement de la position économique qui était de séparer ces peuples de leurs territoires n'a pas été reconnue, alléguant plutôt la rhétorique de l'intérêt fondamental des enfants visés par la re-socialisation. Dans les années qui ont suivi, c'est la théorie du darwinisme social, dérivée de la nouvelle science de l'évolution et de la discipline de l'ethnologie en voie de développement, qui a fourni la justification des efforts d'assimilation.

Charles Darwin croyait que toutes les espèces, y compris les êtres humains, étaient en évolution constante, passant de l'état primitif à un stade de développement plus avancé. Lewis Henry Morgan, le fondateur de l'ethnologie moderne, a voulu présenter cette théorie sous un nouvel angle en classant les groupes et en créant une hiérarchie. Des peuples autochtones comme les Cris se sont retrouvés au stade de développement le plus bas (sauvagerie), tandis que d'autres nations comme les Iroquois ont été jugés plus développés (barbarisme). Selon la théorie de Morgan, les Européens étaient au stade le plus évolué et, par conséquent, ils étaient civilisés. La croyance en la supériorité raciale des Européens a permis de prouver la justesse des politiques du gouvernement canadien s'adressant aux Autochtones, y compris le régime des pensionnats indiens.

Des siècles de mythification ayant trait à l'infériorité raciale des Autochtones ont jeté les bases pour véhiculer des stéréotypes négatifs sur les Autochtones qui sont tenaces et servent encore de nos jours à justifier la domination. *L'Indien incapable* (de décision/de discernement) est l'un des stéréotypes les plus nuisibles pour les Autochtones parce qu'il est celui dont on se sert pour prouver le bien-fondé des politiques comme celle de la *Loi sur les Indiens*. Ce stéréotype laisse entendre que les Autochtones sont incapables de concurrencer, de participer aux possibilités offertes dans une société moderne et, par conséquent, ils ont besoin de législation spéciale pour permettre aux gouvernements de diriger leurs affaires et d'y intervenir quand bon leur semble. C'est pourquoi il est

crucial dans l'optique du processus de réconciliation de dénoncer le rôle que les mythes et les stéréotypes exercent dans les conflits, tant ceux du passé que ceux d'aujourd'hui.

INCIDENCE SUR L'EFFRITEMENT DE LA CULTURE, DE LA LANGUE ET DE L'IDENTITÉ

La conséquence la plus importante de la perte de la langue, de la culture et de l'identité découlant du régime des pensionnats a été l'intériorisation des effets de la colonisation/la haine de soi, de même que la détérioration de la santé mentale dans les collectivités autochtones. C'est en raison de l'expérience traumatisante des pensionnats que les Autochtones ont commencé à croire et à intérioriser les mythes et les stéréotypes qui étaient allégués pour prouver le bien-fondé de la suprématie exercée sur eux. Bien des Survivants des pensionnats sont encore aux prises avec non seulement la colère envers leurs surveillants non autochtones, mais en plus, ils éprouvent de la haine envers eux-mêmes, ce qui complique le processus de réconciliation. Comme il est crucial dans le cadre du processus de décolonisation de recouvrer et de raviver sa langue, sa culture et son identité, nous insistons sur le fait que la reconquête de ces constituants essentiels s'avère tout aussi crucial à la réconciliation dans le contexte canadien.

Selon Poka Laenui,²⁷ qui a conçu un modèle décrivant les processus de colonisation et de décolonisation, la première étape du processus de colonisation est de dénier la valeur, le mérite ou la pertinence des cultures autochtones. Du fait de ces attaques et de ce dénigrement, les peuples autochtones en sont venus à renoncer progressivement à leurs racines culturelles, ce qui peut même les amener à la critique de leur culture traditionnelle. Comme suite à cette dépréciation, il peut y avoir la destruction et l'élimination de tous les symboles de la culture autochtone. Par la suite, des institutions — Églises, systèmes éducatifs et juridiques et services de santé — qui rabaissent, dénigrent et insultent les fondements mêmes de la culture et des systèmes traditionnels autochtones sont imposées par les colonisateurs. Les mesures purement symboliques deviennent alors la norme; on tolère certains aspects de la culture autochtone pour autant qu'ils sont utiles aux colonisateurs ou qu'ils servent à faire valoir leur générosité. Finalement, des vestiges de la culture autochtone sont transformés ou intégrés à la culture de la société dominante, popularisés et donc lucratifs. Poka Laenui soutient qu'un peuple ayant subi le joug de la colonisation n'échappe pas aux concepts d'infériorité.

Marie Battiste, pédagogue et universitaire mi'kmaq, exprime son point de vue au sujet des répercussions du système d'éducation à l'occidentale sur la

santé mentale des Autochtones et, en particulier, sur les jeunes autochtones. Elle conclut [TRADUCTION] « on qualifie ce processus éducatif d'impérialisme cognitif, le stade final de l'impérialisme où l'impérialiste veut étouffer l'esprit et l'âme de la tribu et susciter le doute ». ²⁸ L'impérialisme cognitif survient dans le cas où un peuple provenant de sociétés traditionnelles commence à croire les versions de la culture et de l'histoire que les colonisateurs ont établies, et que ce peuple exerce les rôles définis pour eux par la société dominante. Des preuves accablantes indiquent que les adultes autochtones ont souffert en raison des apprentissages sociaux par imitation de modèles de rôle qu'ils ont eus dans leur enfance au pensionnat et de l'éducation coloniale forcée qu'ils ont reçue. En pareil cas, des modèles socialement perturbés, carencés, sont transmis par les parents à leurs enfants, perpétuant ainsi des comportements asociaux, une inaptitude à vivre en société qui est attribuable à l'impérialisme cognitif. Généralement, le prix à payer est un sentiment de peur et une haine intériorisée pour tout ce qui leur rappelle leur identité autochtone.

Sans compter qu'en plus de ces réalités douloureuses, il faut également considérer les décès causés par la maladie, la perte des terres, des traditions, de la langue et des enfants. Toute cette affliction se solde par un traumatisme mental sévère chez beaucoup d'Autochtones au Canada. Les psychologues Eduardo et Bonnie Duran ²⁹ soutiennent que les Autochtones peuvent souffrir des cinq stades suivants du syndrome de stress post-traumatique. Au premier stade, le choc subi en raison de l'imposition des structures coloniales, devenant une source constante de frustration, de mécontentement réprimé, les personnes opprimées peuvent se dissocier d'elles-mêmes; elles ne sont plus conscientes de leur identité personnelle, restent avec l'impression de ne pas vraiment exister. Pendant le deuxième stade, les personnes se replient sur elles-mêmes, véritable blocage affectif, et littéralement elles étouffent leurs émotions afin d'éviter la souffrance de se sentir incapables de subvenir aux besoins de leur famille, de défendre leurs proches, suivant les coutumes traditionnelles. Bon nombre des grands-parents qui sont allés au pensionnat ont vécu dans le repli de soi et ils ont transmis cette stratégie d'adaptation du comportement de retrait à leurs enfants et à leurs petits-enfants. Le troisième stade est caractérisé par le déni; le sujet croit qu'il a la capacité de garder la maîtrise des circonstances ou qu'il réussira à se rétablir à l'aide d'un traitement miraculeux, une formule instantanée. Au quatrième stade, une colère incontrôlable peut se manifester contre sa famille et contre des membres de la communauté, plutôt que sur des influences/forces extérieures. À ce stade, la haine intériorisée que cette personne ressent à l'égard de sa situation peut se diriger vers la haine des autres qui sont en désaccord avec sa façon personnelle de penser, notamment en ce qui concerne les pratiques traditionnelles ou d'autres systèmes de croyances. Le processus de colonisation tablant sur la discorde, la division d'intérêts et de

convictions, est intériorisé. Finalement, le cinquième stade, une étape menant vers la guérison, est atteint au moment où des personnes ont pris conscience que leur communauté et elles-mêmes ont subi les effets du processus de colonisation. C'est alors qu'elles peuvent manifester leur colère et viser la bonne cible; le processus de déconstruction des effets dévastateurs de la colonisation peut commencer d'abord à l'intérieur de soi et ensuite au sein de la communauté. À ce stade, il est essentiel pour parvenir à la guérison de passer par l'affirmation culturelle.³⁰

Le syndrome post-traumatique associé à l'impérialisme cognitif a eu pour conséquence de causer un déséquilibre mental grave chez de nombreux Autochtones et cet état a été aggravé par le fait qu'ils doutent de la durabilité de leur processus personnel de guérison traditionnel. Ce questionnement profond a pour effet d'entraîner une dévalorisation et un taux endémique de suicides chez les jeunes qui s'interrogent sur l'importance de leurs traditions dans une société contemporaine, les laissant dans l'incertitude quant à leur propre identité. Même certains Aînés éprouvent des doutes sur la place que peuvent avoir leurs traditions dans un monde moderne.³¹ Dans ce contexte, la validation de la culture autochtone, de la langue, de l'identité et des démarches de guérison doit jouer un rôle essentiel en fonction des processus de guérison et de réconciliation.

CONSÉQUENCES POUR LES STRATÉGIES AXÉES SUR LA RÉCONCILIATION

Comme le nombre de CVR s'accroît, diverses méthodologies et approches à cet égard soulignent l'importance de prendre en considération le contexte social en vue de l'établissement d'un processus de réconciliation. Dans le contexte de la colonisation au Canada, tel que mentionné précédemment, il y a trois facteurs principaux qui, s'ils entrent en ligne de compte, permettront de rétablir des relations rompues entre les Autochtones et les non Autochtones : 1) l'héritage du colonialisme qui influe sur la vie politique, sociale et économique des Autochtones; 2) des mythes historiques et contemporains répandus dans la société canadienne qui permettent de justifier les pratiques et les politiques du Canada adressées aux Autochtones; et 3) l'incidence de la colonisation/des pensionnats sur l'identité et la santé mentale des Autochtones, ce qui ajoute un autre niveau de souffrance morale au parcours de guérison menant vers le processus de réconciliation.

Ces facteurs contextuels façonnent les stratégies ou modalités du processus de réconciliation. Premièrement, la CVR doit être le véhicule au moyen duquel seront publiquement identifiés des changements systémiques qui viseront à

améliorer la relation inégalitaire entre les Autochtones et les non Autochtones. En dépit du fait que la fonction première de la CVR est psychosociale, il y a cependant des précédents où des commissions ont été mandatées pour effectuer une réforme institutionnelle. Dans le contexte d'injustices sur une grande échelle comme des revendications territoriales non résolues, la pauvreté, des services sociaux bien insuffisants et un manque d'accessibilité, d'ouverture et de liberté relatif à la politique, des tentatives purement psychosociales visant à développer un climat de confiance et à susciter l'espoir d'un changement dans les relations par l'entremise de la CVR peuvent sembler bien vaines ou factices. Comme étape essentielle vers l'établissement de l'équité, il faut écouter les préoccupations des Autochtones et partager le pouvoir décisionnel en ce qui a trait aux questions d'intérêt mutuel. Comment les Autochtones peuvent-ils commencer à voir les Canadiens en général sous un angle différent, arriver à des compromis, si des méthodes de contrôle et de l'exploitation continuent de caractériser cette relation? L'espoir d'une co-existence pacifique dans l'avenir est un élément clé de la réconciliation.

En deuxième lieu, les travaux de la CVR doivent être rendus publics et doivent visiblement être dirigés par des dirigeants politiques et religieux nationaux. Sans l'aveu formel et la reconnaissance publique par les dirigeants nationaux des torts causés, la CVR ne pourra avoir l'incidence nationale visée. L'aveu public des auteurs des actes de violence perpétrés ou de ceux qui ont tiré profit de leurs actions fait fonction essentielle de référence morale quant à savoir ce qui est jugé bien ou mal dans la société et de rétablissement de la dignité et de la valeur des personnes victimisées, à leurs propres yeux, mais aussi en fonction de la perception de l'opinion publique. Comme indiqué précédemment dans cette section, le processus de colonisation a eu des effets profonds et persistants sur les Autochtones. Advenant que toute une partie cruciale de l'histoire de personnes concernées passe inaperçue, il peut se développer chez ces victimes un sentiment profond d'irréalité face à leur vécu.³² En raison de cela, ces gens ne peuvent se représenter mentalement, avoir une image de soi exacte et la faire accepter par les autres comme ils la perçoivent. Bien comprendre les circonstances tragiques et collectives ayant affligé un peuple permet au niveau individuel de voir clair, de se rendre compte que l'ensemble des membres de cette société, leur famille, leur communauté, leur nation, sont les victimes d'actes condamnables perpétrés dans le passé qui continuent encore de nos jours à exercer une influence négative sur leur communauté. À titre d'exemple, l'admission des torts commis par des dirigeants de l'État et des Églises devant public, télévisée, contribuera chez les victimes à éliminer certains des sentiments d'incertitude ou de haine à l'égard de soi que les Autochtones ont intériorisés en réaffirmant leur propre valeur en tant que personnes autochtones et en validant les expériences si douloureuses qu'elles ont vécues.

De plus, la reconnaissance publique des graves préjudices historiques que les dirigeants de l'État ont commis permettra de réfuter et de dissiper les mythes et les stéréotypes sur les Autochtones si répandus dans la société canadienne et de s'entendre sur l'établissement d'une vision et d'une compréhension communes de l'histoire. Bien que le public canadien ne peut être considéré comme auteur des abus commis dans les pensionnats, les particuliers, les collectivités et les entreprises du Canada ont été avantagés par l'exploitation incessante des terres et des ressources des Autochtones. Ainsi qu'il ressort de la métaphore « deux nations », les Canadiens continueront probablement de recourir aux mythes et aux stéréotypes sur les Autochtones en faisant abstraction de la vérité au sujet de l'histoire canadienne et les affaires en cours. La dénégation de faits réels dérangeants et regrettables renforce le système social, politique et économique actuel dont le public en général profite. La reconnaissance publique par des dirigeants nationaux respectés donnera l'impulsion nécessaire à la création d'une narration commune des faits historiques qui intégrera les torts causés aux Autochtones et qui servira de fondement à une société démocratique pour tous les peuples au Canada.

Troisièmement, dans un contexte de colonisation où ce système politique du colonialisme a dévalorisé et presque éliminé la langue, la culture et l'identité autochtones, le processus de réconciliation doit absolument valider les pratiques, coutumes, façons de faire de ces cultures. Selon Poka Laenui,³³ la première étape dans le cadre de la décolonisation consiste en la redécouverte et le rétablissement de la langue, de la culture et de l'identité. Cette phase de redécouverte et de rétablissement est suivie généralement par un processus de deuil où la colère peut être un élément constituant. Laenui met l'accent sur l'importance d'un débat et d'un dialogue publics sur un champ complet de possibilités offertes aux Autochtones et il soutient qu'il faut une réévaluation des systèmes sociaux, non une insertion pure et simple des peuples autochtones aux structures du pouvoir colonial. Duran et Duran³⁴ conviennent qu'il doit y avoir une partie intégrante culturelle fondée sur l'espoir, et non sur le pessimisme, à tout le processus si on veut que la guérison se fasse.

L'intégration de pratiques de guérison autochtones aux efforts de la CVR contribuerait à valider l'identité autochtone, ainsi que l'expérience culturelle si riche des Autochtones, ce qui faciliterait le processus de la réconciliation. Au fil des années, les Autochtones ont perdu certaines des habiletés que leurs ancêtres possédaient, des capacités qui leur permettaient de veiller à leur équilibre mental et à leur santé. Par exemple, dans le passé, au sein de certaines cultures, il y avait des cérémonies communautaires élaborées qui étaient consacrées au traitement de l'angoisse et du deuil. La cohésion d'une communauté fondée sur des valeurs ancestrales contribue à donner à toute « médecine » (démarche

de guérison, rituels) son efficacité. Malgré les difficultés, il n'en reste pas moins que les collectivités autochtones ont conçu et adapté des pratiques de guérison réparatrices, fondées sur la culture autochtone, qui répondent bien à des préoccupations modernes. Les cercles de guérison de Hollow Water sont un exemple de ce type d'histoires de réussite.³⁵

Pendant les échanges exploratoires entre les Survivants des pensionnats, les guérisseurs et les dirigeants autochtones, le conseiller juridique et les hauts fonctionnaires et représentants des Églises menant les pourparlers en vue de l'entrée en vigueur en 2003 du Mode alternatif de règlement des conflits, on est arrivé à un consensus au sujet des principes comme le principe d'un processus volontaire, de la participation à part entière de la communauté, de la flexibilité et de la prise de décision fondée sur le consensus.³⁶ Ces principes sont devenus le fondement des projets pilotes du Mode alternatif de règlement des conflits qui ont été efficaces et qui ont fourni la possibilité d'établir des mesures de réparation innovatrices et appropriées. Le fait de mettre au premier plan la validation de la culture et des pratiques de guérison des Autochtones par l'entremise de la CVR ne contribuera pas uniquement à appuyer la démarche de guérison des Autochtones, mais également il favorisera le respect mutuel et une meilleure entente entre l'ensemble des membres de la société canadienne.

NOTES

¹ Fisher, Ronald (2001). *Social-Psychological Processes in Interactive Conflict Analysis and Reconciliation*. Dans Mohammed Abu-Nimer, (éd.), *Reconciliation, Justice, and Coexistence: Theory and Practice*. Lanham, MD : Lexington Books : 25–46.

² Hayner, Priscilla B. (2002:164). *Unspeakable Truths: Facing the Challenge of Truth Commissions*. New York, NY : Routledge.

³ Lederach, John Paul (1998:245). *Beyond Violence: Building Sustainable Peace*. Dans Eugene Weiner (éd.), *The Handbook of Interethnic Coexistence*. New York : Continuum International Publishing Group : 236–245.

⁴ Lederach dans Weiner (1998).

⁵ Kriesberg, Louis (2001). *Changing Forms of Coexistence*. Dans Mohammed Abu-Nimer (éd.), *Reconciliation, Justice, and Coexistence: Theory and Practice*. Lanham, MD : Lexington Books : 47–64.

⁶ Smedes, Lewis B. (1984). *Forgive and Forget: Healing the Hurts We Don't Deserve*. New York, NY : Harper and Row.

⁷ Kriesberg, Louis (1998). *Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution*. Lanham, MD : Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

⁸ F. Keene cité dans : Wilmot, William and Joyce Hocker (2007:313) *Interpersonal Conflict*, 7^e édition. New York, NY : McGraw-Hill.

⁹ Human Rights Watch/Défendre les droits humains à travers le monde (1992:para. 4). Lettre au président de Klerk dans *Accounting for the Past: The Lessons for South Africa from Latin America*. Extrait le 11 décembre 2007 de : <http://www.hrw.org/reports/1992/southafrica/index.htm>

¹⁰ Montville, Joseph V. (1991:40). *Psychoanalytic Enlightenment and the Greening of Diplomacy*. Dans Vamik Volken, Joseph Montville et Demetrios Julius Demetrios (éds.), *The Psychodynamics of International Relationships. Volume II: Unofficial Diplomacy at Work*. Lexington, MA : Lexington Books.

¹¹ Gobodo-Madikizela cité dans : Minow, Martha (1998:60). *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*. Boston, MA : Beacon Press.

¹² Minow (1998:58).

¹³ Govier, Trudy (2006). *Taking Wrongs Seriously: Acknowledgement, Reconciliation, and the Politics of Sustainable Peace*. Amherst, NY : Humanity Books.

¹⁴ Du Toit dans Govier (2006).

¹⁵ Montville (1991:40).

¹⁶ Truth and Reconciliation Commission of South Africa (1998:435). *Volume Five: Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report*. Extrait le 11 décembre 2007 de : http://www.doj.gov.za/trc/trc_frameset.htm

¹⁷ Hayner (2002).

¹⁸ Govier (2006).

¹⁹ Ray, Arthur J. (1996). *I Have Lived Here Since the World Began: An Illustrated History of Canada's Native People*. Toronto, ON : Lester Publishing Ltd. Et Key Porter Books; Dickason, Olive (1997). *Canada's First Nations: A History of Founding Peoples from Earliest Times*, deuxième édition. New York, NY : Oxford University Press.

²⁰ Leslie, John (1982). *The Bagot Commission: Developing a Corporate Memory for the Indian Department*. *Historical Papers* 17(1):31–52. Extrait le 11 octobre 2007 de : <http://www.erudit.org/revue/hp/1982/v17/n1/index.html>

²¹ Se reporter à : Commission royale sur les peuples autochtones (1996:183–184). *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones. Volume 1 : Un passé, un avenir*. Ottawa, ON : Ministre des Approvisionnement et Services Canada.

²² Cité dans : Milloy, John S. (1999:8). *A National Crime: The Canadian Government and the Residential School System -1879 to 1986*. Winnipeg, MB : The University of Winnipeg Press.

²³ McDonald, Rose-Alma J. et Peter Ladd (2000). *Examen mixte national de la politique sur les services à l'enfance et à la famille des Premières nations : rapport final*. Ottawa, ON : Assemblée des Première nations et Affaires indiennes et du Nord Canada.

²⁴ Se reporter à : Commission royale sur les peuples autochtones (1996:32). *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones. Volume 3 : Vers un ressourcement*, Ottawa, ON : Ministre des Approvisionnements et Services Canada.

²⁵ Nations unies (2004:13). *Droits de l'homme et questions relatives aux populations autochtones : Rapport du Rapporteur spécial sur la situation des droits de l'homme et des libertés fondamentales des peuples autochtones, Rodolfo Stavenhagen : additif : Mission au Canada*. Extrait le 5 août 2007 de : <http://www2.ohchr.org/french/issues/indigenous/rapporteur/index.htm>

²⁶ Frideres, James (1998). *Aboriginal Peoples in Canada: Contemporary Conflicts*, 5^e édition. Scarborough, Ontario : Prentice Hall.

²⁷ Laenui, Poka (2007). *Federalism and the Rights of Indigenous Peoples: A Hawaiian Perspective*. Communication (exposé) à la Conference on Federalism and the Rights of Indigenous Peoples: Comparative Perspectives and Strategies, le 9 janvier 2007 à University of Hawai'i, Manoa, Hawai'i. Extrait le 5 août 2007 de : http://www.opihi.com/sovereignty/Federalism_and_the_Rights_of_Indigenous_P.doc

²⁸ Cité dans : Barman, Jean, Yvonne Hebert et Don McCaskill (1986:37). *Indian Education in Canada, Volume 1: The Legacy*. Vancouver, C.-B. : UBC Press.

²⁹ Duran, Eduardo et Bonnie Duran (1995). *Native American Post-Colonial Psychology*. New York : New York State University Press.

³⁰ Duran et Duran (1995).

³¹ Barman, Jean, Yvonne Hebert et Don McCaskill (1987). *Indian Education in Canada, Volume 2: The Challenge*. Vancouver, C.-B.: UBC Press.

³² Govier (2006).

³³ Laenui (2007).

³⁴ Duran et Duran (1995).

³⁵ Ross, Rupert (1996). *Returning to the Teachings: Exploring Aboriginal Justice*. Toronto, ON : Penguin Books.

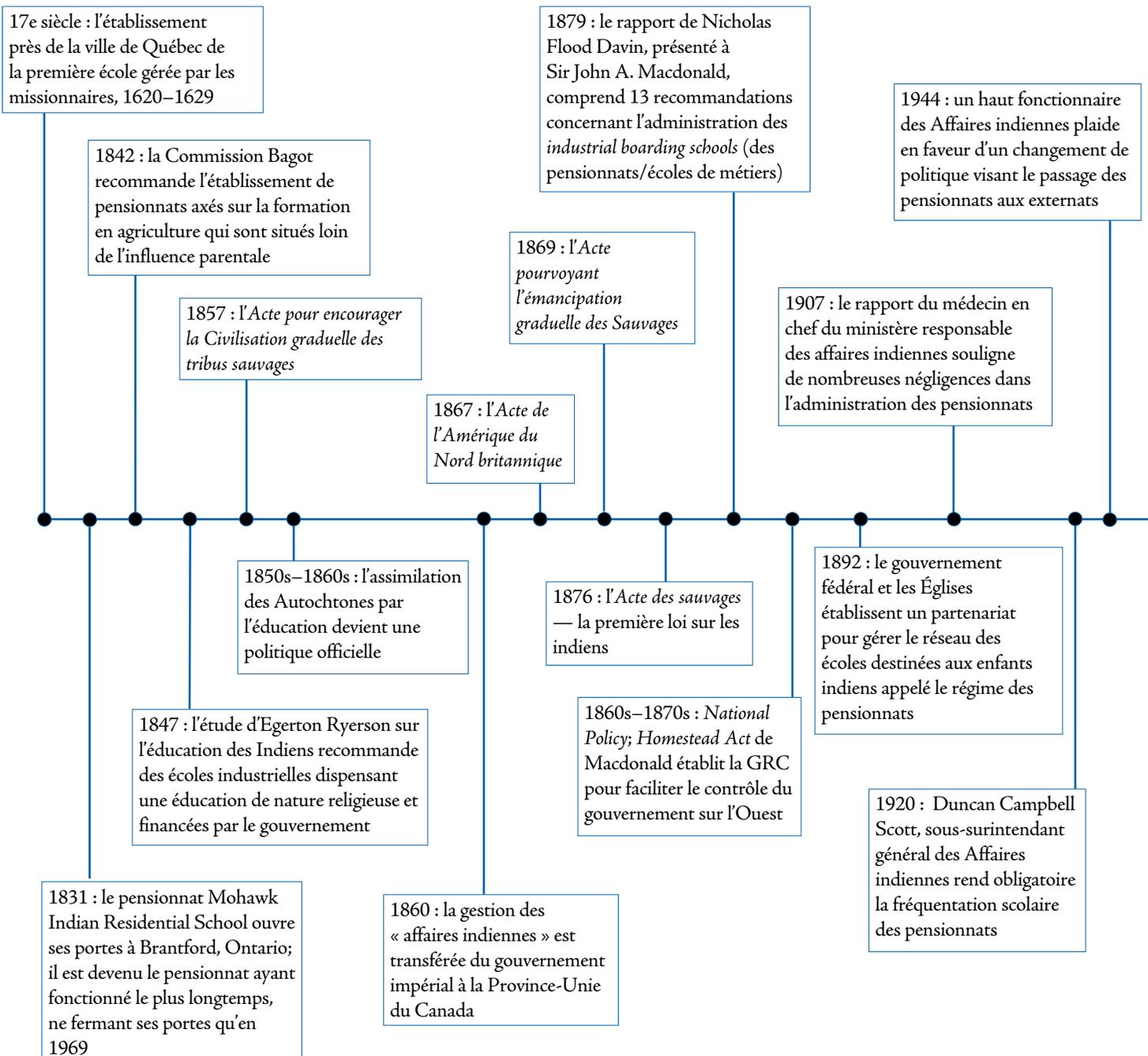
³⁶ Hodgson, Maggie (2000). *Strength vs. Power: Rebuilding Community After the Residential School Experience*. Extrait le 2 octobre 2007 de : <http://maggiehodgson.com/Papers.aspx>

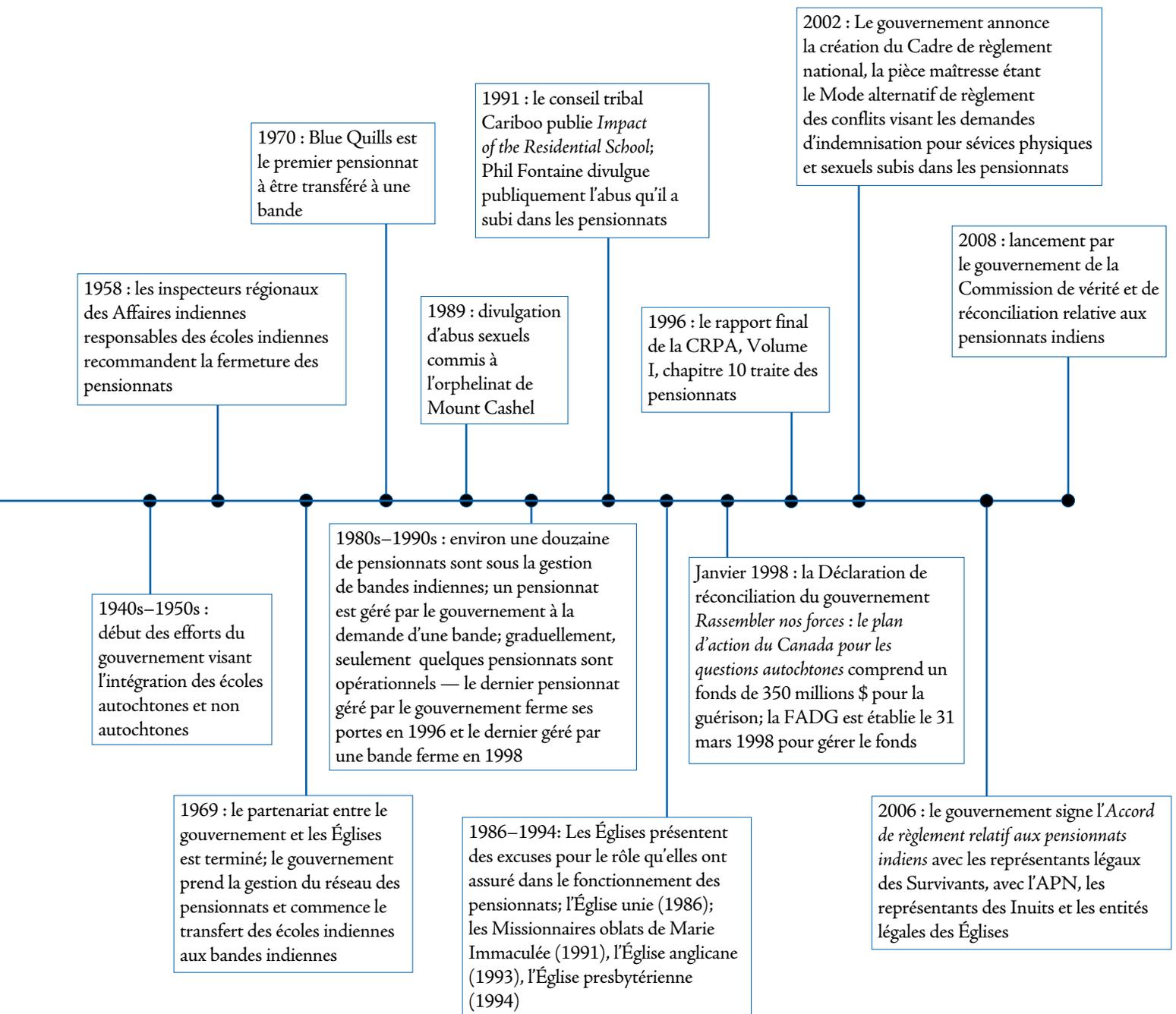


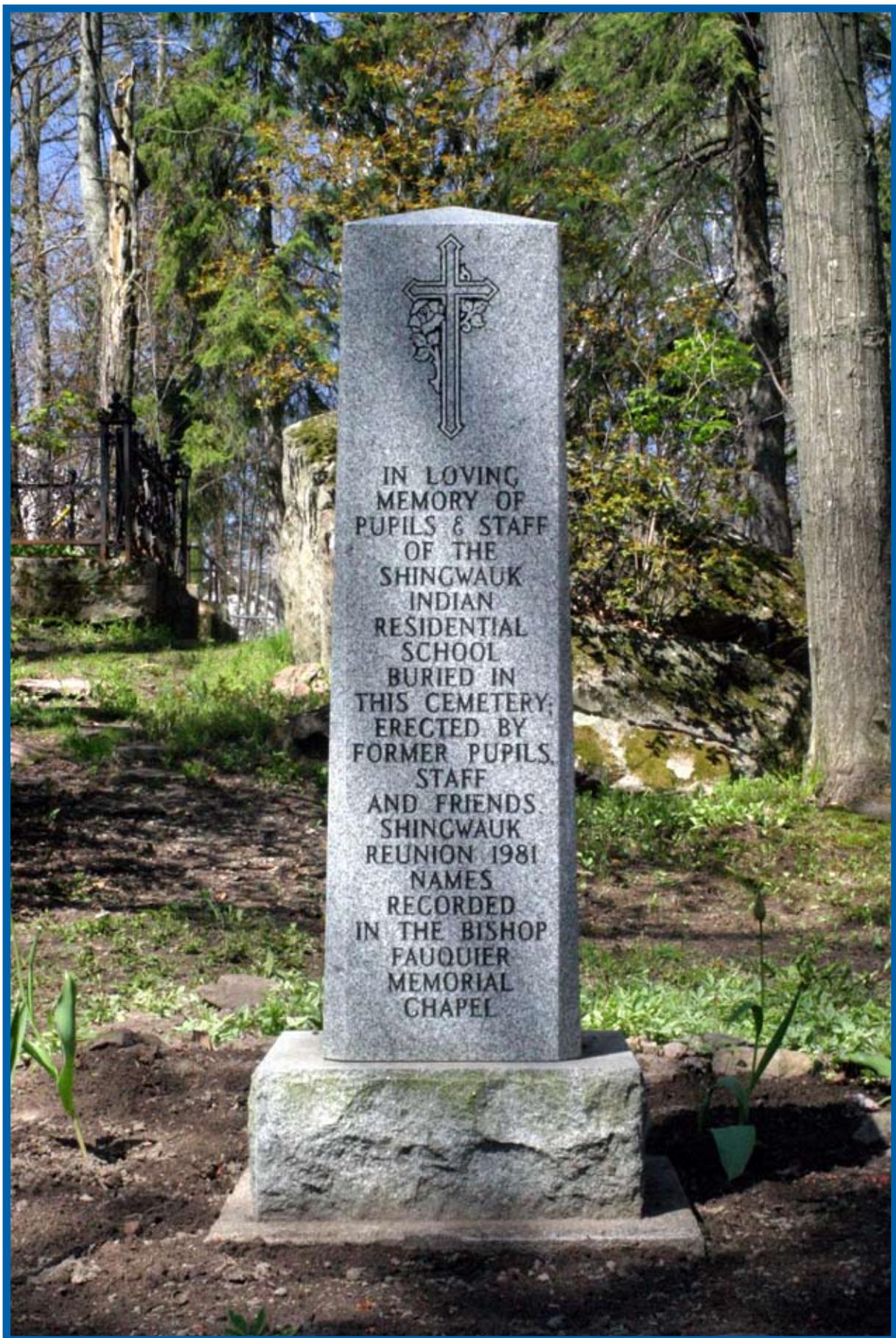
Photo : Gracieuseté de Janice Longboat

CHRONOLOGIE

ABRÉGÉE DES ÉVÉNEMENTS







Photographe : Kanatiio, 2004

TRICIA LOGAN

Tricia Logan est métisse et vient de Kakabeka Falls, Ontario. Actuellement, elle réside à Winnipeg, Manitoba. Elle a obtenu récemment une maîtrise ès arts au Département des études autochtones de l'université du Manitoba. Son mémoire de thèse porte sur *l'Expérience des Métis dans les pensionnats*. Tricia s'est donnée pour tâche de faire connaître l'histoire des Métis et la langue Michif, d'effectuer de la recherche en cette matière, de révéler la vérité au sujet de l'héritage laissé par les pensionnats et de faire de la représentation au nom des Métis. Depuis 2000, elle enseigne l'histoire des pensionnats et elle a bon espoir de poursuivre des études de doctorat sur la commémoration et l'héritage des pensionnats au Canada. Tricia a récemment pris part à un programme de langue michif, résidant avec des parlants michif. Elle travaille actuellement comme agent de recherche au Centre des Métis de l'Organisation nationale de la santé autochtone.

Tricia se passionne pour l'histoire des Métis comme on peut le constater dans l'introduction de son document; en effet, elle fait ressortir les défis auxquels elle a été confrontée en tant que chercheuse alors qu'elle tentait de dévoiler la vérité sur les expériences des Métis dans les pensionnats. Elle a alors découvert qu'il existait très peu de preuves documentaires concernant la fréquentation de ces écoles par les Métis, même si d'autre part l'évidence anecdotique était bien solide et éloquente, entre autres les récits au sein même de sa famille. En effet, la grand-mère de Tricia, de même que plusieurs autres membres de sa famille, ont fréquenté le pensionnat Qu'Appelle Residential School à Lebreton, Saskatchewan. Dans son article, Tricia présente les circonstances et les politiques qui ont eu des conséquences sur la fréquentation du pensionnat par les Métis, de même que les facteurs ayant contribué à la suppression de cette histoire. Elle cite également des propos des Survivants métis évoquant leur traitement dans les pensionnats.

Tricia conclut que la perpétuation du souvenir à l'aide d'activités commémoratives pourrait fournir un moyen pour les Survivants métis de reprendre contact avec la langue, la culture et les coutumes, raviver leurs souvenirs et rendre hommage aux membres de leur famille, à leurs amis et à tous les compagnons de classe qui n'ont pas survécu. [TRADUCTION] « Peut-être que l'oubli aide à être résilient, mais, maintenant, dans cet environnement ouvert, le fait de se souvenir activement et d'oublier activement se feront plus par choix que par nécessité. »

LA VÉRITÉ ET LA RÉCONCILIATION SELON UNE PERSPECTIVE MÉTISSE

RÉFLEXIONS D'UNE CHERCHEUSE MÉTISSE

En tant qu'étudiante de l'histoire des Métis, j'ai été amenée depuis l'année 2000 à approfondir l'expérience que les Métis ont vécue dans les pensionnats. J'ai commencé des études en cette matière à Brandon, Manitoba, alors que j'occupais le poste de coordonnatrice de projets dans le cadre d'une des premières initiatives financées par la Fondation autochtone de guérison s'adressant aux Métis au Canada. Dans ce contexte, on m'a demandé de rassembler des données d'information sur la fréquentation des Métis dans la région du Sud-Ouest de la Fédération des Métis du Manitoba. J'ai dû affronter une attitude de scepticisme assez générale inspirée par le sujet. Bon nombre de personnes respectables à qui je me suis adressée étaient peu renseignées sur les sources que je pourrais consulter pour obtenir des dossiers ou documents d'information touchant la fréquentation des pensionnats par les Métis. Cependant, elles savaient qu'il existait une histoire orale sur les Métis et leur participation au régime des pensionnats. Au point de départ, même s'il a été difficile de trouver des preuves probantes sur le sujet et de prendre contact avec des Survivants, il reste que la plupart des gens rencontrés étaient presque tous assurés de la fréquentation du pensionnat par les Métis, malgré que les renseignements consignés étaient incomplets et inexacts.

Ma grand-mère et plusieurs des membres de ma famille métisse ont fréquenté le Qu'Appelle Residential School en Saskatchewan. Prenant en considération ce rapport personnel avec le sujet, le fait que les universitaires et les organisations ont refusé au départ de m'appuyer et de collaborer à cette étude, m'ayant même proposé de trouver un autre sujet de recherche, m'a un peu découragée. Il semble que, dans certains milieux universitaires, il y a le sentiment général que la fréquentation du pensionnat par les Métis a été peu importante en dépit des allégations des Métis qui confirment le contraire. L'utilisation des données rapportées par écrit par les administrateurs des pensionnats corrobore certainement les affirmations des Métis quant au fait que, depuis très longtemps, les informations les concernant sont sousreprésentées et mal documentées.

Comme chercheuse métisse, j'ai acquis ma propre perspective sur la fréquentation du pensionnat par les Métis. Une grande partie du présent article est donc le résultat de la collaboration que j'ai obtenue des Aînés, des Survivants, des chercheurs, universitaires, et des amis métis qui ont appuyé cette étude.

*Je ne peux pas revivre l'époque
des Aînés, mais je peux faire ma
part en gardant leur souvenir
toujours vivant. Je peux écouter
ce qu'ils ont à nous dire et à nous
apprendre sur notre culture, nos
traditions, d'où ils puisent leur
connaissance et leur sagesse.*

*Julie Renee Bull
Étudiante
Originnaire de Happy Valley-
Goose Bay et membre de
Labrador Métis Nation*

Le temps que j'ai consacré à la reconquête de la langue michif et à la découverte de l'histoire des Métis, je l'ai passé assise sur un banc qui, autrefois, se trouvait dans un pensionnat.

Au cours de l'été 2007, j'ai passé un mois à Camperville, Manitoba, où j'ai participé à un projet d'immersion en langue michif et où j'ai appris cette langue des Aînés de la communauté. Mes professeurs de michif et les membres de leur famille avaient fréquenté un pensionnat à Pine Creek et une école de jour à Camperville. L'influence des années de pensionnat est manifeste dans cette région. Des générations de personnes de Premières nations et métisses provenant de Camperville, de Pine creek et de Duck Bay, la région où je résidais, ne sont qu'un des exemples montrant les répercussions intergénérationnelles qui persistent jusque dans les réalités de la vie moderne. Mon séjour dans cette communauté m'a révélé bien des vérités sur la réalité de tous les jours des Survivants métis. À titre d'exemple, on m'a mentionné à maintes reprises qu'une structure hiérarchique associée aux pensionnats leur a été imposée, de même que de profondes divisions (fossés entre les groupes) règnent encore dans la communauté.

Le mois que j'ai passé en immersion à apprendre le michif m'a rempli d'étonnement. Je venais de terminer mon mémoire de maîtrise portant sur les expériences des Métis au pensionnat¹ au moment où j'ai entrepris mon programme d'immersion; il m'avait semblé que cette expérience serait complémentaire à mes années d'études universitaires à l'occidentale. Le plus surprenant pour moi a été de constater à quel point les souvenirs liés au pensionnat étaient présents et très vifs dans cette communauté métisse. Alors que je pensais retrouver des faits précis relatifs à l'histoire, en réalité, c'était plutôt d'une expérience dont on se souvenait très nettement.

En demandant aux Aînés pourquoi ils n'avaient pas enseigné le michif à leurs enfants, à maintes reprises, ils en ont attribué la raison aux conséquences de leur séjour au pensionnat. Mes enseignants métis ont été formés par les Soeurs et cette éducation a eu des effets profonds et durables sur eux, à un point tel qu'ils se sont sentis obligés d'enseigner l'anglais à leurs enfants et de les détourner de l'apprentissage du michif, leur langue maternelle. Les Aînés se rappellent que leur langue a été interdite et leur culture rabaissée. Il a été facile pour moi de déduire que la survivance d'une langue comme le michif est compromise. La détermination de mes enseignants, de même que celle de nombreux autres Métis, a été plus forte que l'influence des Soeurs. Beaucoup de Métis ont opposé de la résistance devant cette attaque contre leur langue traditionnelle, le michif, et, encore, aujourd'hui, ils continuent à la parler et à l'enseigner.

Tout ce que j'ai appris pendant mes études sur les pensionnats n'avait jamais été aussi significatif, concret, que les leçons d'expérience acquises pendant mon apprentissage auprès de femmes métisses fortes et résilientes d'une langue en voie de disparition. J'ai passé bon nombre de journées sur les bords du lac

Winnipegosis à apprendre le michif et les coutumes des Métis. Sur les rives de ce lac, où je me baignais quotidiennement et où je prenais mes cours de langue, il y avait deux bancs. Une de mes enseignantes de michif s'asseyait sur un des bancs et elle me criait en michif alors que je me baignais dans le lac. Nous révisions ensuite les nouveaux mots appris en michif au cours de la journée alors que je me laissais flotter près de son banc sur la rive.

Plus tard, j'ai appris que ces deux bancs étaient en fait deux bancs d'église provenant du pensionnat à Pine Creek-Camperville. Le temps que j'ai consacré à la reconquête de la langue michif et à la découverte de l'histoire des Métis, je l'ai passé assise sur un banc qui, autrefois, se trouvait dans un pensionnat. Là où on les avait placés sur les rives du lac était un endroit pittoresque, ouvert, ombragé, bien dégagé et toujours dans l'entourage d'échanges en langue michif, de récits métis. J'ai souvent pensé à l'endroit où ces anciens bancs d'église se trouvaient il y a bien des années. J'avais le sentiment que les élèves forcés de s'asseoir sur ces bancs alors qu'ils étaient au pensionnat devaient probablement avoir tellement envie de contempler ce lac Winnipegosis, ce que je faisais en me baignant tranquillement. C'était tout le contraire pour ces enfants assis à un endroit où on leur avait enlevé toute liberté, défendait de parler, où on les avait amenés de force, hors de la maison de leurs parents et de leur famille. Je ne peux qu'avancer des hypothèses sur les désirs de ces enfants pendant les heures de prière, assis sur ces bancs.

Les récits des Métis seront pour beaucoup de gens des faits nouveaux, de même que bien des histoires passées sous silence pourront enfin être connues. Le fait que la fréquentation des élèves métis au pensionnat ait été ignorée pendant si longtemps envoie le message aux Métis que le souvenir de ce qu'ils ont vécu n'a aucune importance pour la mémoire collective de la société canadienne. C'est pourquoi, se rappeler des expériences des Métis au pensionnat est associé à la conscience collective de la société.

Les Métis croient qu'équitablement, ils partagent un droit autochtone au même titre que d'autres nations autochtones. Également, ils ont conscience que de très grandes injustices doivent être réparées. Le fait que les Métis aient été impliqués dans les pensionnats n'est qu'une des injustices que l'Église et l'État doivent reconnaître et réparer. Les Métis sont affligés par des répercussions intergénérationnelles de longue date qui découlent de traumatismes. Ce qu'ils méritent, c'est d'être traités équitablement et, encore plus important, qu'on se souvienne d'eux.

Dans les propos qui suivent, je fais un tour d'horizon de l'histoire des Métis et de l'expérience qu'ils ont vécue au pensionnat en m'appuyant sur une diversité

de résultats de recherche historique et anecdotique, enrichis des témoignages apportés par des Aînés et des Survivants métis lors de mes entretiens avec eux.

HISTOIRE DES MÉTIS ET LES PENSIONNATS

Les Métis constituent l'un des trois peuples autochtones, les Indiens (Premières nations) et les Inuits étant les deux autres, qui ont été reconnus dans la *Loi constitutionnelle de 1982* comme ayant les droits des autochtones (droits ancestraux). Toutefois, à ces droits sont rattachés peu de définitions établissant qui fait partie de cette population ou des droits auxquels le statut d'autochtone est lié. Historiquement, tant le gouvernement fédéral que les gouvernements provinciaux ont refusé d'assumer la responsabilité des politiques et des services particuliers aux Métis, comme celle d'assurer leur protection concernant l'occupation de leurs terres ou celle de leur dispenser des services d'éducation.

Les Métis ont essentiellement pour origine les unions de femmes de Premières nations avec des commerçants de fourrure européens. Peu à peu, les collectivités de culture métisse distincte se sont formées, combinant les deux courants de leur héritage de façon unique et établissant un partenariat économique avec les Européens. Voici ce que le *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones* décrit :

Mettant à profit leur connaissance des langues européennes et autochtones, leurs liens familiaux et leurs aptitudes de survie dans la nature, les Métis ont contribué à favoriser les contacts entre les Européens et les autochtones jusqu'en plein cœur du continent nord-américain. En tant qu'interprètes, intermédiaires, guides, messagers, transporteurs, commerçants et fournisseurs [de biens nécessaires pour vivre].²

Dans l'Est du Canada, certaines personnes et collectivités s'identifient comme Métis, mais la plupart résident dans l'Ouest, du nord-ouest de l'Ontario en passant par les Prairies et en Colombie-Britannique et les Territoires du Nord-Ouest. Le présent article porte essentiellement sur l'expérience des Métis qui ont en plus grand nombre été envoyés dans les pensionnats, habitant la région de l'Ouest appelée la patrie de la nation métisse.

L'identité des Métis n'est pas uniquement fondée sur la génétique. D'autres particularités définissent cette identité, notamment un attachement pour la culture métisse, des communautés distinctes des autres, profondément enracinées dans un mode de vie traditionnel, celui de leurs ancêtres, qui est

lié à la chasse saisonnière, au retour périodique aux postes de traite, ainsi qu'à des formes d'expression artistique comme le chant, la danse, la musique de violoneux, les vêtements ornementaux. Le caractère distinct des Métis a pour principal élément la langue michif qui est un mélange de langues indiennes et du français.³

La détermination des Métis d'assurer la continuité d'un territoire qui leur est propre et de poursuivre un mode de vie distinct, persistant à défier l'empiètement des colons, a engendré périodiquement des conflits ouverts. En 1815-1816 à Seven Oaks, une localité le long de la rivière Rouge, qui est devenue une partie du Manitoba, les Métis, avec Cuthbert Grand aux leviers de commande, en association avec leurs alliés des Premières nations, l'emportent sur les forces armées coloniales conduites par le gouverneur Semple. La bataille de Seven Oaks est généralement citée comme le commencement de la nation métisse. Après la confédération, Louis Riel dirige les Métis au sein d'un gouvernement provisoire ayant établi tout un ensemble de droits pour les Métis qui, par la suite, ont été intégrés à la *Loi de 1870 sur le Manitoba*. Grâce à l'adoption de ces mesures par Riel et les Métis, des droits à un territoire propre aux Métis et l'établissement de la province du Manitoba ont été obtenus. En 1885, dans les environs de Batoche, on a tenté d'obtenir des dispositions similaires afin de permettre la revendication des droits des Métis dans ce qui est devenu la province de la Saskatchewan. Au cours de cette même année, la milice canadienne a été appelée à régler par la force le problème avec les Métis. Le gouvernement canadien se rendait bien compte que les Métis, à bien des égards, représentaient un véritable problème, mais principalement, il les considérait comme une opposition massive à leurs plans d'établissement et un obstacle au progrès concrétisé par l'instauration du chemin de fer Canadien Pacifique.⁴ C'est en 1885 que les Métis ont été défaits et qu'a eu lieu la pendaison de Louis Riel.⁵

Même si Louis Riel a été pendu pour trahison, il a continué à être reconnu par les Métis comme un patriote et un fondateur de la Confédération.⁶ Si le gouvernement du Canada accordait à titre posthume le pardon à Louis Riel, bon nombre de Métis considéreraient cette décision comme un geste d'une incidence importante. L'acte posé pourrait faire avancer plus efficacement le règlement des conflits relatifs aux terres et aux droits entre le gouvernement et les Métis.⁷

En vertu de la *Loi de 1870 sur le Manitoba*, ayant obtenu en 1871 la reconnaissance constitutionnelle, les enfants de Métis devaient recevoir 1,4 millions d'acres de terre, à être répartis comme droit foncier appelé des certificats fonciers. Malheureusement, des différends portant sur les conditions de

... les Métis dont on avait refusé l'entrée des pensionnats gérés par le fédéral en raison de la pigmentation de leur peau trop blanche étaient souvent refusés par les écoles provinciales parce que jugés trop indiens.

répartition des terres, des attributions qui n'étaient pas adaptées aux modes de vie ou habitudes d'occupation des Métis, des transactions déloyales d'agents des terres crapuleux, de même que la corruption pure et simple des fonctionnaires du gouvernement, ont dépossédé la plupart des Métis des avantages que leur procurait cette disposition constitutionnelle.⁸

Après les événements de 1870 et de 1885, les Métis furent rapidement dépossédés de leurs terres dans l'Ouest. Le gouvernement considérait qu'avec la distribution des certificats d'argent ou terres, il avait réglé la question des droits des Métis aux terres et il s'était acquitté de toute obligation gouvernementale s'y rapportant, même si les Métis continuaient à contester cette position. Privés de terres, d'argent, des droits civiques fondamentaux, ils sont entrés dans la période connue sous les *années oubliées* de l'histoire des Métis. Ils étaient dénigrés, traités comme des « rebelles » et l'« autre » groupe d'Autochtones, mentionnés comme note en bas de page dans les histoires sur les Autochtones, laissés complètement de côté quant aux droits et aux protections que procuraient les traités aux Premières nations.⁹

Sur le plan historique, il y a eu deux embranchements de la population métisse qui se sont constitués. D'abord les enfants des Métis nés d'un père angloprotestant, employé de la Compagnie de la Baie d'Hudson, et d'une mère amériidienne ont formé l'une de ces subdivisions. Ceux qui sont restés près des postes de traite pour une grande partie de l'année ont eu dans une certaine mesure accès au système d'enseignement régulier sur une base ponctuelle, adaptée à leurs circonstances particulières; quelques-uns parmi eux sont devenus des professionnels émérites. Quant aux Métis de la Rivière-rouge, enfants des commerçants français, ils ont étendu leur sphère d'influence jusque vers le nord et l'ouest, chassant et se déplaçant beaucoup, ce qui leur offrit peu de possibilités de faire des études. Les autorités civiles, de même que les autorités religieuses, ont montré très peu d'intérêt à la scolarisation des Métis, même si, après la bataille de Seven Oaks, le gouverneur de la colonie de Rivière-rouge avait invité l'Église catholique romaine à établir des missions chez les Métis des Plaines.¹⁰

La fréquentation et l'autorisation de sortie des pensionnats en ce qui a trait aux Métis n'étaient pas réglementées de la même façon que dans le cas des élèves de Premières nations. Pour ces derniers, la fréquentation des pensionnats était obligatoire et forcée, alors qu'il n'en a pas toujours été de même pour les Métis.¹¹ Les Métis se sont souvent trouvés dans un « vide » entre les compétences du fédéral et du provincial et ils ont fait l'objet de politiques inconsistantes et désorganisées. D'autre part, les parents métis jouissaient d'un certain degré d'autonomie pour ce qui était de décider si leurs enfants fréquenteraient ou non les pensionnats.

FACTEURS INFLUANT SUR LA FRÉQUENTATION DU PENSIONNAT PAR LES MÉTIS

Les Métis posaient deux types de problèmes à la société coloniale. En raison de leur histoire de résistance active et de conflits, ils étaient considérés comme une menace à un établissement pacifique; de plus, ils étaient dans une situation de zone d'incertitude, de flou, du fait que ni les gouvernements provinciaux des provinces de l'Ouest, ni le gouvernement fédéral ne voulaient leur dispenser des services comme l'éducation.

Les Églises, de même que les fonctionnaires oeuvrant auprès des Métis, sur place, ont invoqué l'argument qu'il serait dans l'intérêt du Dominion d'autoriser les enfants métis à fréquenter les pensionnats indiens. Une lettre aux Affaires indiennes envoyée en 1911 faisait état de l'affirmation suivante :

[TRADUCTION] ... il est du devoir des gouvernements provinciaux d'assurer une éducation aux enfants des Sang-Mêlés... pour bien élever cette classe défavorisée d'enfants... Qu'est-ce qui empêchera ces gens d'être ostracisés et de devenir des menaces pour la société si on ne les admet pas dans les pensionnats indiens, qui, rappelons-le, ont été établis et sont gérés non pas simplement pour satisfaire aux conditions des traités conclus avec les Indiens, mais pour servir les intérêts du Commonwealth.¹²

Un informateur métis a rapporté dans le cadre de la présente recherche que les Métis dont on avait refusé l'entrée des pensionnats gérés par le fédéral en raison de la pigmentation de leur peau *trop blanche* étaient souvent refusés par les écoles provinciales parce que jugés *trop indiens*.¹³ L'importance de l'exclusion que les Métis ont subie est présentée dans le rapport de la Commission Ewing en 1936, commission créée par le gouvernement de l'Alberta, alors qu'on y indique que quatre-vingt pour cent des enfants métis dans la province de l'Alberta n'avaient reçu aucune formation scolaire.¹⁴ Le débat s'est poursuivi pendant toute la période de l'histoire des pensionnats, à savoir si les enfants métis devaient être admis à ces écoles, quels critères devaient être appliqués et qui devaient payer leurs frais de scolarité.

L'admission des enfants métis dans les pensionnats était déterminée en fonction d'un amalgame de politiques du gouvernement, des Églises et d'autodétermination des Métis eux-mêmes. Vu que les fonds accordés aux pensionnats étaient proportionnels au nombre de pensionnaires, il était avantageux pour les administrateurs de ces écoles d'admettre des élèves métis si le nombre d'élèves autochtones (de Premières nations) baissait, de les transférer

dans des écoles où la fréquentation était moindre pour rajuster à la hausse les inscriptions, ou encore de les exclure complètement.

Le financement proportionnel au nombre d'élèves que le ministère des Affaires indiennes allouait voulait dire que les pensionnats ayant un nombre plus grand d'enfants recevaient plus de financement. Pour bien manoeuvrer et s'assurer d'obtenir le plus de fonds possibles dans le cadre de ce système de financement par élèves, les pensionnats moins fréquentés se servaient des enfants métis pour accroître leur nombre d'admissions. Par contre, les enfants métis étaient les premiers à se voir retirer de la liste des enfants fréquentant une école ou, encore, ajouter à la liste dans le cas où une communauté religieuse devait augmenter le nombre d'élèves fréquentant l'école afin de recevoir un financement additionnel du gouvernement fédéral. Certains pensionnats étaient confrontés au risque d'avoir à fermer leurs portes à cause du nombre insuffisant d'élèves. L'école Washakada à Elkhorn, Manitoba, était l'un de ces pensionnats souvent menacés de fermeture. Pour permettre que le pensionnat continue de fonctionner, des représentants de l'Église ont transféré les élèves de l'école Qu'Appelle à Lebret en Saskatchewan à Elkhorn. En 1924, le Commissaire des Indiens W. Graham, écrit :

[TRADUCTION] J'ai travaillé fort, et tous les élèves qui fréquentaient l'école Qu'Appelle sans y avoir droit ont été retirés de cette école... Si le Ministère décide que nous devrions admettre les enfants de sang mêlé qui vivent selon le mode de vie indienne à l'extérieur de la réserve, je pourrais remplir le pensionnat d'Elkhorn en trois semaines.¹⁵

En raison de cette manipulation des nombres associés à l'admission et à la fréquentation des élèves, ainsi que de l'administration rigoureuse des fonds per capita versés seulement au profit des enfants indiens, on ne peut pas se fier à la majeure partie des rapports fournis sur la fréquentation et sur la sortie des élèves des pensionnats. La tenue de dossiers et consignation de données généralement incorrectes et la limitation de l'accessibilité du public à ces dossiers ont beaucoup influé sur la façon de voir la situation générale de la fréquentation des pensionnats par les Métis.

Comme les demandes des communautés et des Églises d'admettre les Métis aux pensionnats commencèrent à se multiplier au début des années 1900, le gouvernement fédéral a essayé de régler les coûts entraînés par l'autorisation de l'admission des Métis. Le ministère des Affaires indiennes créa un système de classes qui servait à déterminer quels Métis pouvaient être admis, une hiérarchie sociale fondée sur des stéréotypes préétablis à propos

Ayant grandi dans une petite localité du Manitoba juste un peu à l'extérieur de ma réserve, il n'y avait aucun enseignement au sujet de ma vaste culture autochtone. Ma mère était cent pour cent d'ascendance autochtone alors que la descendance de mon père était irlandaise/allemande. J'ai le vague et lointain souvenir d'être allée à un pow-wow alors que j'avais environ quatre ans. Tous les autres messages sur ma culture qui m'ont été transmis et laissés en héritage ont été négatifs.

Melanie Ferris, 28
Anishinaabe
Mère, entrepreneuse,
Survivante intergénérationnelle
Toronto, Ontario

des Premières nations et des Métis. C'est par le biais de ce système de classes que seraient identifiés les groupes cibles pour qui le gouvernement serait disposé à verser des fonds. Les administrateurs des pensionnats du Manitoba, de la Saskatchewan, et de l'Alberta se sont entendus sur le système de classes suivant :

Les sang-mêlés peuvent être répartis en trois classes relativement bien définies :

1. Ceux qui mènent, à différents degrés, une existence ordinaire et rangée à l'image de celle de leurs concitoyens.
2. Ceux qui, à différents degrés, vivent selon le mode de vie indien.
3. La classe la plus malchanceuse, c'est-à-dire les descendants illégitimes d'une Indienne et d'un père qui n'est pas blanc.¹⁶

Les membres de la première classe ne s'adressent pas au gouvernement du Dominion au sujet de l'éducation de leurs enfants, et à notre connaissance, aucune demande en ce sens n'a jamais été présentée en leur nom. Les membres de la troisième classe peuvent être admis dans les écoles indiennes [...] En ce qui concerne la deuxième classe des Sang-Mêlés, nous estimons que cette classe représente un problème épineux sur le plan de l'éducation, mais la nature même du problème nous impose une grande prudence dans l'élaboration d'une politique. Cette deuxième classe de Sang-Mêlé peut être divisée en trois autres groupes :

1. Ceux qui vivent à l'écart des Indiens, mais qui vivent en partie selon le mode de vie indien.
2. Ceux qui vivent à proximité d'une réserve indienne.
3. Ceux qui vivent dans une réserve.¹⁷

En invoquant des arguments en faveur de l'admission des enfants métis, les administrateurs des pensionnats faisaient remarquer que

[TRADUCTION] ces écoles n'avaient pas été fondées pour remplir les obligations des traités conclus avec les Indiens, mais plutôt pour empêcher pour le bien du pays l'avènement d'une classe d'hommes sauvages qui provoqueraient des conflits avec tous les autres hommes.¹⁸

Si le gouvernement ou les Églises percevaient les enfants métis comme des Indiens, vivant comme les Indiens, sauvages et non christianisés, il y avait de fortes chances pour que ces enfants soient admis dans les pensionnats.

L'Église catholique romaine a eu plus d'influence et elle est devenue un facteur clé de la présence des Métis dans les pensionnats. C'est essentiellement la raison pour laquelle des pensionnats ont été établis dans des communautés essentiellement métisses, grâce à l'arrivée de missionnaires de l'Église catholique dans cette région. Fort Ellice et Camperville, Manitoba, Lebreton et Isle à la Crosse, Saskatchewan, et St. Paul's en Alberta, ont des siècles d'histoire métisse et de missions catholiques romaines; ces localités ont également accueilli certains des pensionnats les plus importants que beaucoup de Métis ont fréquentés. Les familles métisses qui étaient étroitement liées au catholicisme demandaient en général que l'école catholique romaine accepte leurs enfants, mais les Métis n'avaient pas l'habitude qu'on les traite avec sévérité et avec agressivité comme il était d'usage dans ces écoles. Si l'influence de la confession religieuse a permis d'attirer les élèves métis dans ces pensionnats, il reste que ces mêmes élèves, rebutés par la maltraitance subie, en sont venus à ne plus faire confiance à l'Église et à ses représentants et à opposer de la résistance à toute relation avec des religieux. Un ancien élève dont l'école de jour était administrée par des religieux se rappelle des leçons de catéchisme en matinée :

[TRADUCTION] Nous étions obligés d'aller au catéchisme dans la réserve, au pensionnat; il nous fallait marcher, y aller le matin, tous les matins. Avant de pouvoir communier, il fallait aller pendant deux ou trois mois avant qu'on soit capable de communier, parce que vous savez, on était païen quand on est né.¹⁹

Dans bien des cas, si les parents métis voulaient faire instruire leurs enfants, la seule possibilité offerte était de les envoyer au pensionnat. Et réciproquement, les administrateurs des pensionnats et les agents des Indiens ayant la responsabilité de voir à remplir ces écoles d'élèves prenaient ceux qui semblaient « vivre selon le mode de vie indien », sans se soucier de leur identification comme Premières nations ou Métis. Dans les limites d'une région géographique donnée, les enfants des Premières nations et des Métis étaient acceptés principalement en fonction de la situation de leur communauté d'origine par rapport à l'école. Les Métis n'ont reçu que peu ou aucun financement visant à faciliter la fréquentation du pensionnat, le transport était à leurs frais. Les pensionnats étaient remplis d'élèves de Premières nations dont on assurait le transport, les déplaçant à des centaines de kilomètres de leur foyer, mais, dans le cas des Métis, ils fréquentaient en général un pensionnat à proximité de leur lieu de résidence.

Même si les élèves très éloignés de chez eux éprouvaient un plus grand sentiment d'ennui, il reste que le lieu géographique, éloigné ou pas, représentait une barrière bien mince pour les élèves déterminés à s'enfuir. Les méthodes d'éducation coercitives, la répression émotionnelle et intellectuelle, ont eu des

incidences beaucoup plus importantes que le fait de retenir ou non les élèves dans ces pensionnats et la situation géographique n'a pas eu d'influence, autant qu'on l'espérait, sur la rétention des élèves.

Le ministère des Affaires indiennes qui établissait les règlements et politiques concernant la gestion des présences dans les pensionnats accordait parfois l'admission sur demande de Métis. Si certaines congrégations religieuses qui administraient les pensionnats se sont livrées à diverses manipulations pour bloquer l'application des politiques gouvernementales, d'autres se sont conformées aux restrictions imposées par le gouvernement. La correspondance entre les représentants de l'Église et de l'État indique que des religieux ont fait des demandes directement auprès des agents des Indiens et/ou du ministère pour obtenir la permission d'admettre des Métis. Bon nombre de ces demandes étaient faites au nom des familles métisses qui avaient auparavant communiqué ou avaient eu des contacts avec les Églises qui assuraient la gestion des pensionnats. Des arrangements étaient pris dans l'intérêt mutuel du pensionnat et des Métis :

[TRADUCTION] Le ministère ne s'opposera pas... à ce que leurs enfants fréquentent l'école, à condition que leurs parents, comme l'a proposé l'agent, livrent quelques chargements de bois à l'école en prévision de l'hiver.²⁰

L'entente de longue date entre les Églises et les Métis est manifeste dans la flexibilité qui permettait aux Métis d'être admis dans les pensionnats. Les femmes de Premières nations ayant perdu leur statut indien en raison de leur mariage avec un non Autochtone ou un Métis pouvait être éligible pendant certaines périodes de temps à des annuités de traités. En divers cas, les Églises pouvaient prendre une somme payable en vertu d'un traité ou des chèques d'allocations familiales pour subventionner les soins d'entretien des enfants au pensionnat.²¹

Les perceptions au sujet de la race et des attributs phénotypiques de l'apparence des enfants ont influé sur les politiques en matière d'admission des Métis au pensionnat. En effet, les agents des Indiens jugeaient souvent les enfants d'après leurs caractères raciaux et ils se fondaient sur ces facteurs pour admettre ou non les enfants métis dans les écoles. Dans une lettre du pensionnat *Lytton Industrial School*, on tient les propos suivants : [TRADUCTION] « Objet : Admission des Sang-mêlés dans les écoles industrielles », et le corps de la lettre précise :

[TRADUCTION] Cet aspect représente des difficultés. Par exemple, il y avait deux garçons à l'école, un qui avait les yeux gris, les cheveux plus pâles et fins que ceux des Indiens et le teint plus clair, alors que

La déclaration que les Survivants métis des pensionnats font souvent est la suivante : « Nous étions vus comme des étrangers. »

l'autre garçon présentait les traits d'un Indien; pourtant, ils avaient tous les deux la même mère et le même père.²²

Des traits caractéristiques jugés sans aucune importance pour les Métis servaient arbitrairement aux gouvernements et aux Églises pour prendre la décision si certains élèves devaient être admis ou non.

Des prêtres et des religieuses dans chaque pensionnat considéraient aussi bien les Premières nations que les Métis comme des « païens »²³ et ils envisageaient leur rôle dans ces écoles comme un devoir de se charger de ces « sauvages et païens » qu'il leur fallait sauver. En étroites relations avec les collectivités métisses et les réserves des Premières nations, les groupes religieux étaient pleins de zèle et voulaient assurer le salut des Métis autant que celui des enfants de Premières nations. Une lettre de l'évêque de Keewatin, écrite en 1917, était une demande d'admission de Métis dans les pensionnats :

[TRADUCTION] Je veux vous demander si, dans cette région nordique du Nord-Ouest où les Indiens sont obligés sûrement de rester dans leur réserve et de vivre à côté des Sang-mêlés dans une région sauvage, les enfants des Sang-mêlés peuvent être admis dans les pensionnats indiens.²⁴

À part le fait que le gouvernement était disposé à octroyer aux Métis un régime foncier mal administré et à émettre des certificats d'argent et des terres, en reconnaissance de leurs droits autochtones, très peu d'autres services leur ont été offerts. L'objectif le plus constant, caractérisant la continuité de vues des politiques gouvernementales, était d'épargner de l'argent. L'admission des Métis n'a pas été favorisée sous l'effet d'exigences ou de règles de financement, en fonction du régime per capita, qui stipulaient que [TRADUCTION] « Aucun nom autre que ceux d'enfants indiens doit être inscrit dans cette déclaration ».²⁵ L'importance de présenter ces déclarations au ministère des Affaires indiennes était renforcée par une autre règle établie par le ministère : [TRADUCTION] « Nous ne verserons aucun salaire d'enseignant avant que le ministère n'ait reçu la déclaration requise ».²⁶

INTERCONNEXION DES PENSIONNATS ET DES ORGANISMES DE PROTECTION DE LA JEUNESSE

En plus de l'incidence des pensionnats, une autre pratique a eu des conséquences pour les familles et les collectivités métisses. Il y a de nombreux rapports entre le régime des pensionnats et les organismes de protection de la jeunesse. Pour parvenir à la réconciliation, il faudra consacrer dans le cas des Métis un effort

considérable pour investiguer ces relations et les organismes de la protection de la jeunesse dans leur ensemble, les rapports ayant existé dans le passé et existent encore actuellement. L'Aînée michif Rita Flamand a oeuvré en association étroite avec les enfants métis et elle a aidé à rapatrier les enfants enlevés de leur famille au cours d'une période qu'on a désigné *Sixties Scoop*. Elle décrit ainsi le processus :

[TRADUCTION] C'était l'époque où ils ont commencé à prendre les enfants, quand le lac a commencé à s'assécher et qu'il n'y a plus eu de poissons dans le lac, les gens ont commencé à vraiment trouver la vie très dure dans la communauté et c'est là qu'ils ont pris les enfants. Ils auraient dû aider les parents à garder leurs enfants... ils ont juste pris les enfants et ils n'ont aidé personne.²⁷

Des Aînés métis rencontrés pour parler de leurs expériences au pensionnat ont demandé pourquoi il n'y avait pas d'étude similaire menée sur les répercussions des organismes de protection de la jeunesse. Pour les Métis et autres peuples autochtones au Canada, les responsables de la protection de la jeunesse n'étaient qu'un autre mécanisme soutenu et géré par l'État ayant pour but d'assimiler leurs enfants. La pratique très répandue d'enlever les enfants de leur famille métisse pour les placer dans des foyers d'accueil et d'adoption de Blancs de la classe moyenne, était en réalité, d'un point de vue idéologique, un prolongement du modèle des pensionnats, perpétuant l'image erronée de l'inaptitude du parent métis à élever ses enfants. Le système provincial de bien-être de l'enfance s'est transformé en mécanisme de transfert d'enfants sanctionné par l'État d'un groupe à un autre groupe :

[TRADUCTION] Le travailleur social blanc, suivant de près l'exemple du missionnaire, du prêtre et de l'agent des Indiens, était convaincu que, pour sauver le peuple indien, le seul espoir était de leur enlever leurs enfants.²⁸

Les familles métisses ont été très négativement perturbées par les politiques du fédéral, du provincial, ainsi que par celles des ordres religieux, établies au nom de l'« aide à l'enfance ». La théorie dominante voulant que les organismes externes aient la compétence et un droit de regard sur la protection et les soins apportés aux enfants métis existait depuis plus d'un siècle et elle a porté atteinte, ce que beaucoup considèrent des préjudices irréparables aux familles et aux communautés métisses. Geoffrey York, dans son livre *The Dispossessed: Life and Death in Native Canada*, tient les propos suivants concernant l'enlèvement de milliers d'enfants pendant les années 1960 et 1970 et leur placement dans des familles adoptives et dans des foyers d'accueil non autochtones :

[TRADUCTION] Pendant ces deux décennies, les organismes de protection de la jeunesse ont envoyé des enfants indiens et métis du Manitoba et d'autres provinces dans les foyers de couples blancs de classe moyenne au Canada et aux États-Unis, en prenant pour acquis que ces couples seraient de meilleurs parents que ces familles à faible revenu dans des réserves indiennes et dans des collectivités métisses. Des années plus tard, il est évident que cette politique a échoué.²⁹

ÉTABLISSEMENT D'UN SYSTÈME DE CLASSES CHEZ LES SANG-MÊLÉS

L'identité culturelle et le système économique des Métis étaient le résultat pendant la période du début jusqu'à la mi- des années 1800 de la chasse et des relations d'affaires avec les compagnies du commerce des fourrures. Cependant, on ne peut réduire à un simple concept bien arrêté la définition de l'identité métisse; il faut plutôt l'attribuer à une situation évolutive et fluctuante qui a permis aux Métis de maximiser leur potentiel économique et social. En effet, l'identité métisse a évolué avec chaque défi qu'ils ont dû relever. L'essence même de leur identité n'a jamais changé, mais la perception à cet égard s'est développée pour s'adapter aux nouveaux paramètres dont les Métis devaient tenir compte. L'aspect essentiel et fondamental est toujours resté métis en raison de la culture et de la langue distinctes, toujours plus important que la somme de ses composantes initiales, toujours plus que juste l'aspect « sang-mêlé » ou « mi-indien, mi-blanc » . Pendant l'âge d'or et le développement de l'identité métisse dans l'Ouest, ceux-ci ont mis sur pied leur propre réseau social en s'en remettant à la chasse des bisons, au commerce et à l'entreprenariat.

La réorientation inspirée par le racisme que le Canada a faite des structures sociales métisses porte encore atteinte de nos jours aux collectivités métisses. Le classement selon des critères fondés sur le degré d'ascendance indienne ou le milieu social/héritage culturel tels que perçus par les administrateurs des pensionnats, des agents des Indiens, du clergé et des membres des communautés non-indiennes a établi des divisions qui persistent aujourd'hui.

[TRADUCTION] Les soeurs, elles nous ont mis à part, aussi bien dire cela... et classés en Métis quelque peu supérieurs (plus riches) et les autres Métis pauvres. Bien, les soeurs avaient toujours du respect pour les mères et les pères qu'elles connaissaient.³⁰

Les anciens élèves métis se souviennent que les enfants plus fortunés étaient traités différemment des autres qui vivaient de la terre. Cette classe de Métis qui, selon les perceptions, avaient une vie rangée et normale comme les gens

en milieux ruraux recevaient un traitement différent de ceux provenant d'un mode de vie indien. La façon dont les organismes externes (les écoles ou les responsables des organismes d'aide à l'enfance ou de protection de la jeunesse) déterminaient de quel milieu l'enfant provenait était fondée sur la proximité d'une réserve de Premières nations, sur l'existence d'une ferme, d'une coopérative agricole, d'une réserve routière ou venant d'un endroit reculé en forêt. Ces premières distinctions pour établir des classes ont été appliquées par les pensionnats et elles ont été transposées dans le contexte de divers programmes gouvernementaux.

Même si les Métis n'étaient pas directement touchés par les dispositions de la *Loi sur les Indiens* comme tel, le rôle exercé à leur égard par les agents des Indiens dans le cadre de divers organismes assujettis au ministère des Affaires indiennes qui avaient déterminé ce système de classe a eu des conséquences pour eux. À titre d'exemple, ces agents étaient chargés de remplir des rapports de suivi sur les anciens élèves des pensionnats; si une ancienne élève avait marié un homme blanc, on déclarait qu'elle fonctionnait bien, mais, par contre, si elle avait épousé un Métis, alors on disait que sa situation n'était pas trop bonne. Si des anciens élèves, qu'ils soient de Premières nations ou Métis, retournaient chez eux après avoir obtenu leur diplôme ou qu'ils s'en allaient dans les bois, on considérait aussi qu'ils ne se débrouillaient pas très bien.³¹

Les différences de classes établies par les Affaires indiennes ont été reportées sur la perception que les Métis et les Premières nations avaient d'eux-mêmes ou de leur situation personnelle. On leur a enseigné à se faire une opinion sur eux-mêmes et sur les autres en s'inspirant de caractéristiques relatives à une échelle de valeurs, et, par conséquent, à intérioriser l'oppression. Venant de collectivités métisses et de grandes familles, les enfants métis n'étaient au départ que très peu ou pas conscients des différences de classe à l'occidentale, ce concept leur étant inconnu, de même que les définitions liées à la pauvreté ou au racisme. En entrant au pensionnat, ils étaient, pour la première fois, initiés à ce qu'était le Canada non autochtone et d'autre part, ils prenaient aussi connaissance de la façon dont ce Canada non autochtone les considérait. La déclaration que les Survivants métis des pensionnats font souvent est la suivante : « Nous étions vus comme des étrangers ».³²

Trop blancs pour pouvoir prétendre avoir des droits autochtones et trop foncés pour être traités comme des citoyens canadiens à part entière, les Métis ont toujours été laissés de côté, exclus. Le fait qu'ils étaient considérés comme des étrangers au pensionnat témoigne simplement à quel point le Canada exerçait sa suprématie et sa domination sur les Métis. Les enfants métis étaient pris à partie par les enseignants et ridiculisés par leurs camarades de classe qui les

trahaient de « sang-mêlés ». En entrant au pensionnat, ils se trouvaient plongés dans un climat de ségrégation des sexes, de persécution raciale et de constantes humiliations du fait d'être ridiculisés. Un de ces Survivants métis s'exprime ainsi :

[TRADUCTION] Les soeurs nous disaient, vous savez, les Indiens sont méchants. Pourquoi nous disaient-ils que les Indiens étaient méchants? Cela n'a pas d'importance le petit peu d'indien, ou de blanc, ou d'autre chose, peu importe; elles n'auraient pas dû dire qu'une nationalité est tellement mauvaise, pourquoi? Nous étions de petits enfants indiens. Nous, des petits Métis, ils nous appelaient des sang-mêlés. Je déteste ce mot-là... mais qui étaient-elles, elles, pour nous étiqueter de sang-mêlé... Je n'aimais pas cela quand elles nous appelaient « sang-mêlés ». Quand on faisait quelque chose de mal, ils nous traitaient de rien d'autre que de « maudit sang-mêlé ».³³

Les enfants métis ont appris exactement ce que signifiait être un « sang-mêlé » aux yeux du personnel du pensionnat. Un des Survivants métis se rappelait à quel point c'était difficile à supporter :

[TRADUCTION] C'était très difficile d'être là alors que les soeurs étaient toujours après nous... on nous appelait « sauvage », ce qui signifiait en français « non-civilisé » ou « le chien ». C'est ainsi qu'ils nous traitaient quand nous n'écouions pas. Je comprenais ce qu'elles disaient car ma mère et mon père parlaient français, mais les autres enfants ne savaient pas et ne se rendaient pas compte; ils ne connaissaient pas le français.³⁴

Les enfants métis ont appris très jeunes ce que pouvait signifier d'être un chien, un « bâtard », un « chien mâtiné ou malin, méchant » ou ce que voulait réellement dire pour un non-Métis « demi-sang » ou métis. Tous ces élèves subissaient quotidiennement un renforcement d'un sentiment inhumain projeté par les illusions de supériorité des religieux lorsqu'ils les interpellaient, nourrissaient et disciplinaient comme des chiens. L'Aînée michif Grace Zoldy faisait ressortir ainsi la perspective que les élèves avaient des actes de violence et d'abus commis dans ces pensionnats :

[TRADUCTION] Nous n'avons jamais rien dit parce qu'on pensait que c'était normal. Nous croyions que c'était normal dans le système des Blancs. Nous ne savions pas qu'ils étaient venus ici pour profiter de nous, et nous maltraiter par tous les moyens possibles. Nous ne savions pas cela. Nos parents ne le savaient pas non plus.³⁵

PAIEMENTS D'EXPÉRIENCE COMMUNE

Résolution des questions des pensionnats indiens Canada a commencé récemment à verser des paiements d'expérience commune aux Survivants confirmés des pensionnats au Canada. L'attention des médias a porté sur ces paiements et sur le reste des mesures compensatoires de la convention. Il est à souhaiter que le processus de vérité et de réconciliation mis de l'avant dans le cadre de cet accord contribuera à bien éclairer les Canadiens sur les répercussions réelles qu'a eues la fréquentation des pensionnats sur les Survivants. Il est encourageant de savoir que les séquelles laissées par les pensionnats ne seront pas nécessairement l'unique raison de compensations monétaires dans la mémoire collective canadienne.

En vertu de l'article 14,01 de l'*Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens*³⁶, les Métis font partie de l'attribution des paiements d'expérience commune. Toutefois, il existe des obstacles redoutés par des Métis qui pourraient les empêcher d'être inclus dans ce versement de paiements d'expérience commune, entraîner le refus d'admissibilité à l'accord de compensation. Un de ces obstacles est associé à la liste des écoles considérées comme « pensionnats, écoles résidentielles » identifiés pour l'application de l'Accord. Bon nombre des écoles examinées sur la base des « pensionnats/écoles résidentielles », reconnus comme tels par d'anciens élèves, ne sont pas sur la liste de l'Accord de règlement. Des écoles peuvent être ajoutées à la liste de l'annexe F de l'Accord, mais ces écoles doivent être définies comme « écoles résidentielles ou pensionnats » conformément à l'article 12,01, qui s'énonce comme suit :

- a) l'enfant avait été placé dans un pensionnat, hors de son foyer familial, par le *Canada* ou en vertu de son autorité pour fins d'éducation;
- b) le *Canada* était conjointement ou exclusivement responsable du fonctionnement du pensionnat et de la garde des pensionnaires.³⁷

Tel que nous l'avons souligné précédemment, beaucoup de Métis ont été admis et envoyés à des écoles en raison de leur emplacement à proximité de leur collectivité. Les chances que les Métis puissent fréquenter ces écoles étaient plus grandes si celles-ci étaient situées près de leur domicile et, particulièrement, si les écoles étaient en relation avec une mission catholique romaine déjà bien établie dans des communautés métisses. Quoi qu'il en soit, les Métis ont bel et bien fréquenté ces écoles et ils ont été soumis aux mêmes traitements que les autres élèves, bien qu'ils n'y aient pas été hébergés, étant donné que les écoles étaient construites dans leur communauté d'origine. Comme certaines de ces écoles sont et ont été considérées des « écoles de jour » seulement, en dépit du fait qu'elles étaient administrées par le même clergé et les mêmes organismes,

elles ne sont pas comprises dans l'Accord de règlement actuel. Cependant, les Survivants métis ayant fréquenté les écoles de jour ou certains pensionnats comme élèves externes estiment qu'ils ont droit de recevoir les paiements compensatoires. Malheureusement, il est fort probable que d'anciens élèves métis seront écartés du fait des critères définissant quels types d'écoles sont visées par l'Accord.

Selon toute apparence, la même zone grise qui a influé sur l'admission des Métis lorsqu'ils fréquentaient les écoles ou pensionnats continue d'avoir des incidences sur la façon dont leurs réclamations sont prises en considération aujourd'hui. L'admission de Métis a été inconsistante en raison de changements de politiques et, pendant toute l'époque du régime des pensionnats, l'intégration des Métis s'est faite au ralenti. Des données rassemblées par le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien ont permis d'estimer que des 105 000 à 107 000 anciens élèves vivant en 1991, quatre-vingt pour cent étaient inscrits comme Indiens ayant statut légal, neuf pour cent des Métis et six pour cent des Indiens sans statut ou non inscrits, ainsi que cinq pour cent étaient Inuits.³⁸ Même si les Métis et les Inuits représentaient un faible pourcentage des anciens élèves encore vivants, la façon dont ils sont actuellement représentés dans le cadre des dispositions de l'Accord de règlement ne correspond pas au nombre d'élèves ayant fréquenté les pensionnats. Moins de Métis ont fréquenté ces écoles, mais, rappelons-le, dans bien des cas, il n'existe aucune consignation de ceux qui y sont allés.

Afin de remédier à l'expérience que les Métis ont vécue, il faut reconnaître le rôle que les provinces ont exercé dans le contexte des pensionnats, ainsi que celui des organismes de protection de la jeunesse. Pour avoir le tableau général sur la façon dont les enfants ont été traités, on doit retracer les relations que le gouvernement fédéral, les Églises et les gouvernements provinciaux ont eues entre eux. Comme on peut le constater, il y a trop de similitudes et de constantes liées à des processus d'assimilation agressive entre ces trois administrations principales qui ont exercé leur influence sur les Métis pour ignorer les rapports qu'ils ont eus entre eux.

COMMÉMORATION ET OUBLI FORCÉ

Les efforts visant à inculquer à de jeunes esprits autochtones de nouvelles langues, une nouvelle culture, une vision du monde eurocanadienne se conjuguent en même temps pour conduire à l'effondrement culturel. Alors que les enfants de Premières nations, métis et inuits étaient forcés d'acquiescer de nouvelles façons d'apprendre, ils étaient parallèlement forcés à oublier et à bannir les coutumes de leurs ancêtres. Ayant été ainsi contraints à l'oubli, ces

anciens élèves devenus adultes en sont encore très perturbés. Maintenant, de nombreux Survivants, si ce n'est la plupart d'entre eux, essaient de reconquérir leur langue, leurs traditions, leur savoir, leurs coutumes, leur culture et les souvenirs de leur famille. Même les Survivants ayant gardé les souvenirs les plus positifs de leur expérience au pensionnat ont en général eu à subir la douloureuse perte des souvenirs rattachés à leur patrie, du sentiment physique, spirituel, émotionnel et mental d'appartenance à une communauté.

La commémoration pourrait être réalisée en coordination avec le processus de vérité et de réconciliation et, dans cette optique, les activités pourraient offrir des circonstances favorables au rétablissement des souvenirs des Survivants. De plus, ces événements axés sur le partage de la vérité et sur la réconciliation feraient office de reconnaissance du rôle crucial que le Canada et les Églises ont joué. Ajoutons que cette initiative visant à sensibiliser les Canadiens restés spectateurs et à les éclairer sur un secret longtemps gardé pourrait aider à la réconciliation. Pour toutes ces personnes qu'on a forcé à oublier, l'information et le recouvrement des souvenirs perdus, de la langue, de la culture et des coutumes, permettront qu'ils retrouvent leur fierté et leur résilience. Parmi ces souvenirs qu'ils ont été contraints d'oublier, il y a ceux des enfants décédés pendant qu'ils fréquentaient ces écoles.

Les questions et les demandes d'information que les Survivants des pensionnats adressent le plus fréquemment portent sur les enfants qui ont perdu la vie dans ces écoles. La mort de certains enfants a été attribuée à la maladie, à la négligence et à la maltraitance; d'autres sont décédés parce qu'ils avaient tenté de s'enfuir et des administrateurs se sont servis de leur décès comme de soi-disant « exemples » pour avertir les autres. « Voilà ce qui arrive quand on se conduit mal. » Beaucoup de Survivants se rappellent de funérailles servant de leçons. Chez les anciens élèves qui ont perdu des membres de leur famille, des amis, des camarades de classe au pensionnat, il y a le même désir de parvenir à la résolution des traumatismes causés par leurs deuils et de rendre hommage à ceux qui sont décédés. Les anciens élèves métis se joignent à leurs camarades de Premières nations et inuits pour demander les registres des cimetières et les certificats de décès.

On dit souvent que les Métis, ainsi que tous les Survivants, sont résilients. Il se peut que l'oubli a favorisé la résilience, mais, maintenant dans cet environnement ouvert, le fait de se souvenir activement et d'oublier activement se fera plus par choix que par nécessité.

NOTES

¹ Logan, T.E. (2007). *We Were Outsiders: The Métis and Residential Schools* (mémoire de maîtrise, Université du Manitoba).

² Commission royale sur les peuples autochtones [CRPA](1996:226). *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones. Volume 4 : Perspectives et réalités*. Ottawa, ON : Ministre des Approvisionnement et Services Canada.

³ CRPA (1996:248).

⁴ Shore, Fred (2001). "The Emergence of the Métis Nation in Manitoba". Dans L. Barkwell, L. Dorion et D. Prefontaine. Winnipeg, MB : Pemmican Publications: 76–77.

⁵ Shore (2001).

⁶ CRPA (1996).

⁷ Friesen, J.W. et Friesen V.L. (2004). *We are Included: The Métis People of Canada Realize Riel's Vision*. Calgary, AB : Detselig.

⁸ CRPA (1996).

⁹ Logan, T.E. (2006). *Génération perdues : L'occultation de l'expérience des Métis dans les pensionnats : Rapport provisoire révisé*. Dans L.N. Chartrand, T.E. Logan et J.D. Daniels, *Histoire et expériences des Métis et les pensionnats au Canada*. Ottawa, ON : Fondation autochtone de guérison : 60–98.

¹⁰ Chartrand, L.N. (2006). *La présence des Métis dans les pensionnats : Analyse de la recherche*. Dans L.N. Chartrand, T.E. Logan et J.D. Daniels, *Histoire et expériences des Métis et les pensionnats au Canada*. Ottawa, ON : Fondation autochtone de guérison : 6–59.

¹¹ Milloy, J.S. (1999). *A National Crime: The Canadian Government and the Residential School System -1879 to 1986*. Winnipeg, MB : The University of Manitoba Press.

¹² Archives provinciales du Manitoba. Lettre du 9 novembre 1911 au Secrétaire, ministère des Affaires indiennes, Ottawa, d'«[TRAD.] un très obéissant serviteur », [signature non lisible], Winnipeg. RG 10, File 150-9, Vol. 6031.

¹³ Bourassa, Madeleine (2004). *Communication personnelle*, Lebret, Saskatchewan, novembre 2004.

¹⁴ Gouvernement de l'Alberta (1936:7). *Report of the Royal Commission Appointed to Investigate the Conditions of the Half-Breed Population of Alberta*. Edmonton, AB: Provincial Museum and Archives of Alberta, 1936). Cité dans CRPA (1996). *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones. Volume 3 : Vers un ressourcement*, Ottawa, ON : Ministre des Approvisionnement et Services Canada.

¹⁵ Archives provinciales du Manitoba. Lettre du Commissaire des Indiens W. Graham du 17 avril 1924.

¹⁶ Il n'est pas clair selon le rapport si « illégitime » signifiait simplement que les pères n'étaient pas identifiés comme des Indiens qui pouvaient transmettre leurs droits à des annuités de traités. Bien qu'ils aient été identifiés comme des sang-mêlés, ce fait ne semblait pas faire obstacle à leur admission aux pensionnats.

¹⁷ Archives provinciales du Manitoba. Lettre de Emile J. (St. Albert), Adilard (St. Boniface), Olivier Elizard (Regina), Emile Grouard (Athabaska). RG 10, vol. 6039, file 160-1, part 1.

¹⁸ Archives provinciales du Manitoba. Lettre de Emile J. (St. Albert), Adilard (St. Boniface), Olivier Elizard (Regina), Emile Grouard (Athabaska).

¹⁹ Zoldy, Grace (2007). Communication personnelle, Camperville, Manitoba, le 9 novembre 2007.

²⁰ Archives provinciales du Manitoba. Lettre du Sous-surintendant général du 25 avril 1904. RG 10, Vol 6031, File 150-9, Part 1.

²¹ Logan, Helen (2004). Communication personnelle, Regina, Saskatchewan, novembre 2004.

²² Lettre du 7 février 1911 citée dans Shore, Fred J. et Lawrence J. Barkwell (éds.) (1997). *Past reflects the present: the Métis Elders' Conference*. Winnipeg, MB : Manitoba Métis Federation.

²³ Zoldy (2007).

²⁴ Archives provinciales du Manitoba. Lettre du 19 février 1917 de O. Charlebois, évêque de Keewatin, The Pas, Manitoba. RG 10, vol. 6031, file 150-9, part 1.

²⁵ Saskatchewan Archives Board. Education File, Add 2, File 48, Ed. Add 2, 48.

²⁶ Saskatchewan Archives Board. Education File, Add 2, File 48, Ed. Add 2, 48.

²⁷ Flamand, Rita (2007). Communication personnelle, Camperville, Manitoba, 9 novembre 2007.

²⁸ Fournier, S. et E. Crey (1997:84). *Stolen From Our Embrace: The Abduction of First Nations Children and the Restoration of Aboriginal Communities*. Vancouver, C.-B. : Douglas and McIntyre.

²⁹ York, G. (1990:202). *The Dispossessed: Life and Death in Native Canada*. Toronto, ON : McArthur & Company Publishing Limited.

³⁰ Zoldy (2007).

³¹ Des exemples de rapports de suivi sont disponibles aux Archives provinciales du Manitoba. Indian Affairs. School Files, RG 10, Volume 6032, File 150-14, part 2.

³²Blondeau, Tillie (2000). Communication personnelle, Lebre, Saskatchewan, avril, 2000.

³³Entrée anonyme citée dans Daniels, J. (2004:58–59). Métis Memories of Residential School. Edmonton, AB : Métis Nation of Alberta.

³⁴Entrée anonyme citée dans Daniels (2004:111).

³⁵Zoldy (2007).

³⁶Résolution des questions des pensionnats indiens Canada (2006). Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens. Extrait le 10 janvier 2008 de : http://www.afn.ca/residentialschools/francais/PDF/06-12-20_QA_IRS_Court_Approval_Ff.pdf

³⁷Résolution des questions des pensionnats indiens Canada (2006:63).

³⁸Castellano, M. Brant (2006). Rapport final de la Fondation autochtone de guérison, Volume I : Un cheminement de guérison : Le rétablissement du mieux-être. Ottawa, ON : Fondation autochtone de guérison.



Deux enfants métis se tenant debout à côté d'un (centre) pour enfants inuits au pensionnat anglican *All Saints Residential School*
Shingle Point, Yukon, v. 1930
Photographe : J.F. Moran
Bibliothèque et Archives nationales Canada, PA-102086
(On peut trouver cette photo, avec de nombreuses autres ressources à www.wherearethekids.ca)

JOHN AMAGOALIK

John Amagoalik est né dans un camp saisonnier de chasse situé près d'Inukjuaq, Nunavik (dans le Nord québécois) et il a grandi à Resolute Bay dans le Grand Nord (l'extrême-arctique). Ses études terminées à l'école secondaire à Churchill, Manitoba, et ensuite à Iqaluit, Nunavut, il a commencé sa carrière en tant qu'agent d'information pour le gouvernement territorial des Territoires du Nord-Ouest; par la suite, il a occupé le poste de président-directeur général de la Commission des revendications territoriales des Inuits. En 1979, il a été élu vice-président de Inuit Tapirisat du Canada (appelée maintenant Inuit Tapiriit Kanatami) et pendant les années 1980, il a rempli deux mandats comme président de cette association. Durant les années 1990, alors qu'il était commissaire en chef de la Commission d'établissement du Nunavut, il a oeuvré pour la planification détaillée qu'il fallait préparer en vue de la création du nouveau territoire du Nunavut, un projet qu'il a défendu avec passion. Il a fait pression en faveur de l'instauration d'un processus électoral qui assurerait la parité hommes-femmes au sein de la législative; cependant, cette proposition n'a pas obtenu suffisamment d'appui pour être concrétisée au moment de l'établissement en 1999 du territoire du Nunavut.

John Amagoalik a été honoré par les Prix nationaux d'excellence décernés aux Autochtones, a également reçu un prix d'excellence remis par l'Agence de la fonction publique du Canada, un doctorat honorifique de St. Mary's University et un prix spécial de mérite et de reconnaissance accordé par Qikiqtani Inuit Association (QIA). En 1999, M. Amagoalik a été nommé Chevalier de la Légion d'honneur française. Actuellement, il occupe le poste de directeur de Lands and Ressources de QIA.

La contribution que John apporte à ce recueil visera essentiellement à établir une mise en accusation précise et éloquente du traitement des Autochtones en général et des Inuits en particulier du Canada. Dans le cadre de son article intitulé *Réconciliation ou conciliation? Une perspective inuite*, John se demande s'il y a déjà eu des rapports vraiment harmonieux entre les nouveaux arrivants et les premiers habitants de l'Amérique du Nord. Il décrit certaines des mesures que le Canada devrait prendre pour faciliter la conciliation : le Canada doit faire des excuses, mettre fin à sa culture fondée sur la dénégation, cesser de rendre hommage à des personnages de l'histoire qui ont commis des actes criminels contre les Autochtones, prendre des mesures à l'égard des disparités économiques systémiques, respecter ses obligations découlant des traités et reconnaître l'apport que les Inuits ont fait pour la souveraineté du Canada sur l'Arctique.

RÉCONCILIATION OU CONCILIATION? UNE PERSPECTIVE INUITE

Selon le dictionnaire du droit Merriam-Webster, la définition de « réconcilier » se lit comme suit :

[TRADUCTION]

1. remettre en harmonie [personnes en désaccord]
2. résolution du conflit
3. ... rétablissement d'une relation harmonieuse¹

D'après Dictionary.com, *conciliation* se définit par :

[TRADUCTION]

1. vaincre l'obstacle que présente la défiance ou l'hostilité à l'égard de; calmer; se rallier...
2. convaincre ou gagner à sa cause (bon vouloir, faveur, considération).
3. rendre compatible...
4. avoir une attitude plus ouverte, réceptive.²

Depuis que les Européens sont arrivés sur nos rives il y a plus de cinq cent ans, il n'y a jamais vraiment eu de relation harmonieuse entre les nouveaux arrivants et les premiers habitants de l'Amérique du Nord. L'histoire de ces rapports est marquée par un colonialisme écrasant, une tentative de génocide, des guerres, des massacres, le vol de nos terres et de nos ressources, des traités rompus, des promesses trahies, des violations des droits de la personne, des réinstallations ou transplantations, des pensionnats, et ainsi de suite.

Compte tenu qu'il n'y a pas eu de relation harmonieuse, il faut commencer par la *conciliation*. Nous devons dissiper la méfiance, vaincre l'hostilité, arriver à s'entendre en rendant nos idées, nos intérêts, nos objectifs, etc. compatibles et avoir une attitude plus ouverte et réceptive. Pour que cette situation nouvelle se produise, selon la perspective inuite, beaucoup d'aspects doivent être considérés.

Le Canada doit reconnaître les faits historiques de son passé où les Autochtones ont subi un traitement honteux. Il doit aussi reconnaître l'héritage de racisme qu'il a laissé. Il ne devrait pas seulement reconnaître ces faits, mais également prendre des mesures pour s'assurer que l'histoire de ce pays témoigne de ces réalités.

Chez les Inuits, bon nombre des problèmes non résolus, y compris les actes de violence commis les uns envers les autres, sont liés aux pensionnats, de même qu'à la réinstallation du Nord du Québec au Grand Nord (à l'Extrême-Arctique). Nous sommes encore en train de résoudre ces problèmes dans nos communautés.

*Martha Flaherty
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Inuk
Almonte, Ontario*

Les Canadiens non autochtones ne peuvent pas très bien comprendre l'effet écrasant, dévastateur, que le colonialisme exerce sur un peuple. Ils méconnaissent la perception négative qu'un peuple peut avoir de lui-même si une autre culture projette d'elle-même une image de supériorité et qu'elle prend des mesures pour imposer ses lois, sa langue, ses valeurs et sa culture à d'autres.

Réinstallation dans le Grand Nord (l'Extrême-Arctique) :

Cette réinstallation a été une solution mal inspirée qui s'est avérée inhumaine dans sa conception et ses effets. La conception, la planification, l'exécution et le contrôle suivi de cette réinstallation n'ont pas concordé avec les engagements internationaux du Canada à cette époque en matière des droits de la personne. En dernière analyse, le gouvernement a manqué à ses responsabilités de fiduciaire envers ces personnes réinstallées.⁸

Il est amplement justifié de reconnaître les torts causés aux personnes réinstallées et à leur famille, tout comme aux collectivités concernées, et, par conséquent, de leur présenter des excuses.⁹

Les Canadiens doivent comprendre que leurs dirigeants ont mis en application des politiques d'assimilation conçues pour éliminer les cultures et les traditions autochtones. Faisant référence aux Inuits, le *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones* a cité un administrateur fédéral dont le nom n'a pas été divulgué qui écrivait dans un rapport en 1952 : « Quant à leur civilisation, il convient de s'y opposer implacablement, en raison du peu d'espoir de la voir évoluer. »³ Inspirées par ces dispositions et cette mentalité malveillantes, des politiques d'assimilation ont été mises à exécution. Des enfants ont été enlevés de leur famille et de leur milieu, placés dans des pensionnats éloignés, et on leur a défendu de parler leur langue et de vivre suivant leur culture. En effet, des enfants autochtones, aussi jeunes que cinq ans, ont été arrachés de leurs parents et enfermés dans des pensionnats où ils ont été victimes de violence psychologique, physique et sexuelle commise par des représentants des Églises et de l'État.

Certaines populations autochtones, comme les Beothuk de Terre-Neuve, ont été chassées par des colons blancs, comme ils le faisaient dans des parties de chasse « sportive », jusqu'à ce que ces tribus soient exterminées.⁴

Il y a eu des centaines, peut-être des milliers, de promesses trahies, des traités rompus, des obligations et des engagements non remplis. Bien des Canadiens croient que ces promesses brisées remontent à un passé lointain. Malheureusement non, elles le sont encore aujourd'hui. Au moment de la rédaction de ce texte (2007), le Nunavut Tunngavik Incorporated, l'organisme qui a négocié et conclu l'Accord sur les revendications territoriales du Nunavut, intente une action en justice contre le gouvernement du Canada parce qu'il ne se montre pas à la hauteur des espoirs fondés, parce qu'il n'a pas respecté des douzaines d'obligations en vertu d'un traité moderne, signé en 1993. Il a violé ses promesses dans le passé et il continue à le faire aujourd'hui. Le gouvernement du Canada a renié ses engagements dans le cadre de l'Accord de Kelowna. Les Premières nations doivent toujours recourir aux barrages routiers et de voies ferrées, à des occupations, à la désobéissance civile pour rappeler aux Canadiens les traités rompus, les vols et les meurtres.

Quand les Inuits du Nunavik (le Nord du Québec) ont été réinstallés dans le Grand Nord (extrême arctique)⁵ dans les années 1950 sous de fausses

promesses d'un éventuel retour, il y a eu violation des droits de la personne; le gouvernement du Canada les a abandonnés dans des conditions très dures. Des décennies plus tard, le gouvernement a finalement admis qu'il les avait réinstallés uniquement pour renforcer la revendication de la souveraineté du Canada sur les îles du Grand Nord.⁶ Le gouvernement du Canada refuse de présenter des excuses.

Quand des milliers de chiens (husky) esquimaux ont été abattus par la GRC, le gouvernement a une fois de plus plaidé son innocence. Il a refusé d'admettre que ces événements s'étaient passés, même si des preuves accablantes existent et corroborent qu'ils se sont produits.⁷

Quand on mentionne aujourd'hui la souveraineté canadienne sur l'Arctique, la discussion tourne autour des achats de brise-glaces et des navires de patrouille extracôtiers/de l'Arctique, faisant abstraction complète de l'apport des Inuits. Le gouvernement semble avoir oublié que, depuis des milliers d'années, les Inuits occupent et utilisent ces terres et ces ressources. À croire que les Inuits ne sont pas une entité et qu'ils ne sont pas un élément à considérer dans le débat de la souveraineté. Notre utilisation et notre occupation du territoire et des eaux, notre traité sur la revendication territoriale avec le Canada concernant ces territoires et ces eaux, de même que notre engagement envers le Canada, sont des piliers de la souveraineté du Canada sur l'Arctique.

Martin Frobisher a été récemment honoré par la Monnaie canadienne en le représentant sur une pièce commémorative, considéré comme un héros. Pour les Inuits du Sud de l'île de Baffin, c'était un pirate,¹⁰ un ravisseur et un meurtrier. Il ne mérite pas d'être honoré.

ACHEMINEMENT VERS LA CONCILIATION

Le Canada doit présenter des excuses. Pour qu'il y ait pardon, les regrets doivent être sincères et les excuses présentées, convaincantes. Le Canada s'est déjà excusé aux Japonais et aux Chinois. Pourquoi ne peut-il pas faire de même auprès des peuples autochtones qu'il a de façon incontestable victimisés depuis des siècles?

Le Canada doit renoncer à sa culture de dénégation concernant les actes criminels commis envers les nations autochtones. Le Canada doit cesser de rendre hommage à des personnes de l'histoire coupables de crime contre nos gens.

Le Canada doit instaurer un programme de longue durée pour améliorer la situation socioéconomique de nos gens, améliorer la santé et l'éducation

Martin Frobisher :

Au cours de l'été de 1577, Martin Frobisher et son équipage ont capturé un Inuk dans l'intention de le ramener avec eux en Angleterre. Peu de temps après, certains membres de l'équipage sont tombés sur un campement inuit; après s'être engagés dans une escarmouche où cinq ou six hommes inuits furent tués, ils s'emparèrent « d'une femme âgée et d'une jeune femme avec un bébé ». La « vieille femme fut dévêtue "pour voir si elle avait les 'pieds fendus'" mais elle fut relâchée... La jeune femme et son enfant furent attachés et reconduits à la chaloupe, devenant la deuxième et le troisième captif de Frobisher. »¹¹

George Best, un des hommes de Martin Frobisher, a rapporté dans son journal, «[TRADUCTION] Ayant maintenant trouvé une femme captive pour le réconfort de notre homme, nous les avons réunis, et tous les hommes en silence désiraient être témoins de la manière dont se passeraient la rencontre et leurs échanges... » Dans un livre paru en 1928, l'auteur fait l'éloge du journal de Best en disant «[TRADUCTION] un remarquable compte rendu de la rencontre entre deux adultes sauvages, les Anglais les regardant faire avec intérêt »...¹²

et remédier efficacement à la crise du logement que doivent affronter nos collectivités autochtones. Le Canada doit respecter ses obligations en vertu de traités historiques et modernes. Il faut mettre fin à l'héritage des promesses rompues.

Le Canada doit admettre et reconnaître que l'utilisation et l'occupation par les Inuits des terres et des ressources de notre patrie, de même que notre engagement envers le Canada, constituent la pierre angulaire de la revendication du Canada concernant l'Arctique et ses eaux intérieures.

Zebedee Nungak, un des penseurs inuits les plus éminents au Canada, a formulé certaines recommandations. Il écrit :

[TRADUCTION] Le rapport de domination entre les compétences gouvernementales du Canada et ses peuples autochtones doit être fondamentalement assaini. Ce qui veut dire de passer d'une relation mal équilibrée dans une organisation de bienfaiteur/bénéficiaire à celle d'une relation nation à nation, se traiter d'égal à égal au niveau du champ juridictionnel.

[TRADUCTION] Les législatures du pays doivent de plein gré laisser place à la représentation autochtone dans le vie politique canadienne. Cette représentation doit s'étendre au Parlement qui, étant souverain, devrait s'y attaquer de façon novatrice. Les politiques gouvernementales à l'égard des peuples autochtones doivent être complètement réformées. Les Autochtones ne devraient plus être forcés de subir l'outrage de la « renonciation, de la cession et de l'extinction » des droits sur leurs terres et leurs ressources.¹³

Y A-T-IL UN VÉRITABLE ENGAGEMENT?

En conclusion, le Canada, dans le but de faciliter la conciliation, à titre de nation en voie d'atteindre une pleine maturité, doit prendre des mesures significatives et sincères à cette fin. Il est grand temps pour le Canada d'agir honorablement. Compte tenu de son histoire/son passé, c'est sans doute trop demander.

NOTES

¹Merriam-Webster's Dictionary of Law (1996). Extrait le 18 décembre 2007 de <http://dictionary.lp.findlaw.com/scripts/results.pl?co=dictionary.lp.findlaw.com&topic=50/5049720b943657385f6a60f9f7123e74>

²Dictionary.com Unabridged (v 1.1). Extrait le 15 novembre 2007 de : <http://dictionary.reference.com/browse/conciliate>

³Cité dans le Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones [CRPA] (1996:498). Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones. Volume 1 : Un passé, un avenir. Ottawa, ON : Ministre des Approvisionnement et Services Canada. La citation provient d'une note de service intitulée « The Future of the Canadian Eskimo » datée du 15 mai 1952 (NAC RG22, volume 254, file 40-8-1, volume 2 (1949–1952)). Le rapport de la CRPA ajoute, « [l]’auteur, inconnu, poursuit en s’interrogeant sur la solution qu’on pourrait proposer au “problème” qui consiste à trouver un travail utile pour les Inuit, alors que les techniciens ou les artisans ne sont pas en grande demande dans le Nord. Pour l’auteur, la solution serait de réinstaller les Inuit vers le sud. »

⁴Budgel, Richard (1992). The Beothuks and the Newfoundland Mind. Newfoundland Studies 8(1):15–33.

⁵En 1953 et 1955, quatre-vingt douze personnes provenant de seize familles ont été réinstallées par le gouvernement fédéral de Inukjuaq, Québec, et de Pond Inlet sur l'île de Baffin Island dans l'Extrême-Arctique canadien. La famille de l'auteur était l'une des familles réinstallées de Inukjuaq à Resolute Bay; il était âgé de cinq ans au moment de la réinstallation. La Commission royale sur les peuples autochtones a convoqué des audiences publiques sur la réinstallation et, en 1994, elle a publié un rapport spécial sur la question : *La réinstallation dans l'Extrême-Arctique : Un rapport sur la réinstallation de 1953–1955*. Ottawa, ON : Ministre des Approvisionnement et Services Canada.

⁶Le préambule de l'Accord sur les revendications territoriales du Nunavut (1993) déclare : « ET EN RECONNAISSANCE de la contribution des Inuit à l'histoire, à l'identité et à la souveraineté du Canada dans l'Arctique. » Extrait le 2 novembre 2007 de : http://www.ainc-inac.gc.ca/pr/agr/nunavut/pre_f.html

⁷Des Aînés inuits ont témoigné à l'effet qu'au cours des années 1950 et 1960 leurs chiens ont été abattus par la GRC et d'autres fonctionnaires. Ce faisant, on leur enlevait leur capacité de vivre de façon autonome et de subvenir aux besoins de leurs familles au moyen de la chasse, et on n'a pas consulté les Inuits, ni leur a-t-on offert des options, d'autre mesures à envisager. L'abattage des chiens de traîneau était une des nombreuses mesures prises au cours de ces

années pour déresponsabiliser les Inuits et renforcer l'emprise (le contrôle) du gouvernement [fédéral] sur leur vie quotidienne (visionner « Echo of the Last Howl », un documentaire-vidéo réalisé par la Société Makivik en 2004). En réponse, la GRC a procédé à un examen interne et a conclu qu'il n'avait pas eu d'abattage organisé (Gendarmerie royale du Canada (2006). Rapport final : Examen par la GRC des allégations relatives aux chiens de traîneau inuits. Ottawa, ON: RCMP. (Extrait le 18 septembre 2007 de : http://www.rcmp-rc.gc.ca/ccaps/reports/sled_dogs_final_f.pdf). Les organisations inuites ont répondu par un communiqué de presse contestant les conclusions du rapport et mettant en doute la légitimité d'une enquête de la GRC sur ses propres agissements (Société Makivik et la Qikiqtani Inuit Association, Communiqué de presse conjoint, le 5 décembre 2006, *L'enquête menée par la GRC ne révèle pas la vérité au sujet de l'abattage des chiens de traîneau inuit dans les années 1950 et 1960*) (<http://www.makivik.org/fr/media/pr.asp?id=217>).

⁸ Commission royale sur les peuples autochtones (1994:162). La réinstallation dans l'Extrême-Arctique : Un rapport sur la réinstallation de 1953–1955. Ottawa, ON : Ministre des Approvisionnements et Services Canada.

⁹ Commission royale sur les peuples autochtones (1994:163).

¹⁰ [TRADUCTION] « En 1560, il est à peu près certain que Frobisher était un corsaire actif, et possiblement aussi un pirate. Par conséquent, tout doute à son sujet disparaît. » McDermott, James (2001:49). *Martin Frobisher: Elizabethan Privateer*. New Haven, CT: Yale University Press.

¹¹ McDermott (2001:180–181).

¹² McFee, William (1928:72). *Sir Martin Frobisher*. London, UK: John Lane the Bodley Head Ltd.

¹³ Correspondance personnelle avec Zebedee Nungak.



Des enfants inuits dont les collectivités étaient trop éloignées et ils devaient ainsi rester au pensionnat pendant l'été

Anglican Mission School

Aklavik, N.W.T., 1941

Photographe: M. Meikle

Bibliothèque et Archives nationales Canada, PA-101771

(On peut trouver cette photo, avec de nombreuses autres ressources à www.wherearethechildren.ca)

STAN MCKAY

Stan McKay, membre de la nation crie de Fisher River au Manitoba, est chef spirituel, enseignant et activiste. En 1971, il a été ordonné par l'Église unie et, entre 1992 et 1994, il a agi en qualité de premier modérateur autochtone de cette Église. Stan est récipiendaire de nombreux prix dont celui des Prix nationaux d'excellence décernés aux Autochtones, de même qu'il détient des doctorats à titre honorifique remis par University of Waterloo, University of Winnipeg et United Theological College of McGill University. Il a été directeur du Dr. Jessie Saulteaux Resource Centre à Beausejour, Manitoba, une école de théologie qui respecte les traditions spirituelles autochtones et chrétiennes. De concert avec ses confrères du National Native Council of the United Church, Stan a plaidé en faveur de la présentation d'excuses officielles de l'Église, émises en 1986, pour le rôle qu'elle a exercé dans l'oppression culturelle des membres de Premières nations.

Comme contribution à ce recueil, Stan McKay fait part de ses réflexions sur la nature des pourparlers à propos de la réconciliation. Il entrelace ses souvenirs personnels et l'histoire sociale pour créer une vision de ce que ces pourparlers pourraient donner et contenir. Passant du dialogue à l'action, Stan fait valoir que la crise écologique actuelle offre la possibilité aux populations autochtones et non autochtones de mener une action coopérative. Il présente une vision du monde qui englobe le respect de la diversité qu'on retrouve dans le monde naturel et le respect de la diversité humaine.

Stan McKay affirme qu'il y a dans l'ensemble de la société canadienne un besoin de guérison, non seulement chez les Autochtones. Il préconise le récit des histoires personnelles et l'écoute respectueuse de l'histoire des autres comme parcours permettant d'ouvrir, d'élargir et de transformer le dialogue. Connaître les histoires des uns et des autres devient une façon de développer une compréhension commune de l'histoire.

En dépit du fait que le ton général de son article est optimiste, il reste que l'auteur ne fait pas fi des difficultés en jeu. Le dialogue de la réconciliation est compromis par les conditions sociales et économiques lamentables qui sévissent dans les nombreuses collectivités autochtones. Dans cette optique, il se demande s'il convient de mettre de l'énergie à faire avancer le processus de réconciliation, alors que le taux de mortalité et de suicide est si élevé. En concluant, il revient à son point de départ en parlant du besoin de pourparlers et de la nécessité de passer à l'action : [TRADUCTION] « Ce dialogue porte sur les injustices actuelles et les possibilités de participer de façon innovatrice à façonner notre avenir. »

OUVRIR LE DIALOGUE SUR LA VÉRITÉ ET LA RÉCONCILIATION — DE FAÇON POSITIVE

Une amie est décédée à l'hôpital le mois dernier au moment où elle attendait le paiement d'expérience commune en réparation des quinze années qu'elle a passées dans un pensionnat. Cet article est dédié à la mémoire de Peggy.

RÉFLEXION SUR LA RÉCONCILIATION

Une théorie de l'éducation avance l'idée que la plupart des personnes savent tout ce dont elles ont besoin de savoir dès qu'elles atteignent l'âge de quatre ans. L'expérience que j'ai acquise en tant que parent, grand-parent et enseignant à l'école élémentaire corrobore ce concept. La majorité des enfants ont acquis une langue, des valeurs culturelles, certaines compétences sociales et la capacité de rêver avant d'entreprendre leur première année de classe. S'ils ont été bien entourés et aimés par des adultes et ont cotoyé des Aînés, ils grandiront également en étant capables de faire confiance et d'être généreux.

Amener des enfants autochtones et des enfants canadiens âgés de cinq ans à s'engager dans des pourparlers sur la réconciliation et à partager leurs expériences de vie serait certainement moins compliqué que de tenter d'amener leurs parents ou leurs grands-parents à s'engager dans un dialogue ouvert. Nous vivons dans des sociétés où règnent la méfiance, la désinformation et le racisme.

J'ai vécu mes premières années dans une réserve crie isolée au Manitoba. La communauté était autonome sur le plan économique, ayant accès aux ressources de cette région. Nos parents pratiquaient la chasse, le piégeage et ils pêchaient et cultivaient de petits jardins. On enseignait aux enfants le respect et le partage. Les enseignants, les missionnaires et un commerçant étaient les seuls non autochtones du village. On nous enseignait en nous donnant l'exemple à respecter les gens différents de nous et on comprenait qu'on pouvait partager notre vie avec eux.

Il ne faut donc pas s'étonner du fait que j'ai passé une grande partie de ma vie adulte à oeuvrer pour l'établissement de relations justes et harmonieuses entre les peuples. Je crois que la justice et la paix sont le fondement de rapports harmonieux. Il y a beaucoup à gagner à entamer un dialogue sur la réconciliation et j'appuie cette initiative.

Le fait d'avoir appris des Aînés à avoir une ouverture aux autres, de la générosité et l'esprit de partage m'a conscientisé qu'un dialogue sur la réconciliation n'est

Les Aînés mènent leur vie en se comportant avec humilité et intégrité; il faut donc que ces valeurs soient primordiales dans le processus de la vérité et de la réconciliation.

David Turner
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Saulteux et afro-américain
Calgary, Alberta

La réconciliation devient un devoir qui prend toute son importance pour la présente génération, mais c'est principalement pour l'avenir de la génération à naître.

pas seulement une question de relations justes entre les Autochtones et la société canadienne, mais également de notre relation avec la terre notre Mère. Pendant que je rédigeais cet article, j'écoutais une émission de CBC portant sur la crise écologique que nous vivons. Une des scientifiques invités faisaient des commentaires sur le défi d'encourager les personnes à changer et la difficulté de les convaincre qu'ils peuvent par leurs efforts innover et apporter des changements marquants. Actuellement, les gens en sont arrivés à croire que la seule option consiste à extraire la plus grande quantité possible de richesses pendant qu'elles peuvent être obtenues — en quête de sécurité.

Dans l'optique de la préservation de la terre et de sa capacité d'assurer la vie, notre relation avec les autres comme être humain est de nos jours une question en discussion, un véritable enjeu national. Selon une perspective autochtone, il serait question d'aborder l'« ensemble de nos relations », suivant la formulation qui termine les prières Anishnaabe, une affirmation de l'interdépendance des peuples, des êtres vivants et de la terre elle-même. Est-il possible de parler de réconciliation sans aborder des questions touchant la terre et la santé de l'ensemble de la création?

L'ouvrage intitulé *Nation To Nation: Aboriginal Sovereignty and the Future of Canada* traite des relations entre tous les êtres sur cette Terre. Dans un des chapitres intitulé *Growing Together From the Earth*, Gary Potts décrit ainsi le besoin comme habitants de la terre de partager la vie.

[TRADUCTION] Quand on marche en forêt, on peut voir diverses formes de vie, tous ces éléments vivant ensemble. Chacun a sa propre intégralité et sa capacité d'être différent et fier de l'être. Je crois qu'il y a un avenir permettant aux peuples autochtones et non autochtones de joindre leurs efforts, de travailler en commun, puisque la réalité fondamentale est que nous partageons tous le même avenir avec la Terre sur laquelle nous vivons.¹

La force de l'opinion de Gary Potts se dégage de son évocation du monde naturel qui nous donne de bonnes leçons sur le partage de la vie dans le respect de la diversité et de la dignité. J'apprécie également qu'il nous oriente vers l'acceptation d'un avenir commun. La réconciliation devient un devoir qui prend toute son importance pour la présente génération, mais c'est principalement pour l'avenir de la génération à naître. Le dialogue sur la réconciliation n'est donc pas facultatif, et il pourrait être d'une importance capitale dans le cadre du programme d'action des Nations-Unies, si nous reconnaissons ces réalités mondiales.

Art Solomon, un Aîné et guide Anishinaabe, situe le défi qui nous occupe dans ses écrits et dans ses enseignements portant sur nos différences manifestes, comme le démontrent nos façons de comprendre la vie :

[TRADUCTION] Il y a deux façons différentes de comprendre la vie qui ont toujours établi la distinction fondamentale entre les habitants de ce territoire et les étrangers venus d'Europe. L'une est une vision fondée sur le concept du matérialisme : propriété des terres et possession des biens... La vision des premiers habitants repose plutôt sur l'optique intemporelle, ainsi que sur l'harmonie et le pouvoir de la Création, associés au rôle de l'humanité et à sa finalité au sein de cette Création.²

Par conséquent, les pourparlers sur la réconciliation traitent de perspectives souvrant sur la signification de la vie. Art Solomon décrit la vision que nous avons, nous, les Autochtones. Nous trouvons avec humilité notre place sur terre dans l'ordre de la nature et nous assumons un rôle de gardiens de la Terre, notre Mère. Mon père a vécu comme un chasseur, un trappeur et un pêcheur, et il nous a enseigné par son exemple, entre autres, que nous pouvons maîtriser notre avidité et apprendre à nous contenter uniquement de ce dont nous avons besoin.

La racine du mot « réconciliation » est concilier. Le dictionnaire Oxford a trois définitions du mot « concilier ». La première est « apaiser, rendre calme et disposé à entendre raison ». La deuxième est « pacifier » et la troisième définition est « gagner les bonnes grâces de... ».³ Il se peut que j'aie mal interprété toute la signification de l'intention de la réconciliation entre les Autochtones et la société canadienne, mais ces définitions transmettent plutôt l'idée de manipulation et la possibilité d'exploitation. La colonisation et la conclusion de traités au Canada ont reposé sur la conciliation. Il faut donc que les résultats d'un dialogue sur la réconciliation soient plus bénéfiques et positifs que la répétition de nos expériences historiques.

Au cours de ma recherche, j'ai consulté le Harper Collins Bible Dictionary. Voici la définition de la réconciliation que j'y ai trouvée : [TRADUCTION] « un terme indiquant qu'une relation changée en mieux (améliorée) entre des personnes ou des groupes qui auparavant étaient hostiles les uns envers les autres ».⁴ Si on approfondit cette explication du processus de réconciliation, on conclut qu'il s'agit d'une initiative du Grand Esprit et le but visé, notre réconciliation avec le Créateur.

Art Solomon a défini plusieurs concepts directement liés à la réconciliation. Mes rencontres avec lui m'ont fourni des possibilités d'apprentissage très riches sur la vérité, le respect et l'amour. Il soutenait que nous avons tous reçu à notre naissance « nos premières instructions ». Dès le jeune âge, cette initiation nous oriente à vivre dans un état d'équilibre, d'harmonie. L'enseignement qui traite des « premières instructions » est relié à la mention faite précédemment sur la capacité des jeunes enfants d'accepter les gens différents d'eux. Si nous, en tant qu'adultes, pouvons nous rappeler de nos « premières instructions », la réconciliation serait plus réaliste et moins complexe qu'elle ne l'est devenue en raison de préjugés raciaux acquis.

Art Solomon était profondément passionné de justice et il s'est déplacé souvent pour visiter les Autochtones en prison à Kingston, Ontario. Je l'ai rencontré au moment où il retournait d'une de ses visites à la prison pour femmes à Kingston. Comme il me décrivait la nature démoniaque de cet endroit et la façon dont les femmes autochtones y étaient traitées, je pouvais lire la frustration et la colère dans ses yeux. Le jour suivant, il continuait à oeuvrer avec les gens dans son milieu. Art persistait dans son engagement à contribuer à la démarche de guérison tout en gardant l'espoir d'amener la réconciliation.

Art Solomon a transmis d'après ce que je comprends une prophétie Anishinaabe. Selon ma compréhension, cet enseignement prophétique peut être considéré comme une définition mystique de la réconciliation.

À ma souvenance, Art s'est exprimé ainsi : [TRADUCTION] « Quand les quatre vents souffleront, les peuples se réuniront. Les personnes seront guéries et la terre sera guérie. »⁵

Cette vision prophétique décrit le rôle du Créateur, rassemblant mystiquement des peuples divers grâce à l'énergie des vents sacrés. Ce grand rassemblement aura pour résultat la guérison des personnes et de la terre. Dans cette prophétie, la vision englobante vise l'ordre de la Création au complet. Suivant l'optique du dialogue sur la réconciliation, la protection de la création peut en faire partie. Il est possible aussi de dégager un autre enseignement à appliquer à la réconciliation, celui d'un dialogue tripartite, faisant appel au Créateur, aux peuples divers et à l'ensemble de la création. Cet enseignement évoque l'idée qu'il viendra un temps où la réconciliation pourra s'accomplir et que nous serons donc en mesure de percevoir le rôle que nous aurons à jouer dans le processus de guérison.

Si nous devons être amenés positivement au débat sur la réconciliation, nous, dans les collectivités autochtones, avons des préparatifs importants à faire. Notre

organisation est fragmentée, sur le plan national et régional, par des dissensions politiques. Des rencontres doivent être organisées par nos dirigeants pour que la réconciliation entre les nombreux secteurs de la collectivité autochtone puisse s'opérer. Le cercle autochtone de guérison pourrait comprendre les Inuits, les Métis, ainsi que l'ensemble des Premières nations, des membres inscrits et non inscrits. Il s'agit là d'une première étape que nous devons franchir alors que nous nous engageons sur la voie de la réconciliation. Si nous donnions l'exemple de la coopération et du respect envers les cultures diverses qui constituent les peuples autochtones du Canada, nos tentatives de sensibilisation de la société canadienne à la nécessité de s'engager dans un processus de réconciliation pourraient avoir des chances accrues de réussite.

Les dirigeants politiques nationaux des divers groupes autochtones pourraient être invités à des échanges dans le cadre d'une conférence dont le but serait de modéliser un processus d'établissement de relations justes, harmonieuses et respectueuses. Cette rencontre mettrait de côté toute pomme de discorde de façon à traiter de notre captivité commune en marge de la société canadienne. Si elle était mise à exécution, cette action menée en collaboration pourrait avoir un retentissement important sur les institutions au Canada.

ÉVOLUTION DU DIALOGUE

Reconnaître le contexte où nous vivons jette les bases nécessaires de l'établissement des premières règles permettant d'amorcer la réconciliation. En effet, un des principes directeurs, mentionnés précédemment, affirme que la réconciliation est fonction de notre relation à l'environnement, de même que de notre relation entre les peuples. Le besoin urgent pour nous tous de protéger la Terre nous donnerait une assise commune d'où il serait possible d'amorcer le dialogue. La réconciliation dépasse la seule idée de personnes qui s'entendent.

Un deuxième principe consisterait en une reconnaissance de l'histoire de la colonisation et de la marginalisation persistante des Autochtones par la société canadienne.

Le fait de devoir s'attaquer encore à l'oppression historique et à l'oppression actuelle pourrait exiger une très grande énergie, mais nous sommes aidés par le contenu du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA). En effet, on retrouve dans cet ouvrage des énoncés en abrégé liés à l'éducation, à la justice, aux services sociaux, à la santé, aux questions économiques et à l'environnement. Et ce qui est encore plus important, il y a des recommandations à la fin de chaque chapitre indiquant des solutions et des actions dont le but est de corriger la situation actuelle. Le dialogue en vue de

Les auteurs d'actes de violence sont affligés par des traumatismes et ils sont à bien des égards marqués par l'histoire, mais de façon différente des victimes; il reste néanmoins que les deux groupes ont besoin de guérison.

la réconciliation devrait mettre à contribution cette ressource qu'est le rapport de la CRPA, suivant des façons novatrices non encore envisagées. En effet, la CRPA et ses travaux pourraient être d'abord utiles comme ressources de base qui nous habiliteraient à assumer la responsabilité de modifier nos relations actuelles.

Un troisième principe signifierait un changement de perspective dans la façon dont les Autochtones s'engageraient de concert avec la société canadienne dans le traitement de la question de la réconciliation. Cela faciliterait notre processus si on prenait en considération la façon dont la Fondation autochtone de guérison (FADG) a été désignée et, de ce fait, la façon qu'elle perpétue le concept inspiré par l'idée paternaliste que seuls les Autochtones ont besoin de guérison. Je soutiens que la guérison s'étend également à la transformation qui doit se faire au sein de la société canadienne. Les auteurs d'actes de violence sont affligés par des traumatismes et ils sont à bien des égards marqués par l'histoire, mais de façon différente des victimes; il reste néanmoins que les deux groupes ont besoin de guérison. Après avoir passé cinq ans dans un pensionnat, j'ai reconnu que j'avais besoin de faire une démarche de guérison. Certaines Églises ont présenté des excuses pour le rôle qu'elles avaient dans le régime des pensionnats, mais bon nombre des membres de congrégations religieuses continuent à justifier leurs actions dictées par leur apostolat auprès des Autochtones. Les gouvernements n'ont pas présenté d'excuses pour avoir instauré les pensionnats et ils continuent à payer les services d'avocats qui retardent le règlement des réclamations pour abus subis dans ces pensionnats financés par les fonds gouvernementaux. Comment un dialogue en vue de la réconciliation peut-il être tenu si tous les intervenants n'adoptent pas une attitude d'humilité et de respect?

Des dissensions au sein de la société canadienne posent également un véritable défi. Les Églises et les organisations religieuses s'opposent les unes aux autres. La société canadienne est divisée en fonction des points de vue politiques, ce qui rend la communication complexe et frustrante. Si le réseau politique autochtone collaborait, pourrait-on demander aux politiciens canadiens et aux représentants des Églises de faire de même?

Il y a plus de chances de susciter de nouvelles façons d'établir des rapports ou de s'entendre dans le cadre d'un cercle de partage. Dans l'esprit du partage, le rôle de la personne qui écoute consiste à reconnaître et à accepter les différences. Quant à celle qui prend la parole, le cercle lui offre un lieu où elle peut s'exprimer dans sa communauté, et peut verbaliser sa vérité. D'autres participants, suivant le déroulement en silence, acquièrent une meilleure compréhension de soi en entendant des histoires rapportant la peur, la force

de résilience et l'espoir. Charles Villa-Vicentio qui écrit au sujet de James Cone, un théologien afro-américain, tenant les propos suivants : [TRADUCTION] « ... c'est peut-être seulement en partageant nos histoires... que nous pouvons espérer transcender les frontières de notre passé et nous orienter vers un avenir commun ». ⁶ Nous avons tous des histoires à raconter et, pour évoluer vers une plus grande tolérance et une meilleure compréhension, nous devons écouter les histoires des autres.

Le cercle de partage qui est établi sur le respect nous permet de reconnaître et de transcender nos différences. En plus, ces rencontres facilitent un processus de découverte des points de convergence de nos visions dans l'optique d'une humanité et d'un avenir partagés. S'il y avait consensus, des changements pourraient sans doute être apportés dans les écoles que nos enfants fréquentent. En effet, le programme d'études pourrait être enrichi, étant donné que nous serions parvenus à nous mettre d'accord sur le fait que, dans toutes les écoles du Canada, l'histoire, la sagesse et la culture des Autochtones ont leur place et qu'ainsi, tous les élèves auraient la chance d'entendre les histoires des uns et des autres. Malheureusement, à l'heure actuelle, très peu de ces programmes éducatifs sont offerts au Canada et, dans les écoles autochtones, en raison du lien étroit avec le programme pédagogique provincial, l'enseignement ne laisse pas de place non plus pour l'étude du contenu autochtone.

Pour remédier aux lacunes, le recours aux récits constituerait une façon naturelle de se développer, un moyen naturel et simple dont on pourrait se servir pour faciliter le développement de la conscience ou la renaissance du « sentiment » communautaire, et ce processus relève de la réconciliation. T. H. Richard Niebuhr écrit :

[TRADUCTION]... là où la mémoire collective est défaillante, là où les hommes [sic] ne partagent pas le même passé, il ne peut y avoir de véritable communauté; [c'est pourquoi] là où il faut développer une communauté (solidaire), une mémoire collective doit être implantée... La mesure de notre éloignement des uns des autres dans... nos groupes peut être faite en identifiant la divergence entre nous, le sentiment d'être à part et l'indifférence et l'insensibilité dont nos mémoires sociales collectives sont empreintes. Réciproquement, la mesure de notre harmonie peut se faire d'après l'étendue de notre mémoire collective. ⁷

Cette citation évoque aussi l'idée d'un processus de partage de la vérité. Dans ce processus, nos efforts visent à mieux comprendre la vérité de l'autre en écoutant attentivement son histoire et, par ricochet, on veut bien croire que l'autre

Nos chefs héréditaires nous disent qu'on attachait beaucoup d'importance au processus de conclusion de traités, un processus qui était axé sur l'avenir. Les traités établissaient une relation entre les Premières nations et le Canada qui aurait pu bien fonctionner, mais ceux-ci n'ont pas été respectés.

*Dan George
Membre du conseil
d'administration de la
FADGWet'suwet'en
Prince George, Colombie-
Britannique*

... des représentants des Églises faisant partie de la rencontre ont qualifié le processus de conclusion de traités de convention.

recevra notre histoire avec respect. En s'engageant dans ce dialogue axé sur la vérité et la réconciliation, on est invité à éviter tout comportement agressif ou de confrontation vu que le but est de mener une action commune.

PERSPECTIVES ET ENJEUX EN FONCTION DE LA RÉCONCILIATION

Les Aînés ont enseigné que, dans le cercle de la vie, nous commençons notre parcours comme nourrisson complètement dépendant des personnes autour de nous. La famille entoure le bébé de soins et d'amour, assure sa sécurité et lui donne la nourriture dont il a besoin — l'essentiel de sa survivance repose entièrement sur les soins attentifs, affectueux et continuels nécessaires au maintien de la vie.

La deuxième étape du développement, au moment de l'enfance et de l'adolescence, est guidée par une force de poussée vers l'indépendance. D'où il résulte que l'identité s'acquiert par l'autonomie et le désir de se suffire à soi-même. Dans la société moderne, c'est un concept qui est bien expliqué par des énoncés sur les droits individuels. Comme on le sait, les droits des particuliers sont enchâssés dans la Constitution américaine, de même qu'ils sont la partie centrale de nombreuses déclarations des Nations Unies sur les droits de la personne.

Les enseignements dans le cadre du cercle de la vie indiquent une troisième étape de développement, soit celle de l'interdépendance. Cette phase de la vie comprend les accomplissements des adultes qui assument la responsabilité du soutien de toute la société. L'interdépendance constitue donc le fondement de la force communautaire tribale, de sa solidarité. Elle est guidée par la sagesse des Aînés dans cette entreprise difficile pour trouver l'équilibre entre l'indépendance, centrée sur les droits individuels, et l'interdépendance, articulée autour des droits collectifs.

Les effets perturbateurs ayant marqué depuis les cinquante dernières années la vie dans les réserves ont fait des ravages au niveau du développement des communautés autochtones. Le territoire très limité réservé aux Autochtones, de même que le déclin des possibilités de chasse et de pêche, ont entraîné une insuffisance de l'approvisionnement en nourriture dans les communautés isolées. Le gouvernement canadien a remédié à cette situation en instaurant l'aide sociale et, de ce fait, un nouveau phénomène appelé « chômage » s'est imposé. L'émergence de ces facteurs a contribué à entretenir un état de dépendance et à provoquer la désintégration de la société. La société canadienne se vante du filet de sécurité sociale qu'elle a instauré pour protéger les défavorisés. Cependant,

on parle très peu de l'histoire des injustices qui ont entraîné la pauvreté ou du fait que l'aide sociale est une méthode peu évoluée qui maintient les gens démunis dans la pauvreté afin de préserver le statu quo.

Le développement au Canada et dans le monde est de plus en plus une affaire de droits individuels. La scolarisation et la formation des jeunes visent en général à leur assurer la réussite économique, ce qui est en fait associé à une stratégie individuelle axée sur l'accumulation agressive de richesses. Dans la société canadienne, l'expression courante qui exprime bien cette réussite est : « Son avenir est assuré ou il n'a plus de soucis à se faire pour l'argent ». Beaucoup d'Autochtones sont entraînés dans cette course à la réussite, à essayer de répondre aux attentes de la société où la richesse individuelle détermine la valeur de la personne. Il s'agit là d'une problématique qui peut faire obstacle au dialogue sur la réconciliation. Nous sommes toujours les plus pauvres des Canadiens, de même que certains parmi nous se comportent selon les enseignements centrés sur le partage, et, par conséquent, ils se sentent profondément concernés par notre marginalisation économique. Est-il réalisable pour nous de s'engager dans un dialogue axé sur la réconciliation avec une société qui préconise un comportement agressif, sans compromis, dans le but de faire progresser la richesse individuelle?

Il y a trois ans j'ai été invité à une réunion dans la région de la vallée Qu'Appelle en Saskatchewan. Une rencontre s'y tenait pour débattre de la signification de « traité »; j'y ai acquis bon nombre de nouvelles perspectives sur ce que voulait dire être « un Indien visé par un traité » ou soumis à un traité au Canada. Le principal conférencier était un Aîné du Traité N°4 qui tirait ses leçons d'expérience de son travail au bureau de Fort Qu'Appelle. En nous racontant le déroulement des négociations et la conclusion finale du Traité N°4, il nous a apporté beaucoup d'éclaircissements.

D'après ma souvenance, voici ce qu'il nous a dit. Au cours de la session de négociation relative aux traités, une des parties, représentant la Couronne britannique, est arrivée à Fort Qu'Appelle et elle a invité les chefs des nations autochtones à prendre part aux pourparlers. Quelques Autochtones sont venus, ils ont pris la parole brièvement, puis ils sont partis pendant quelques jours. La partie, représentant la Couronne, s'impatientait de ces délais, mais, plus tard, de nombreux chefs autochtones sont revenus pour continuer la réunion. Un des premiers points abordés concernait l'inclusion de leurs cousins au processus de conclusion du traité. Cependant, l'identité des « cousins » telle qu'établie par les représentants du gouvernement était Métis et, par conséquent, ils étaient exclus par le gouvernement des ententes malgré les protestations des chefs autochtones.

En ce qui a trait aux délais encourus pendant la rencontre, les chefs autochtones étaient allés pendant quelques jours participer à une cérémonie et à des prières avant d'entreprendre des discussions sérieuses. Pour eux, les pourparlers liés à la conclusion d'un traité visaient le partage de la Terre sacrée et exigeaient donc qu'il y ait une préparation par la prière. Ils comprenaient que ces négociations relatives à un traité se devaient d'être tripartite. Dans ces échanges, le Créateur était partie prenante comme les représentants de la Reine et les Autochtones.

Je me souviens avoir entendu dans mon enfance parler de « l'esprit de traité ». Bien que je n'aie pas compris entièrement ce dont il s'agissait, je savais que ces interprétations legalistes étaient très insatisfaisantes et qu'il s'agissait de beaucoup plus qu'une remise annuelle d'environ cinq dollars. Dans les débats qui ont suivi notre réunion au sujet des négociations du Traité N°4, des représentants des Églises faisant partie de la rencontre ont qualifié le processus de conclusion de traités de convention.

J'ai analysé trois définitions de convention :

1. Un engagement formel ou conclusion d'un traité entre deux parties dont chacune assume des obligations.
2. Une entente imposée par un pouvoir ou une autorité supérieur(e) exerçant sa domination sur un autre moins puissant, y compris l'exigence de fidélité et l'obligation de protection de la part du plus puissant.
3. Une entente entre Dieu et son peuple, comme l'Alliance du Sinaï avec le peuple d'Israël qui s'était sauvé d'Égypte. L'Alliance identifie Dieu et les voies du salut. La cérémonie comprend la lecture du traité suivie d'une célébration, d'un festin et le placement de l'exemplaire du traité dans un contenant dans le but de rappeler à tous que la rupture d'un traité correspond à un crime contre Dieu.⁸

L'expérience canadienne en matière de conclusion de traités embrasse des aspects des trois définitions. Ainsi c'est la deuxième définition – une entente imposée par un pouvoir supérieur exerçant sa domination sur un autre peuple moins puissant comportant des exigences de loyauté et des obligations – qui, fort probablement, était le concept présent à l'esprit des représentants de la Reine qui ont rédigé et conclu les traités. Les textes relatant l'histoire canadienne corroborent de la même façon l'idée d'une imposition des traités aux Autochtones. J'ai moi-même pris connaissance de lettres envoyées à la rédaction de journaux par des lecteurs s'offusquant de quelque suggestion que ce soit concernant l'enchâssement des droits des peuples autochtones dans les traités et disant : « Il faut en finir avec cela. C'est fini et bien fini. Vous avez perdu! ».

Il est clair que, dans l'Ouest du Canada, les traités numérotés ont été rapidement négociés afin d'ouvrir les territoires et en faciliter la colonisation de façon ordonnée. Il y a cent cinquante ans, il y avait différentes visions ou façons de comprendre ce que la conclusion de traités pouvait signifier. J'ai déjà raconté l'histoire de la réunion de Fort Qu'Appelle et de ce qui s'est passé au moment des négociations du Traité N°4 et la façon de voir des Autochtones qui considéraient ce processus comme une entente tripartite sacrée. Bien entendu, cette façon de voir est bien contraire à la vision du surintendant des Indiens Provencher qui écrivait en 1873 :

[TRADUCTION] Des traités peuvent être conclus avec eux simplement dans l'optique de l'élimination de leurs droits, en acceptant de leur verser un montant, et ensuite de les abandonner à leur sort. D'autre part, ils peuvent être formés, civilisés et orientés vers un mode de vie plus conforme à la nouvelle position de ce pays, et, en conséquence, être amenés à être de bons citoyens, travailleurs et utiles.⁹

Parmi les options considérées, le gouvernement colonisateur a choisi d'appliquer l'apartheid ou le génocide culturel. Manifestement, le fait de garder des gens dans de petites réserves et d'exercer un contrôle sur le déplacement des résidents relève vraisemblablement de l'apartheid. Les Autochtones ont été écartés de la société canadienne par la bureaucratie d'un gouvernement ayant droit de regard sur tous les aspects de leur vie d'« Indiens ». Ce contrôle comprenait notamment la défense de se rassembler pour tenir des cérémonies et l'exigence d'obtenir un « laissez-passer » pour sortir de la réserve se chercher de l'emploi ou aller en visite à l'extérieur de la réserve. Dans la deuxième partie du commentaire de Provencher, il n'apparaît pas certain qu'il y ait eu la détermination nécessaire, la question étant de savoir si la transformation proposée semblait réalisable. Les gouvernements ont été hésitants quant à la façon de civiliser les Autochtones. L'entente de l'État avec les Églises pour que celles-ci gèrent des pensionnats appartenant au gouvernement a été la partie centrale de la deuxième option de Provencher. C'est un fait que les Églises ont considéré la proposition de refaçonnier la vie de ces enfants en captivité, éloignés de l'influence de leur culture et de leur communauté, comme une excellente perspective d'intervention.

Pour moi, l'expérience vécue au pensionnat a été une incarcération qui a restreint mon développement comme personne indépendante et interdépendante. En résidence, on me disait ce que je devais porter, ce que je devais manger et même comment me tenir debout. On m'a donné un numéro d'identification. En classe, on nous enseignait l'anglais et le français. On s'attendait à ce que je mémorise des dates de l'histoire de la Grande-Bretagne. La sortie du pensionnat a été

Nous sommes tous
des peuples visés
ou assujettis par un
traité. Nous sommes
obligés au partage de
la vie sur ce territoire,
sur la Terre entière;
l'ensemble des
Canadiens sont des
participants à part
entière qui ont tout à
gagner, de même que
des responsabilités,
pour ce qui est du
maintien des traités.

également une expérience traumatisante; compte tenu des années passées à recevoir des directives sur tout, j'avais très peu confiance en ma capacité de prendre des décisions. En fait, on m'avait rendu très docile et, à bien des égards, j'étais dépendant comme un jeune enfant. De retour dans les réserves, les anciens élèves se sont retrouvés dans une situation où les communautés étaient à la merci de l'aide sociale et elles n'avaient plus d'options à offrir. De plus, ils ont laissé le pensionnat alors qu'ils avaient peu d'estime de soi et bien peu de perspectives et de capacités de réussir leur réintégration dans leur communauté. D'autant plus que les collectivités étaient en train de se dégrader en raison de la pauvreté et de la perte de dignité.

Selon l'évidence empirique, la fermeture des pensionnats et les restrictions concernant les déplacements hors des réserves n'ont pas mis un terme à la dépendance qu'avaient instaurée les structures coloniales. Nos logements bien inférieurs aux normes, sans accès suffisant à de l'eau salubre, font en sorte que beaucoup d'Autochtones vivent dans des conditions semblables à celles des ghettos urbains. Il y a un fort pourcentage de la population en bas de vingt-quatre ans et le taux d'obtention d'un diplôme d'études secondaires chez ces jeunes est lamentable. On retrouve une surreprésentation des jeunes dans les centres de détention et les prisons. Plus de quarante pour cent de la population autochtone habitant les centres urbains ont un faible revenu, un taux deux fois supérieur à celui chez les non autochtones;¹⁰ de plus, le chômage est endémique. Malheureusement, une bureaucratie complexe continue à retarder le règlement en matière de revendications territoriales, toujours une question en suspens. Nous constatons qu'il y a chez les adultes et les jeunes des comportements autodestructeurs et que les enfants fréquentent des écoles où leurs rêves d'avenir sécroulent.

Tout compte fait, faut-il se demander si nous avons quelque raison ou justification logique d'entamer un dialogue avec la société canadienne en vue de la réconciliation. Oh! Comprenez-moi bien, je veux que ces pourparlers commencent, mais le contexte actuel nous permet-il de supposer qu'un tel processus pourrait nous amener à opérer des changements de fond qui appuieraient la guérison de l'ensemble de la société? Peut-on investir notre énergie dans des échanges sur la réconciliation alors que la mortalité infantile dans les communautés autochtones est trois fois plus élevée que la moyenne canadienne et que la fréquence de suicide chez les jeunes autochtones est de six fois supérieure à celle des autres jeunes au Canada?¹¹

Quarante ans après la fermeture des pensionnats, nos grands efforts continus pour bâtir une communauté qui est guérison et espoir pour l'avenir s'avèrent un véritable tour de force. Dans ce contexte de prise de conscience des réalités,

des circonstances critiques, nous proposons de mettre au point une stratégie pour que notre engagement s'oriente plutôt en fonction de segments de la société canadienne avec qui nous aurons l'assurance de pouvoir réaliser la transformation visée.

ÉTABLISSEMENT D'UN PLAN D'ACTION POUR LA RÉCONCILIATION

Comme l'invitation de la Fondation autochtone de guérison visant la rédaction d'articles sur la réconciliation comprenait cette prescription ou condition que les textes soumis ne soient pas du type « marches à suivre », je me demande quelles incidences auront ces luttes continuelles des Autochtones sur l'établissement d'un plan d'action? C'est pourquoi je recommande humblement aux personnes qui nous orientent dans ces pourparlers de prendre en considération les priorités suivantes et d'examiner les empêchements institutionnels qui maintiennent le statu quo :

- a) Éducation : prématernelle jusqu'aux études supérieures;
- b) Santé : mesures de soutien à un mode de vie sain pour la dimension physique, mentale ou psychologique et spirituelle, incluant la lutte contre les dépendances et le transfert du modèle colonial de prestation des soins de santé à un modèle de prestation sous le contrôle autochtone;
- c) Services sociaux : service préventif qui fonctionne principalement comme initiatives de guérison pour les familles et les communautés plutôt qu'uniquement l'intervention et l'aide (soutien) sociales;
- d) Économie : des ressources durables et le développement durable des collectivités, associés à l'élimination du concept de « chômage/manque d'emploi ou incapacité forcée » et aux efforts pour assurer un rôle actif pour tous;
- e) Gouvernance : analyser et tenir compte des solutions de rechange en remplacement des modèles coloniaux actuels de gouvernance dans les réserves;
- f) Ordre juridique/systèmes judiciaires : maintien de la paix et restitution comme voie menant à la guérison, de même qu'un règlement rapide des revendications territoriales en suspens et le partage des ressources.

Comment pouvons-nous fonctionner de façon novatrice dans les limites des structures actuelles? Une réglementation contraignante entrave les initiatives de guérison; en général, le rétablissement s'accompagne de la libération de la captivité historique. Sans compter que des impositions prescriptives peuvent limiter les interventions des communautés et compromettre la réalisation d'une vision qui offre la possibilité d'une action commune dans un proche avenir

orientée vers la réconciliation. Les leçons d'expérience, la sagesse, acquises par la Fondation autochtone de guérison au cours de ses dix ans d'expérience devraient être une source très riche en enseignements pour l'évolution de la guérison des Autochtones vers la réconciliation des peuples. Sur le plan personnel, mon objectif est de réexaminer les traités historiques afin de susciter un dialogue portant sur notre histoire commune et notre avenir commun. J'ai grandi dans une réserve sachant que j'étais un Indien soumis à un traité. Un numéro d'inscription consigné dans un registre à Ottawa me donne mon identité comme Indien. Récemment, je suis arrivé à bien comprendre ce que voulait dire un « accord tripartite » et, même si la présence du Créateur n'était pas acceptée dans un processus de conclusion de traités, la société canadienne est certainement partie prenante en matière de traités. Nous sommes tous des peuples visés ou assujettis par un traité. Nous sommes obligés au partage de la vie sur ce territoire, sur la Terre entière; l'ensemble des Canadiens sont des participants à part entière qui ont tout à gagner, de même que des responsabilités, pour ce qui est du maintien des traités. Dans le texte des traités, on promet que les ententes en jeu [TRADUCTION] « dureront aussi longtemps que le soleil brillera, que l'herbe poussera et que les rivières couleront ». Ces traités n'ont pas d'indication « à utiliser de préférence avant telle date/meilleur avant... », mais ils devraient être réexaminés afin que l'« esprit des traités » puisse être entretenu et ravivé à chaque génération. En recourant à la formulation de la tradition chrétienne, il pourrait être bénéfique pour les Églises de parrainer des débats sur ce que cette nouvelle alliance promet d'être.

Nous avons besoin de la participation des organisations non-gouvernementales, notamment au niveau de projets d'animation communautaire et d'expériences en éducation populaire. En mettant sur pied une initiative qui prône la justice et l'établissement de relations justes et harmonieuses, le dynamisme des jeunes pourrait contribuer à l'avancement du processus de guérison dans les communautés. Pour deux raisons, nous recommandons de mettre moins l'accent sur une stratégie dirigée, bien encadrée. La première de ces raisons, c'est que les centres de formation établis sont généralement trop axés sur la prestation des cours et la méthodologie de l'enseignement qu'ils évitent de faire appel à la participation de la communauté. En effet, la progression de l'apprentissage individuel est devenu un objectif exagérément prioritaire, jusqu'à l'idolâtrie, des programmes de formation; en conséquence, le développement ou la guérison communautaire est vu comme un objectif moins digne de mention dans le programme pédagogique provincial. Comme deuxième raison, il faut que les programmes nationaux destinés aux Autochtones et à la société canadienne soient plus flexibles et adaptés aux diverses expériences et réalités. Le processus appuyant la guérison du corps, de la pensée et de l'esprit nécessite l'adoption d'approches novatrices adaptées aux peuples divers de la société canadienne.

Même entre nous, les nations autochtones, il est également complexe de s'engager les uns envers les autres, d'être solidaires, en raison de nos nombreuses cultures.

Si le moment est propice pour entamer des pourparlers au sujet de la réconciliation, ce serait l'occasion de tenir un événement majeur au Nunavut. En effet, il y a dans ce milieu une orientation bien réelle vers l'autonomie gouvernementale et la population est centrée sur la vision des peuples autochtones. Un autre contexte où le dialogue pourrait être intéressant, c'est dans les territoires de la Colombie-Britannique où des traités officiels n'ont jamais été conclus. De plus, la *Fondation nationale des réalisations autochtones* pourrait être consultée en raison de ses connaissances et de son expérience au sujet de la représentation équitable des peuples autochtones dans l'ensemble des territoires et des nations. La Fondation a instauré des mécanismes permettant que divers groupes des peuples autochtones interagissent par tout le territoire.

Le gouvernement libéral du Canada était en train d'élaborer en 1968 *Le livre blanc* quand le premier ministre Trudeau a dit aux chefs autochtones rassemblés à Ottawa :

[TRADUCTION] Que peut-on faire pour se racheter après les fautes du passé? Je peux seulement répéter les paroles du président Kennedy au moment où questionné au sujet du... [traitement fait aux Afro-Américains] « Nous ferons preuve de justice maintenant. C'est tout ce que nous pouvons faire, nous serons justes aujourd'hui ».¹²

Je répondrais que, pour faire preuve de justice aujourd'hui, il faut avoir une bonne connaissance de notre histoire commune et des séquelles laissées par les injustices qui continuent à entraver la guérison des Autochtones.

Le premier ministre Trudeau tenait en 1973 aux chefs autochtones les propos suivants : [TRADUCTION] « Bien, il semble que vous avez plus de droits que je pensais ».¹³ C'était une déclaration surprenante. À ce moment-là, il aurait peut-être été possible d'amorcer un dialogue portant sur les sujets traités dans cet article. Alors que la Commission de vérité et de réconciliation nous convoque trente-cinq ans plus tard à ce dialogue, nous avons une autre chance d'entamer des pourparlers significatifs sur la réconciliation. L'incidence qu'ont eue les pensionnats au Canada nous incite à le faire. Nous pouvons réexaminer les mentalités du passé qui ont façonné nos sociétés et continuent à influencer sur elles. Il ne s'agit pas de revisiter l'histoire. Ce dialogue porte sur les injustices actuelles et les possibilités de participation créative dans le but de façonner l'avenir.

Que le dialogue s'amorce dans un esprit plein d'espoir, en s'inspirant de l'engagement courageux en faveur de la justice et de relations justes et harmonieuses dont Art Solomon et bien d'autres Aînés nous ont donné avec tellement d'intégrité l'exemple, pour les générations à venir.

NOTES

¹ Bird, John, Lorraine Land et Murray MacAdam (éds.) (2002:199). *Nation to Nation: Aboriginal Sovereignty and the Future of Canada*. Toronto, ON : Irwin Publishing Inc.

² Solomon, Arthur (1990:80). *Songs for the People: Teachings on the Natural Way: Poems and Essays of Arthur Solomon*. Compilé/édité par Michael Posluns. Toronto, ON : NC Press Limited.

³ Oxford Dictionary, édition révisée (1996).

⁴ HarperCollins Bible Dictionary (1996).

⁵ Conversation avec Arthur Solomon, Sudbury, Ontario, 1986.

⁶ Villa-Vicentio, Charles (1997:31). *Telling One Another Stories*. Dans Gregory Baum et Harold Wells (éds.), *The Reconciliation of Peoples: Challenges to the Churches*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

⁷ Cité dans Villa-Vicentio (1997:31).

⁸ Adapté de Harper Collins Bible Dictionary (1996).

⁹ Cité dans Stanley, George F.G. (1961:216). *The Birth of Western Canada*. Toronto, ON: University of Toronto Press.

¹⁰ Heisz, Andrew et Logan McLeod (2004). *Faible revenu dans les régions métropolitaines de recensement, 1980-2000*. Ottawa, ON : Statistique Canada. Extrait le 15 janvier 2008 de : <http://www.statcan.ca/francais/research/89-613-MIF/89-613-MIF2004001.pdf>

¹¹ Santé Canada (2002). *Stratégie fédérale de développement de la petite enfance autochtone et des Premières nations* (extrait le 15 January 2008 de : http://www.hc-sc.gc.ca/ahc-asc/media/nr-cp/2002/2002_72bk1_f.html); Lemchuck-Favel, L. (1996). *Tendances relatives aux taux de mortalité des Premières nations, 1979–1993*. Ottawa, ON : Santé Canada; Ministère des Travaux publics et des Services gouvernementaux Canada.

¹² Cité dans Krotz, Larry (1990:158). *Indian Country*. Toronto, ON : McClelland & Stewart Inc.

¹³ Cité dans Krotz (1990:158).

SECTION 2
PERSISTANCE DE L'HÉRITAGE



Photo : Gracieuseté de Janice Longboat

BEVERLEY JACOBS ET ANDREA J. WILLIAMS

Beverley Jacobs est la présidente de l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC). Elle est citoyenne Mohawk de la Confédération de Haudenosaunee et membre du clan de l'Ours. Avocate de profession, Beverley détient également une maîtrise en droit de University of Saskatchewan. Elle a enseigné dans plusieurs institutions, y compris à l'University of Windsor, à l'University of Toronto, à l'University of Saskatchewan et Ryerson University. Elle a exercé le droit dans le territoire de la rivière Grand, Six Nations, dans le sud de l'Ontario.

Beverley a oeuvré au sein de Amnistie Internationale à titre de chercheuse en chef et consultante pour la rédaction du rapport *Stolen Sisters* [On a volé la vie de nos soeurs], un rapport qui traite des femmes disparues et assassinées au Canada. Depuis son élection en 2004 comme présidente de l'AFAC, elle a obtenu des fonds pour mettre sur pied une initiative de recherche, d'éducation et d'orientation, *Sisters in Spirit/Soeurs par l'esprit* visant à sensibiliser l'opinion publique au sujet des femmes disparues et assassinées. Dans le cadre de l'exercice de son rôle, elle a visité de nombreuses communautés afin de conscientiser leurs citoyens à la problématique des femmes autochtones victimes de violence, de les rallier à la cause et d'inspirer les jeunes femmes autochtones.

Andrea J. Williams, membre de la Première nation Sandy Lake, oeuvre depuis de nombreuses années dans des communautés autochtones en Ontario. Elle a également travaillé au sein de différents ministères gouvernementaux et d'organisations autochtones dans des secteurs touchant aussi bien la planification en matière de santé publique et la recherche en santé que les droits de la personne, le développement communautaire et la gouvernance. Son expérience en prestation de programmes aux collectivités autochtones et en négociation de l'autodétermination est reconnue à l'échelle internationale; de fait, elle a travaillé en collaboration avec des groupes communautaires, le gouvernement et les chercheurs en Irlande afin de faciliter l'engagement gouvernemental auprès de groupes marginalisés.

Beverley Jacobs et Andrea J. Williams, dans le cadre de leurs recherches et de l'initiative *in Spirit/Soeurs par l'esprit* de l'AFAC, ont rencontré les familles de femmes autochtones disparues et assassinées. Leur apport au présent recueil nous fait prendre conscience à quel point l'héritage de la colonisation, y compris le régime des pensionnats indiens, est une question de discrimination sexuelle, en ce sens qu'il a eu des incidences spécifiques sur les femmes autochtones. Cette marginalisation persistante des femmes autochtones et de

leur déplacement des communautés ont eu pour conséquences [TRADUCTION]
« toute une suite de dénouements néfastes, dont une vulnérabilité accrue à la victimisation par la violence et l'abus, à la pauvreté, à des conditions de logement inadéquates, à la clochardise, aux problèmes de dépendance et à un mauvais état de santé ». Les réalités historiques et contemporaines qui nous sont présentées servent de toile de fond pour permettre de mieux comprendre certains des défis auxquels les femmes autochtones sont confrontées dans leur vie quotidienne, sans oublier la vie des femmes autochtones qui ont été assassinées ou qui ont disparu. Les auteures lancent un appel pressant à la Commission de vérité et de réconciliation pour qu'elle prenne en considération les besoins particuliers des femmes autochtones et détermine de quelle façon celles-ci peuvent participer efficacement au processus.

L'HÉRITAGE DES PENSIONNATS : LES FEMMES AUTOCHTONES DISPARUES ET ASSASSINÉES

L'héritage laissé par le régime des pensionnats a eu des répercussions profondément négatives sur les Autochtones qui en subiront les contrecoups pendant des générations. Il est incontestable que les Autochtones ont beaucoup souffert en raison du régime des pensionnats qui leur a été imposé et dont le but était d'éradiquer leurs cultures et leurs droits. Cet article vise à faire connaître la dure réalité touchant les femmes et les jeunes autochtones dont la vulnérabilité actuelle doit être liée directement aux répercussions de la colonisation, parmi lesquelles il y a le régime des pensionnats et l'environnement social qu'il a entraîné. En effet, un des aboutissements de ces événements historiques fait en sorte qu'un grand nombre de femmes continuent actuellement d'être aux prises avec des problèmes fondamentaux comme ceux d'assurer leur sécurité et leur survie. Pour amorcer le sujet, les auteures donnent une vue d'ensemble des facteurs historiques, sociaux et économiques qui ont contribué à accroître les risques pour les femmes autochtones et à menacer leur sécurité. Ensuite, elles présentent les résultats préliminaires de leur recherche dans le cadre de l'initiative *Soeurs par l'esprit* et l'approche adoptée par l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) dans ses efforts auprès des familles en deuil. En conclusion de cet article, les auteures font des recommandations sur la façon dont l'information transmise pourrait être intégrée aux travaux de la Commission de vérité et de réconciliation.

VUE D'ENSEMBLE DE L'ENVIRONNEMENT HISTORIQUE, SOCIAL ET ÉCONOMIQUE : RISQUE ACCRU POUR LES FEMMES AUTOCHTONES

Depuis l'entrée en vigueur des politiques colonialistes, les femmes autochtones ont subi un nombre incalculable d'offensives contre leur culture, leur mode de vie et leur personne. Comme aboutissement, leurs rôles traditionnels ont été érodés en ce sens qu'[TRADUCTION] « elles ont eu à faire face à la dépossession de leurs territoires traditionnels, à la difficulté de ne plus se retrouver dans les rôles et responsabilités traditionnels, de ne plus se trouver engagées ou participantes dans les prises de décision politiques et sociales au sein de leur communauté... d'être désorientées, amputées de leur culture et de leur tradition », ¹ ainsi qu'au mépris total de leur rôle dans leur communauté. C'est pourquoi, dans cet article, les auteures soutiennent que les réalités ou influences historiques auxquelles les politiques génocidaires ont puisé leur fondement ont un lien direct avec la disparition et l'assassinat de centaines de femmes autochtones au Canada.

COLONISATION ET LA *LOI SUR LES INDIENS*

Le contrôle que le gouvernement exerce sur la vie des Autochtones au Canada a commencé vers les années 1850 par la promulgation d'une série de lois, mesures législatives et règlements [TRADUCTION] « ayant pour but d'imposer un gouvernement patriarcal et de contraindre les femmes autochtones à se conformer à la discipline très stricte et à la réglementation décrétées par les missionnaires et les agents des Indiens dans ce qui est aujourd'hui l'Est canadien ». ² Cette suprématie a commencé avant même la Confédération par la législation au Bas-Canada qui, pour la première fois, avait établi une première définition législative de ce qu'est un « Indien ». ³ Alors qu'initialement les mêmes règles s'appliquaient aux hommes et aux femmes, de même qu'aux époux ou épouses et aux enfants, la législation a rapidement été modifiée pour exclure les hommes non indiens qui avaient marié une Indienne, mais *non* les femmes non indiennes ayant épousé un Indien. Le *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones* (CRPA) fait remarquer : « Pour la première fois, le statut d'Indien était associé à la ligne masculine ». ⁴ L'*Acte pour encourager la Civilisation graduelle des Tribus Sauvages en cette Province* de 1857 allait plus loin à propos de la distinction entre la position sociale des hommes et celle des femmes en offrant aux hommes indiens, mais non aux femmes indiennes, une voie leur permettant de renoncer à leur statut « pour se joindre à la société coloniale non autochtone ». ⁵ Les moyens légaux, appelés « émancipation », permettant de renoncer volontairement à son statut d'Indien, étaient autorisés seulement pour les hommes qui répondaient à des critères spécifiques : par exemple, être âgé de plus de 21 ans, être capable de lire et d'écrire l'anglais ou le français, être suffisamment instruit, sans dettes et de bonnes moeurs. ⁶ Les épouses et les enfants [des hommes indiens émancipés] perdaient par le fait même leur statut.

Par suite de la Confédération et de l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique* de 1867, le gouvernement fédéral, en vertu de l'article 91(24), obtint la compétence exclusive de légiférer pour tout ce qui concernait les « Indiens et les terres réservées aux Indiens ». Deux ans plus tard, en 1869, le gouvernement a adopté un texte législatif, l'*Acte pourvoyant l'émancipation graduelle des Indiens*, qui comprenait bon nombre de mesures conçues dans le but de hâter l'émancipation des Autochtones. Cet *Acte* a eu des répercussions particulièrement négatives et persistantes pour les femmes autochtones. Le rapport de la CRPA fait valoir ce qui suit au sujet de certaines incidences pour les femmes :

Cette loi allait plus loin que le texte antérieur en ce sens qu'elle avait pour objectif de « civiliser » et d'assimiler les Indiens, et qu'elle marginalisait davantage les Indiennes. Pour la première fois, celles-

ci avaient juridiquement moins de droits que les Indiens dans leur collectivité d'origine.⁷

Ainsi, la discrimination à l'égard des femmes établie par la législation antérieure a été enchâssée dans la *Loi sur les Indiens* en 1876 qui définissait qui était ou n'était pas Indien : « Tout individu du sexe masculin et de sang sauvage, réputé appartenir à une bande particulière ».⁸ L'épouse et les enfants d'un Indien avaient également un statut d'Indien. Dans un article intitulé *Colonialism and First Nations Women in Canada*, Winona Stevenson tient les propos suivants au sujet de l'incidence de la *Loi sur les Indiens* pour les femmes : [TRADUCTION] « À partir de ce moment-là, à mesure que des règlements étaient adoptés, que ceux-ci ébranlaient l'autorité, les rôles traditionnels et réduisaient l'autonomie des femmes autochtones, il y avait intensification du processus d'assujettissement légal des femmes. Presque tous les aspects de la vie des femmes ont été directement visés, perturbés par la *Loi sur les Indiens*. »⁹

Au terme de cette loi, le statut d'Indien a donc été défini seulement en prenant pour base le chef (masculin) de la famille. Si une femme de Première nation se mariait à un non Indien, donc sans statut, elle était rayée du registre et elle ne pouvait plus se prévaloir du statut d'Indienne. De plus, si elle mariait un homme d'une autre communauté de Première nation, elle était inscrite de plein droit sous le régime de la bande de son mari et elle perdait tous ses droits rattachés à sa communauté d'origine. Le *Rapport* de la CRPA souligne qu'à l'époque du premier contact, « le statut et le rôle des femmes variaient selon les nations... Les colons européens ont noté l'influence de ces dernières dans des sphères telles que la vie familiale, le mariage, la politique et la prise de décision, et les pratiques cérémonielles ».¹⁰ Dans bon nombre de nations, l'identité d'une personne traditionnellement se conformait à la lignée de sa mère (c.-à-d. descendance matrilineaire). Stevenson décrit les effets ravageurs, généralisés, de la coutume imposée qu'est la lignée partilineaire :

[TRADUCTION] L'effet à court et à long terme de cette disposition a été de diminuer le nombre d'Indiens inscrits dont le gouvernement était responsable, d'imposer le modèle européen de la lignée partilineaire et, par conséquent, augmenter le pouvoir et l'autorité de l'homme au détriment de la femme... Il s'ensuivit une perturbation d'importance des structures sociales traditionnelles fondées sur la parenté et la cosanguinité, des coutumes liées à la lignée matrilineaire, de même que les pratiques matrilocales relatives au domicile post-mariage. De plus, elle [la disposition de la loi] a posé en principe et imposé que les femmes indiennes et leurs enfants, comme les femmes européennes et leurs enfants, soient soumises à leur père et à leur mari.¹¹

Bien d'autres dispositions de la *Loi sur les Indiens* ont affaibli la position de force des femmes autochtones et les systèmes matriarcaux. Comme il a été mentionné précédemment, des dispositions relatives à l'émancipation avaient permis originellement à des Indiens inscrits de se départir de plein gré de leur statut. Par la suite, le gouvernement fédéral a apporté des modifications à la politique afin que l'émancipation non volontaire soit autorisée, ce qui signifiait que la perte du statut pouvait être subie en raison d'activités comme celle de s'être porté volontaire pour participer à l'une ou l'autre des guerres mondiales, fréquenter l'université, devenir médecin ou avocat ou faire partie du clergé. Comme le constate Winona Stevenson, par l'effet de ces lois, les femmes perdaient de plus en plus de contrôle relativement aux aspects juridiques de leur identité indienne :

[TRADUCTION] La situation juridique des femmes à titre de citoyennes de Premières nations pouvait être unilatéralement et irrévocablement renversée par la législation fédérale qui permettait aux pères et aux époux de prendre des décisions en leur nom. Aux yeux des femmes, cette réglementation constituait un outrage et une atteinte grave à leur autonomie – les femmes n'avaient aucun recours si leur père ou leur mari décidait de renoncer à leur statut. Sans compter qu'il s'agissait de mesures qui sapèrent la coutume de nombreuses tribus liée à la filiation matriarcale du fait qu'elles donnaient autorité aux hommes pour prendre la décision de garder ou non l'affiliation de leur famille aux Premières nations. Les dispositions relatives à l'émancipation volontaire sont restées en vigueur jusqu'en 1985.¹²

La CRPA a fait remarquer que la « *Loi sur les Indiens* a produit une fiction juridique relativement à l'identité culturelle ».¹³ D'autres dispositions d'assujettissement fondées sur des notions patriarcales, enchâssées dans la *Loi*, stipulaient que les femmes de Premières nations, si elles divorçaient, perdaient leurs annuités de traités, de même qu'une veuve n'avait seulement droit aux biens ou à l'héritage de son mari dans des circonstances spécifiques, notamment si elle était reconnue comme une personne « de bonne vie et moeurs ».¹⁴ En outre, les enfants d'une femme non mariée étaient considérés « des enfants illégitimes » et n'étaient pas admissibles à détenir un statut dans la Première nation [TRADUCTION] « de leur mère indienne, à moins que le chef et le conseil de la Première nation concernée les acceptent et consentent à leur donner une part égale des revenus de la Bande ».¹⁵ Cependant, malgré l'acceptation de la communauté, le surintendant général des Affaires indiennes avait un droit absolu de regard et il pouvait accepter ou refuser l'appartenance à la bande des enfants « illégitimes »; selon Stevenson, ces façons d'agir [TRADUCTION]

« démontrent manifestement la stratégie d'assimilation du gouvernement, de même que son dessein d'imposer les moeurs victoriennes aux femmes autochtones ».¹⁶

PROJET DE LOI C-31 : LA TRANSPLANTATION CONTINUE

Dès que la *Loi constitutionnelle*, 1982, est entrée en vigueur, le gouvernement fédéral avait cinq ans pour modifier toute législation qui pouvait enfreindre l'une ou l'autre des dispositions de la *Charte canadienne des droits et libertés*; la *Loi sur les Indiens* était l'une de ces mesures législatives qui ne respectaient pas la *Charte*. En effet, les clauses antérieures portant sur le mariage de l'article 12(1)(b) de la *Loi* violaient les dispositions sur les droits à l'égalité en vertu de l'article 15 de la *Charte*. En 1985, le gouvernement fédéral a donc adopté le projet de loi C-31 et, par conséquent, il a modifié la *Loi sur les Indiens* afin de la mettre en conformité avec la *Charte canadienne des droits et libertés*.

Le projet de loi C-31 a aboli le concept d'émancipation. Ainsi, il était devenu impossible de s'émanciper et de se départir de son statut d'Indien ou de perdre ce statut par suite d'un mariage. Le projet de loi C-31 a obligé la réintégration du droit de devenir ou de redevenir Indiens inscrits et d'être intégrées ou réintégrées à la bande (ou à leur bande) s'appliquant à des personnes ayant perdu leur statut et la génération suivante de leur descendance. De plus, il a accordé aux bandes le droit d'établir leur propre code d'appartenance à l'effectif de bande, même si ces règles devaient être approuvées par le ministre des Affaires indiennes. Les bandes ont eu jusqu'à la mi-année 1987 pour établir leur code; par ailleurs, si elles ne satisfaisaient pas à cette condition, elles devaient accepter quiconque admissible au statut et ayant un lien historique à la communauté. Bien des chefs et des membres des communautés ont été contrariés du fait qu'ils n'avaient pas été consultés convenablement et ils se sont inquiétés des conséquences du projet de loi en fonction de l'insuffisance du territoire réservé aux Indiens, de l'insuffisance des ressources et du manque de logement.

Le projet de loi C-31 a apporté de nouvelles dispositions concernant l'enregistrement qui ont remplacé l'article antérieur 12(1)(b) de la *Loi sur les Indiens*. Par contre, il n'a pas mis un terme à la discrimination. À titre d'exemple, les enfants de femmes réintégrées qui avaient marié un homme non inscrit (sans statut) entraient dans la nouvelle catégorie en vertu de l'article 6(2), ce qui signifiait que ces enfants ne pouvaient transmettre le statut d'indien qu'à leurs propres enfants et non à toute leur descendance, à moins que le père des enfants n'ait été lui-même inscrit; d'autre part, les enfants des hommes indiens ayant épousé une non-indienne sont inscrits en vertu de l'article 6(1) et ils peuvent transmettre leur statut à toute leur lignée indépendamment du statut de la mère

des enfants. Ces nouvelles dispositions ont été également critiquées en raison des problèmes posés dans le cadre du processus d'inscription, notamment la rigidité entourant l'enregistrement des enfants si le nom du père n'avait pas été rapporté ou si la signature du père n'apparaissait pas sur le formulaire d'inscription. Dans certains cas, la paternité non déclarée a influé sur l'admissibilité d'un enfant à l'appartenance à une communauté de Première nation.¹⁷

Le 13 septembre 2007, l'Assemblée générale des Nations Unies a adopté la Déclaration sur les droits des peuples autochtones, 143 en faveur, 11 abstentions et 4 contre. Les pays qui ont voté contre la déclaration sont le Canada, les États-Unis, l'Australie et la Nouvelle-Zélande.

Advenant que le père est non identifié ou non reconnu comme Indien et que la mère est inscrite selon le paragraphe 6(1), l'enfant peut être inscrit en vertu du paragraphe 6(2). En revanche, si la mère d'un enfant est inscrite conformément au paragraphe 6(2) et que le père est non identifié ou non reconnu, l'enfant est considéré inadmissible à l'enregistrement. Un document portant sur la non-reconnaissance de la paternité émis par le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien précise : « Aux termes des règlements actuels, le manquement à déclarer le père qui est un Indien inscrit entraîne soit une inscription incorrecte de l'enfant (c.-à-d. en vertu du paragraphe 6(2) par opposition avec le paragraphe 6(1)), soit le refus de l'inscription et la perte des privilèges, avantages et droits connexes. »¹⁸ En plus, ce document fait ressortir ce qui suit : « Bien que l'on ne puisse mesurer directement le pourcentage de non-reconnaissance de la paternité pour les enfants nés de mères inscrites en vertu du paragraphe 6(2), des estimations faites indirectement pour la période de 1985-1999 semblent indiquer que jusqu'à 13 000 enfants sont nés de pères non déclarés et qu'ils ne sont donc pas admissibles à l'inscription à titre d'Indien. »¹⁹

Si la mère ne fournit pas le nom du père en vue de l'enregistrement, on considère comme acquis que le père est non indien. Bien des raisons peuvent expliquer pourquoi la mère n'identifie pas le père de l'enfant, entre autres parce que la grossesse est attribuée à l'inceste, à la violence sexuelle ou au viol.²⁰ D'autres raisons pourraient être associées au fait que :

- la mère ne souhaite pas divulguer l'identité du père;
- la mère vit une relation de violence avec le père et elle ne sent pas que ses enfants et elle sont en sécurité en présence du père;
- le père est dans l'incapacité de donner son autorisation par suite de difficultés rencontrées dans le cadre du processus d'enregistrement (p.ex., le père est dans une région éloignée, rendant impossible de remplir les formalités administratives, alors que la mère donne naissance à l'extérieur de la collectivité de résidence²¹) ou il ne veut pas assumer la responsabilité de l'enfant.

Comme Clatworthy l'indique, il ressort que la non-reconnaissance de la paternité est plus fréquente chez les jeunes mères : « La recherche menée

antérieurement a également permis de constater que la non-reconnaissance de la paternité est fortement corrélée à l'âge de la mère au moment de la naissance... Durant la période de 1985 à 1999, près de 30 p. cent des enfants nés de pères non déclarés avaient des mères de moins de vingt ans. »²² Au sein de ce groupe de mères adolescentes, le pourcentage des cas de non-reconnaissance de la paternité chez les enfants nés de mères âgées de moins de quinze ans était de 46,6 pour cent.²³

Au départ, le projet de loi C-31 visait à éliminer la discrimination contre les femmes; au contraire, il apparaît maintenant que cette législation a établi une nouvelle discrimination à l'égard des générations futures. Des générations de femmes ont été forcées de partir de leur communauté d'origine si elles se mariaient à un non autochtone; cette transplantation dans un lieu géographique différent et la perte de leur lien d'appartenance à leur communauté ont eu des conséquences désastreuses, dont les séquelles persistent encore aujourd'hui. Ajoutons que les répercussions négatives du régime des pensionnats indiens ont érodé encore plus profondément les relations entretenues avec la famille, la culture et la communauté.

LES PENSIONNATS : UN HÉRITAGE PERSISTANT

D'une façon générale, le régime des pensionnats a tenté d'éradiquer la culture de générations d'Autochtones, une stratégie considérée selon la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* comme un génocide culturel.²⁴ Dans le présent recueil, d'autres articles traiteront des répercussions sur le plan personnel, culturel et social de la politique d'assimilation et des mesures oppressives du gouvernement fédéral, notamment celle du régime des pensionnats. Dans le cadre de cet article, les auteures considèrent spécifiquement les conséquences que ce régime a eues pour les femmes.

À la suite du retrait de leur famille et de leur communauté, les enfants envoyés dans les pensionnats ont subi toute une longue série de pertes ayant contribué à aggraver les effets si néfastes et préjudiciables des actes de violence et d'abus dont ils ont été victimes : la perte de la culture, de la langue, des valeurs traditionnelles, des liens affectifs de la famille, des compétences psychosociales, des compétences parentales, de l'estime de soi et, pour plusieurs, la perte du respect envers les autres. Le fait d'avoir fréquenté les pensionnats, particulièrement si l'élève a été en plus victime d'abus physique et sexuel, a été associé à l'âge adulte à des problèmes d'alcoolisme, de toxicomanie, au sentiment d'impuissance, à la dépendance, à la dévalorisation de soi, au suicide, à la prostitution, à la dépendance du jeu, à la clochardise, à l'abus sexuel, à la violence, et, comme les auteures le soutiennent, à la disparition et à l'assassinat

Quant aux femmes autochtones dont les enfants et les petits-enfants ont fréquenté les pensionnats, elles ont été dépossédées de leurs rôles traditionnels de mère, de grand-mère, de dispensatrice des soins aux enfants, d'éducatrice et de décisionnaire de la famille.

de femmes. Les faits le démontrent aussi que des Survivants et/ou leurs descendants ont eu des démêlés avec le système judiciaire, dont le système de justice pénale et les organismes de protection de la jeunesse.²⁵

Il y a lieu de faire remarquer qu'à partir de 1920, les parents devaient conformément à la loi laisser leurs enfants fréquenter le pensionnat, ne pas s'y soumettre étant un acte illégal, et la plupart d'entre eux n'étaient absolument pas informés que leurs enfants couraient le risque d'être victimes de violence physique, mentale, émotionnelle, spirituelle, sexuelle, culturelle et verbale en allant au pensionnat. Autrement dit, les parents n'avaient pas le pouvoir de protéger leurs enfants contre les pensionnats, ni contre les mauvais traitements que bon nombre d'élèves ont subis dans ces écoles. De plus, le fait que les enfants ont été retirés de leur famille a perturbé les relations qu'ils entretenaient avec tout le monde, a tout bouleversé. Pour ces enfants, la perte des liens familiaux qui se créent normalement au fil des jours par des relations d'amour, des soins continuels et une présence attentive et affectueuse, ce qui ne faisait pas partie de leur vie au pensionnat, a été très cruelle.

La perte de la langue a compromis la capacité des enfants de communiquer avec leurs parents et leurs grands-parents et, compte tenu de cette perte, on leur a ainsi dénié la possibilité de connaître et de bien saisir les enseignements culturels et spirituels. Quant aux femmes autochtones dont les enfants et les petits-enfants ont fréquenté les pensionnats, elles ont été dépossédées de leurs rôles traditionnels de mère, de grand-mère, de dispensatrice des soins aux enfants, d'éducatrice et de décisionnaire de la famille. À cause des pensionnats, des générations de filles, n'ayant pas eu la possibilité d'apprendre par l'observation et l'interaction les compétences familiales et parentales auprès de leur mère et de leur grand-mère, ont elles aussi subi cette perte de leurs rôles qu'on leur a usurpés. En conséquence de l'éloignement, le lien affectif entre mère-enfants s'est affaibli. Les conséquences d'une telle séparation et rupture des relations ont été encore plus dévastatrices dans le cas de 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.

Le régime des pensionnats a aussi exercé une action vraiment néfaste sur les approches traditionnelles et expérientielles des Autochtones en matière d'éducation. Par exemple, les Aînés et les parents étaient responsables d'enseigner aux jeunes les coutumes, les usages traditionnels. Les enfants apprenaient en observant les Aînés. C'est pourquoi, en retirant les enfants de leur famille et de leur communauté, cet aspect culturel et spirituel de leur vie a été usurpé.

AIDE SOCIALE À L'ENFANCE

Vers la fin de la période des pensionnats, une autre série de pratiques et de politiques désignées *Sixties Scoop* ont été imposées et elles ont exercé une influence discriminatoire contre les familles. Une fois de plus, comme aboutissement des politiques appliquées par divers organismes d'aide à l'enfance ou de protection de la jeunesse, un grand nombre d'enfants autochtones ont été retirés de leur famille et pris en charge par ce type d'organismes. Sous l'effet de ces mesures, beaucoup d'entre eux ont passé par différents processus de placement et d'adoption, principalement chez des familles de Blancs. Résultat : bien des enfants élevés hors de leur communauté, une fois à l'âge adulte, ont perdu contact avec leur famille naturelle. De plus, toute cette période a abouti en définitive par [TRADUCTION] « des séquelles très importantes se manifestant par une profonde méfiance et résistance à l'égard des organismes de protection de l'enfance et de toute intrusion de leur part ».²⁶

En fait, au cours des dernières années, il y a eu une augmentation du nombre d'enfants autochtones pris en charge, de même qu'une hausse du pourcentage d'enfants autochtones en placement par des organismes de protection de l'enfance (ou de la jeunesse).²⁷ D'après une analyse effectuée en 2007 par l'Assemblée des Premières nations, on estime que vingt-sept milles enfants autochtones provenant des réserves et de milieux hors réserve sont sous la responsabilité des organismes de protection de l'enfance.²⁸ Comme il a été démontré par cette « tragédie des temps modernes »²⁹, le meurtre à bout portant de Connie et Tyundinaikah (Ty) Jacobs abattus par la Gendarmerie Royale du Canada (GRC), les mères et leurs enfants sont victimes des méthodes employées par ces organismes. Les deux victimes, Connie et Ty, faisaient partie de la Première nation Tsuu T'ina en Alberta. Connie et son mari Hardy avaient cinq enfants, dont Ty l'aîné de leur famille. Les services à l'enfance et à la famille [TRADUCTION] « avaient un dossier, autant pour Connie que pour Hardy, indiquant qu'ils obéissaient ou essayaient de se conformer aux demandes et aux exigences de ces services, parce qu'ils voulaient ce qu'il y a de mieux pour leurs enfants »³⁰.

Connie a refusé d'autoriser deux travailleurs sociaux des Services à l'enfance et à la famille à intervenir et à retirer ses enfants de leur foyer. Le 22 mars 1998, Connie a été abattu par un agent de la GRC. Ty se tenait debout à côté de sa mère au moment où le coup de feu a été tiré et, lui aussi, a été tué. Une enquête publique menée sur ces décès, faisant rapport au procureur général de l'Alberta, a présenté des recommandations concernant la sphère de compétence ou d'attributions des services à l'enfance et à la famille et le champ de responsabilité qui devraient leur revenir. Également une de leurs recommandations s'enonçait

comme suit : [TRADUCTION] « ... il faut faire davantage pour venir en aide aux femmes, en particulier, celles qui sont mères, afin qu'elles aient plus de pouvoir et qu'elles soient en mesure d'avoir la maîtrise de leur vie, de se sentir plus autonomes »³¹. Il a fallu une tragédie comme celle qui a emporté la vie de Connie et de Ty Jacobs pour retenir l'attention des médias et s'intéresser au manque de pouvoir et de contrôle des femmes autochtones à risque d'appréhension de leurs enfants par les services à l'enfance et à la famille.

Dans le cadre de sa présentation à l'enquête, l'Association des femmes autochtones du Canada a fait état de la corrélation entre la situation de pauvreté de la famille et les enfants pris en charge. Nous traiterons donc de l'ampleur de la problématique de la pauvreté des femmes et des enfants autochtones dans la prochaine section de cet article.

LES FEMMES ET LES ENFANTS AUTOCHTONES : LES PLUS DÉMUNIS PARMIS LES PAUVRES

Il est bien établi qu'actuellement, les personnes de Premières nations habitant dans les réserves et à l'extérieur des réserves font partie des plus démunis sur le plan économique au Canada. Et parmi ces déshérités, les femmes autochtones dans les réserves et hors des réserves sont les plus pauvres chez les Autochtones :

[TRADUCTION] Au Canada, 42,7 % des femmes autochtones vivent dans la pauvreté, un pourcentage deux fois plus élevé que celui chez les femmes non autochtones et de beaucoup supérieur à celui chez les hommes autochtones. Le revenu moyen annuel d'une femme autochtone est de 13 300 \$, comparativement à celui d'une femme non autochtone qui gagne 19 350 \$... En plus d'être surreprésentées parmi les démunis, l'apport des femmes autochtones sur le plan économique est généralement minimisé et ignoré.³²

En 2000, la Fédération ontarienne des Centres d'amitié indiens a publié un rapport sur la pauvreté des enfants dans les familles autochtones urbaines.³³ Cette recherche a été effectuée au moyen de quinze entretiens avec des parents et des intervenants de première ligne dans sept villes de l'Ontario, ainsi que quatre groupes témoins. Au cours de ces entretiens, tous les informateurs ont fait mention des effets psychologiques : [TRADUCTION] « On s'est servi de mots comme la dévalorisation de soi, la dépression, la colère, le doute de soi-même, l'intimidation, la frustration, la honte, le sentiment d'impuissance et le désespoir, pour décrire l'accablement des enfants et des parents autochtones vivant dans la pauvreté. Des familles sont désespérées parce qu'elles ne peuvent

trouver aucun moyen de “remonter la pente” et de redresser leur situation. »³⁴ Ce rapport a également rassemblé un certain nombre de statistiques surprenantes provenant de sources diverses. Par exemple, une étude nationale menée auprès de seize milles personnes (sans tenir compte de populations dans les réserves) a permis de constater que des familles d’enfants affamés sont treize fois plus susceptibles d’être bénéficiaires de l’aide sociale, huit fois plus susceptibles d’être monoparentales et quatre fois plus susceptibles d’être de descendance autochtone vivant hors réserve.³⁵ Des données tirées du Recensement 1996 montrent que plus de la moitié (52,1 %) des enfants autochtones sont pauvres.³⁶ Proportionnellement, les enfants autochtones vivant au sein d’une famille monoparentale et faisant partie d’une famille dont la mère est parent unique célibataire sont beaucoup plus à risque d’être pauvres, que s’ils vivent dans une famille de deux parents. Le rapport de la Fédération ontarienne des Centres d’amitié indiens a aussi soulevé la question préoccupante du grand nombre d’enfants et d’adolescents autochtones incités en raison de la pauvreté à s’engager dans l’industrie du sexe.³⁷

Ces statistiques font ressortir la précarité économique des femmes et des enfants autochtones. Il a été réitéré dans un rapport sur les femmes autochtones et l’économie que [TRADUCTION] « la marginalisation des Autochtones dans le contexte économique actuel est liée aux réinstallations, au déplacement hors de leur territoire... En effet, leur déplacement a détruit le mode de vie traditionnel et il a érodé la capacité des Autochtones de pourvoir à leurs propres besoins, un droit qui est garanti par des lois internationales comme le pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels »³⁸. Ce rapport fait également ressortir les multiples barrières que les femmes autochtones doivent surmonter pour pouvoir assurer leur survivance sur le plan économique. Beaucoup de femmes sont forcées de partir de leur communauté d’origine — et souvent leurs enfants aussi — pour trouver un emploi rémunérateur ou pour poursuivre des études ou acquérir de la formation. Ce faisant, comme elles s’efforcent de s’adapter à un milieu de travail non autochtone, elles en viennent à renoncer à une partie de leur culture. Ce rapport souligne aussi que les Autochtones ont souvent un niveau d’instruction moins élevé que le reste de la population, ce qui restreint leurs possibilités et les limite à des emplois peu rémunérés. Le manque d’expérience de travail constitue un des obstacles liés au problème économique, particulièrement dans le cas de personnes migrant de régions économiquement déprimées vers un centre urbain. Le racisme systémique et le manque de service de garde abordable sont d’autres barrières auxquelles ces personnes sont confrontées.

QUESTIONS DE JUSTICE

Au Canada, les femmes autochtones ont subi de la discrimination pour des raisons de race, du rôle féminin (sexiste) et de classe dans le cadre juridique. La Commission d'enquête sur l'administration de la justice et des Autochtones du Manitoba établit ceci :

L'initiative Soeurs par l'esprit vise essentiellement que toutes les femmes et les filles autochtones bénéficient d'une plus grande sécurité personnelle au Canada...

[TRADUCTION] Les femmes autochtones et leurs enfants ont énormément souffert dans la société canadienne contemporaine. Ils ont été victimes de racisme, de sexisme et de violence familiale à un niveau inadmissible. Le système de justice a fait très peu pour les protéger contre ces attaques.³⁹

Le racisme systémique est un problème récurrent et profondément enraciné au sein de certaines forces policières. Cette problématique a été examinée par la CRPA, ainsi que par de nombreuses enquêtes judiciaires provinciales et groupes de travail fédéraux, la plus récente des investigations étant celle de la Commission d'enquête d'Ipperwash en Ontario. Le fait que les services de police interviennent à outrance, tout comme ils n'interviennent pas assez souvent, est l'une des raisons qui explique la défiance à l'égard de la police que ressentent, selon leurs dires, un très grand nombre d'Autochtones. Le *Rapport* de la CRPA a soutenu [TRADUCTION] « qu'en faisant la comparaison avec les collectivités non autochtones, les communautés autochtones reçoivent en proportion beaucoup plus d'attention des services de maintien de l'ordre et, proportionnellement, moins de services de maintien de la paix et d'autres types de services ». ⁴⁰ Considérant sous l'angle du manque d'intervention de la police et du problème de la violence envers les femmes inuites, un rapport de Pauktuutit Inuit Women's Association a indiqué que le manque d'intervention de la police constituait une problématique très grave pour les femmes dans les collectivités inuites sans service de police communautaire :

[TRADUCTION] Afin de pouvoir desservir tous les secteurs des collectivités, la police doit avoir une bonne connaissance de notre milieu communautaire, doit faire partie de nos collectivités. Les policiers doivent aussi bien comprendre ce qu'est la vie d'une femme battue, ce qu'elle peut ressentir dans une communauté côtière du Labrador où il n'y a aucun service de police, ou, s'il y en a, les policiers n'apportent pas le soutien nécessaire. À défaut de cette connaissance et de cette compréhension, la GRC n'est pas en mesure de répondre aux besoins des victimes de violence. À moins d'avoir les ressources requises dans nos collectivités pour assurer la protection des femmes sur une base permanente (par exemple, une police communautaire)

et pour offrir un lieu sûr où les femmes pourraient recevoir du counselling, de l'appui et de la protection, un grand nombre de femmes resteront dans cette situation de violence, ne pourront pas partir de leur foyer où elles sont victimisées.⁴¹

Le traitement des Autochtones par la police est une autre question préoccupante. Un excellent exemple de ces mauvais traitements est le cas de Donald Marshall qui a été injustement reconnu coupable et condamné pour meurtre en Nouvelle-Écosse à la suite d'une enquête policière partielle ou entachée de préjugés. Les Autochtones, y compris les femmes autochtones, sont largement surreprésentés dans les prisons provinciales et fédérale, de même qu'ils sont fréquemment victimes d'actes de violence commis par des policiers :

[TRADUCTION] En avril 1990, le *Globe and Mail* a publié une analyse en trois parties des services de police dans les provinces du Manitoba, de la Saskatchewan et de l'Alberta, en se penchant particulièrement sur la police municipale et la GRC. Le rapport indiquait que les personnes autochtones en étaient arrivées à s'attendre à ce qu'il y ait des préjugés ou un parti pris de la part des policiers. En plus, il y a de nombreux faits démontrant que les graves manquements, actes de mauvaise foi, reprochés aux policiers entraînent rarement une enquête menée de manière satisfaisante ou une sanction. À titre d'exemple, en cinq ans de fonctionnement, la *Law Enforcement Review Agency* au Manitoba a retenu et pris des mesures coercitives en fonction de deux plaintes sur cent, l'une d'elles ayant été ultérieurement annulée. De même, en Alberta, il y a eu peu de plaintes retenues par le *Law Enforcement Appeal Board*. Il est peu probable qu'il y ait des suites aux plaintes présentées devant le *Board of Commissioners* en Saskatchewan.⁴²

La Commission d'enquête sur l'administration de la justice du Manitoba a permis de constater que les policiers traitaient différemment les personnes autochtones et les personnes non autochtones :

[TRADUCTION] Les plaintes concernant l'intervention à outrance des services de police reposent essentiellement sur la perception que les Autochtones sont pris à partie, que les policiers exercent une coercition (des pouvoirs) excessive, de même que les Autochtones sont en butte à de nombreux préjugés et à des stéréotypes que les forces policières ont à leur égard. Beaucoup d'entre eux qui ont comparu à l'enquête se sont plaints d'avoir été arrêtés dans la rue ou un chemin rural et interrogés sur leurs activités. Des plaintes

*Il n'y a pas de limite de temps
prévue pour la guérison : ce
parcours peut être le but de toute
une vie et il se peut que des gens
ne l'atteignent jamais. Les actes
de violence que les Survivants
ont endurés ne se sont pas
produits dans un intervalle de
deux mois, de cinq mois ou de
douze mois; il s'agit de décennies
de violence systématique.*

*Jessica Lafond, 23
Wet'suwet'en
Clan Gilseyhu (Big Frog)
Prince George, Colombie-
Britannique*

Les familles autochtones se soucient des leurs, veillent sur leurs enfants, leurs soeurs et leurs tantes, mais bien des gens ont transmis plutôt l'idée que les pleurs de ces femmes réclamant de l'aide ont été ignorés, qu'on n'en a fait aucun cas.

nous ont été faites alléguant que des Autochtones ont été accusés plus souvent d'infractions que leurs semblables blancs. Ils peuvent aussi faire l'objet d'accusation pour une multiplicité d'infractions survenues pendant le même incident. Bon nombre de ces accusations n'ont jamais eu de suite, et elles ressemblent plutôt à du harcèlement. Nous pensons que beaucoup d'Autochtones sont arrêtés et détenus alors qu'un Blanc dans les mêmes circonstances pourrait n'être pas arrêté du tout, ou pourrait ne pas être détenu.⁴³

Les citations ci-dessus donnent des exemples de raisons expliquant le haut niveau de défiance à l'égard de la police chez les Autochtones. Cette attitude de méfiance est ressortie des témoignages des membres des familles des femmes autochtones disparues et assassinées qui ont rencontré des représentants de l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC). Il n'y a plus lieu de mettre sur pied d'autres groupes de travail, ni d'autres enquêtes, pour déterminer que la relation entre les Autochtones et les services de police au Canada n'est pas bonne.

Considérant l'histoire de la colonisation et ses effets sur les femmes autochtones, les institutions et les systèmes existants au Canada sont à l'origine de grave violations des droits de la personne et d'actes abusifs de droit. Le présent article fait ressortir certains des facteurs sous-jacents qui ont un retentissement et influent encore de nos jours sur la vie des femmes autochtones, y compris la vie des femmes autochtones qui ont été assassinées ou sont disparues. Dans la prochaine section, les auteures nous présentent l'initiative *Soeurs par l'esprit*, ainsi que les résultats obtenus jusqu'à maintenant.

VUE D'ENSEMBLE DE L'INITIATIVE *SOEURS PAR L'ESPRIT*

En date de décembre 2007, grâce à l'initiative *Soeurs par l'esprit*, il a été confirmé que 487 femmes autochtones au Canada sont disparues ou ont été victimes de meurtre. Le tout premier cas recensé, selon les données de l'AFAC, s'est produit en 1957. Quinze pour cent des cas recensés ont eu lieu dans les années 1980, trente-quatre pour cent dans les années 1990 et quarante-sept pour cent au cours de la présente décennie. Ces pourcentages pourraient indiquer qu'il y a une montée de la violence, ce qui aurait pour résultat la disparition/le décès d'un nombre croissant de femmes autochtones ou qu'il y a tout simplement une augmentation des cas signalés. Ces femmes perdent la vie à un très jeune âge. Plus de la moitié de celles ayant trouvé la mort étaient âgées de moins de vingt-cinq ans. Un autre vingt-deux pour cent des victimes se situaient entre vingt-cinq ans et trente-quatre ans. Le reste des femmes autochtones assassinées, soit vingt-six pour cent, avaient plus de trente-cinq ans. Par conséquent, c'est

une profonde préoccupation qui autorise à penser que les femmes jeunes autochtones courent de plus grands risques.⁴⁴

En 2004, l'AFAC a soulevé la problématique liée à la violence envers les femmes autochtones auprès du gouvernement fédéral. L'AFAC avance l'idée que pendant les vingt dernières années, des centaines de femmes autochtones sont disparues dans les collectivités au Canada, mais pourtant, le gouvernement, les médias et la société canadienne continuent de fermer les yeux, de garder le silence. En octobre 2004, Amnesty internationale a publié son rapport intitulé *Stolen Sisters: A Human Rights Response to Discrimination and Violence against Indigenous Women in Canada/On a volé la vie de nos soeurs : discrimination et violence contre les femmes autochtones au Canada*. Ce rapport fait état d'histoires liées à la disparition et à l'assassinat de femmes autochtones au Canada et il reconnaît que [TRADUCTION] «... dans chaque cas, selon l'avis d'Amnistie internationale, les autorités canadiennes pouvaient et auraient dû prendre plus de mesures pour assurer la sécurité de ces femmes et filles victimes »⁴⁵.

L'initiative *Soeurs par l'esprit* entreprise par l'AFAC est une initiative à long terme qui soutient des efforts de recherche, d'information, d'éducation et d'orientation dans le but d'accroître la connaissance et la compréhension auprès du public des incidences de la violence à caractère raciste, sexuelle, envers les femmes autochtones qui conduit souvent à leur disparition ou à leur décès. Cette initiative est financée depuis 2005 par Condition féminine Canada. Les documents de recherche universitaire sont portés à mettre l'accent sur la violence conjugale ou familiale plutôt que sur la violence enracinée dans le racisme systémique, la discrimination sexuelle, à laquelle les femmes autochtones sont confrontées. L'initiative *Soeurs par l'esprit* vise essentiellement que toutes les femmes et les filles autochtones bénéficient d'une plus grande sécurité personnelle au Canada en menant un projet de recherche orienté vers un changement de politique et de l'information/éducation. La planification de cette recherche effectuée dans la communauté et adaptée aux réalités autochtones porte sur l'examen du racisme, de la discrimination que les femmes autochtones subissent et qui entraînent leur disparition ou leur décès. En ayant recours à des méthodologies quantitatives ou qualitatives, voici les questions prises en considération :

- 1) Quelles sont les circonstances, les causes profondes et les tendances qui contribuent à la violence à caractère racial, sexiste, sexuel, envers les femmes autochtones au Canada?
- 2) De quelle façon le système judiciaire a-t-il donné suite aux rapports des familles et des communautés sur la disparition/le meurtre de femmes

autochtones au Canada? Que reste-t-il comme problématiques, défis ou exigences et comme lacunes?

- 3) Quels changements faut-il opérer pour améliorer la sécurité et le bien-être des femmes autochtones au Canada, particulièrement en ce qui a trait aux questions préoccupantes en cause?
- 4) Comment ces changements peuvent-ils être réalisés afin de réduire ou de prévenir la violence à caractère racial, sexiste ou sexuel, envers les femmes autochtones, particulièrement si elle entraîne leur disparition ou leur assassinat?

Les grands-parents et les Aînés disent : « Ne restez pas paralysés par la culpabilité, lâchez prise et poursuivez votre route ». Il y a tellement de Canadiens qui ont honte de ce que leurs ancêtres ont fait qu'ils ne savent pas comment se rapprocher de nous. Il faut que nous puissions leur offrir quelque chose.

Carrielynn Lund
Trésorière de la FADG
Métis
Edmonton, Alberta

Dans le cadre des rencontres avec les familles en deuil, c'est un véritable déchirement que d'entendre ces personnes endeuillées exprimer leur souffrance causée par la perte de leur fille, de leur mère, de leur grand-mère, de leur soeur ou de leur tante disparue ou assassinée. La douleur est encore plus vive quand il s'agit de la perte de sa très jeune fille ou de sa soeur à peine sortie de l'enfance. Il paraît normal pour des parents de s'attendre à mourir avant leurs enfants et, par conséquent, c'est un coup particulièrement douloureux pour eux que de voir leur enfant mourir de mort violente comme cela se produit dans ces situations. Dans le cas où il a été possible de recueillir de l'information pouvant expliquer la cause du décès, on a trouvé comme principales causes de décès l'agression à coups de couteau (27 %) et la strangulation (27 %), suivies de trauma (19 %) et de blessures par balle (12 %).⁴⁶

Actuellement, selon la classification des cas, le tiers des femmes sont manquantes ou disparues, alors que pour les deux tiers, il y a eu confirmation de meurtre. De toute évidence, la perte d'un être proche plonge les membres de la famille dans un deuil très cruel, mais ce deuil est encore plus difficile à supporter si les institutions destinées à aider les endeuillés les laissent tomber. C'est pourquoi il est absolument inadmissible que le tiers des jeunes femmes autochtones déclarées disparues n'aient pas été retrouvées. Les familles expriment sans cesse leur frustration et leur colère en raison de ressources insuffisantes qui devraient, au contraire, affluer pour que la personne aimée soit retrouvée. Dans le cas où on demande à des familles d'être présentes à un procès pour le meurtre d'un de leurs proches, celles-ci ressentent encore plus de frustration et de colère du fait que l'appui financier provenant d'institutions publiques n'est pas offert, de même que l'appui moral de leur propre communauté n'est pas toujours assuré.

Au cours des entretiens que l'AFAC a eus jusqu'à date avec les familles des femmes autochtones disparues ou assassinées, il y a souvent eu confirmation que, dans la vie de ces soeurs que la mort nous a ravies, les inégalités systémiques et les politiques génocidaires du Canada mentionnées précédemment dans cet article ont exercé un rôle. Dans la plupart des cas, les parents et les grands-parents de ces femmes avaient fréquenté les pensionnats. Beaucoup ont fait état du dysfonctionnement ou de l'éclatement de la famille qui en a résulté, comme l'un des facteurs ayant eu des incidences sur la vie des femmes et les ayant mises dans une situation précaire. Un grand nombre de femmes autochtones ont été transplantées hors de leur communauté sous l'effet des politiques génocidaires de la *Loi sur les Indiens*. D'autres parmi ces femmes disparues ou assassinées ont été arrachées à leur famille pour être prises en charge par le système d'aide à l'enfance et adoptées par des familles non autochtones. Nombreuses aussi sont celles faisant partie du nombre élevé des délinquantes dans une prison provinciale ou fédérale. Parmi elles, on trouve aussi des cas de jeunes femmes qui se sont retrouvées en ville en n'ayant pas de revenu suffisant pour subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille. En effet, bon nombre d'entre elles vivaient dans la pauvreté, dans l'impuissance, obligées de s'installer dans des milieux peu sûrs et des logements insalubres. En général, ces femmes avaient des problèmes personnels, affectifs non résolus ou des ennuis de santé, comme ceux que les travaux de recherche de la Fondation autochtone de guérison ont rapportés, témoignages à l'appui. Nos entretiens avec les familles ont attesté que, dans certains des cas, ces traumatismes non résolus les ont entraînées à la dépendance et/ou à des comportements à risque.

Pour d'autres jeunes femmes, elles se sont trouvées simplement au mauvais endroit au mauvais moment dans une société constituant une sérieuse menace pour leur sécurité. Elles étaient ciblées parce qu'elles étaient autochtones, présumant qu'elles ne pourraient se défendre ou qu'elles seraient oubliées, sans que personne ne les manque. Les familles autochtones se soucient des leurs, veillent sur leurs enfants, leurs soeurs et leurs tantes, mais bien des gens ont transmis plutôt l'idée que les pleurs de ces femmes réclamant de l'aide ont été ignorés, qu'on n'en a fait aucun cas. En effet, beaucoup trop souvent les familles ou les victimes elles-mêmes sont tenues responsables, reçoivent des reproches pour les circonstances ayant conduit au décès de la femme autochtone, alors qu'il faudrait plutôt centrer l'attention sur le crime commis ou sur l'auteur des actes criminels. Les familles que nous desservons rapportent qu'elles se méfient continuellement des intervenants mandatés pour les protéger ou de ceux désignés pour poursuivre une action en justice. D'après les résultats de recherches obtenus jusqu'à présent, les préoccupations qu'elles manifestent sembleraient validées, puisque ces résultats indiquent qu'environ soixante-dix pour cent des cas de meurtre n'ont pas été résolus.⁴⁷

L'initiative *Soeurs par l'esprit* commence à identifier « un groupement d'activités » établi dans l'ensemble du pays où des femmes autochtones sont en situation à risque extrêmement élevé de violence, de disparition et de danger de mort. Parmi ces endroits, on compte Regina, Saskatoon, Edmonton, Winnipeg, Vancouver et des collectivités dans le nord de la Colombie-Britannique sur Highway 16, aussi des activités concentrées autour de Prince George. D'autres grappes ont été identifiées dans le Nord de l'Ontario, les Territoires du Nord-Ouest, le Nouveau-Brunswick, Terre-Neuve et Québec.

L'AFAC a élaboré une stratégie d'orientation générale visant la mise en application du plan en collaboration avec le gouvernement fédéral, les gouvernements provinciaux/territoriaux, les collectivités des Premières nations et la communauté internationale. Cette stratégie porte sur des questions relatives à la sécurité personnelle, la sécurité générale et sur les droits de la personne des femmes autochtones. Quant au plan d'action, il a pour but de traiter de façon stratégique et holistique les facteurs sous-jacents qui contribuent au racisme, à la discrimination contre les femmes, aux partis pris/préjugés à l'égard des femmes autochtones, cause de leur disparition ou de leur décès. Comme préoccupation centrale de cette stratégie d'orientation de l'AFAC, il y a quatre principaux domaines d'intervention :

1. Diminution de la violence
2. Amélioration des résultats au niveau de l'emploi et de l'éducation (scolarisation)
3. Logement sécuritaire (foyer sûr et stable)
4. Accès à la justice

En fait, ce plan d'action se veut un guide menant aux futurs efforts qui tendent vers la réalisation de la vision et des objectifs de l'initiative de l'AFAC. L'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) travaillera en association avec les ministères du gouvernement fédéral et les gouvernements provinciaux et territoriaux afin de les encourager à tenir compte de son plan pour concevoir et mettre en oeuvre des mesures stratégiques visant à réduire la violence contre les femmes autochtones, à accroître les possibilités en formation et en emploi, de même qu'à favoriser l'accès à des logements sécuritaires et l'accès à la justice. En plus, elle encourage les organisations communautaires à recourir à son plan d'action comme ressource à l'appui de leurs propres programmes d'action.

INCIDENCES POUR LA COMMISSION DE VÉRITÉ ET DE RÉCONCILIATION

Le Canada a échoué face à ses responsabilités d'assurer aux femmes autochtones un niveau de protection adéquat. Cet échec devient de plus en plus évident étant donné que le nombre de femmes autochtones disparues augmente, ainsi que le nombre de femmes assassinées, que de plus en plus de femmes manquantes ne sont pas retrouvées et que des meurtres en plus grand nombre ne sont pas résolus. L'article 6 du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* stipule, en partie, que « Le droit à la vie est inhérent à la personne humaine. Ce droit doit être protégé par la loi. Nul ne peut être arbitrairement privé de la vie. »⁴⁸ Ce manquement du Canada à intervenir rapidement et adéquatement pour protéger la vie des femmes autochtones signifie que les fonctionnaires canadiens ont manqué à leur engagement, n'ont pas assumé leur responsabilité d'empêcher les violations des droits fondamentaux des femmes autochtones.

Au Canada, des travaux de recherche approfondis ont permis de documenter la façon dont les femmes autochtones vivent dans la marginalité, particulièrement en fonction de l'engagement social, des conditions d'accès à l'éducation, des possibilités de formation et d'emploi, d'une amélioration économique, des pratiques culturelles, de l'action politique et de l'exercice des droits civils/ de la personne. Un examen des enquêtes statistiques périodiques, comme celles de Recensement du Canada, démontre qu'en dépit de quelques faibles améliorations, les femmes autochtones continuent par comparaison aux femmes canadiennes d'être les moins scolarisées, d'occuper un emploi moins bien rémunéré et d'être en situation inférieure quant au revenu, à l'état de santé et de bien-être.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, les politiques gouvernementales ont forcé des femmes autochtones à partir de leur communauté. La marginalisation à laquelle elles n'échappent pas a entraîné toute une suite de conséquences négatives, notamment un risque accru d'être victimes de violence et d'abus, de pauvreté, de vivre dans un logement insalubre et inadéquat ou de vivre dans la rue, d'être aux prises avec des problèmes de dépendance et des ennuis de santé. Les femmes autochtones sont également surreprésentées dans le système judiciaire et elles sont restreintes dans toutes les dimensions de leur vie publique et privée.

Grâce à ses recherches, l'AFAC est bien éclairée sur le fait qu'une grande partie des problèmes affligeant les familles des femmes autochtones disparues et assassinées découlent des effets préjudicables du régime des pensionnats. Le deuil, la honte, les reproches, le blâme ressentis par de nombreux Autochtones

sont en réalité les émotions que ressentent les familles des personnes disparues et assassinées. Beaucoup de ces familles n'ont pas engagé de procédures, ne se sont pas adressées à la justice pour de nombreuses raisons, que ce soit parce qu'elles se font des reproches et vivent un deuil profond ou parce que des problèmes de dépendance ont aussi exercé une influence.

L'AFAC a aussi reconnu que la divulgation des histoires de femmes autochtones disparues et assassinées n'en est qu'à ses débuts. Nous n'avons qu'effleuré le problème. Ce processus peut se comparer à celui des premières révélations d'abus que les Survivants des pensionnats ont faites. Il a fallu beaucoup de temps aux gens pour se sentir suffisamment rassurés, confiants, et être capables de parler de ces problèmes. Encore aujourd'hui, il y a un grand nombre de personnes qui ressentent de la honte et de la culpabilité, tant du côté des Survivants des pensionnats que des nombreuses familles de disparues et des victimes de meurtre.

La Commission de vérité et de réconciliation devrait prendre en considération les besoins spéciaux des femmes autochtones et trouver des moyens pour les faire participer efficacement au processus. Il faut que la Commission reconnaisse qu'un grand nombre de femmes autochtones ont été marginalisées, obligées de partir de leur communauté et d'être transplantées ailleurs. Des efforts particuliers devront être faits pour les amener à participer et pour faire en sorte que leur voix soit entendue dans le cadre du processus de réconciliation. Des familles en deuil ayant perdu un de leurs membres, disparu ou assassiné, peuvent être réticentes à même envisager une réconciliation avec une société dont les institutions ont failli à leur devoir, les ont déçues si profondément.

Les familles ayant participé nous ont informés clairement qu'elles raconteraient leur histoire et qu'elles nous aideraient à démêler les causes profondes, les circonstances et les tendances afin de contribuer à la réalisation de changements positifs. Nous avons été chargés de le faire de façon constructive. En conséquence, l'AFAC a adopté une approche qui applique des principes comme une attitude d'écoute bienveillante, de sensibilité à la douleur d'autrui et de compassion, de même que celui du partage, de la confiance et de la force. Également nous avons des moyens respectueux de prise de contact avec les familles endeuillées. Nous allons vers elles au moment où elles sont disposées à nous recevoir et aussi souvent qu'elles le demandent. Notre mission est de servir à véhiculer leur message, de les aider à se faire entendre; nous ne prétendons pas les représenter. Ces familles veulent avoir leur mot à dire, exercer leur propre influence. Nous avons appris que, si les gens se rassemblent pour mener une action commune, s'ils le font d'une manière compatissante, avec l'idée de relever ensemble un défi, et avec confiance, ils commencent alors à se sentir plus

forts et à retrouver le bien-être en progressant dans leur « travail de deuil » et, en bout de ligne, dans leur démarche de guérison. Le but général du processus consiste à évoluer vers une meilleure connaissance et compréhension des défis auxquels les femmes autochtones sont confrontées et les lacunes du système actuel afin que des améliorations nécessaires soient apportées et que la vision de ces familles affligées et des parties concernées se réalisent.

L'AFAC a établi dans le cadre de ses efforts auprès des familles endeuillées toute une démarche visant à développer un climat de confiance. En ayant gagné ainsi leur confiance, nous amenons les membres des familles à se sentir assez à l'aise pour nous confier leur sentiment de deuil, ce qui nous permet par la suite de les aider dans leur démarche de guérison. En leur expliquant l'objectif que poursuit l'initiative *Soeurs par l'esprit*, bien des familles ayant décidé de participer volontairement aux efforts ont exprimé leur désir qu'aucune autre famille n'ait jamais à traverser une épreuve aussi difficile que celle qu'elles ont vécue.

NOTES

¹ Native Women's Association of Canada/ Association des femmes autochtones du Canada (2002). *Violations of Indigenous Human Rights. Une présentation/ mémoire au Rapporteur spécial des Nations Unies enquêtant sur les violations des droits humains des peuples autochtones.* Extrait le 14 janvier 2008 de : <http://www.nwac-q.org/documents/ViolationsofIndigenousHumanRights.pdf>

² Stevenson, Winona (1999:65). *Colonialism and First Nations Women in Canada.* Dans Enakshi Dua et Angela Robertson (éds.), *scratching the surface. Canadian anti-racist feminist thought.* Toronto, ON : Women's Press.

³ *Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada,* adopté en 1850. Commission royale sur les peuples autochtones [CRPA] (1996). *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones. Volume 4 : Perspectives et réalités.* Ottawa, ON : Ministre des Approvisionnements et Services Canada. Se reporter à la note en fin de chapitre N°15, page 111, où vous trouverez l'article correspondant de l'Acte.

⁴ RCAP (1996:27).

⁵ RCAP (1996:27).

⁶ RCAP (1996:27).

⁷ RCAP (1996:28, 29).

⁸ À l'article 3 de l'*Acte des Sauvages, 1876 - Un Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages*. Extrait le 29 janvier 2008 de : http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/sg17_f.html

⁹ Stevenson (1999:66).

¹⁰ RCAP (1996:18).

¹¹ Stevenson (1999:68) [note en fin de chapitre a été enlevée].

¹² Stevenson (1999:69).

¹³ RCAP (1996:25).

¹⁴ RCAP (1996:31).

¹⁵ Stevenson (1999:71).

¹⁶ Stevenson (1999:71).

¹⁷ Pour plus d'information se reporter à Clatworthy, S. (2003). Facteurs contribuant à la non-reconnaissance de la paternité. Ottawa, ON : Ministre des Travaux publics et Services gouvernementaux Canada. Extrait le 26 janvier 2008 de : http://www.ainc-inac.gc.ca/pr/ra/uncp_f.pdf

¹⁸ Clatworthy (2003:2) [mise en évidence enlevée].

¹⁹ Clatworthy (2003:3).

²⁰ Mann, Michelle M. (2005). Inscription des Indiennes et des Indiens : la question de la paternité non reconnue ou non déclarée. Ottawa, ON : Condition féminine Canada. Cet article fait une excellente présentation des raisons administratives et légitimes sous-jacentes à la non-reconnaissance et à la non-déclaration de la paternité. Extrait le 26 janvier 2008 de : http://www.cfc-swc.gc.ca/pubs/pubspr/066240842X/200506_066240842X_f.pdf

²¹ Clatworthy (2003:27).

²² Clatworthy (2003:5).

²³ Clatworthy (2003:5).

²⁴ L'article 7 de la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, adoptée en 2007 sans l'appui du gouvernement du Canada, stipule que « Les autochtones ont droit à la vie, à l'intégrité physique et mentale, à la liberté et à la sécurité de la personne. Les peuples autochtones ont le droit, à titre collectif, de vivre dans la liberté, la paix et la sécurité en tant que peuples distincts et ne font l'objet d'aucun acte de génocide... ». Extrait le 18 janvier 2008 de : <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/N06/512/08/PDF/N0651208.pdf?OpenElement>

²⁵ Jacobs, Beverley (2000). *International Law/The Great Law of Peace*. Mémoire de maîtrise en droit (University of Saskatchewan).

²⁶ Eberts, Mary (2000:4). "Submissions of the Native Women's Association of Canada to the Inquiry into the deaths of Connie and Ty Jacobs. His Honour Judge T. Goodson", mars 2000 — références omises.

²⁷ Dans un autre article du recueil (*Reconciliation Means Not Saying Sorry Twice: Lessons from Child Welfare in Canada*), Cindy Blackstock écrit, [TRADUCTION] « En février 2007, le ministre des Affaires indiennes Jim Prentice a indiqué que plus de neuf mille enfants des collectivités sur réserve se trouvaient pris en charge par des organismes/agences de protection de l'enfance, et que ce nombre avait augmenté de soixante-cinq pour cent au cours de la dernière décennie. » Ces statistiques proviennent des sources d'information suivantes : Curry, B. (2007). Cash not solution to natives' plight : Prentice. *Globe & Mail*, jeudi le 6 février 2007, A4; et CBC News (2007). Foster care system needs improvement : Prentice. *CBC News*, le 6 février 2007. Extrait le 29 novembre 2007 de : <http://www.cbc.ca/canada/north/story/2007/02/06/foster-care.html>

²⁸ Assemblée des Premières nations (2007). Plan d'action des dirigeants des Premières nations en matière de protection de l'enfance. Ottawa, ON : Assemblée des Premières nations. Extrait le 8 janvier 2008 de : http://www.afn.ca/cmslib/general/afn_child_v01_fr.%20final.pdf

²⁹ Canada. Province of Alberta (2000:para. 1). Report to the Attorney General. Public Inquiry. Inquiry into the deaths of Constance Brenda Jacobs and Tyundanaikah Jacobs, le 15 mai 2000. Extrait le 14 janvier 2008 de : <http://www.assembly.ab.ca/lao/library/egovdocs/aljag/2000/132290.pdf>

³⁰ Eberts, Mary (2000:3). "Submissions of the Native Women's Association of Canada to the Inquiry into the deaths of Connie and Ty Jacobs. His Honour Judge T. Goodson", mars 2000 (références omises).

³¹ Canada. Province of Alberta (2000:17).

³² UN Platform for Action Committee Manitoba (sans date:para. 2). Aboriginal Women and the Economy. Extrait le 16 janvier 2008 de : <http://www.unpac.ca/economy/awe.html> [notes en fin de chapitre omises].

³³ Ontario Federation of Indian Friendship Centres/Fédération ontarienne des Centres d'amitié autochtones (2000). Urban Aboriginal Child Poverty: A Status Report on Aboriginal Children and Their Families in Ontario. Extrait le 16 janvier 2008 de : <http://www.ofifc.org/page/AborChilPov.htm>

³⁴ Ontario Federation of Indian Friendship Centres (2000:7).

³⁵ Ontario Federation of Indian Friendship Centres (2000). Les données citées proviennent de l'Étude longitudinale sur les enfants et les jeunes au Canada (1994).

³⁶ Ontario Federation of Indian Friendship Centres (2000); Conseil canadien de développement social (2003). *Aboriginal Children in Poverty in Urban Communities: Social exclusion and the growing racialization of poverty in Canada*. Présentation faite auprès du Sous-comité des enfants et des jeunes à risque (SCYR) du Comité permanent du développement des ressources humaines et de la condition des personnes handicapées.

³⁷ Ontario Federation of Indian Friendship Centres (2000); and Urban Aboriginal Child Poverty Background (extrait le 16 janvier 2008 de : <http://www.offc.org/page/notes.htm>). Cette étude a été menée par National Aboriginal Project Save the Children Canada et est basée sur des données obtenues auprès de groupes types/témoins d'enfants et de jeunes autochtones exploités par l'industrie du sexe provenant de vingt-deux collectivités au Canada.

³⁸ UN Platform for Action Committee Manitoba (sans date:para. 3, 5). *Aboriginal Women and the Economy*. Extrait en janvier 2008 de : <http://www.unpac.ca/economy/awe.html#4>

³⁹ Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba/Commission d'enquête du Manitoba sur l'administration de la justice et des Autochtones (1991:c. 13, para. 1). *Report of the Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba, Volume 1: The Justice System and Aboriginal People*. Extrait le 17 janvier 2008 de : <http://www.ajic.mb.ca/volume1>

⁴⁰ Commission royale sur les peuples autochtones (1993). *Par-delà les divisions culturelles : Un rapport sur les autochtones et la justice pénale au Canada*. Sous CD-ROM : *Pour sept générations : Legs documentaire de la Commission royale sur les peuples autochtones*. Ottawa, ON: Libraxus Inc.

⁴¹ PauktuutitInuit Women's Association of Canada (sans date:39). *Inuit Women and Justice: Progress Report Number One, "Violence Against Women and Children: The Concerns of Labrador Women"*. Présentation à la conférence *Voices of Change [Les voix du changement]* de la GRC, le 23 mars 1994, Happy Valley-Goose Bay, Labrador.

⁴² Forcese, Dennis (2000:186). *Police and the Public* [réimprimé avec l'autorisation de Prentice Hall Canada Inc. 1999]. Dans Neugebauer, Robynne, *Criminal Injustice: Racism in the Criminal Justice System*. Toronto, ON : Canadian Scholars' Press Inc.: 161–207.

⁴³ Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba/ Commission d'enquête du Manitoba sur l'administration de la justice et des Autochtones (1991:c. 16, para. 23).

⁴⁴ Native Women's Association of Canada / Association des femmes autochtones du Canada (non publié). *Sisters in Spirit Initiative Strategic Policy Priorities Framework*. Andrea J. Williams, auteure. Les données présentées dans cette

section proviennent de l'initiative en cours *Sisters in Spirit/ Soeurs par l'esprit*. La collecte des données comprend des renseignements obtenus surtout de sources indirectes, c'est-à-dire la collecte de renseignements déjà publiés et qui sont du domaine public. L'information recueillie est confirmée auprès des forces policières et par des preuves corroborantes tels que des rapports de coroner et des documents judiciaires. Un plan de recherche communautaire interne élaboré par Andrea J. Williams sert de guide au travail effectué. La méthodologie a été vérifiée/examinée par un groupe international d'universitaires.

⁴⁵ Amnesty International/Amnistie internationale (2004:2). *Stolen Sisters: A Human Rights Response to Discrimination and Violence against Indigenous Women in Canada / On a volé la vie de nos soeurs : Discrimination et violence contre les femmes autochtones — Résumé des préoccupations d'Amnesty International*. Amnesty International, Octobre 2004. Extrait le 26 janvier 2008 de : <http://www.amnesty.ca/stolensisters/amr2000304.pdf> / <http://www.amnesty.org/fr/library/info/AMR20/001/2004>

⁴⁶ Native Women's Association of Canada / Association des femmes autochtones du Canada (recherche en cours).

⁴⁷ Native Women's Association of Canada / Association des femmes autochtones du Canada (recherche en cours).

⁴⁸ Nations Unies (1976:article 6:1). *International Covenant on Civil and Political Rights*. Extrait le 17 janvier 2008 de : <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/b3ccpr.htm> / *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* / http://www.pch.gc.ca/progs/pdp-hrp/docs/iccpr/cn1_f.cfm.

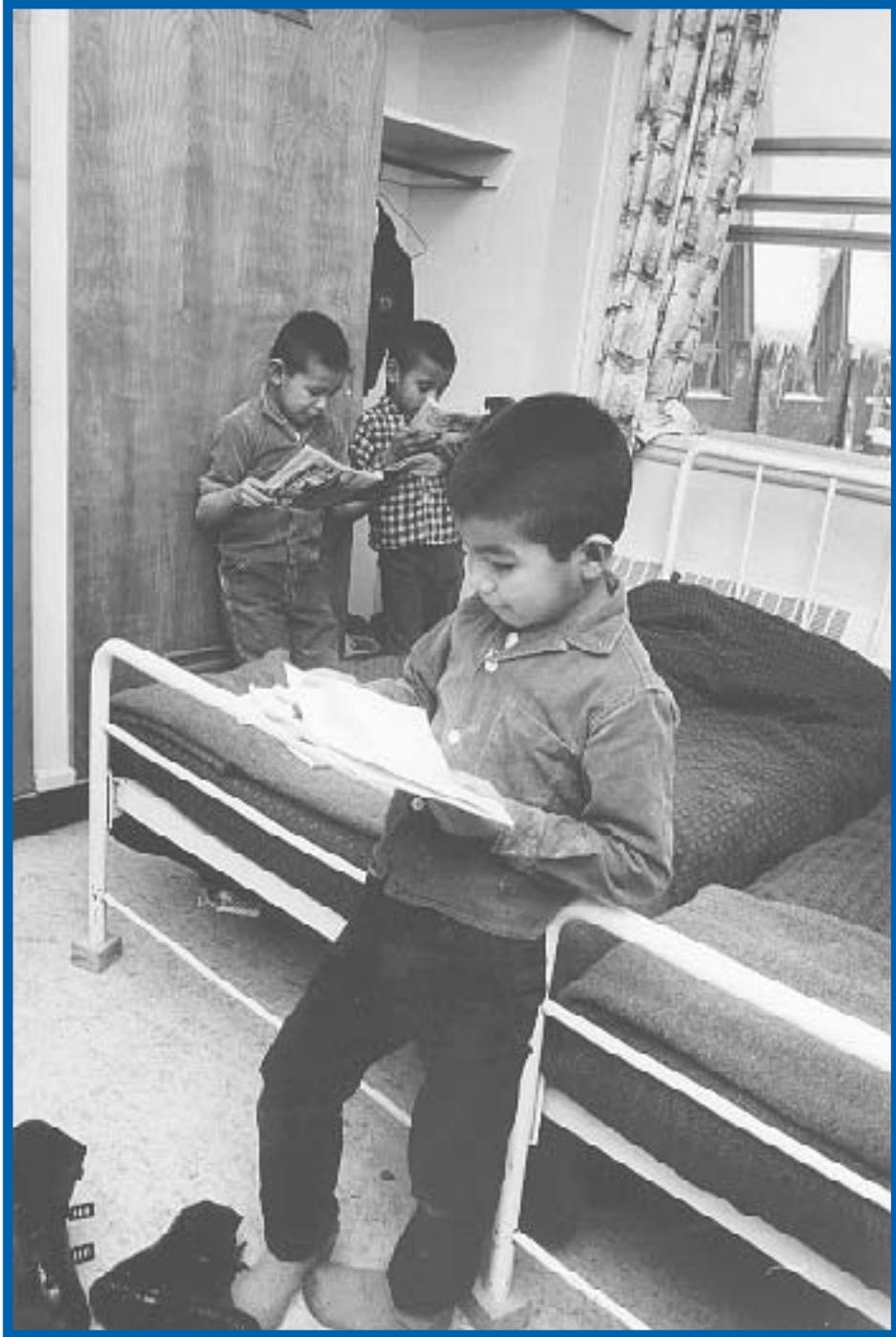


Photo : Gracieuseté de Janice Longboat

RUPERT ROSS

Depuis 1985, Rupert Ross est procureur de la Couronne adjoint au service du ministère du Procureur général de l'Ontario. Il est responsable de la conduite de poursuites au criminel à Kenora et dans une vingtaine de collectivités autochtones éloignées, à accès aérien, dans le nord-ouest de l'Ontario. Entre 1992 et 1995, il a prêté son assistance à la Sous-direction, justice applicable aux Autochtones, en se rendant partout au Canada pour faire l'examen des approches en matière de justice applicable aux Autochtones; il a privilégié tout particulièrement les programmes de guérison destinés aux victimes, aux délinquants (auteurs d'actes de violence), aux familles et aux communautés. Avant de devenir avocat, Rupert Ross a travaillé dans le nord-ouest de l'Ontario comme guide de pêche, monteur de film à Ottawa, gérant de tournée pour un groupe de musique rock à Toronto, barman en Espagne et moniteur de ski à Minaki, Ontario.

Comme procureur de la Couronne adjoint, Rupert Ross est amené, entre autres, à rechercher des stratégies pour mieux adapter le système de justice pénale aux besoins actuels et aux traditions culturelles des Autochtones. Ces recherches l'ont incité à publier de nombreux articles dans des revues canadiennes du domaine juridique, universitaire et des services de police; il est également l'auteur de deux ouvrages très connus, ayant été retenus en sélection finale comme meilleurs livres au Canada traitant de questions sociales : *Dancing With A Ghost: Exploring Indian Reality* (1992) et *Returning To The Teachings: Exploring Aboriginal Justice* (1995).

Son article dans le cadre de ce recueil s'intitule *Partage de la vérité et recherche de la réconciliation : une exploration des enjeux*. En abordant les répercussions des pensionnats, il s'inscrit dans une perspective qui témoigne de sa grande honnêteté intellectuelle. Ce texte est inspiré par les observations de l'auteur dont la profession l'a mis en contact avec la souffrance, la confusion, le deuil et la colère des personnes en litige, de même que les conséquences qui s'ensuivent fréquemment pour les familles et les collectivités. En plus de soulever des questions épineuses et, même souvent dérangementes, l'auteur met de l'avant bon nombre de solutions pratiques. Rupert traite de l'efficacité des approches coordonnées et holistiques en matière de guérison, de même que des barrières qui doivent être déconstruites pour permettre aux approches préconisées d'être efficaces. Il donne des idées pour faciliter la communication aux Canadiens de la vérité sur la richesse et la diversité des cultures autochtones. Dans la même foulée, il expose le besoin au sein des collectivités autochtones d'un processus de partage de la vérité en ce qui a trait à la violence et à l'abus, ainsi que le besoin

de changer les structures ou l'organisation du pouvoir qui appuient les auteurs de violence ou les agresseurs et expulsent les victimes de leur milieu. L'auteur conclut : [TRADUCTION] « Nous ne sommes pas sans savoir comment renverser la situation. Ce dont nous avons besoin, tous autant que nous sommes, c'est la volonté de le faire. »

PARTAGE DE LA VÉRITÉ ET RECHERCHE DE LA
RÉCONCILIATION :
UNE EXPLORATION DES ENJEUX

Note au lecteur : Les opinions émises dans le présent article n'engagent que son auteur et ne reflètent la politique ou l'analyse officielle d'aucun secteur ou ministère du gouvernement de l'Ontario.

INTRODUCTION

J'applaudis la détermination de la Commission de vérité et de réconciliation d'aider les Survivants autochtones des pensionnats à rompre le silence, à relater leur histoire pour faire connaître la négligence, le dénigrement et la maltraitance dont ils ont été victimes et de les aider à s'acheminer vers la guérison en apaisant la souffrance, la colère et le sentiment de deuil qui les accablent depuis des années.

J'applaudis également les efforts amorcés pour mettre au premier plan de l'histoire canadienne toute la vérité sur la violence physique, psychologique, émotionnelle, spirituelle et culturelle d'une si grande portée qui a été exercée à l'endroit des Autochtones. Tant que tous les Canadiens n'auront pas compris la façon dont les Églises et les gouvernements ont traité les Autochtones pour tenter de les dé-indigéniser, il est peu probable qu'ils arriveront à comprendre l'énormité des torts causés *ou la portée considérable de l'obligation à laquelle ils sont maintenant tenus dans la perspective où il faut les aider et les appuyer.*

Si importants que ces efforts puissent être, il reste cependant qu'à mon avis, beaucoup d'autres efforts doivent être faits si on veut réaliser le double objectif visant à assurer la continuité d'une démarche satisfaisante de guérison dans les sociétés autochtones et à établir une relation respectueuse avec les Canadiens non autochtones. Il y a, j'en ai bien peur, beaucoup d'autres secrets qui doivent être dévoilés et des processus de réconciliation qui doivent être établis, tant du côté des collectivités autochtones qu'entre les deux communautés culturelles.

Pour ce qui est des collectivités autochtones, j'évoque l'idée qu'il y a trois défis distincts à relever :

1. engager un processus permettant de s'attaquer à l'abus subi par des élèves autochtones à l'intérieur des pensionnats *aux mains d'autres élèves autochtones*;

2. engager un processus pour s'attaquer à l'abus dont les élèves ont été victimes à leur retour des pensionnats, infligé par les adultes restés dans les communautés, délaissés, après le retrait des enfants;
3. engager un processus pour s'attaquer à la violence familiale et à l'abus sexuel qui sévissent encore actuellement, qu'il s'agisse d'agresseurs qui sont des Survivants des pensionnats ou non, en reconnaissance du fait que ces écoles ont créé une dynamique ayant suscité la continuité transgénérationnelle d'un traumatisme qui se répercute en effets très préjudiciables d'une génération à l'autre sur les familles autochtones, leurs enfants et leurs petits-enfants.

Pour ma famille, les effets des pensionnats ne prendront jamais fin. Les pensionnats et les expériences traumatisantes du passé qui en ont découlé sont les causes profondes de tous les cas de maladie actuels. Nous n'avons pas commis de péché, mais nous l'avons subi; il nous a été transmis par les prêtres et les agents des Indiens. J'entends chaque jour les histoires des Survivants des pensionnats, et si ce n'était de ma spiritualité, je deviendrais fou.

Murray Ironchild
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Pikapot First Nation
Craven, Saskatchewan

Chacun de ces types d'abus, tenus secrets dans trop de communautés, soulève des difficultés différentes et, par conséquent, exige un traitement différent. Malheureusement, si on ne s'occupe pas de ces secrets, si on ferme les yeux, je crains que le nombre d'enfants autochtones qui s'auto-détruisent et qui se causent mutuellement des torts, allant parfois jusqu'à mettre leur vie en péril, continuera d'augmenter.

La tâche d'amener les Autochtones et les Canadiens non autochtones à établir une relation respectueuse est sans nul doute un défi, d'une exigence encore plus grande, et elle requiert des modes ou moyens d'action très différents. À dire vrai, je ne suis pas certain que « réconciliation » est le terme qui convient, car, mis à part les commerçants de fourrure comme David Thompson aux premiers temps de la colonie qui semblaient avoir compris la sophistication (l'avancement) des sociétés traditionnelles, je ne pense pas qu'une telle relation respectueuse ait déjà existé. À mon avis, il n'y a certainement pas dans les écrits des Européens beaucoup d'indications de respect à l'égard des sociétés traditionnelles à l'époque des premiers contacts. Loin de là, Thomas Hobbes a décrit d'une façon tristement célèbre les Autochtones comme menant une vie [TRADUCTION] « misérable, dure, brutale et courte ». ¹ On peut facilement déduire que les personnes ayant mis sur pied le régime des pensionnats étaient du même avis que Thomas Hobbes. Encore plus important, je soupçonne que les mots employés par Hobbes pour décrire les Autochtones trouvent un écho dans la manière dont beaucoup de Canadiens non autochtones voient la situation *aujourd'hui*.

À cet égard, je reconnais que moi aussi, en dépit du fait que je fais partie des privilégiés qui ont fait des études, j'ai grandi avec cette mentalité. Comme presque tous les Canadiens, je n'ai jamais été informé au sujet de la diversité et du raffinement des approches traditionnelles en matière de gouvernance, de psychologie, d'éducation familiale, de métaphysique, de pharmacologie, de

spiritualité, ni de la conception du holisme (ou holistique) ou de toute une série d'autres structures générales qui existaient dans les sociétés autochtones à l'époque des premiers contacts. C'est pourquoi aucun d'entre nous ne s'est rendu compte que ces pensionnats nous avaient enlevé *quelque chose de grande valeur*. De manière paradoxale, pour beaucoup de gens, il est plus facile de croire que toutes les tragédies nous affligeant actuellement, comme les suicides, la violence familiale, l'abus sexuel et la désorganisation ou le dysfonctionnement des communautés, reflètent une situation qui a toujours existé. En fait, j'ai même entendu des gens insinuer que les pensionnats se sont avérés un véritable échec, non pas parce qu'ils avaient instauré un régime de violence, d'abus de pouvoir ([TRADUCTION] « il n'y avait que quelques pommes pourries, cessez de vous plaindre »), mais bien parce qu'ils n'avaient pas réussi à venir à la rescousse des Autochtones afin qu'ils se libèrent d'eux-mêmes.

Pour que des relations vraiment respectueuses arrivent un jour à se constituer, les Canadiens non autochtones doivent en venir à comprendre pleinement qu'à l'époque des premiers contacts, il y avait sur ce continent des sociétés saines, dynamiques et développées. Ils doivent être bien éclairés et accepter que des politiques d'assimilation précises, comprenant le régime des pensionnats, sont principalement responsables des *torts causés* à ces sociétés, de même qu'elles sont à l'origine des tragédies que nous voyons aujourd'hui. Tant que l'histoire liée aux préjudices subis n'est pas connue et bien saisie, il y a peu de chances que la société dominante comprenne pour quelle raison, à notre époque, elle doit assumer la responsabilité de venir en aide aux Autochtones et de *réparer les torts* qui ont été faits.

Dans la section suivante, j'aborderai les divers contextes où il faudrait, à mon avis, préconiser les processus de partage de la vérité et de recherche de réconciliation dans les collectivités autochtones.

DES ÉLÈVES AUTOCHTONES DES PENSIONNATS VICTIMES DE VIOLENCE COMMISE PAR D'AUTRES ÉLÈVES

On ne devrait pas s'étonner que des actes de violence aient été commis par des élèves à l'endroit d'autres élèves étant donné que les pensionnats étaient en soi des institutions centrées sur le pouvoir, sur la position de force et sur l'autoritarisme. Les enfants amenés dans ces lieux se trouvaient soudainement démunis, sans défense, complètement à la merci des environs. Bon nombre d'Autochtones ont confié que des prêtres, des religieuses ou des enseignants ne leur avaient jamais fait subir de mauvais traitements, mais qu'ils avaient été victimisés régulièrement par des élèves plus âgés. Ils m'ont dit que les « gangs » se sont multipliés et qu'ils ont exercé des ravages, la tyrannie et les brimades

... les « gangs » se sont multipliés et qu'ils ont exercé des ravages, la tyrannie et les brimades étant communes; la seule façon de se protéger contre ces abus était de faire partie de bandes parallèles.

étant communes; la seule façon de se protéger contre ces abus était de faire partie de bandes parallèles. Il n'y avait personne à qui se plaindre; donc il fallait se taire et endurer ou conspirer pour prendre sa revanche.

Ce type d'abus a des exigences qui lui sont propres. Premièrement, accuser des prêtres, des religieuses ou des enseignants étrangers est une chose, mais accuser quelqu'un de notre groupe en est une autre. Beaucoup ont gardé ce secret pendant trente ans ou plus, sans jamais le dévoiler, même pas à leur propre famille, parce qu'ils savaient que personne ne voudrait en entendre parler. Ensuite, alors que la plupart des prêtres, des religieuses ou des enseignants ayant commis des actes de violence et d'abus sont décédés ou sont installés ailleurs, les anciens élèves agresseurs ont sans doute presque le même âge que leurs victimes, sont bien en vue, et, dans certains cas, ils vivent dans la même communauté, juste au bout de la rue. Si le processus de partage de la vérité doit se réaliser, il aura des conséquences immédiates. Troisièmement, de telles accusations pourraient bien être considérées comme des attaques personnelles visant à envenimer des animosités *existantes* dans le contexte de conflits politiques interfamiliaux dans des communautés dysfonctionnelles et ne pas être considérées pour ce qu'elles sont en réalité : des *causes contributives* majeures à ces animosités. Quatrièmement, des accusations de ce type peuvent provoquer toute une série d'autres révélations d'outrages connexes au grand jour car, si ces bandes existaient, elles ont impliqué un grand nombre d'élèves, dont très peu parmi eux ont décidé d'en parler au cours des dernières décennies. La personne qui ouvre cette boîte de Pandore court le risque de ne plus être bien accueillie dans sa communauté, de même que de compromettre toute sa famille élargie, qu'elle soit elle aussi mise au ban.

En revanche, se taire ne peut que contribuer sans doute à *perpétuer* l'antagonisme interfamilial qui empoisonne la politique, l'embauche, l'éducation, l'aide sociale, le logement et la guérison dans une communauté. Certes, d'après bien des collectivités autochtones, le problème vient aussi de la position de confrontation du système gouvernemental à l'occidental, ce système qui cause de l'instabilité, de la rancœur et des actes de violence occasionnels ressortant de l'exercice de la politique dans les réserves. Toutefois, même s'il est vrai que l'attitude gouvernementale peut effectivement y contribuer, cette histoire d'abus, de traumatismes non-résolus, est fort probablement la véritable raison de la férocité allumée par une sorte de vendetta personnelle souvent observée dans ces confrontations institutionnelles.

Il doit certainement être bien difficile d'accepter que le fils ou la fille de l'auteur des mauvais traitements qu'on a subis il y a trente ans se lie avec son fils ou sa fille — difficile également de faire semblant d'être cordial et chaleureux dans

un contexte où on ressent encore la souffrance et la colère suscitées par des actes jamais encore dénoncés.

D'autant plus que d'autres élèves ont été témoins d'une grande partie de cette maltraitance. Ils savent ce qui est arrivé et ils risquent fort de faire le lien entre les attitudes, les actes posés, dans le contexte actuel de la dynamique communautaire et les secrets qui remontent à un passé lointain. Beaucoup peuvent se sentir coupables de ne pas avoir essayé de mettre fin à ces abus ou de ne pas avoir révélé ces atrocités au grand jour au moment où les hostilités ont commencé à empoisonner les relations dans la communauté. Cette façon complexe d'envisager la situation créée par la peur, la rancœur, la culpabilité et même le regret nous permet de constater que beaucoup de collectivités et de rapports interfamiliaux sont probablement pris au piège par un réseau de toiles d'araignée souterraines tellement inextricable, défiant n'importe qui de démêler un tel enchevêtrement.

Je ne sais pas quels types de démarche pourraient permettre que ces secrets soient révélés en toute sécurité. Les abus de cette nature diffèrent de la violence familiale ou du cycle d'abus sexuel intergénérationnel du fait qu'il n'y a pas de liens familiaux, ni de responsabilités attribuées à un parent/à un aîné, sur lesquels on pourrait s'appuyer pour tenter d'amener les parties adverses à respecter des responsabilités sur le plan relationnel et à joindre leurs efforts dans une démarche de guérison. Bien au contraire, il se peut qu'il y ait une réaction opposée comme [TRADUCTION] « je ne te dois rien parce que toi et ta famille vous avez toujours eu une dent contre moi ». Il est difficile de savoir ce qui pourrait motiver quelqu'un à reconnaître sa mauvaise conduite et à vouloir se réconcilier, à moins que ce geste ne soit considéré par l'ensemble d'une communauté comme faisant partie d'un parcours de guérison visant à couper à la racine *tout* le mal qui envenime les rapports actuels entre les membres.

À cet égard, j'incite la Commission de vérité et de réconciliation à exercer un rôle qui pourrait être important en faisant une analyse détaillée de la façon dont des enfants intrinsèquement liés à des situations de violence, comme ceux placés dans les pensionnats, peuvent avoir été amenés à adopter des comportements de violence dans leurs relations avec les autres. Si cette dynamique peut être expliquée de manière à ce que des communautés entières, les victimes comme les agresseurs, en viennent à reconnaître, à admettre, que c'était la *situation* qui a provoqué cette violence entre eux, le retrait d'un si grand nombre d'enfants, leur confinement, le fait qu'une victime devienne d'une année à l'autre un agresseur. De là, il pourrait peut-être être possible que la vérité sur des actes commis par des individus soit dévoilée sans risque et qu'une véritable réconciliation s'amorce. Si une telle réconciliation ne se réalise pas d'ici peu, je crains que,

Il est important que les jeunes dans les communautés aient droit de parole et qu'on les écoute. Ce sont eux qui ont subi le poids du peu de compétences parentales et de la perte de la langue et de la culture et ce sont eux qui auront à rebâtir nos communautés — ce qu'ils ont à dire est vraiment important.

*Susan Hare
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Ojibway
M'Chigeeng, Ontario*

dans trop de milieux communautaires, la fonction de gouvernance continuera d'être exercée dans le chaos, si bien qu'on continuera à s'opposer fermement aux revendications légitimes en matière d'autodétermination.

VICTIMES COLLATÉRALES : L'ABUS DES ENFANTS À LEUR RETOUR DU PENSIONNAT PAR DES PARENTS DÉLAISSÉS, RESTÉS DERRIÈRE

Une femme à la fin quarantaine m'a confié qu'elle n'avait jamais subi de mauvais traitements physiques au cours des dix années passées au pensionnat, mais qu'à son retour chez elle, elle a été victime d'abus sexuel, d'abord commis par un oncle et ensuite par un cousin plus âgé. Depuis des décennies, elle a gardé le secret sur les sévices sexuels dont elle a été victime. Quand elle a pour la première fois commencé à ne plus vouloir l'ignorer, elle s'est sentie envahie par le désir d'infliger à son tour des souffrances, d'avoir recours à la violence, mais en avançant sur son parcours de guérison, elle en est venue à une vision différente de la source des problèmes; en fait, elle a compris que les adultes qui l'attendaient à son retour étaient *changés*, que l'essence même de leur existence leur avait été enlevée au moment où leurs enfants avaient disparu. Ce n'est que bien des années plus tard qu'elle a été capable de considérer ses agresseurs pour ce qu'ils étaient réellement, des victimes *collatérales* du régime des pensionnats, des personnes forcées de tolérer la pire des insultes, celle de parents incapables d'élever convenablement leurs propres enfants.

Une fois de plus, une situation d'une ironie grotesque se dégage : le fait d'avoir retiré les enfants des communautés sous le faux prétexte de les protéger contre les préjudices et les désavantages présumés a engendré en bout de ligne le type de situation que les autorités disaient redouter. Comme le faisait ressortir cette femme que j'ai rencontrée : [TRADUCTION] « Nous avons tous été victimisés par ce système et j'ai pris de nombreuses années avant de comprendre que les personnes m'ayant fait subir ces sévices méritaient ma sympathie, et non l'expression de ma colère ». Je n'en reviens pas encore de la pertinence de son analyse, de sa subtilité, et du fait qu'elle a mis en pratique cette ouverture qui l'a conduite à s'entendre avec ses agresseurs dans un esprit de pardon et de réconciliation. Souvent je souhaite que son histoire ait fait l'objet d'un film, qu'elle soit présentée aux membres des Premières nations dans l'ensemble du pays, car très peu de gens encore perturbés ont été capables d'atteindre un niveau de compréhension aussi avancé que le sien.

Voici donc une autre tâche très pertinente que la Commission de vérité et de réconciliation pourrait se donner : trouver le moyen de voir plus clair, de mieux comprendre de quoi on parle en évoquant les incidences ou les répercussions

des pensionnats, non seulement sur les enfants enfermés dans ces écoles, mais également sur les adultes délaissés dans des communautés sans enfants. Je crois que tous les parents, abstraction faite de leur culture, comprendraient immédiatement l'immensité de cette perte et seraient sensibles à une telle injustice, disposés au regret, à la réconciliation et à la réparation. Il pourrait également s'avérer tout aussi important d'aider les Autochtones victimisés à leur retour dans leur communauté par une population changée par son expérience malheureuse à faire la distinction entre la cause et l'effet, à les amener, suivant l'exemple de cette femme, à percevoir leurs agresseurs comme des victimes du système; par suite de cette conscientisation, il se pourrait bien que ces anciens élèves en arrivent à rechercher la réconciliation auprès de ceux qui leur ont fait endurer de si grandes souffrances.

VIOLENCE TRANSMISE D'UNE GÉNÉRATION À L'AUTRE AU SEIN DES FAMILLES

Au cours de mes vingt-deux ans d'expérience comme procureur, j'ai été hanté par certaines histoires et celles-ci m'ont appris comment la violence se transmet d'une génération à l'autre.

Je me rappelle un jeune garçon qui, un jour, a été pris d'une crise de violence soudaine. Comme il me l'a expliqué plus tard, ce qui l'a rendu fou, c'est que, pendant son enfance, tout le monde savait dans la communauté à quel point son père battait souvent sa mère, mais tout le monde prétendait que ça n'arrivait pas. Son père le prétendait, sa mère le prétendait, ses frères et ses soeurs prétendaient aussi que ça n'arrivait pas, tout le monde le prétendait. Ses parents avaient tous les deux fréquenté le pensionnat, et ils n'avaient jamais compris que leur expérience dans cette école avait eu des effets néfastes sur leur capacité d'interagir avec les autres, les avait empêchés d'établir des relations fondées sur la confiance, sur l'ouverture aux autres, sur la générosité et le respect. Au lieu de cela, ils faisaient bonne contenance, parlaient de pardon, mais continuaient à vivre dans la violence et continuaient à transmettre ces comportements de violence à leur fils.

Dans un autre cas, il s'agissait d'un garçon de seize ans élevé dans une situation de violence chronique et d'abus de l'alcool. Le jour où on recevait le chèque du bien-être social, c'était jour de beuverie chez lui, accompagné de volée de coups et, souvent, d'abus sexuel dont les femmes ivres étaient victimes. Il a raconté qu'il se cachait dans l'armoire avec sa petite soeur, lui bouchant les oreilles avec ses deux mains pour ne pas qu'elle entende les bruits, les grognements qui les entouraient. Quand tout redevenait tranquille, ils sortaient de leur armoire, se faufilaient entre les corps ivres-morts et cherchaient de quoi se nourrir. Comme

Ils ont été étonnés
d'apprendre que leurs
enfants se sentaient
coupables de n'avoir
pas fait cesser cette
violence...

... la Commission de vérité et de réconciliation n'aura pas à chercher bien loin pour trouver des stratégies efficaces en matière d'interventions communautaires.

il avait ses mains sur les oreilles de sa soeur, rien ne l'empêchait d'entendre les grondements et les grognements; il a donc appris à les bloquer mentalement. Il a tellement bien réussi à faire ce type de blocage qu'il est devenu un psychopathe virtuel, *incapable* d'être sensible à la douleur d'autrui. Avant qu'il n'ait retenu notre attention, il avait déjà franchi les limites/normes d'un comportement sexuel normal en ayant des rapports avec plus d'une douzaine de filles, sans se soucier de leur objection et de leur souffrance. Malgré un traitement de longue durée, nous n'avons pas pu rétablir cette capacité d'empathie chez lui et il a récidivé. Ce cas a été le plus grave que j'ai vu en fait de répercussion intergénérationnelle des pensionnats.

Jusqu'à tout récemment, dois-je préciser. Dans bon nombre de collectivités de ma région, la situation semble s'aggraver à un rythme alarmant, ce qui doit être attribué à toute une nouvelle génération d'enfants non-empathiques, asociaux, en colère, solitaires et violents qui comparaissent en cour. Ce sont les descendants des enfants de Survivants ayant été victimes de violence au pensionnat, et s'ils forment la génération de l'avenir, on peut conclure que c'est désolant pour beaucoup trop de communautés. Je crains que toutes les possibilités offertes par les processus de vérité et de réconciliation à leurs grands-parents, que les accords de règlement financiers et les excuses des Églises et des gouvernements, n'aideront en rien ces enfants perturbés. Ce dont ils ont besoin, c'est de vérité, de réconciliation, de guérison avec leurs parents traumatisés — entre eux — et rien de moins.

Dans le nord-ouest de l'Ontario, chose incroyable, il n'y a que *deux* établissements résidentiels voués à la guérison des familles pour vraisemblablement des centaines de familles réclamant leur aide. J'ai vu des miracles se produire dans ces établissements et c'est pourquoi je suis profondément irrité du manque de possibilités à offrir pour que d'autres miracles de ce genre puissent s'opérer.

Un de ces miracles est survenu à *Reverend Beardy Memorial -Wee Che He Wayo-Gamic Family Healing Centre* à la Première nation Muskrat Dam située dans le nord-ouest de l'Ontario. Bien que cette femme ait été gravement violentée, battue, par son mari, elle a voulu donner une chance à sa famille de suivre une thérapie et de se rétablir. J'ai donné mon consentement, libéré son mari de prison et je les ai laissés aller suivre à Muskrat Dam un programme de cinq semaines. Une fois la famille de retour dans leur communauté d'origine, malgré les rapports de Muskrat Dam indiquant de bons résultats, j'ai attendu presque une année complète avant de décider du prononcé de sentence pour m'assurer que les changements étaient durables. Deux des amies de cette femme m'ont dit que l'amélioration était si manifeste qu'elles avaient demandé aux époux de partager ce qu'ils avaient appris. La femme mise à contribution a

donné des explications claires au sujet de leur histoire et de leur transformation. Son mari et elle avaient *tous les deux* grandi dans un foyer où la violence conjugale régnait, mais ils ne s'en étaient jamais parlé. En séance de counselling, ils ont découvert qu'ils percevaient tout ce qui leur arrivait sous l'éclairage de la violence conjugale de leurs parents. Si l'un des conjoints se fâchait pour une raison ou pour une autre, l'autre percevait cette colère selon l'optique de son expérience personnelle de violence conjugale de ses parents, ce qui aboutissait rapidement à des actes de violence. Résultat : ils réagissaient de manière disproportionnée avec beaucoup de ressentiment, de crainte et d'hostilité. Chacun leur tour, ils provoquaient chez l'autre une réaction similaire, aussi disproportionnée, contribuant à intensifier la peur et l'hostilité jusqu'à ce que les deux se ramassent là exactement où aucun d'eux ne voulait se rendre : un degré de violence qui souvent devenait physique. C'était comme si le mode de comportement amenant l'intensification de la violence était si profondément enraciné que, même le moindre désaccord, le plus banal, les poussait bien plus loin qu'ils ne le voulaient. Une fois qu'ils ont pu reconnaître leur réaction en chaîne, encore fallait-il qu'ils amorcent une démarche pour s'en sortir. Je ne peux pas me rappeler textuellement ce qu'ils ont dit, mais voici grosso modo leur propos : [TRADUCTION] « Nous avons appris comment communiquer entre nous, au lieu de nous parler comme si nous étions nos parents; nous avons aussi appris comment nous écouter attentivement mutuellement sans se faire l'écho de nos parents. Nous avons appris de quelle façon nous sortir de ces comportements acquis dans notre enfance de l'environnement où nous avons grandi. »

Je dois mentionner que tous les deux, mari et épouse, trouvaient essentiel que leurs enfants se joignent à eux dans cette exploration de leur passé et l'acquisition de nouvelles capacités d'écoute et d'interprétation. Ils ont été étonnés d'apprendre que leurs enfants se sentaient coupables de n'avoir pas fait cesser cette violence ou de l'avoir même provoquée; ils ont été reconnaissants d'avoir pu mieux comprendre et d'avoir été convaincus du contraire. Leur histoire m'a permis d'entrevoir la pertinence, la validité d'une démarche de guérison sous une perspective autochtone, c'est-à-dire que ce n'est pas la *personne* seule qui doit changer, mais plutôt la façon dont elle établit des rapports avec les autres (on vit avec les autres); et c'est grâce à cette perspective que le miracle a émergé, que cette famille s'est réchappée de la violence.

À cet égard, voici comment une grand-mère crie a décrit le processus : les personnes qui ont un comportement de violence dans leurs rapports avec les autres ont appris pour une raison ou pour une autre en grandissant que vivre avec les autres reposait sur des valeurs comme la peur, la colère, le pouvoir, la jalousie, le secret, l'avidité ou la convoitise et tout ce qui est négatif. Pour contrer

ce bagage nuisible, il a été nécessaire de leur enseigner comment établir des rapports sur des valeurs contraires comme la confiance, l'ouverture aux autres, la générosité, le respect, le partage, le souci des autres et le soutien, de même que l'amour. Elle m'a demandé quelles étaient les valeurs qui se manifestaient surtout dans les prisons; comme sa question m'a fait rire, elle a répondu que c'était bien la raison pourquoi, selon elle, il était si difficile d'amener des personnes une fois emprisonnées à entretenir de bonnes relations avec les autres. À son avis, il faut permettre à ces personnes de vivre des relations saines, d'en faire l'expérience, et non de les pousser à établir des rapports encore plus malsains.

Pour la première fois, j'ai commencé à vraiment prendre conscience de la façon dont des personnes ayant été victimes d'abus dans leur enfance peuvent évoluer en devenant elles-mêmes responsables de mauvais traitements envers des enfants : elles sont restées stagnantes, reproduisant toujours le même *type* de comportements relationnels qu'elles avaient acquis dans leur enfance. Seulement en tant qu'adultes les rôles se trouvent inversés, en ce sens qu'elles détiennent le pouvoir. J'ai aussi appris que la plupart d'entre elles se rappellent très nettement la souffrance qu'elles ont ressentie comme enfant maltraité et, par conséquent, elles sont bien conscientes du mal qu'elles causent. Malheureusement, on ne leur a jamais donné de moyens pour se sortir de cette façon de se lier aux autres, ce qui contribue à l'intensification de la haine de soi.

En ce qui a trait à la Commission de vérité et de réconciliation, il y aurait peut-être un autre défi qui mériterait d'être considéré : promouvoir l'établissement de processus permettant à des familles traumatisées de se réchapper de comportements relationnels violents dont elles ont héritées, des comportements acquis pendant leur enfance, afin de les amener à avoir des relations saines plutôt que des relations malsaines, avant que leurs enfants n'en subissent les conséquences négatives et soient à leur tour *irrévocablement* traumatisés.

Comme post-scriptum, ajoutons que bien des familles refusent de chercher de l'aide dans leur communauté d'origine, craignant les commérages, le ridicule, de même que des punitions consécutives à la divulgation. Si on disposait d'un plus grand nombre de centres de guérison pour les familles, une thérapie en terrain plus neutre comme celui de la Première nation Muskrat Dam, dont le fonctionnement pourrait être assuré par un regroupement de plusieurs communautés, entre autres un conseil tribal, cet obstacle serait sans doute surmonté.

En concluant sur une note encourageante, la Commission de vérité et de réconciliation n'aura pas à chercher bien loin pour trouver des stratégies efficaces en matière d'interventions communautaires. Des Premières nations,

notamment celles de Muskrat Dam, de Hollow Water au Manitoba et de Mnjikaning (Rama) dans le sud de l'Ontario, ont déjà fait la preuve de l'efficacité des enseignements traditionnels comme moyen de ramener des familles à entretenir des relations saines. Le véritable défi peut consister à persuader les organisations gouvernementales de réorienter leur approche, de cesser de mettre des obstacles, un sujet que nous aborderons dans une autre section.

CONTINUITÉ INTERGÉNÉRATIONNELLE DE L'ABUS SEXUEL

La Première nation de Hollow Water au Manitoba s'occupe de régler des cas d'abus sexuel depuis près de vingt ans et elle travaille en commun avec d'autres Premières nations depuis presque aussi longtemps. D'après leur expérience, il y a des indications permettant d'avancer que, dans beaucoup de communautés, entre soixante à quatre-vingt pour cent des gens ont été victimes d'abus sexuel, principalement des actes commis par des membres de la famille élargie, et qu'un bon cinquante pour cent de ces gens sont devenus d'une façon ou d'une autre des agresseurs.

En général, les multiples couches recouvrant le secret, le silence et la peur liés à cette problématique semblent impénétrables. Je me souviens qu'un jour, je faisais partie d'un cercle de femmes autochtones venues de l'ensemble du Canada et j'ai mentionné un cas où nous avions inculpé un aîné² pour avoir agressé sexuellement sa fille adoptive pendant cinq ans, l'ayant soumise à la pénétration anale et vaginale. Au lieu d'entendre leur indignation concernant la dénonciation d'un aîné en raison d'actes aussi graves, comme je l'anticipais, j'ai été submergé d'histoires d'abus semblables dans les communautés. Alors que je poursuivais l'histoire du cas en disant que le chef avait réagi à la demande d'aide de la jeune victime en appelant l'aîné agresseur pour qu'il vienne la chercher, les femmes présentes m'ont fait part en chœur d'histoires semblables de dissimulation, de camouflage. Et quand j'ai mentionné que le chef et le conseil de bande, lors de la condamnation de cet aîné par suite d'un procès dont la victoire avait été âprement disputée, avaient demandé au tribunal comme sentence un processus de guérison en dépit du fait que l'accusé n'avait jamais admis son crime et que la petite fille avait été bannie de la communauté, j'ai obtenu la même réaction : les structures (ou l'organisation) du pouvoir dans beaucoup de communautés appuient à chaque fois les agresseurs et bannissent les victimes.

Je me rappelle d'un autre cas où un père a été traduit en justice pour avoir agressé sexuellement sa fille la plus jeune. Alors que cette jeune victime avait finalement dénoncé son agresseur et déposé une accusation, toutes ses soeurs se sont retournées contre elle, lui disant : [TRADUCTION] « Qu'est-ce qui te

fait croire que tu es tellement spéciale? Nous, nous l'avons bien toléré. » Dans certaines collectivités, la normalisation de l'abus sexuel et le niveau selon lequel cette violence sexuelle est tolérée constituent un secret tellement lourd qu'il requiert impérativement les processus de vérité et de réconciliation.

Même si l'aide est offerte, c'est encore la dénégaration qui règne. Dans une communauté, deux intervenants en santé mentale très dynamiques avaient fait les arrangements pour que seize jeunes hommes, chacun d'entre eux risquant la prison pour des infractions avec grande violence, aillent dans un centre de traitement en Alberta; nous avons consenti à ajourner les cas pour leur permettre d'entreprendre une démarche de guérison. Seulement, quand le chef et le conseil ont appris que leur traitement serait axé principalement sur l'abus sexuel dont ils avaient été victimes plus jeunes, ils ont retiré le financement : trop de squelettes risquaient d'être révélés et de sortir du placard. Malheureusement, tant qu'il n'y aura pas de processus sans risques, *sécuritaires*, mis en place pour bien gérer et maîtriser la crise émotive qu'un contexte de divulgation provoque inévitablement, on ne pourra se surprendre d'une telle réaction. En attendant, des communautés entières vivent dans le déni perpétuel de grandes souffrances.

À mon avis, il est impératif que la Commission de vérité et de réconciliation vienne en aide à ces collectivités pour qu'elles conçoivent et implantent des processus de guérison en fonction des cas d'abus sexuels. Pour reprendre un refrain déjà entonné : à moins de mesures correctrices en place, tous ces efforts pour amener les Survivants à raconter leur histoire contribueront très peu à rendre les communautés plus saines, la génération des plus jeunes et des plus à risque auront toujours la même existence profondément malheureuse et traumatisante.

Une fois de plus, il n'y a pas lieu d'*imaginer* à quoi pourraient ressembler ces processus de vérité et de réconciliation puisque l'exemple de Hollow Water existe déjà.

Au lieu de cela, demandons-nous pourquoi plus de communautés n'ont pas été capables de suivre la voie tracée par Hollow Water et de mettre sur pied leur propre équipe de guérison.

CONDITIONS NÉCESSAIRES POUR LES PROCESSUS DE VÉRITÉ ET DE RÉCONCILIATION DANS LES COMMUNAUTÉS

À mon avis, des Premières nations comme Hollow Water et Mnjikaning ont réussi à établir des processus efficaces de vérité et de réconciliation pour deux

raisons : les résidants ont décidé que leurs enfants avaient besoin de tout ce qu'il y a de mieux et ils ont dit avec beaucoup de conviction aux organismes de financement gouvernementaux qu'ils *n'allaient pas* être tenus de suivre leurs règles, leur définition du problème, le type de formation que ces organisations offraient. Ils ont décidé d'agir comme ils l'entendaient, selon leurs propres façons de faire — et ils ont réussi.

Les gouvernements fédéral et provinciaux ont appuyé financièrement de nombreux types de prestataires de services dans les communautés de Premières nations, dont des conseillers pour les personnes en deuil, des intervenants pour la famille, des services à l'enfance, des intervenants pour la lutte contre l'alcool et la toxicomanie, des infirmières et des auxiliaires en soins infirmiers, des enseignants et des aides-enseignants, ainsi que des intervenants en prévention du suicide. Dans une communauté, il y avait dix-neuf personnes engagées à temps plein pour des fonctions liées à la guérison communautaire. Cependant, les superviseurs de l'extérieur pour chacun de ces groupes d'intervenants exerçaient le contrôle et identifiaient ce qu'ils pouvaient faire dans la communauté, exigeaient la plus stricte confidentialité, déterminaient le type de problèmes qu'ils pouvaient ou ne pouvaient pas traiter et concevaient les types de formation selon ce qu'ils pensaient être appropriés. Loin de moi l'idée d'insinuer qu'il y avait une intention malveillante dans ce cas; tout simplement, c'est la façon dont notre bureaucratie fonctionne.

Ce que Hollow Water a fait était aussi simple que révolutionnaire : chaque intervenant s'est entendu avec l'organisme extérieur qu'ensemble ils mèneraient une action commune en tant qu'équipe de guérison, partageraient l'information obtenue de part et d'autre, de même qu'ils concevraient une formation commune en s'appuyant sur la reconnaissance que presque toute manifestation de traumatisme pouvait être attribuée à une source unique — à l'imposition des stratégies de la colonisation, particulièrement aux pensionnats. L'équipe a par la suite demandé d'établir ses propres priorités et démarches en matière de guérison, en centrant les efforts sur la famille et la communauté selon une perspective holistique. Il a fallu des gens exceptionnellement courageux et déterminés pour s'attaquer ainsi à la problématique (également des représentants de la justice, des intervenants en santé, en éducation et d'autres membres de la bureaucratie tout aussi courageux), mais leurs efforts sont fructueux.

Comme on a pu le constater, il peut y avoir d'autres difficultés en plus des obstacles bureaucratiques : certains conseils de bande peuvent vouloir que leurs secrets ne soient jamais révélés; certaines communautés peuvent avoir vécu des expériences si traumatisantes, au point qu'il peut s'avérer très difficile de rassembler une équipe formée de personnes en bonne santé; certaines peuvent

juste croire qu'il n'y a plus d'espoir et que les efforts sont vains. Toutefois, je crois pouvoir dire que, dans le cas de communautés comme Hollow Water et Mnjikaning, la principale raison de leur réussite est rattachée au fait qu'elles étaient suffisamment fortes et fermement convaincues pour défier l'insistance du gouvernement à exiger la confidentialité et à exercer un contrôle.

Une autre tâche à laquelle la Commission de vérité et de réconciliation pourrait se consacrer viserait à apporter des arguments convaincants qui démontreraient aux ministères du gouvernement (ou aux dirigeants politiques de ces ministères) que, pour être réellement *efficaces*, les efforts de guérison sous chacun de leurs mandats distincts requièrent quatre mesures :

1. accorder à chaque travailleur dans une communauté l'autorisation de participer à l'équipe de guérison communautaire où il y a partage d'informations au sujet des familles et des personnes ayant besoin d'aide, d'accepter que les exigences relatives à la confidentialité s'appliquent à l'équipe *dans son ensemble*, au lieu de l'imposer au niveau individuel;
2. bien comprendre l'origine ou l'explication liée au fait que presque tous les comportements dysfonctionnels auxquels on fait face dans les collectivités de Premières nations découlent de l'expérience traumatisante globale de la colonisation, en faisant particulièrement référence aux répercussions multigénérationnelles des pensionnats;
3. prêter l'assistance nécessaire aux équipes de guérison communautaires dans la conception et la planification de leur propre formation, de façon à aborder d'une manière holistique toutes les manifestations du traumatisme lié à la colonisation, en tenant compte des traditions et des cultures des peuples en cause, de même que des résultats de leur propre évaluation concernant ce que la communauté est prête ou n'est pas prête à accepter;
4. replanifier ou repenser les structures de financement en fonction d'engagements sur de plus longues périodes, de façon que le développement des capacités et l'acceptation/la mobilisation de la communauté ne soient pas compromis par l'incertitude constante au sujet de la continuation des programmes.

Si de telles mesures étaient prises, il y a de fortes chances que bon nombre de communautés s'engageraient dans des programmes de guérison qu'elles-mêmes auraient conçus et planifiés et elles commenceraient à s'aligner sur les accomplissements de Premières nations comme Hollow Water et Mnjikaning. De plus, si on appuie la transférabilité d'expériences et de compétences acquises

par certains programmes à d'autres, nous pourrions ainsi accélérer le processus de maturation des programmes.

Je ne mésestime pas l'immensité des exigences de la tâche à accomplir, vu que, de par leur nature même, les bureaucraties à l'occidentale font en sorte que chaque organisation établit ses propres règles, ses propres définitions du travail à faire, a une détermination acharnée à contrôler et à minimiser le risque d'échec des programmes, de même que cette rivalité de clocher inévitable qui rend si difficile dans les institutions de travailler en partenariat suivant une approche holistique. Il n'est pas nécessaire pour ce type d'organisation d'être de mauvaise foi ou de faire preuve de malveillance pour s'opposer à l'approche holistique étant donné que le paradigme de gouvernance à l'occidentale repose clairement sur la vénération de la segmentation, de la spécialisation très restreinte et du contrôle total. Bien qu'il soit peut-être nécessaire d'engager dix-neuf organisations oeuvrant séparément à Toronto, ayant des voies hiérarchiques, de la formation et des exigences de confidentialité distinctes, il est presque ridicule de voir dix-neuf guérisseurs dans une communauté de cinq cents, huit cents ou de mille personnes qu'on empêche de travailler ensemble, particulièrement quand le problème fondamental est l'expérience commune d'avoir subi un traumatisme causé par la colonisation et transmis à travers les générations.

Cela étant dit, je présume qu'il faudra un champion en position d'influence, comme l'est la Commission de vérité et de réconciliation, pour démontrer de façon convaincante au gouvernement la non-applicabilité de ce paradigme de prestation de service et pour obtenir le consentement institutionnel de s'en défaire pour adopter plutôt une solution holistique et coordonnée. Ce n'est pas notre façon habituelle de fonctionner, mais c'est de cette façon qu'il *faut* agir dans le contexte de communautés de Premières nations en proie à de grandes difficultés et perturbations si on veut les habiliter à développer des stratégies de rétablissement qui permettent de réparer les torts qu'on leur a causés.

LA VÉRITÉ... ET TOUTE LA VÉRITÉ...

À cette étape de mon analyse, je veux aborder un sujet délicat. Chaque fois que des personnes identifient les pensionnats comme l'*unique* cause de traumatisme et de bouleversement, je m'alarme du fait qu'en centrant toute l'attention sur un aspect, on peut ne pas voir d'*autres* causes et, ainsi, ne s'attaquer qu'à une *partie* du défi réel.

Je me rappelle avoir écouté un groupe d'Autochtones en Alaska, où il n'y avait pas d'histoire de pensionnats, faisant pourtant mention que leurs communautés étaient aux prises avec les mêmes bouleversements. D'après leurs dires, c'est

lorsque les Européens sont arrivés et ont amené de nouvelles maladies ayant tué un nombre faramineux de personnes, disséminé des populations, que tout a commencé à séffriter. L'homme blanc lui n'a pas été affecté par ces maladies. Selon leur façon d'interpréter ces événements, leurs ancêtres se sont aperçus que toutes les « médecines » et tous les pouvoirs (sacrés) de leurs sages ou de leurs guérisseurs étaient illusoires. Non seulement la structure soutenant toute la vie physique a été fondamentalement détruite par tous ces décès, mais également le système des croyances centrales a été atteint, de même que tous les éléments d'une culture cohérente ont commencé à se dissiper.

J'ai eu la possibilité d'avoir des contacts avec de nombreux peuples autochtones à travers le monde qui n'avaient jamais eu d'expérience des pensionnats et pourtant, ils étaient en proie à de très grandes perturbations. Par hasard, j'ai lu dans le numéro de juin 2007 de la revue *Backpacker Magazine* un article au sujet de la tribu Havasupai du Grand Canyon qui attribuait les conséquences de leurs problèmes sociaux à l'invasion de leur territoire sacré par le tourisme et de la perturbation des relations culturellement significatives liées au lieu. Plus j'approfondis mes réflexions, plus je comprends que ce heurt entre les cultures autochtones et la culture de l'Europe occidentale a complètement bouleversé la vie des gens de presque partout, qu'il y ait eu ou non une culture dominante ayant ouvertement appliqué des mesures colonisatrices comme celle d'établir des pensionnats dans l'intention de dé-indigéniser les populations en place. Comme aboutissement de nos études et recherches, je pense qu'on ferait plus de tort que de bien si on limitait notre examen des causes – et delà, des mesures correctrices – aux pensionnats. Tant que nous n'aurons pas couvert tout le champ des causes possibles, nous courons le risque de laisser de côté des aspects importants, d'ignorer ce qui doit être fait, et de laisser des populations autochtones continuer à souffrir.

Selon moi, l'une des causes les plus profondes, particulièrement déterminantes, des bouleversements culturels est simple à exprimer : la conviction prépondérante chez la société non autochtone de leur supériorité culturelle. Je constate la manifestation de cette réalité à chacune des étapes de notre histoire commune, un sentiment général de supériorité qui s'exprime dans presque toutes les dimensions de nos rapports, depuis les débuts jusqu'à maintenant dans la détermination des ministères gouvernementaux d'assurer le contrôle du contenu des programmes de guérison proposés par les Autochtones. Ce qui m'amène à la conclusion et au défi final ou au dernier appel à l'action s'adressant à tout programme d'ensemble de vérité et de réconciliation.

DIRE LA VÉRITÉ AU SUJET DES CULTURES AUTOCHTONES

À mon avis, la perception du public de l'infériorité de la culture des Autochtones, tant du point de vue historique que de celui de la société contemporaine, doit être enterrée avec détermination en faisant la démonstration claire de sa validité dans les temps anciens comme elle l'est de nos jours. Même si on peut comprendre que les colons européens, n'ayant rien vu de comparable au raffinement technologique qu'ils connaissaient, ont présumé par le fait même le manque de sophistication culturelle et sociale, le temps est sûrement venu d'admettre que cette opinion était une erreur. L'ironie de la chose, c'est que cette absence au début des contacts de toute préoccupation au sujet de la dimension technologique peut avoir permis aux peuples traditionnels de consacrer beaucoup plus de temps à leur curiosité et à leur créativité en fonction des dimensions sociales, psychologiques et culturelles, ce qui les a amenés à une certaine sophistication à cet égard, qui, selon moi, continue d'être hors de la portée de beaucoup d'entre nous.

Le fait d'explorer publiquement cette possibilité, d'en faire une question nationale, contribuerait grandement à rectifier les idées fausses liées à l'infériorité culturelle. Les Canadiens devraient connaître, par exemple, David Bohm, un collègue d'Albert Einstein, qui était tellement intrigué par la métaphysique des Autochtones (ainsi que la capacité de leurs langues à communiquer ces notions) qu'il a aidé à convoquer une série de rencontres entre un grand nombre de physiciens spécialistes de la physique quantique et des linguistes, enseignants et philosophes autochtones venant de partout en Amérique du Nord, une série de *Science Dialogues* à Banff, Alberta. Le fait que ces deux groupes *se sont compris*, se sont appréciés les uns les autres, devrait être enseigné à tous les enfants des écoles au Canada. Encore mieux, pourquoi pas un bref communiqué de trente secondes télédiffusé pendant les finales de la coupe Stanley où un physicien réputé décrirait la manière dont il a été étonné par l'avancement des cultures traditionnelles, leur compréhension, leur vision de l'univers. Ce serait un moyen de joindre un très grand nombre de Canadiens — et fort probablement ils en auraient le souffle coupé!

Imaginez un autre communiqué à la télévision où un historien célèbre décrit de quelle façon Thomas Jefferson s'est inspiré de ce qu'il avait appris des Mohawk pour concevoir la balance des pouvoirs dans la Constitution américaine. Que se passerait-il si tout le monde était au courant de ce que la revue *Discovery* a rapporté : que soixante-quinze pour cent des médicaments d'ordonnance proviennent de découvertes que les Autochtones ont faites? Et si tout le monde entendait parler d'un psychologue reconnu à l'échelle internationale qui, devant mille quatre cents collègues de partout dans le monde réunis récemment

à Montréal, a fait une description pendant une heure des perspectives en psychologie autochtone et a reçu une ovation très enthousiaste? Ou encore si les gens avaient entendu un juge de la Cour supérieure de l'Ontario décrire l'ovation enthousiaste que lui et plus de trois cents de ses collègues ont faite à la suite de cette même présentation? Et si... les Canadiens étaient mis au courant qu'un vaste mouvement en matière de justice réparatrice qui se propage à travers le monde occidental n'était pas uniquement le résultat des initiatives de Quakers, mais était principalement attribuable à la façon dont les Autochtones perçoivent la justice, particulièrement les peuples Maori de la Nouvelle-Zélande?

Si ces différentes modalités de la vérité faisaient partie intégrante de la conscience collective des Canadiens, Autochtones et non Autochtones, est-ce que cela changerait quelque chose pour nous tous? La plupart des Canadiens connaissent au moins quelques-unes des brèves informations télédiffusées dans le cadre de la série très bien accueillie par le public *Minutes historica* — de courtes dramatiques d'une minute, présentant aux Canadiens des événements marquants du passé de notre pays »³. Dans cette série, il y a eu quelques participations de personnages ou d'éléments bien connus : Louis Riel, Peacemaker, Sitting Bull et le inukshuk, de même que quatorze « spots » portant sur notre histoire militaire et six traitant des sports, sur les soixante-dix et plus présentations. Représentez-vous ce que serait les retombées positives d'une série entièrement consacrée à l'histoire et à la culture des Premières nations, des Métis et des Inuits. Si la Fondation Historica du Canada a pu appuyer et parrainer une série de « spots » (courtes informations) sur l'histoire canadienne, ne pourrait-on pas considérer faire une demande pour que la même libéralité à des fins éducatives soit appliquée à l'égard des Autochtones afin d'essayer de rectifier les idées fausses véhiculées à travers l'histoire aux conséquences sociales et culturelles désastreuses? Pendant ces vingt-cinq années où j'ai exploré les façons de comprendre la vie, les visions du monde, des Autochtones, j'ai développé de manière inestimable ma propre compréhension de la richesse, de la complexité et de la merveille qu'est l'existence. Si j'ai pu le faire, tout le monde peut y arriver.

En conséquence, il se peut bien que ce type d'exploration soit un autre des défis relevés par la Commission de vérité et de réconciliation : ouvrir la voie à la véritable réconciliation en remplaçant le mythe de l'infériorité culturelle par la vérité qu'est la richesse et la diversité des cultures autochtones qui, même si elles ont été gravement appauvries par l'application des stratégies colonialistes, conservent dans notre monde moderne leur validité en raison de leur subtilité et de leur avancement. D'autant plus que, si nous arrivons à nous imprégner de cette vérité comme collectivité et si nous l'intégrons à notre conscience au

quotidien, nous pourrions peut-être commencer à développer une relation centrée sur la valeur la plus importante de toute : le respect mutuel.

Ce respect mutuel n'a pas existé dans le passé, il n'y en a presque pas non plus actuellement, mais il pourrait faire partie de notre avenir si un nombre suffisant de personnes décidait de relever le défi. J'espère que tout ce que j'ai dit précédemment sera utile en formulant bien où résident les différentes difficultés et quelles sont les solutions qui pourraient être retenues pour relever ces défis.

De la même façon, je veux croire que l'urgence de prendre des mesures efficaces sera mieux comprise par tout un chacun, compte tenu, comme je l'ai dit précédemment, que nous voyions un trop grand nombre d'enfants autochtones s'autodétruire et s'infliger à soi et aux autres des blessures parfois mortelles. Comme les communautés de Muskrat Dam, Hollow Water et Mnjikaning l'ont prouvé, nous ne sommes pas sans savoir comment effectuer les changements nécessaires. Ce dont nous avons besoin, tous autant que nous sommes, c'est la volonté de le faire.

NOTES

¹ Thomas Hobbes cité dans Weingarten, H. (1990:27). International Conflict and the Individual. Center for Research on Social Organization, The Working Paper Series #422. Ann Arbor, MI: The University of Michigan. Extrait le 23 janvier 2008 de : <http://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/2027.42/51189/1/422.pdf>

² « 'Aînés' – signifie généralement des personnes qu'on considère d'une très grande sagesse en ce qui concerne les us et coutumes de leur culture et des enseignements du Grand Esprit. On reconnaît leur sagesse, leur stabilité, leur humour et leur connaissance de ce qui est adapté à des situations particulières. La collectivité s'adresse à eux pour obtenir des conseils/lignes de conduite et compte sur leur jugement sûr. Ils sont bienveillants/compatissants et généreux dans le partage des fruits de leur bagage de connaissances et d'expériences acquises de leur travail avec d'autres membres de leur collectivité. **L'épellation du mot « aîné » avec un « a » minuscule signifie une personne ayant atteint un certain âge** [c'est l'auteur qui souligne] ». Aboriginal Healing Foundation (2007:3). Style Guide for Research Studies and Literature Reviews for the Aboriginal Healing Foundation, révisé.

³ Historica Foundation of Canada (sans date). Historica Minutes: First Nations. Extrait le 7 décembre 2007 de : <http://www.histori.ca/minutes/section.do?className=ca.histori.minutes.entity.ClassicMinute>



Photo : Gracieuseté de Janice Longboat

CINDY BLACKSTOCK

Cindy Blackstock, membre de la nation Gitksan, oeuvre dans le champ des services de protection de l'enfance et de la famille depuis plus de vingt ans. Elle a commencé sa carrière aux premières lignes comme travailleuse sociale dans les organismes provinciaux de services aux familles de Premières nations en Colombie-Britannique; actuellement, elle occupe le poste de directrice générale de la Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières nations du Canada. Cette organisation nationale appuie les efforts des services à l'enfance et à la famille des Premières nations et des organismes régionaux en faisant des travaux de recherche, en offrant du perfectionnement professionnel et des services de réseautage.

L'engagement de Cindy Blackstock dans l'amélioration du système de protection des enfants comprend comme composantes essentielles la défense des intérêts des enfants et l'analyse des politiques dans le domaine. Elle a pris part activement à deux examens nationaux de la politique sur la protection de l'enfance sous l'égide de l'Assemblée des Premières nations et du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien. À l'heure actuelle, elle agit comme coanimatrice/co-présidente du *Sub-group on Indigenous Children and Young People* des Nations Unies et également, elle siège au conseil d'administration du Club garçons et filles du Canada et elle est membre de l'Association canadienne d'éducation. En 2006, Mme Blackstock a reçu le prix d'excellence Victor Marchessault de la Société canadienne de pédiatrie pour le rôle qu'elle a exercé dans la défense des intérêts des enfants. Elle est aussi un des auteurs du rapport novateur (phare) sur la transformation des services à l'enfance et à la famille — *Reconciliation in Child Welfare: Touchstones of Hope for Indigenous Children, Youth, and Families/ Réconciliation en matière de protection de l'enfance : pierres de touche d'un avenir meilleur pour les enfants, les jeunes et les familles autochtones* — publié en 2006.

Cindy Blackstock a intitulé son article à titre de collaboratrice à ce recueil *Se réconcilier signifie ne pas avoir à s'excuser deux fois : leçons tirées de l'expérience en protection de l'enfance au Canada*. Il s'agit d'une condamnation très sévère de l'organisation structurelle en matière de protection de l'enfance, des causes, des problèmes remontant aussi loin que les pensionnats et à l'enlèvement sur une grande échelle des enfants autochtones pris en charge pendant les années 1960 et 1970. Elle apporte des éclaircissements sur l'histoire du jeune Jordan, atteint dès sa naissance d'un trouble médical complexe, qui a passé sa courte vie dans un hôpital alors que des gouvernements n'arrivaient pas à s'entendre sur qui serait financièrement responsable de ses soins à domicile. L'histoire de ce cas fait prendre conscience des conséquences découlant de l'insuffisance du financement,

de politiques mal définies et de mésententes au sujet des compétences. Cette tragique situation a inspiré ce qu'on a désigné *Le principe Jordan*, qui se veut une réclamation auprès des gouvernements d'accorder la priorité à l'intérêt supérieur de l'enfant et à la réponse à ses besoins, pour ensuite, résoudre les conflits de compétence. Mme Blackstock a la ferme intention d'œuvrer pour que ce principe soit appliqué dans tout le pays. Elle est encouragée dans sa démarche par l'appui de la Chambre des communes qui a adopté à l'unanimité une motion d'initiative parlementaire en faveur du *Principe de Jordan* en décembre 2007, la Colombie-Britannique étant devenue en 2008 la première province à adhérer au *Principe de Jordan*.

SE RÉCONCILIER SIGNIFIE NE PAS AVOIR À S'EXCUSER DEUX FOIS : LEÇONS TIRÉES DE L'EXPÉRIENCE EN PROTECTION DE L'ENFANCE AU CANADA

UNE CRISE AGGRAVÉE ET MONTANTE

Le nombre d'enfants de Premières nations pris en charge à l'extérieur de leur communauté natale à l'heure actuelle est trois fois supérieur au nombre d'enfants fréquentant les pensionnats à l'apogée de leur fonctionnement.¹ En février 2007, le ministre des Affaires indiennes, Jim Prentice, a indiqué que plus de neuf milles enfants faisant partie de populations dans des réserves étaient placés et relevaient de la responsabilité des organismes de protection de l'enfance, des données montrant un accroissement de soixante-cinq pour cent au cours de la dernière décennie.² En 2005, une analyse des données sur la protection de l'enfance recueillies dans trois provinces a permis de constater qu'un enfant de Premières nations sur dix bénéficie des solutions de soins pour les enfants autochtones qui ont besoin de services d'accueil/protection de remplacement par comparaison à environ un enfant non autochtone sur deux cents.³ Globalement, selon les estimations les plus exactes possibles, il y a plus de vingt-sept milles enfants de Premières nations dans les réserves et à l'extérieur des réserves au Canada qui sont pris en charge.⁴

Le gouvernement fédéral finance les services de protection de l'enfance dans les réserves et, comme le rapporte le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien (MAINC), « [i]l faut absolument changer du tout au tout l'approche pour le financement des soins à l'enfance par les organismes de services à l'enfance et à la famille des Premières nations si l'on veut inverser la croissance dans le taux de prise en charge des enfants et faire en sorte que les organismes s'acquittent des responsabilités inscrites dans leurs mandats »⁵. En 2000, dans le cadre d'un examen conjoint des politiques nationales sur les services à l'enfance et à la famille des Premières nations effectué par l'Assemblée des Premières nations et des Affaires indiennes (MAINC),⁶ il est ressorti que les fonds du fédéral consacrés à la protection de l'enfance étaient insuffisants; pourtant, sept ans plus tard, les iniquités en matière de financement fédéral de l'aide à l'enfance persistent et le nombre des enfants de Premières nations pris en charge par des organismes de protection de l'enfance continue de grimper.

Le présent article analyse les preuves de l'échec du Canada à faire un rattrapage vraiment significatif pour corriger les injustices dans le traitement des enfants de Premières nations vulnérables et les conséquences des conflits de compétence entre les gouvernements fédéral et provinciaux concernant le bien-être des

enfants et des communautés. Le mouvement d'intérêt général à l'appui du *Principe de Jordan*, consistant à mettre de l'avant l'intérêt supérieur de l'enfant advenant des conflits entourant la question de responsabilité financière, y est décrit, de même que les nouvelles lignes directrices concernant les services autochtones de protection de l'enfance et les services de santé de l'enfant. Suivant l'adoption du Principe de Jordan, l'auteur fait ressortir que la principale responsabilité des professionnels desservant les enfants est d'appliquer les principes qui mettent les intérêts des enfants au premier plan. Des principes qu'elle fait particulièrement valoir compte tenu de la collaboration des professionnels lors des intrusions antérieures dans les familles autochtones. En conclusion, l'auteur affirme que de mettre l'enfant au premier plan doit être un principe fondamental pour le processus de réconciliation afin de s'assurer que les violations historiques subies par les enfants dans les pensionnats ne se reproduisent plus jamais.

POURQUOI Y A-T-IL UN SI GRAND NOMBRE D'ENFANTS DE PREMIÈRES NATIONS SE RETROUVANT PRIS EN CHARGE PAR DES SERVICES ALTERNATIFS DE PROTECTION?

Un nombre croissant de témoignages et de faits probants viennent corroborer l'avis que les réseaux de services de protection de l'enfance provinciaux/territoriaux ont de façon importante échoué à assurer la protection des enfants autochtones.⁷ C'est dans les années 1960 que des protestations des Premières nations et des Métis contre les placements massifs en famille d'accueil et les adoptions de leurs enfants ont provoqué une prise de conscience de cette réalité. Sans compter qu'il y a eu des reportages des médias portant sur des abus dont les enfants en famille d'accueil étaient victimes, des recherches sous l'égide du Conseil canadien de développement social sur la prévalence des placements en foyer d'accueil et une enquête publique menée par le juge Kimmelman du Manitoba qui se sont tous montrés très critiques à l'égard du manque d'efficacité des méthodes appliquées en matière de protection de l'enfance. Dans son ouvrage publié en 1983, *Native Children and the Child Welfare System*⁸, Patrick Johnston a utilisé l'expression *Sixties Scoop* pour décrire les enlèvements massifs des enfants autochtones principalement alimentés par des taux de pauvreté disproportionnés. Des ententes entre les gouvernements fédéral et provinciaux visant la prestation de services de protection de l'enfance dans les réserves ont été conclues au début de 1965; dans certaines provinces, le MAINC a conclu un accord informel avec des bandes et des conseils de bande pour le remboursement des dépenses de prestataires de soins dans le cadre de placement d'enfants. Les dispositions financières dans le cadre de ces ententes étaient centrées sur le placement/la prise en charge des enfants plutôt sur l'assurance de services de prévention ou de réadaptation/rééducation à la

famille. Au début des années 1980, sur l'initiative des conseils de bande et de tribu réclamant des méthodes de protection de l'enfance plus appropriées, les organismes de services à l'enfance et à la famille des Premières nations ont été établis. En 1990, le MAINC a obtenu l'approbation du Conseil du Trésor pour la mise sur pied du Programme national des services à l'enfance et à la famille des Premières nations.⁹ En 2005, le MAINC accordait du financement à cent cinq organismes autochtones de service à l'enfance et à la famille.

Bien qu'il y ait un questionnement important relativement à l'efficacité des politiques et des lois provinciales et territoriales de protection de l'enfance, les organismes de Services à l'enfance et à la famille des Premières nations (OSEFPN) doivent fonctionner en conformité avec ces lois. Ils reçoivent de l'appui financier du gouvernement fédéral pour des services dans les réserves et, dans certains cas, ils obtiennent aussi du financement des provinces là où ils sont situés pour dispenser des services à l'extérieur des réserves. On peut se demander pour quelle raison il y a lieu d'avoir deux systèmes de protection infantile ou de protection de la jeunesse différents, un destiné aux Premières nations et l'autre pour la population générale. En fait, ces enfants font partie de deux populations très distinctes et c'est pourquoi, en les traitant dans le passé comme s'ils étaient tous pareils, on a contribué à une très forte surreprésentation des enfants de Premières nations pris en charge.

En 1998, l'*Étude canadienne sur les signalements de cas de violence et de négligence envers les enfants*¹⁰ s'est avérée la première étude nationale ayant confirmé les distinctions entre les enfants autochtones et les enfants non autochtones, une différenciation qui a permis d'éclairer les autorités du domaine de la protection de l'enfance. Cette étude transversale décrit l'expérience que les enfants vivent à partir du moment du signalement du cas aux responsables de la protection de l'enfance jusqu'à celui de la conclusion de la prise en charge, c'est-à-dire la fermeture du dossier, l'aiguillage à d'autres services ou le retrait de l'enfant du foyer familial.

Au cours des cycles 1998 - 2003 analysés dans le cadre de l'*Étude canadienne sur les signalements de cas de violence et de négligence envers les enfants*, on a relevé que les enfants des Premières nations étaient très fortement surreprésentés dans le système de protection infantile à chacune des étapes de l'intervention *en dépit du fait qu'ils n'étaient pas surreprésentés comme signalement d'abus sexuel, de mauvais traitements physiques, de violence émotionnelle ou psychologique et d'exposition à la violence familiale*.¹¹

En outre, la surreprésentation des enfants des Premières nations n'est pas attribuable à un taux de fréquence plus élevé de mauvais traitements physiques

*Nous les jeunes d'aujourd'hui
nous n'avons pas vécu
l'expérience des pensionnats
directement, mais nous l'avons
quand même éprouvée pendant
toute notre vie à travers les
peines, les souffrances qui
consument notre peuple.*

Julie Renee Bull
Étudiante
Originnaire de Happy Valley-
Goose Bay et membre de
Labrador Métis Nation

et de violence émotionnelle.¹² Il n'y a pas non plus d'indications probantes nous autorisant à penser que la surreprésentation des enfants des Premières nations pris en charge doit être expliquée par des différences dans le fonctionnement infantile entre les enfants autochtones et les enfants non autochtones. Le seul type de maltraitance envers les enfants auquel les enfants de Premières nations sont surreprésentés est la négligence, ce qui découle de la pauvreté, de conditions de logement inadéquates et de la consommation excessive de substances psychoactives par les dispensateurs de soins aux enfants.¹³

Le système de protection infantile est conçu pour pouvoir intervenir au niveau des enfants et de leur famille, mais, dans le cas des enfants autochtones, les risques structurels proviennent principalement du niveau sociétal. Si le système de protection de l'enfance appuie certains efforts plutôt négligeables dans le but de diminuer les risques structurels, il reste que ces efforts limités ont entravé les tentatives visant à contrer la surreprésentation des enfants autochtones pris en charge.¹⁴ À titre d'exemple, dans une famille aux prises avec des conditions de pauvreté, dont le logement est insalubre, surpeuplé et non sécuritaire, et dont un dispensateur de soins a des problèmes de dépendances, le risque est élevé qu'il y ait présomption de négligence. Les responsables des services de protection de l'enfance prendront généralement comme mesure en fonction du risque encouru par l'enfant de faire un aiguillage aux programmes de lutte contre les dépendances qui ont souvent des listes d'attente très longues, ainsi qu'une intervention en fonction de l'amélioration des compétences parentales.

Bien qu'une amélioration de peu de portée puisse venir du parent ayant de meilleures compétences parentales, l'application plus ou moins concrète par le parent de son nouveau savoir-faire sera compromise par les problèmes de pauvreté et de logement inadéquat qui sont restés en suspens. En fait, dans bien des régions du pays, le retrait d'un enfant ou de plusieurs enfants d'une famille recevant de l'aide au revenu ne fait qu'aggraver la pauvreté de la famille parce qu'il entraîne la diminution du montant de l'aide au revenu qui est versé. Cette diminution du revenu familial augmente le risque que la famille doive se réinstaller dans un logement encore moins convenable, qu'elle ait à vivre dans l'insécurité alimentaire et une situation de stress plus aigu.

En général, les intervenants du domaine de la protection de l'enfance n'ont pas les compétences nécessaires, la formation ou les ressources requises pour identifier correctement et traiter les risques, à part ceux manifestés au niveau du dispensateur des soins.¹⁵ Par exemple, les modèles d'évaluation des risques mis en application par des travailleurs du domaine de la protection de l'enfance dans bon nombre de régions du pays ne tiennent pas compte du risque provenant de l'extérieur de la famille. Ce manque de considération

de l'ensemble des dimensions augmente fortement la possibilité que les responsables de la protection de l'enfance tiennent principalement les parents autochtones responsables de diminuer les facteurs de risque structurels alors qu'ils ont très peu de pouvoir d'agir ou de compétence pour le faire eux-mêmes. Ayant moi-même pendant dix ans exercé des fonctions de première ligne en protection de l'enfance, je crois sans équivoque que les parents devraient être tenus responsables de remédier au risque auquel leurs enfants sont confrontés, mais seulement s'ils ont la capacité d'influer sur le changement à faire. Si le risque provient du niveau sociétal, alors il faudra que le système de protection infantile et les autres services connexes soient tenus responsables au premier chef de réduire le risque.

Tant que les services de protection de l'enfance et les autres services d'aide sociale connexes n'auront pas réorienter de façon importante les lois, la politique, de même que la pratique, en matière de protection de l'enfance afin d'identifier adéquatement et de diminuer les risques structurels, nous pouvons prévoir que le nombre d'enfants de Premières nations pris en charge par les services de protection de l'enfance continuera d'augmenter.

INCIDENCES DE LA POLITIQUE DE PROTECTION DE L'ENFANCE FÉDÉRALE ET PROVINCIALE

Les motifs donnant lieu actuellement à une initiative de réconciliation et à des échanges entre les Autochtones et le gouvernement du Canada à cette fin sont arrimés aux préjudices historiques dont les enfants autochtones ont été les victimes pendant la période de la colonisation et celles des pensionnats. En prenant pour base les révélations sur les traumatismes dont les Autochtones ont souffert à titre individuel et collectif, de même que l'ensemble des collectivités, pendant ces périodes marquées par l'assujettissement culturel et l'enlèvement par la force des enfants autochtones, le gouvernement fédéral devrait en prendre acte, en faire le constat, et il devrait être tenu de prendre l'engagement de la réparation fondée sur la restitution envers ceux ayant subi ces préjudices et l'engagement de la prévention pour empêcher l'avènement d'erreurs semblables dans l'avenir. Pour ce qui est des enfants pris en charge par la protection de l'enfance, les mesures nécessaires font cruellement défaut.

Dans le cas où les services de protection de l'enfance dispensés dans les réserves sont financés par le fédéral, la législation provinciale s'applique, mais en général le provincial n'octroie aucun montant pour la prestation de ces services. Le problème vient du fait qu'il n'y a aucun chaînon entre les exigences du provincial concernant le maintien des normes par le service autorisé et le plan de financement préétabli du fédéral. Si le gouvernement fédéral décide de ne

... le retrait de l'enfant
est souvent la seule
option pour s'assurer
de sa sécurité et de
sa protection s'il vit
dans une réserve au
lieu d'en être le dernier
recours.

pas appuyer financièrement les services de protection de l'enfance prévus par la loi (provinciale) ou si les fonds sont insuffisants, il est très rare que les provinces vont combler les écarts pour remédier aux lacunes. Il s'ensuit que le système de protection de l'enfance est à deux vitesses ou à deux paliers.¹⁶

L'Assemblée des Premières nations et le MAINC ont mené en 2000 un premier examen conjoint de la méthode de financement de la protection de l'enfance par le gouvernement fédéral; les résultats de cet examen indiquent que les enfants des Premières nations dans les réserves ont obtenu approximativement vingt-deux pour cent de moins comme financement de services de protection de l'enfance que les autres enfants du Canada.¹⁷ En effet, cet examen désigné sous *Examen conjoint des politiques nationales sur les Services à l'enfance et à la famille des Premières nations* (EPN) a indiqué un écart très significatif du niveau de financement permettant la prestation de services les moins perturbateurs possibles. L'ensemble des statuts légaux des provinces/territoires en matière de protection de l'enfance requièrent que les travailleurs sociaux offrent aux familles les services les moins perturbateurs possibles visant à donner à ces familles à risque le soutien nécessaire pour qu'elles assurent des soins sécuritaires à leurs enfants au sein du foyer familial avant d'envisager le retrait des enfants. Au surplus, le manque d'investissements du fédéral et du provincial dans des secteurs ou des organismes bénévoles qui pourraient apporter des ressources aux familles dans les réserves contribue à créer encore plus de problèmes et à aggraver la contrainte causée par l'insuffisance de services offrant des mesures moins perturbatrices. Des travaux de recherche ont montré que des services offerts par des organismes bénévoles comme des banques alimentaires, des programmes d'alphabétisation, des activités de loisirs, des logements sociaux, de dépannage, et des services en violence familiale qui servent couramment de recours aux travailleurs de la protection de l'enfance à l'extérieur des réserves pour soutenir les familles ne sont que très rarement disponibles dans les réserves. En fait, on a estimé qu'en 2003, les Premières nations ont reçu un montant peu important d'organisations philanthropiques au profit des enfants, des adolescents et des familles en comparaison des quatre-vingt dix milliards de dollars octroyés aux autres Canadiens.¹⁸ Environ soixante pour cent des fonds attribués à des organismes bénévoles proviennent du gouvernement fédéral, provinciaux/territoriaux,¹⁹ et, par conséquent, ces bailleurs de fonds sont bien placés pour réorienter l'appui financier accordé aux secteurs bénévoles afin d'assurer un financement égal destiné aux familles de Premières nations. Compte tenu du manque de soutien dans les secteurs bénévoles et du manque d'investissements permettant d'envisager des mesures moins perturbatrices, le retrait de l'enfant est souvent la seule option pour s'assurer de sa sécurité et de sa protection s'il vit dans une réserve au lieu d'en être le dernier recours.

L'Examen conjoint des politiques nationales propose dix-sept recommandations en vue de l'amélioration de la méthode de financement du gouvernement fédéral, comprenant des investissements essentiels pour les mesures les moins perturbatrices. Quatre ans se sont écoulés depuis et le MAINC n'a pas encore octroyé de nouveau financement pour la prestation des services à l'enfance et à la famille des Premières nations; très peu de progrès ont été faits quant à la suite donnée aux recommandations. Du reste, aucune mesure n'a été prise pour matérialiser la recommandation visant l'octroi d'aide financière fédérale à des organismes bénévoles destinés à des familles dans les réserves.

Cette absence de progrès a incité en 2005 la conduite d'un deuxième examen encore plus détaillé de la méthode de financement, examen mené par la Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières nations du Canada pour le compte d'un comité mixte de l'Assemblée des Premières nations et du MAINC). La Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières nations du Canada s'est associée à plus de vingt chercheurs de pointe de divers horizons, spécialistes du droit, de la protection de l'enfance, de l'économie, de la sociologie, du développement communautaire, de la toxicomanie/abus des substances psychoactives et des technologies de l'information, de même qu'elle a fait appel à la protection de l'enfance des Premières nations, pour produire une série de trois rapports établissant (à l'aide de documents) la méthode de financement préétablie et sa structuration, les lacunes de l'approche de financement en vigueur et une solution abordable étayée d'éléments ou d'arguments solides.²⁰ Ces rapports, auxquels on fait référence sous l'appellation collective de rapports *Wen:de*, ont été accueillis par l'appui unanime des Premières nations exprimé par le biais d'une résolution de l'Assemblée des Premières nations, de même que la mention élogieuse du MAINC.

Les résultats de ces recherches ont indiqué que la méthode de financement préétablie du fédéral en vigueur n'est pas adaptée aux besoins à tous les niveaux soulignant entre autres une insuffisance de fonds cruciaux pour le type de services permettant l'adoption de mesures les moins perturbatrices. Les rapports *Wen:de* ont proposé un investissement supplémentaire du fédéral de 109 millions de dollars au cours de la première année de l'application de cette formule, de même que des sommes comparables accordées sur la période suivante de six ans, afin que graduellement le financement des services de protection à l'enfance et à la famille des Premières nations arrive à un niveau minimal de comparabilité avec les prestataires de services non autochtones. Ces rapports ont également réaffirmé l'une des recommandations émises lors de l'examen précédent dans le but d'augmenter/étendre la diversité des services dispensés par des organismes bénévoles en ciblant spécifiquement les subventions existantes octroyées par le fédéral aux secteurs bénévoles en faveur de services à des familles dans les

Jordan a passé les deux années suivantes à l'hôpital, sans aucune justification, alors que les fonctionnaires du gouvernement continuaient à ergoter sur des détails. Malheureusement, Jordan est décédé avant que le conflit de compétences ne soit résolu, sans même avoir passé une seule journée dans une famille.

... ce qui obligeait Norway House à prendre une décision pénible : fallait-il accumuler un déficit pour financer les services requis et courir le risque d'imputations de mauvaise gestion ou placer les enfants en famille d'accueil. Les responsables ont choisi la première option qui était de les laisser dans leur famille.

réserve. Cette proposition d'une augmentation annuelle de 109 millions de dollars a été faite au moment où le gouvernement fédéral indiquait dans son budget un surplus de treize milliards de dollars.²¹

Malgré toutes ces marques d'approbation que les rapports *Wen:de* avaient reçues, le nombre de recommandations rendues effectives par le MAINC au cours des deux années subséquentes est peu important, alors que, pendant la même période, ce ministère a apporté bon nombre de modifications à sa politique de financement qui ne présentent pas publiquement d'arguments solides ou d'analyse de coûts.

Partant de ces résultats peu satisfaisants, les Premières nations ont été confrontées à un dilemme : devrait-on continuer les pourparlers avec le MAINC dans l'espoir de remédier aux injustices en prônant l'application de solutions élaborées en collaboration, fondées sur l'expérience ou sur des résultats probants? Ou devrait-on prendre des mesures exécutives, poser des actes plus énergiques? En décembre 2006, l'Assemblée extraordinaire des chefs de l'Assemblée des Premières nations a adopté la résolution numéro 53 habilitant l'APN à soumettre une plainte concernant les droits de la personne contre le Canada en raison des niveaux inéquitables de financement de l'aide (de protection) sociale accordée aux enfants, ce que le ministère des Affaires indiennes (MAINC) a reconnu comme cause contributive de l'augmentation du nombre d'enfants de Premières nations pris en charge.²²

En février 2007, l'Assemblée des Premières nations, en partenariat avec la *Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières nations du Canada*, a donc déposé une plainte conjointe à la Commission canadienne des droits de la personne alléguant que le Canada consciemment sous-finance la protection ou l'aide sociale offerte aux enfants des Premières nations, ce qui a pour résultat que les enfants des Premières nations reçoivent un traitement inégal, sont désavantagés, une iniquité constituant une violation de la législation sur le bien-être de l'enfance et la *Charte des droits et libertés du Canada*.

PRINCIPE DE JORDAN : LE PROCESSUS DE RÉCONCILIATION À L'ŒUVRE

L'insuffisance ou l'inadéquation du financement accordé par le gouvernement fédéral pour les besoins de protection de l'enfance n'est pas l'unique problème. Des politiques mal définies ayant des conséquences discriminatoires pour les enfants des Premières nations contribuent encore davantage à éroder la qualité du service de protection de l'enfance. D'autre part, les conflits de compétence au sein du gouvernement fédéral et des gouvernements provinciaux, de même

qu'entre ces deux paliers, font en sorte que ces derniers refusent ou retardent de façon itérative la prestation des services aux enfants des Premières nations dans les réserves parce que ni le gouvernement fédéral, ni les gouvernements provinciaux, ne parviennent à déterminer qui devrait être responsable de payer les services.²³ Ces conflits de compétence ont des incidences qui dépassent la frustration de bureaucrates, graves au point d'influer sur des décisions de vie et de mort touchant des enfants de Premières nations.²⁴

Le cas qui a provoqué la réaction générale des citoyens est celui d'un bambin de Première nation du nom de Jordan atteint d'un trouble exigeant des soins médicaux complexes; sa famille réside dans la réserve de la nation crie de Norway House au Manitoba. À sa naissance, ses parents ont dû le confier à un organisme de service de protection à l'enfance, le seul moyen possible que le gouvernement assume le coût des services dont il avait besoin. Jordan est resté à l'hôpital pendant deux ans afin de stabiliser son état, ce qui a été fait, et les médecins étaient prêts à lui donner l'autorisation de sortie pour aller en famille d'accueil. La famille et la communauté de Jordan avaient identifié une famille d'accueil spécialisée et elles avaient amassé des fonds pour réaménager une fourgonnette dans le but de lui permettre d'aller à ses rendez-vous chez le médecin et de visiter sa famille. Tout était bien planifié pour lui donner les meilleurs soins. Cela aurait dû être le temps de fêter, mais comme Noni MacDonald et Amir Attaran l'ont écrit dans l'éditorial du Journal de l'Association médicale canadienne, [TRADUCTION]« Les bureaucrates ont ensuite tout gâché ».²⁵

Une dispute entre le gouvernement du Manitoba et le gouvernement du Canada a éclaté parce qu'ils ne pouvaient décider d'un commun accord qui serait financièrement responsable des soins à domicile de Jordan. Les fonctionnaires du gouvernement ont alors pris la décision que Jordan devait rester à l'hôpital, ce qui représentait presque deux fois le coût des soins à domicile, pendant qu'ils essaieraient de résoudre la question du paiement. Jordan a passé les deux années suivantes à l'hôpital, sans aucune justification, alors que les fonctionnaires du gouvernement continuaient à ergoter sur des détails. Malheureusement, Jordan est décédé avant que le conflit de compétences ne soit résolu, sans même avoir passé une seule journée dans une famille.²⁶

Une étude menée en 2005 auprès de 12 des 105 organismes de services à l'enfance et à la famille des Premières nations a indiqué que, l'année précédente, 393 enfants avaient subi le contrecoup de disputes de compétences liées au paiement. Les gouvernements fédéral et provinciaux ou des ministères de ces gouvernements respectifs étaient les acteurs d'une grande partie de ces conflits.²⁷ En bout de ligne, presque sans exception, ce sont des services à des

enfants des Premières nations qui ont été refusés ou retardés jusqu'à ce qu'on arrive à la résolution du conflit à propos du paiement en ayant recours à un processus de résolution « au cas par cas » très variable et inefficace.

Inspirées par l'histoire de Jordan et la fréquence des conflits intergouvernementaux se rapportant à la protection de l'enfance à travers le Canada, les Premières nations ont élaboré le *Principe de Jordan*, c'est-à-dire un principe établissant que les droits ou les intérêts des enfants doivent passer en premier. C'est un principe visant à résoudre les conflits de compétence. Le *Principe de Jordan* s'applique dans le cas où les services gouvernementaux sont offerts aux enfants canadiens et un conflit de compétence survient au sein, ou entre, le fédéral et un gouvernement provincial/territorial concernant le paiement de services destinés à un enfant indien inscrit. En vertu du *Principe de Jordan*, si un conflit de cette nature se produit, le gouvernement considéré comme premier contact paye et, par la suite, le conflit est renvoyé pour résolution. De cette façon, les besoins des enfants sont satisfaits, tout en permettant que le conflit de compétence soit résolu ultérieurement.

Deux ans après l'énoncé du *Principe de Jordan*, les Premières nations ont demandé aux gouvernements fédéral et provinciaux/territoriaux de l'adopter et de le mettre à exécution sans délai; un seul y a donné suite — celui de la nation crie de Norway House, communauté natale de Jordan.²⁸ Au moment du décès de Jordan en février 2005, la nation crie de Norway House a décidé qu'aucun autre enfant n'aurait à subir les conséquences du manque de soins nécessaires pour traiter une maladie grave en raison de conflits de compétences entre les gouvernements fédéral et provincial. Des médecins et des spécialistes ont diagnostiqué chez trente-sept autres enfants à Norway House des maladies graves exigeant des services spécialisés d'ordre médical et éducatif, ainsi que des services d'aide sociale; malgré le décès de Jordan, le Manitoba et le Canada continuent à s'empêtrer obstinément dans des conflits de compétences concernant le coût des soins à apporter à chacun de ces enfants. Pour remédier à la situation, la nation crie de Norway House a décidé de recourir à leur fonds d'affectation spéciale, établi grâce à une indemnisation pour l'inondation de leurs terres traditionnelles, afin de pouvoir dispenser ces soins spécialisés aux enfants concernés et empêcher d'avoir à placer trente-sept enfants en famille d'accueil. Pendant plus de deux ans, la nation crie de Norway House a continué de payer les services de ces enfants, tout en apportant son appui pour que le problème juridictionnel entre les gouvernements fédéral et provincial se règle.

En avril 2007, la somme consignée obtenue d'un dédommagement pour inondation a été épuisée, ce qui obligeait Norway House à prendre une décision pénible : fallait-il accumuler un déficit pour financer les services requis et courir

le risque d'imputations de mauvaise gérance ou placer les enfants en famille d'accueil. Les responsables ont choisi la première option qui était de les laisser dans leur famille. Actuellement, les enfants y sont encore; Norway House a mis en application le *Principe de Jordan* comme un modèle de bon gouvernement en donnant à leurs enfants une considération primordiale. Cependant, il est évident que cette décision [de Norway House] n'est pas soutenable à long terme. Le refus persistant des gouvernements fédéral et provincial d'appuyer ces enfants vulnérables représente très probablement une violation de la *Charte des droits et libertés du Canada*, de la *Loi canadienne sur la santé* et indique un manque évident de moralité.

D'autre part, il y a un certain mouvement encourageant qui émane du Parlement du Canada. Au printemps 2007, le député Jean Crowder a déposé une motion d'initiative parlementaire affirmant « [q]ue, de l'avis de la Chambre, le gouvernement devrait immédiatement adopter le principe de l'enfant d'abord, d'après le principe de Jordan, afin de résoudre les conflits de compétence en matière de services aux enfants des Premières nations ». ²⁹ Cette motion d'initiative parlementaire a obtenu l'appui des représentants de tous les partis aux deux occasions où il y a eu débat à la Chambre des communes et elle a été adoptée le 12 décembre 2007. ³⁰ Aussi encourageante que puisse être cette approbation à la Chambre, une motion d'initiative parlementaire ne tient lieu que d'impératif moral, et non d'obligation légale. Il faudra exercer un suivi effectif de la mise en application du *Principe de Jordan* pour s'assurer qu'on y donnera suite dans l'esprit des conventions relatives aux droits des enfants qui l'ont inspiré.

Malheureusement, comme le fait ressortir la *Société canadienne de pédiatrie*, ³¹ aucune province ou territoire n'a adopté le *Principe de Jordan* en dépit du fait que plus de mille quatre cents citoyens et organisations sans but lucratif autochtones et non autochtones, caritatives, professionnelles, des syndicats et d'autres organisations d'orientation générale (entreprises), de même que les organisations autochtones nationales, ont appuyé cette initiative. ³² Ce faisant, en donnant leur adhésion, ces organisations et ces citoyens ont démontré un appui généralisé du public canadien au *Principe de Jordan* et le consentement des Canadiens à se joindre aux Premières nations pour revivifier les principes de réconciliation en mettant les enfants au premier plan. C'est inspirant et stimulant de constater avec quelle facilité les Canadiens ont compris et ont passé à l'action pour appuyer le *Principe de Jordan*. Les Canadiens se sont joints aux Premières nations pour faire parvenir à leurs gouvernements ce message de mettre fin absolument à la pratique de priver des enfants des Premières nations de services offerts à d'autres Canadiens pour des raisons de discrimination raciale ou de question de lieu de résidence.

RÉCONCILIATION : UN RÔLE POUR LES PROFESSIONNELS OEUVRANT AUPRÈS DES ENFANTS ET DES JEUNES?

Bien qu'il importe de remédier aux inégalités ou au manque de ressources, un nombre croissant de spécialistes du domaine de la protection de l'enfance se rendent compte que les organismes de protection de la jeunesse eux-mêmes devront opérer des transformations profondes dans le but de corriger la surreprésentation des enfants autochtones pris en charge ou bénéficiant de mesures de protection de remplacement. En 2005, les experts autochtones et non autochtones en matière de protection de l'enfance provenant du Canada et des États-Unis se sont réunis sur le Territoire des Six nations de la rivière Grand pour élaborer des processus et des principes en vue d'une réconciliation, d'où un nouveau système de protection de la jeunesse s'adressant aux enfants autochtones pourrait émerger.³³

Les délégués à cette conférence sur la réconciliation étaient unanimes à penser que ce système de protection de la jeunesse, insufflé par la culture de ses fondateurs coloniaux, devrait s'engager dans un processus de réconciliation au sein même du système afin de mieux desservir les familles autochtones. Ces délégués ont reconnu que les professionnels en protection de la jeunesse avaient besoin de justifier et d'expliquer les réalités historiques selon lesquelles des travailleurs sociaux sont restés muets, malgré qu'ils aient été informés par des rapports rendus publics sur l'abus et les décès d'enfants dans les pensionnats, que ces travailleurs ont siégé à des comités consultatifs sur les pensionnats et qu'ils ont directement confiés des enfants autochtones à des pensionnats comme placements d'enfants pris en charge par la protection de l'enfance si des risques avaient été identifiés dans des familles. Ils devraient également faire état des leçons d'expérience tirées de ces événements du passé.³⁴ Comme groupe de professions de soutien à l'enfance et à la famille, il nous faut affronter le rôle que nous avons exercé dans l'enlèvement massif d'enfants autochtones de leur famille et de leur communauté pendant les années 1960 dans le but de les placer sur une base permanente dans des familles non autochtones. Plus important encore, les travailleurs sociaux doivent être bien éclairés et prendre conscience des raisons pour lesquelles, même si les intentions sont bonnes, nous retirons encore de nos jours plus d'enfants de Premières nations de leur famille qu'à toute autre période de l'histoire.

Le rapport de la conférence intitulé *Réconciliation en matière de protection des enfants : pierres de touche d'un meilleur avenir* présente un processus de réconciliation en quatre étapes commençant par un processus de *partage de la vérité* pour passer ensuite à la *reconnaissance* des faits, le *rétablissement* et enfin la *relation*. Il fallait que ces quatre phases soient centrées sur ce qui a été désigné

de principes fondamentaux ou « pierres de touche » pour un système (ou des organismes de protection de la jeunesse) renouvelé et d'accompagnement à l'intention des enfants autochtones. Ces principes fondamentaux sont *l'auto-détermination, la culture et la langue, le holisme, les intentions structurelles et la non discrimination*. Ces principes sont établis dans les limites des pouvoirs ou des compétences, donc constitutionnels de par leur nature, en ce sens qu'ils doivent être interprétés à l'échelle locale par les collectivités de Premières nations, métisses et inuites afin qu'ils correspondent à la riche diversité des cultures, des langues et des milieux autochtones au Canada.³⁵

Les délégués à cette conférence ont également recommandé que les processus et les principes relatifs à la réconciliation infusent ou animent toutes les dimensions du travail social s'adressant aux Autochtones, de la recherche à la politique et à la pratique. La réconciliation dans le cadre du mouvement de la protection de l'enfance et de la jeunesse était et est un engagement ambitieux. Mais cette idée prend de l'ampleur à mesure qu'un nombre croissant de travailleurs sociaux sont plus éclairés et commencent à prendre conscience que les changements mineurs apportés au système actuel de protection de l'enfance sont insuffisants pour permettre de s'attaquer au problème de longue date de la surreprésentation des enfants autochtones pris en charge ou bénéficiant de mesures de protection de remplacement.

Le processus de réconciliation relatif à la protection de l'enfance a inspiré un mouvement similaire se rapportant à la santé de l'enfant qui a été désigné *Rassembler autour d'un rêve*, dirigé par onze organisations nationales oeuvrant dans le domaine de la santé de l'enfant autochtone. Comme dans le cas de la protection de l'enfance, cette coalition est d'avis qu'il faut un nouveau concept de la santé infantile, dicté par les Autochtones et intégré à des principes fondamentaux, afin d'assurer le rétablissement de la santé et du bien-être des enfants autochtones. Les principes sur lesquels repose *Rassembler autour d'un rêve*³⁶ sont très semblables aux principes présentés dans *Réconciliation en matière de protection des enfants : pierres de touche d'un meilleur avenir*. Ces deux initiatives, en conformité l'une avec l'autre, servent de point de départ pour consolider les rapports interdisciplinaires au sein des professions desservant les services à l'enfance et à la famille des Premières nations. Aussi bien dans l'un et l'autre mouvement, des initiatives sont mises en oeuvre pour que les programmes de perfectionnement professionnel, la recherche, la politique et la pratique soient centrés sur ces principes.

Comme la colonisation a entraîné des conséquences encore plus désastreuses pour les enfants autochtones, il paraît raisonnable que les professionnels desservant les enfants et les jeunes à l'intérieur et à l'extérieur du gouvernement

soient parmi les premiers à s'engager dans le processus de réconciliation. Nous devons améliorer nos services offerts aux enfants, aux jeunes et aux familles autochtones—et nous pouvons le faire.

LE CANADA EST-IL PRÊT POUR LA RÉCONCILIATION?

Si les efforts peu convaincants du gouvernement fédéral de corriger les injustices à tous égards en matière de financement de la protection de l'enfance sont quelque peu révélateurs, il faut s'interroger sérieusement sur l'engagement et la volonté du gouvernement fédéral en fonction de la réconciliation. La réconciliation ne consiste pas uniquement à formuler des excuses et des regrets; il s'agit d'une prise de conscience du tort causé de façon à non seulement reconnaître les erreurs du passé, mais également à s'orienter vers une nouvelle conscientisation et un nouvel engagement dans le but d'empêcher toute répétition des mêmes erreurs dans l'avenir. La réconciliation requiert de ne pas uniquement *dire* la bonne chose, mais également de *faire* la bonne chose.

En définitive, l'engagement et la volonté des gouvernements fédéral et provinciaux en fonction de la réconciliation seront jugés d'après leurs actions, particulièrement à l'endroit des enfants autochtones. Octroieront-ils des fonds équitables pour la prestation de services aux enfants qui tiennent compte des solutions élaborées conjointement par les Autochtones et des collègues en cause? Appuieront-ils et mettront-ils à exécution à tous égards le *Principe de Jordan*? Formuleront-ils des excuses, des regrets, pour les pensionnats, alors que sciemment, ils contribueront pour toute une autre génération d'enfants autochtones à les enlever sans justification de leur famille? Les Canadiens croyant en l'obligation de traiter les gens avec dignité, équité, justice et égalité devraient prêter attention aux réponses fournies par leurs dirigeants politiques à des questions comme celles mentionnées ci-dessus.

Si la mobilisation qu'a provoquée le *Principe de Jordan* est quelque peu indicative, les Canadiens sont prêts à s'engager dans le processus de réconciliation. À aucun autre moment de notre histoire, les gouvernements et les professionnels du champ de la protection de l'enfance et de la jeunesse n'ont possédé une telle richesse de connaissances, d'outils et de ressources leur permettant de corriger les inégalités qui minent la vie des enfants autochtones. Pour les organismes et les professionnels de la protection de l'enfance et les gouvernements fédéral et provinciaux — plus d'excuses — si, à l'heure actuelle, nous échouons dans nos efforts visant à effectuer une transformation positive dans l'intérêt des enfants autochtones. C'est à nous qu'il incombera de répondre de cette défaite morale et à présenter de nouveau des excuses.

Prenons la décision de faire les changements nécessaires en faisant passer les enfants en premier. Si la réconciliation n'existe pas dans le coeur des enfants, elle n'existe tout simplement pas.

NOTES

¹ Il y avait 9000 enfants fréquentant des pensionnats au cours des années 1940 et on estime aujourd'hui qu'il y a 27 000 enfants de Premières nations pris en charge par des services de protection de l'enfance. Se reporter à : Nuuchahnulth Tribal Council (1996). *Indian Residential Schools: The Nuuchahnulth Experience*. Report of the Nuuchahnulth Tribal Council Indian Residential School Study, 1992 -1994. Port Alberni, BC: Nuuchahnulth Tribal Council; Assemblée des Premières nations (2007). *Plan d'action des dirigeants des Premières nations en matière de protection de l'enfance*. Ottawa, ON : Assemblée des Premières nations. Extrait le 8 janvier 2008 de : http://www.afn.ca/cmslib/general/afn_child_v01_fr.%20final.pdf

² Curry, B. (2007). Cash not solution to natives' plight: Prentice. *Globe & Mail*, jeudi le 6 février 2007, A4; et CBC News (2007). Foster care system needs improvement: Prentice. *CBC News*, le 6 février 2007. Extrait le 29 novembre 2007 de : <http://www.cbc.ca/canada/north/story/2007/02/06/foster-care.html>

³ Interpréter des données de *children in care* : 0,67 % non autochtones, 3,31 % Métis et 10, 3 % de Premières nations. Se reporter à Blackstock, C., T. Prakash, J. Loxley, et F. Wien (2005:43). *Wen:De -Coming to the Light of Day/ Wen: De Nous voyons poindre la lumière du jour*. Dans *First Nations Child & Family Caring Society of Canada/Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières nations du Canada, Wen: De: We Are Coming to the Light of Day/ Wen:De Nous voyons poindre la lumière du jour*. Ottawa, ON : First Nations Child and Family Caring Society of Canada/ Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières nations du Canada: 7-59.

⁴ Assemblée des Premières nations (2007).

⁵ Affaires indiennes et du Nord Canada [AINC] (2006). *Fiches d'information : Services à l'enfance et à la famille des Premières nations*. Extrait le 30 novembre 2007 de : http://www.ainc-inac.gc.ca/pr/info/fnsoccc/fncfs_f.html

⁶ McDonald, R. et P. Ladd (2000). *Examen conjoint des politiques nationales sur les Services à l'enfance et à la famille des Premières nations – Rapport final – juin 2000*. Ottawa, ON : Assemblée des Premières nations [non publié].

⁷ Commission royale sur les peuples autochtones (1996). *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones. Volume 3 : Vers un ressourcement*, Ottawa, ON : Ministre des Approvisionnements et Services

Canada; McDonald et Ladd (2000); Blackstock, C. (2003). *First Nations Child and Family Services: Restoring Peace and Harmony in First Nations Communities*. Dans K. Kufeldt et B. McKenzie (éd.) *Child Welfare: Connecting Research, Policy and Practice*. Waterloo, ON : Wilfrid Laurier University Press: 331–343; Blackstock et coll., (2005); Assemblée des Premières nations (2007); et Clarke, S. (2007). *Ending Discrimination and Protecting Equality: A Challenge to the INAC Funding Formula of First Nations Child and Family Service Agencies*. *Indigenous Law Journal* 6(1):79–100.

⁸ Johnston, Patrick (1983). *Native Children and the Child Welfare System*. Toronto, ON: Canadian Council on Social Development en association avec James Lorimer & Company.

⁹ Affaires indiennes et du Nord Canada (2005). *Programme des services à l'enfance et à la famille des Premières nations – Manuel national*. Ottawa, ON : Ministre des Travaux publics et des Services gouvernementaux Canada. Extrait le 30 janvier 2008 de : http://www.ainc-inac.gc.ca/ps/mnl/fnc/fnc_f.pdf

¹⁰ Trocmé, N., B. MacLaurin, B. Fallon, J. Daciuk, D. Billingsley, M. Tourigny, M. Mayer, J. Wright, K. Barter, G. Burford, J. Hornick, R. Sullivan, et B. McKenzie (2001). *Étude canadienne sur les signalements de cas de violence et de négligence envers les enfants : rapport final*; Ottawa, ON: Ministre des Travaux publics et des Services gouvernementaux Canada. http://www.phac-aspc.gc.ca/publicat/cisfr-ecirf/pdf/cis_f.pdf

¹¹ Trocmé et coll. (2001); Trocmé, N., D. Knoke, C. Shangreux, B. Fallon, et B. MacLaurin (2005). *L'expérience des enfants des Premières nations lors du contact avec le système canadien de protection de l'enfance : l'étude canadienne sur les signalements de cas de violence et de négligence envers les enfants*. Dans *Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières nations du Canada, Wen:De Nous voyons poindre la lumière du jour*. Ottawa, ON : Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières nations du Canada: 66–94.

¹² Trocmé et coll. (2005).

¹³ Trocmé, N., D. Knoke, et C. Blackstock (2004). *Pathways to the Overrepresentation of Aboriginal Children in Canada's Child Welfare System [Les voies menant à la surreprésentation des enfants autochtones dans les services de protection des enfants au Canada]*. *Social Service Review* 78(4):577–600; Trocmé et coll. (2006).

¹⁴ Blackstock, C. et N. Trocmé (2005). *Community-Based Child Welfare for Aboriginal Children: Supporting Resilience Through Structural Change*. Dans M. Ungar (éd.) *Handbook for Working with Children and Youth: Pathways to Resilience Across Cultures and Contexts*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc.: 105–120.

¹⁵ Blackstock, C. (2007). Residential Schools: Did They Really Close or Just Morph into Child Welfare? *Indigenous Law Journal* 6(1):71–78.

¹⁶ Blackstock (2007).

¹⁷ McDonald et Ladd (2000).

¹⁸ Nadjiwan, S. et C. Blackstock (2003). *Caring Across the Boundaries: Promoting Access to Voluntary Sector Resources for First Nations Children and Families*. Ottawa, ON : First Nations Child and Family Caring Society of Canada.

¹⁹ Secrétariat du Conseil du Trésor (2000). Preliminary Results of Statistical Research into Funding of Voluntary Sector [données non publiées] cité dans Scott, K. (2003). *Funding Matters: The Impact of Canada's New Funding Regime on Nonprofit and Voluntary Organizations*. Ottawa, ON : Canadian Council on Social Development/Conseil canadien de développement social. Extrait le 30 janvier 2008 de : <http://www.vsiisbc.org/eng/funding/fundingmatters/02.cfm>

²⁰ Blackstock et coll. (2005).

²¹ Blackstock (2007).

²² Assemblée des Premières nations (2006). Résolution N° 53/2006. Assemblée extraordinaire des chefs, du 5 au 7 décembre 2007, Assemblée des Premières nations, Ottawa, ON (extrait le 14 décembre 2007 de : <http://www.afn.ca/article.asp?id=3538>); et AINC (2006).

²³ Blackstock et coll. (2005).

²⁴ Lavalee, T. (2005). Honouring Jordan: Putting First Nations children first and funding fights second. *Paediatrics & Child Health* 10(9):527–529; Société canadienne de pédiatrie (2007). *En faisons-nous assez? Un rapport de la situation des politiques publiques canadiennes et de la santé des enfants et des adolescents*. Ottawa, ON : Société canadienne de pédiatrie (extrait le 8 janvier 2008 de : <http://www.cps.ca/francais/defensedinterets/rapportpolitiques.htm>); et MacDonald, N. et A. Attaran (2007). Le principe de Jordan et la paralysie des administrations publiques (<http://www.cmaj.ca/cgi/reprint/177/4/323>).

²⁵ MacDonald et Attaran (2007:321).

²⁶ Lavalee (2005).

²⁷ Blackstock et coll. (2005).

²⁸ Kinosao Sipi Minisowin Agency, First Nations Child and Family Caring Society of Canada/ Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières nations du Canada, et Assembly of Manitoba Chiefs (2007). *Disabled Children Lose Services Because Governments Won't Pay*. Communiqué de presse : le 3 avril 2007. Extrait le 14 décembre de : <http://www.nationtalk.ca/modules/news/print.php?storyid=1034>

²⁹ Crowder, J. (2007). Jordan's Principle. Extrait le 30 novembre 2007 de : <http://www.jeancrowder.ca/taxonomy/term/16>

³⁰ Chambre des communes du Canada, 39^e Législature, 2^e Session, Journaux N^o 36, Le mercredi 12 décembre 2007 concernant : Affaires émanant des députés M-296. Extrait le 30 janvier 2008 de : <http://www2.parl.gc.ca/HousePublications/Publication.aspx?DocId=2957187&Mode=1&Parl=39&Ses=1&Language=F>

³¹ Société canadienne de pédiatrie (2007).

³² Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières nations du Canada (2007). Déclaration conjointe de soutien au principe de Jordan pour la résolution des conflits de compétence en matière de services aux enfants des Premières nations/Joint Declaration of Support for Jordan's Principle to Resolving Jurisdictional Disputes Affecting Services to First Nations Children. (Extrait le 30 novembre 2007 de : http://www.fncfcs.com/more/jordansPrincipleSupporters_f.php); <http://www.fncaringsociety.com/more/jordansPrincipleSupporters.php>

³³ Reconciliation Movement Canada (2005). Reconciliation: Looking back, reaching forward--Indigenous peoples and child welfare conference, du 26 au 28 octobre 2005, Niagara Falls, Ontario. Extrait le 9 janvier 2008 de : <http://www.reconciliationmovement.org/activities/october2005.html>

³⁴ Blackstock, C. (2005). The occasional evil of angels: Learning from the Experiences of Aboriginal Peoples and Social Work. *International Indigenous Journal* 1(1):130–158.

³⁵ Blackstock, C., T. Cross, I. Brown, J. George, et J. Formsma (2006). *Reconciliation in Child Welfare: Touchstones of Hope for Indigenous Children, Youth and Families / Réconciliation en matière de protection des enfants : pierres de touche d'un meilleur avenir pour les enfants, les jeunes et les familles autochtones*. Ottawa, ON : First Nations Child and Family Caring Society of Canada/ Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières nations du Canada.

³⁶ Blackstock, C., D. Bruyere, et E. Moreau (2006). *Rassemblés autour d'un rêve : Principes pour une nouvelle perspective sur la santé des enfants et adolescents inuits, métis et de Premières nations*. Ottawa, ON : Société canadienne de pédiatrie.

RÉFLEXION D'UNE SURVIVANTE SUR LA RÉSILIENCE

MADELEINE DION STOUT

Mon père tient les guides de ses mains alors que ma mère descend du chariot tiré par des chevaux. Je pose mon regard à travers des lunettes à monture rouge sur le béret rouge de ma mère — un éclaboussement de couleur rouge, l'annonce — on y est, les battements de coeur, le moment est arrivé.

Deux heures plus tard, je lutte pour ma survie. Le parler est froid comme la pierre; les bancs en bois; les fenêtres grandes et à carreaux. Je supplie mon père et ma mère de ne pas me laisser. Je pleure jusqu'à ce que je saigne du nez. Là, et à ce moment précis, les couleurs s'effacent. Il n'y a plus rien à dire; mon coeur se brise et le temps s'arrête. J'abandonne à mes supérieurs la petite monnaie qui me reste. J'achète des bonbons et des pipes de réglisse noire, suffisamment pour quelques semaines. Étrange ce qu'ils goûtent.

Colonisation, guérison et résilience, ce sont des réalités dont je deviens consciente. Comme Survivants, nous voguons sur des vagues de vulnérabilité pendant toute une vie et pendant des générations. Nous avons été soumis à des facteurs de risque bien réels comme la faim, la solitude, le ridicule, l'abus physique et sexuel, la mort prématurée et inopportune. Comme nous nous efforçons de nous libérer des entraves de la colonisation, nous tendons fortement vers la guérison, et la résilience devient alors notre meilleur atout, notre meilleure amie.

Encore à l'heure actuelle, des facteurs dédic persistent à agir sur mon corps, mon intelligence et mon esprit, mais, ironiquement, ils m'ont donné aussi un coup de fouet et une stimulation pour la vie. Mon père et ma mère espéraient qu'il en serait ainsi; pour quelle autre raison auraient-ils desserré mon étreinte alors que je m'accrochais désespérément à eux dans ce parler? Leur résilience est devenue la mienne. Cette force leur a été transmise de leurs pères et mères et, maintenant, elle doit se déverser sur leurs petits-enfants et mes petits-enfants. Si on croit sincèrement que les souffrances découlant des séquelles des pensionnats ont eu des répercussions intergénérationnelles, alors il s'ensuit nécessairement qu'il y aura également des Survivants intergénérationnels.

Je suis convaincue qu'une grande partie du processus de guérison s'est amorcée dans les pensionnats. Je me suis demandée et j'ai posé aussi la question à d'autres : est-ce que j'ai, est-ce que nous avons, souffert inutilement au pensionnat? Comme toute autre question difficile que j'ai posée à ma mère, elle m'aurait peut-être répondu *kiya nitānis*, ce qui peut se traduire grosso modo par « réfléchis à cela, ma fille ». Ce qui s'est dit à cette conférence m'a permis de mieux me rendre compte de ma bonne fortune. Je porte vos messages en moi comme cette couverture dont on nous a fait don ici.

Je dis que notre processus de guérison a commencé au pensionnat quand je me rappelle des moments où j'ai senti l'amour vécu par personnes interposées. Mon enseignante de la quatrième année, Mlle Walker, passait autant de temps à la fenêtre à faire le guet, à attendre son ami de coeur au service de la GRC, qu'elle passait à nous surveiller en classe. Je me rappelle avec précision ses yeux bleus pétillants, et sa belle blouse bleue — l'éclaboussement

de couleur, l'annonce — on y est, les battements de coeur, le moment est arrivé. Je me rappelle aussi très bien avoir regardé en haut vers la fenêtre et avoir surpris l'aura d'affection qu'on ne peut pas ne pas reconnaître entre une femme crie travaillant à l'école et son soupirant déné. Elle était radieuse au moment où elle nous regardait d'un visage rayonnant de la grande fenêtre à carreaux, alors que lui, remarquablement beau, la regardait d'un visage épanoui en un large sourire.

Bien que j'aie été privée d'amour au pensionnat, j'en ai tout de même fait l'expérience par personnes interposées, avec intensité. Véritablement, cet amour pressenti m'a rempli le coeur et l'âme, même s'il ne m'était pas légitimement adressé. L'amour par personnes interposées peut sauver des vies. C'est pour cette raison que je peux honnêtement déclarer avoir commencé mon parcours de guérison dans un contexte plutôt impie. La guérison se situe au beau milieu d'un continuum dont la colonisation se trouve à un bout et la résilience à l'autre bout. Avoir su ce que je sais maintenant, j'aurais mieux compris qu'une grande partie de mon adaptation dans une période de survie et de croissance de ma vie par des moyens plutôt impies constituait en réalité un acte de résilience.

Au nom de notre meilleure amie la « résilience », nous pouvons envisager l'avenir avec optimisme car nous sommes très bons dans tellement de domaines. Nous sommes très bons à porter des couleurs éblouissantes : nous portons des bérets rouges comme hommage à nos ancêtres bien aimés, nous exhibons les fanions de la Danse du Soleil, de même que nous portons fièrement les ceintures-écharpes des Métis et nous montrons les estampes du Nord; également, nous témoignons de notre culture quand nous parlons de « l'original, de l'oie, ou du poisson ». Nous sommes très très bons à agir dans un battement de coeur, selon son expression la plus simple, dans les moindres gestes de la vie quotidienne parce que, comme Survivants, nous nous entraïdons mutuellement à y arriver. Nous sommes très très bons à vivre le moment présent tout en laissant notre empreinte par la conservation des pensionnats comme monuments commémoratifs, par la production de films sur l'expérience vécue au pensionnat, et par notre action commune pour que l'important processus de guérison se poursuive.

Au nom de notre meilleure amie la « résilience », nous devons adresser à nos ancêtres de vibrants remerciements, ainsi qu'à nos Aînés bien aimés et à nos frères et à nos soeurs. Nous devons aussi être reconnaissants pour tous les efforts consacrés à la guérison par nos services, qui, avec le recul, se révéleront sûrement transformateurs.

Merci , Thank you, Hai hai!

Il s'agit d'un extrait d'un exposé que Madeleine Dion Stout a fait à la Rencontre nationale de la Fondation autochtone de guérison le 10 juillet 2004 à Edmonton, Alberta. Mme Dion Stout poursuit une brillante carrière à titre d'auteure, de chercheuse et de conférencière indépendante. Elle a notamment été présidente de l'Association des infirmières et infirmiers autochtones du Canada et directrice fondatrice du Centre for Aboriginal Culture and Education à l'Université Carleton. Actuellement, elle occupe le siège de vice-présidente de la Commission de la santé mentale du Canada.

SECTION 3

EXPLORATION DES CHEMINS VERS LA RÉCONCILIATION



Photo : Gracieuseté de Janice Longboat

JENNIFER J. LLEWELLYN

Jennifer Llewellyn est professeure agrégée à Dalhousie Law School et directrice de *Nova Scotia Restorative Justice Community University Research Alliance*. Elle a travaillé en collaboration avec la Commission de vérité et de réconciliation de l'Afrique du Sud et elle a été membre de la *Research Initiative on the Resolution of Ethnic Conflict* à Kroc Institute for Peace, University of Notre Dame. Elle a agi comme conseillère auprès de l'Assemblée des Premières nations pour des questions relatives aux pensionnats indiens dans le contexte des négociations en vue de l'Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens. Actuellement, en tant que première consultante de l'Agence des Nations Unies pour le développement, elle est en train d'élaborer une politique nationale de la justice réparatrice pour la Jamaïque; de plus, elle est membre du groupe de travail sur la justice réparatrice rattaché à l'Alliance des ONG pour la prévention du crime et la justice pénale, un organisme consultatif des Nations Unies.

Comme l'évoque le titre de son article dans le cadre de ce recueil, *Justice réparatrice et la Commission de vérité et de réconciliation liée aux pensionnats indiens : établissons des liens entre la Vérité et la Réconciliation*, cet essai fait l'examen du vide possible à combler entre la vérité et la réconciliation, de même qu'il avance l'idée que les principes fondamentaux appliqués en matière de justice réparatrice permettent d'établir ces liens nécessaires. Quant au but qui est d'instaurer des relations visant la réconciliation, l'auteur dit clairement qu'il s'agit de rapports sociaux et non de rapports interpersonnels. La justice réparatrice [TRADUCTION] « ne consiste pas à amener des parties à s'étreindre et à faire la paix; il s'agit plutôt de s'efforcer de créer des conditions favorables à l'établissement de rapports sociaux permettant à toutes les parties de co-exister de manière constructive, équitable et pacifique ».

Jennifer Llewellyn apporte au présent débat les connaissances et l'expérience qu'elle a acquises grâce à sa participation au processus de la Commission de vérité et de réconciliation de l'Afrique du Sud. Cette commission de l'Afrique du Sud identifie différentes conceptions de la vérité : la vérité factuelle ou judiciaire, la vérité personnelle et narrative [le récit de chacune des victimes], la vérité sociale [le débat public suscité par la commission], la guérison et la vérité réparatrice [l'aboutissement narratif du processus de réconciliation]. Alors que l'approche de la vérité factuelle qui est courante dans le contexte du système judiciaire peut éliminer la complexité et les nuances, il s'avère, par contre, qu'en mettant l'accent sur la vérité sociale et sur la guérison et la dimension réparatrice de la vérité, on peut transformer des rapports sociaux. L'apport de Jennifer à ce recueil fournit des arguments solides à la thèse selon laquelle la justice réparatrice est une boussole dont on a besoin pour bien s'orienter sur le sentier sinueux de la vérité à la réconciliation.

JUSTICE RÉPARATRICE ET LA COMMISSION DE VÉRITÉ
ET DE RÉCONCILIATION LIÉE AUX PENSIONNATS
INDIENS : ÉTABLISSONS DES LIENS ENTRE LA VÉRITÉ ET LA
RÉCONCILIATION

INTRODUCTION

La Commission de vérité et de réconciliation (CVR) liée aux pensionnats indiens s'avère essentielle pour donner suite de façon holistique et globale aux engagements pris dans le cadre de l'*Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens*. La Commission a été chargée d'établir un tableau complet de la situation de maltraitance qui a sévi sous le régime des pensionnats et ses répercussions. Elle fournira la possibilité de mieux comprendre la nature, les causes et la portée des préjudices causés par le régime des pensionnats, ce qui comprend l'examen du contexte, des facteurs, des motifs et des perspectives ayant amené et favorisé l'établissement du régime des pensionnats et les abus qui se sont produits sous ce régime. À la faveur des processus préconisés par la Commission, les vérités liées au régime des pensionnats pourront être exprimées, connues et mieux comprises. Elle créera un espace où les Survivants, leur famille et leur communauté pourront se réunir pour partager leurs histoires, relater les préjudices qu'ils ont subis, de même que réfléchir à ce dont ils ont besoin pour se guérir de leurs traumatismes et établir de nouvelles relations pour l'avenir.

Il s'avère aussi essentiel que la Commission dispose de la marge de manoeuvre voulue pour s'assurer de l'établissement de mesures correctives holistiques et globales par rapport aux abus et aux séquelles des pensionnats indiens. Elle sera un véhicule de communication en donnant une voix à toutes les personnes ayant subi des préjudices ou ayant subi le contrecoup de ces préjudices causés par le régime des pensionnats, qu'elles soient entendues. Son mandat sera de façon générale bien centré sur l'ensemble des maux attribuables aux pensionnats, ainsi que sur les maux qui en ont découlé. Comme suite aux nombreux témoignages qu'elle recevra, la Commission sera bien positionnée pour présenter un tableau complet du régime des pensionnats et de ses séquelles. La révélation de ces expériences fournira le contexte nécessaire pour bien établir la raison et la légitimité des paiements d'expérience commune et du processus d'évaluation indépendant en tant que parties intégrantes de l'accord de règlement. À partir de ce tableau général des événements du passé, la Commission sera en mesure de recommander des moyens permettant d'ouvrir la voie de l'avenir vers de nouvelles relations reposant sur la réconciliation au sein des collectivités autochtones, ainsi qu'entre les Canadiens autochtones et non autochtones.

Ce sont sans doute ces efforts de rétablissement et de renouvellement des relations qui constituent le rôle le plus important de la Commission dans le cadre de l'*Accord de règlement*. En effet, le but principal du règlement est de remédier aux abus commis dans le passé, ainsi qu'à leurs répercussions, afin qu'il soit possible de bâtir un avenir meilleur en établissant de nouvelles relations reposant sur la reconnaissance et le respect mutuel.¹ Il incombe en grande partie à la Commission de vérité et de réconciliation (CVR), comme son nom l'indique, la charge d'atteindre ce but. Pour que la commission réussisse dans ses efforts et réalise les ambitions de l'*Accord de règlement*, il faudra qu'elle se penche avec circonspection sur la signification à donner à la réconciliation et à la nature de son processus.

En commençant ses travaux, la CVR doit planifier de quelle façon il faudra se diriger sur le chemin complexe et difficile de la « vérité » et tracer son parcours vers la réconciliation. Ce faisant, elle aura à affronter les écueils importants que d'autres ayant déjà suivi cette voie ont rencontrés : établir des liens entre la vérité et la réconciliation.

Selon l'auteur de cet essai, la justice réparatrice peut répondre au besoin de la Commission de trouver un « terrain d'entente » ou un « pont » permettant de combler le fossé entre la vérité et la réconciliation. En effet, les principes et les pratiques de la justice réparatrice sont de nature à offrir l'orientation et la direction à prendre pour ce genre de processus dans lequel la Commission se lance. La justice réparatrice offre un cadre d'action important contribuant à mieux comprendre le mandat de la Commission et à mieux le remplir. Cet essai traitera des possibilités, des ouvertures et perspectives, ainsi que des défis, que la Commission de vérité et de réconciliation liée aux pensionnats indiens, considérée comme une institution de justice réparatrice, aura à prendre en compte.

MANDAT DE LA COMMISSION DE VÉRITÉ ET DE RÉCONCILIATION ET JUSTICE RÉPARATRICE

Une lecture rapide du mandat de la Commission de vérité et de réconciliation (CVR) liée aux pensionnats indiens permet d'avoir un aperçu de la dimension « vérité » de l'oeuvre poursuivie par la CVR. En fait, celle-ci est chargée de la responsabilité de l'obtention des déclarations, de l'établissement et de l'analyse des faits historiques, de la rédaction de rapports, de la gestion de l'information et de l'archivage des données recueillies. Ce mandat établit clairement que la Commission n'est pas chargée d'imputer à quelqu'un la faute ou la responsabilité civile ou criminelle, mais elle doit plutôt dégager le portrait aussi complet que possible du régime des pensionnats, des expériences vécues par les Survivants

de ce régime, de même que les séquelles les ayant affectés. C'est pourquoi la mission de la Commission est précisément de rechercher la vérité concernant les pensionnats. Une fois les révélations recueillies, elle aura à s'assurer que, de façon générale, cette vérité est diffusée et bien comprise. Ce qui ressort moins de la lecture du mandat de la commission, c'est la portée des efforts qui seront consacrés à la réconciliation. De fait, ni le sens, ni les moyens liés à la réconciliation, n'obtiennent beaucoup d'attention dans le mandat malgré l'espoir suscité par le nom de la commission indiquant que cet organisme viserait à la fois la vérité et la réconciliation. Voici ce que le mandat établit :

La réconciliation, processus individuel et collectif de longue haleine, nécessitera l'engagement de tous les intéressés—anciens pensionnaires des premières nations, inuits et métis et leurs familles, collectivités, organismes religieux, anciens employés des écoles, gouvernement et la population canadienne. La réconciliation peut se produire entre n'importe lequel des groupes ci-dessus.²

Quant aux événements au niveau communautaire, ils ont pour but de « répondre aux besoins des anciens élèves, de leur famille, de même que ceux touchés par les séquelles des pensionnats »³; donc, ils pourraient être implicitement offerts dans un esprit de réconciliation. Sinon, il n'y a aucune mention spécifique associée à cet objectif ou au moyen de l'atteindre. L'unique allusion au fait que la réconciliation fait également partie du rôle de la Commission se trouve dans l'exposé introductif : « *La révélation de nos expériences communes aidera à libérer nos esprits et à ouvrir la voie à la réconciliation.* »⁴ Cette conception a été inspirée par le slogan de la Commission de vérité et de réconciliation de l'Afrique du Sud, « Chercher la vérité : un chemin vers la réconciliation ». Au même titre, le slogan de la Commission de l'Afrique du Sud a été une tentative de tenir compte de la même préoccupation que celle pouvant être soulevée au sujet de la CVR liée aux pensionnats indiens—une forte concentration sur la vérité et un intérêt secondaire pour la réconciliation. Ainsi, le slogan de l'Afrique du Sud est important et nécessaire en ce sens qu'il permet de tempérer des attentes irréalistes. Il met en garde contre le fait de penser que la vérité et la réconciliation sont des processus identiques; il ne s'agit pas d'un même objectif. Faire la distinction entre les deux peut aussi permettre de clarifier ces notions, à savoir qu'il peut être nécessaire de connaître la vérité pour parvenir à la réconciliation mais, par contre, le seul fait d'être bien éclairé n'est pas suffisant. Il y a un chemin vers la réconciliation, et la vérité constitue une partie fondamentale de ce processus; cependant, d'autres étapes doivent être franchies le long du parcours. La leçon à tirer du slogan de la Commission de l'Afrique du Sud est claire. Malgré tous ses efforts, la Commission ne pouvait promettre que la réconciliation s'accomplisse. Fallait-il même l'escompter. Effectivement,

aucun processus, ni aucune institution, ne pourrait atteindre cet objectif. Le même point de vue sous-tend la description dans le mandat de la CVR liée aux pensionnats indiens de ce qui touche la réconciliation considérée comme un processus se prolongeant dans le temps.

Bien que ce slogan puisse être une mise en garde utile, il pourrait toutefois véhiculer la possibilité d'induire en erreur et de laisser en plan des personnes qui s'engagent sur le chemin de la réconciliation. Pour parcourir la voie de la réconciliation avec succès, il faut accorder une attention accrue à l'itinéraire menant de la vérité à la réconciliation.

En effet, ce parcours de la vérité n'est pas un processus facile. Zapiro, un caricaturiste politique sud-africain, fait ressortir par sa caricature le défi qu'affronte la commission sud-africaine.⁵



Nous voyons représenter l'Archevêque Tutu, président de la commission, qui montre la voie du haut de la falaise appelée « Vérité ». Un large fossé sépare la « Vérité » de la « Réconciliation », l'autre falaise. Tutu étudie la carte, cherchant désespérément un chemin pour le sortir de cette impasse. Il s'agit de l'illustration poignante de la tâche exigeante qui consiste à jeter un pont entre la vérité et la réconciliation, une entreprise difficile que la CVR liée aux pensionnats indiens doit aussi effectuer.

Bon nombre des adversaires de la Commission de vérité et de réconciliation de l'Afrique du Sud ont décrié le fait qu'en l'établissant, on devrait sacrifier la justice. En effet, les critiques se sont objectés aux dispositions de l'amnistie qui entraînaient forcément l'empêchement d'intenter des poursuites et d'infliger des sanctions. Tenue de répondre à ces critiques en mal de justice, la Commission sud-africaine s'est rendu compte qu'effectivement, il fallait prendre en considération l'exercice de la justice, manquante dans ce processus,

Je crains que ce ne soit pas encore le bon moment. Les Survivants ne sont pas prêts, et les Églises ne semblent pas l'être non plus. Une fois que les Églises auront rempli leurs obligations de règlement envers toutes les personnes qui ont été victimes de leurs représentants, alors ce sera le bon moment. Il me semble qu'avec cette approche, on va à contre-courant; c'est comme si on demandait aux victimes de faire les premiers pas pour se réconcilier avec leur agresseurs. En général, c'est plutôt le fautif, l'agresseur, qui doit s'avancer pour demander pardon.

Susan Hare
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Ojibway
M'Chigeeng, Ontario

de même qu'il fallait combler le fossé entre le processus de recherche de la vérité et la réconciliation. Par ailleurs, selon la perception de la Commission, la forme de justice que les critiques avaient en tête n'était pas celle pouvant satisfaire la volonté populaire : l'exercice de la justice prônant la poursuite et le châtement n'aiderait pas à s'engager vers la réconciliation. Comme suite aux blâmes des opposants, la Commission s'est plutôt tournée du côté de la justice réparatrice.⁶ De la même façon, le modèle de la justice réparatrice fournit un cadre d'action d'intérêt majeur permettant d'aborder l'entreprise difficile confiée à la CVR liée aux pensionnats indiens. Il s'agit de la pièce manquante sur le chemin vers la réconciliation.

En général, pour qu'un pont ait un fondement solide permettant de traverser en toute sécurité, il faut examiner minutieusement le terrain sur lequel il sera érigé. La justice réparatrice donne une image très claire de la nature du terrain des deux côtés du pont — de la vérité et de la réconciliation. Elle donne aussi la possibilité d'être mieux éclairés, d'ouvrir de nouvelles perspectives, sur les processus et les mécanismes requis pour combler le fossé entre les deux.

RÉCONCILIATION : RÉTABLISSEMENT DES RELATIONS

La justice réparatrice est fondée sur une théorie de la justice qui prévoit le dédommagement des torts causés aux victimes et qui s'occupe des relations résultant des méfaits commis. Mue par le mobile de la réparation, cette forme de justice exige le rétablissement des rapports interpersonnels perturbés. Amorcée du point de vue relationnel, la justice réparatrice reconnaît l'interdépendance fondamentale des personnes dont les liens se tissent au moyen des réseaux de rapports sociaux. Dans le cas où des actes préjudiciables ou de graves injustices sont commis, le tort qui en résulte s'étend à tous ces réseaux de relations, touche la victime et l'auteur des préjudices, de même que leurs proches, leurs soutiens et leur communauté. Au bout du compte, le mal causé a un profond retentissement sur tout le tissu de la société.⁷

La justice réparatrice trouve surtout son expression et puise son inspiration dans les conceptions de la justice autochtone.⁸ Par conséquent, cette similitude entre les conceptions de la justice autochtone et de la justice réparatrice constitue un autre facteur déterminant pour recommander la prise en considération de cette perspective en fonction de la CVR liée aux pensionnats indiens. Les efforts de la Commission doivent en effet correspondre au sentiment de justice chez les Survivants, y faire écho, si ceux-ci visent à contribuer à la réconciliation.

Pour exercer la justice de façon réparatrice, il faut tenir compte de la gamme complète des torts de nature relationnelle liés à l'acte préjudiciable commis.

D'autre part, le mot
« rétablir » peut
à tort donner à
penser que la justice
réparatrice sous-tend
le retour aux relations
initiales, avant que les
préjudices ne soient
causés.

Dans l'esprit de la justice réparatrice, ce sont les préjudices causés aux relations interpersonnelles qui constituent les torts les plus graves découlant de l'acte fautif. Cependant, les autres offenses, atteintes, dommages que les victimes ont subis ne sont pas pour autant négligeables. Ils doivent être identifiés, compris et réglés pour que le rétablissement des relations puisse se réaliser. Bien comprendre la nature relationnelle des torts découlant des actes préjudiciables permet également de considérer dans leur contexte, de bien définir, les actes dont les personnes lésées par ces relations perturbées ont été les victimes.⁹

La justice considérée sous l'angle de la réparation vise à « rétablir » des relations entre et au sein des parties en cause, à reconstituer des rapports où toutes les parties sont traitées sur un pied d'égalité avec compassion, respect et dignité. Dans l'optique de la justice réparatrice, ce qu'on recherche comme qualité de relations, c'est l'égalité pour toutes les dimensions d'une relation humaine qui témoigne de notre valeur morale réciproque. Ces éléments constitutifs d'une relation sont des piliers sur lesquels reposent des rapports humains pacifiques et productifs.¹⁰

D'autre part, le mot « rétablir » peut à tort donner à penser que la justice réparatrice sous-tend le retour aux relations initiales, avant que les préjudices ne soient causés. S'il en était ainsi, ce serait manifestement problématique vu qu'il est rarement possible qu'on puisse reprendre des relations exactement comme elles étaient auparavant. Bien au contraire, le but de la justice réparatrice n'est pas de revenir en arrière, mais bien de s'assurer d'un avenir différent fondé sur des rapports de compassion mutuelle, de respect et de dignité.¹¹ Ainsi, la justice réparatrice a pour but d'atteindre un idéal sur le plan des relations humaines. Pour parvenir à une co-existence pacifique et à un véritable épanouissement humain, il est essentiel de prendre en considération ces aspects liés au rétablissement des relations.

Il peut arriver qu'on comprenne mal cette priorité accordée aux relations et qu'on tienne pour acquis que le but de la justice réparatrice est le rétablissement de relations personnelles ou intimes. Un tel processus individuel de rétablissement des liens, bien qu'il ne soit pas exclu dans l'esprit de la justice réparatrice, n'est pas visé dans ce contexte. Ce dont il s'agit, c'est d'assurer l'égalité dans des rapports *sociaux*, non dans des rapports intimes entre des personnes. Des rapports sociaux font référence à des liens émanant du fait que, globalement, nous sommes tous interreliés par des réseaux de relations — certains sont personnels et intimes — mais, pour la plupart, ces liens découlent du fait que nous partageons le même espace physique ou politique. Par conséquent, la justice réparatrice ne consiste pas à amener les parties à s'étreindre et à faire la paix; il s'agit plutôt de s'efforcer de créer des conditions favorables à

l'établissement de rapports sociaux permettant à toutes les parties de co-exister de manière constructive, équitable et pacifique. Comme conditions favorables à des relations pouvant assurer une telle co-existence, la justice réparatrice fait ressortir le respect, la compassion mutuelle et la dignité.¹²

L'idée principale du rétablissement des relations qui anime la justice réparatrice peut nous aider à mieux comprendre le processus de réconciliation vers lequel tend la CVR liée aux pensionnats indiens. Il ne s'agit pas de la réconciliation dans son sens large; ce n'est pas non plus le concept évoqué dans les cartes de souhaits et dans les rencontres intimes que celui de la réconciliation vers laquelle la CVR s'engage, étant donné qu'il serait sans nul doute inapproprié et impossible à réaliser. Plus exactement, ce qu'on entend par réconciliation dans le contexte de la CVR, c'est le rétablissement des rapports tels que visés par la justice réparatrice. La réconciliation en tant qu'objectif vers lequel la CVR s'oriente est un processus visant à mettre le cap sur un avenir pacifique, productif et équitable où les Canadiens autochtones et non autochtones vivront ensemble une relation d'égalité, partageant leurs préoccupations, se vouant un respect mutuel et se souciant de la dignité d'autrui. En somme, le but de la réconciliation est de rétablir les relations.

Cette façon de comprendre le concept de réconciliation concorde avec la conviction exprimée dans le mandat de la CVR liée aux pensionnats indiens, qu'il s'agit d'un processus qui se prolongera dans le temps. Si la réconciliation est considérée dans le sens de rétablissement des relations, elle est davantage associée à un processus plutôt qu'à un événement cible à atteindre. En effet, un réseau de relations est par définition dynamique et en constante évolution. Ce processus exige une attention et une adaptation constantes afin de s'assurer que les rapports visés correspondent aux valeurs et qualités de respect, sollicitude et dignité mutuels. Pour établir des relations de cette nature et ensuite les entretenir, il faudra un engagement à long terme, du temps et bien des efforts. En clarifiant bien les attentes à cet égard, il est plus facile de comprendre l'apport qu'un processus limité, restreint dans le temps, comme celui de la CVR liée aux pensionnats indiens peut faire en fonction de la réconciliation. Cette commission sera en mesure de jeter les fondements nécessaires pour le rétablissement des rapports tels que définis en recherchant la vérité sur les torts causés dans le passé, les répercussions que ces préjudices ont eues sur les relations et en déterminant ce qu'il faudra pour remédier aux préjudices indirects et résultants, ainsi que pour outiller les parties à co-exister différemment dans l'avenir. De plus, la commission peut apporter une autre contribution importante à la réconciliation en donnant la possibilité de réunir les parties concernées dans une démarche qui témoigne et exemplifie les valeurs sous-tendant des relations réinstaurées par la réconciliation. Les principes

Dans le cadre du mode alternatif de règlement des conflits, on a entendu à maintes reprises que les Survivants en ont assez de penser aux pensionnats et ils ne veulent plus porter ce fardeau dévastateur pour l'âme.

*Susan Hare
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Ojibway
M'Chigeeng, Ontario*

et les pratiques associés à la justice réparatrice apporteront les orientations et les réflexions concernant la façon dont la commission peut concrétiser les possibilités offertes à cet égard.

VÉRITÉ RELATIONNELLE

Qu'en est-il du fossé entre les deux? Même si on peut avancer sur le chemin de la vérité et on est éclairé sur l'orientation de la réconciliation, de quelle façon pourrait-on combler cette distance entre le fait de connaître la vérité et la réalisation de la réconciliation?

La justice réparatrice jette une lumière nouvelle sur la réconciliation et, en comprenant mieux le but poursuivi, on est plus sensible à la relation entre la vérité et la réconciliation, ainsi qu'à la façon d'établir des liens entre les deux. En considérant la réconciliation en tant qu'instigatrice du rétablissement des relations, alors le rôle et la nature de la vérité que la Commission veut rechercher peuvent être mieux cernés. Le mandat de la Commission est en grande partie centré sur la recherche de la vérité. Cependant, il peut être difficile de comprendre les motifs et les paramètres de cette recherche de la vérité en l'absence de clarté concernant la signification et l'intention du processus de réconciliation. À la lumière de la réconciliation considérée comme le rétablissement des relations, il devient possible de faire marche arrière et de se demander quel rôle la vérité exerce-t-elle par rapport à ce qu'on vise dans les efforts de réconciliation et de quelle vérité a-t-on besoin pour y arriver. La justice réparatrice accorde beaucoup d'importance au processus de partage de la vérité comme étape nécessaire du parcours vers le rétablissement des relations. Ce partage de la vérité exige que toutes les parties y participent volontairement dans l'espoir qu'elles feront preuve d'ouverture et qu'elles seront disposées à dire la vérité. Ce processus repose sur le fait que les parties font part de leur vérité au sujet de la nature et de l'ampleur des torts qu'elles ont subis, de leurs besoins ayant trait à la réparation et au rétablissement, de leur rôle et de leurs responsabilités par rapport à ce qui s'est passé et de leur capacité à collaborer à la réparation des torts et au rétablissement des relations. C'est également grâce au partage de leur vérité que des parties en viennent à mieux connaître et comprendre les expériences, les perspectives et les besoins des uns et des autres. Une telle conscientisation est cruciale pour le processus de réconciliation.

Bien que la connaissance de la vérité soit importante dans l'optique de la justice réparatrice et donc pour la réalisation de la réconciliation, cette recherche de la vérité peut en fait empêcher le rétablissement des relations. En effet, quand on envisage la diversité des perspectives et des expériences en jeu, évoquer l'idée d'une vérité unique, bien distincte, sur une question ou un sujet quelconque, semble problématique. En outre, la recherche et la détermination de la vérité présente une solution « blanc ou noir », un choix (soit l'un, soit l'autre), qui risque fort de susciter des propos acerbes, plutôt que de constituer des relations. À l'opposé, la réconciliation nécessite une vérité de nature à refléter les complexités amenées par notre interconnexion et notre interdépendance.

Il est évident qu'en adoptant l'approche réparatrice, la vérité relationnelle contribuera plus efficacement à l'atteinte du but de la réconciliation. Il n'est pas question ici de semer la confusion et de conclure que toute vérité est relative. La vérité relationnelle fait plutôt référence à la vérité avec toutes ses nuances et ses complexités. Le système judiciaire, un des arbitres de la vérité le plus connu, est appelé à trancher sur des questions se rapportant à la culpabilité ou à la responsabilité et, dans ce contexte, on doit souvent démasquer la complexité de la vérité et porter un jugement visant à déterminer quelle partie de la vérité compte pour régler le conflit ou la controverse. Toutefois, la CVR liée aux pensionnats indiens n'a pas à assumer la même tâche qu'un tribunal. Son intérêt et son but sont liés à la réconciliation et, à ce titre, elle ne peut pas se permettre de masquer la vérité, ni de ne pas tenir compte de la complexité ou de l'enchevêtrement de la vérité.

La recherche de la vérité relationnelle exige, entre autres, de créer un espace et des mécanismes permettant aux parties de se dire leur vérité et d'être écoutées, de présenter leurs divergences de vues directement afin de demander des explications, de contester, d'assimiler ce qui a été dit et de faire toute la lumière sur la vérité des faits qui se sont produits, le pourquoi de ce qui est arrivé et quelles en ont été les répercussions. D'ailleurs, la Commission de vérité et de réconciliation de l'Afrique du Sud reconnaît le besoin de créer cet espace suivant différentes formes de vérité : la vérité factuelle ou judiciaire, la vérité personnelle et narrative [le récit de chacune des victimes], la vérité sociale [le débat public suscité par la commission], la guérison et la vérité réparatrice [l'aboutissement narratif du processus de réconciliation].¹³ Au cœur même des efforts de la commission résidaient la vérité sociale, ainsi que la vérité liée à la guérison et à la réparation. Ces conceptions de la vérité sont inspirées par la nature relationnelle de la vérité qui est au centre de la vérité reconstituante ou « réparatrice ». La vérité sociale telle que décrite par la Commission fait référence à la façon dont la vérité est révélée. Suivant cette perspective, la vérité sociale est donc le résultat de ce qui se dégage des échanges et interactions sociaux. C'est la forme de vérité que la commission évoque comme la réponse aux besoins de guérison ou de réparation.

La vérité liée à la guérison et à la réparation se définit ainsi : [TRADUCTION] « la forme de vérité qui situe les faits et ce qu'ils signifient dans le contexte des relations interpersonnelles — à la fois entre les citoyens et entre l'État et les citoyens »¹⁴. Voici ce que la Commission a reconnu comme tâche relevant de sa responsabilité :

[TRADUCTION] Aider à rétablir la vérité pour ainsi contribuer à la réparation des torts infligés dans le passé et empêcher la récurrence

d'abus graves dans l'avenir. Il ne suffisait pas de simplement déterminer ce qui était arrivé. La vérité dite factuelle, c'est-à-dire une information objective, ne peut pas être séparée de la façon dont cette information est obtenue; non plus que ce type d'information soit séparé des fins auxquelles elle doit servir.¹⁵

Dans la remise en perspective découlant de la justice réparatrice, on voit sous un nouveau jour la nature de la vérité que la Commission de vérité et de réconciliation liée aux pensionnats indiens vise, ainsi que les types de processus et de méthodes nécessaires pour permettre à cette vérité de se dégager, dans l'optique de faire progresser vers la réconciliation.

JUSTICE RÉPARATRICE : ÉTABLIR UN PONT

Dans le contexte qu'offre la justice réparatrice, l'objectif de la réconciliation retient l'attention, de même qu'on comprend mieux la nature de la vérité requise pour ouvrir la voie à la réconciliation. Toutefois, la satire du caricaturiste et ses questions sont restées en suspens. Qu'en est-il du fossé entre les deux? Même si on peut avancer sur le chemin de la vérité et on est éclairé sur l'orientation de la réconciliation, de quelle façon pourrait-on combler cette distance entre le fait de connaître la vérité et la réalisation de la réconciliation? À examiner les principes et les pratiques de la justice réparatrice en regard des réponses recherchées, les personnes désireuses de franchir cette distance peuvent trouver de l'information utile et des composantes fondamentales pour établir ce pont.

Alors que la Commission de vérité et de réconciliation liée aux pensionnats indiens amorce ses travaux et en est à planifier les processus et les mécanismes au moyen desquels elle s'acquittera de son mandat, les principes et les pratiques appliqués en justice réparatrice seront d'importants outils. Toutefois, il ne faudrait pas s'inspirer du modèle de processus de la justice réparatrice comme d'une solution panacée ou d'un processus institutionnel prêt à être adopté ou à être appliqué. Bien que ce modèle semble être une solution attrayante, il serait peu judicieux et problématique de le faire, compte tenu du point de vue axé sur ses principes et son application.¹⁶ En effet, la justice réparatrice souscrit au principe de l'importance d'un processus flexible et adaptable en fonction du contexte. En considérant que ce type de processus vise à rétablir des relations entre des parties concernées, il est essentiel que le contexte et les circonstances soient pris en compte pour orienter la planification et la mise à exécution de ce processus. Dans le cas où la CVR adopterait une approche ou un cadre inspiré de la justice réparatrice, elle devrait à titre d'orientation examiner les principes et les éléments de pratique en cette matière. Il pourrait également s'avérer essentiel de faire participer les parties concernées à la conception des

processus visés afin qu'ils correspondent et répondent à leurs besoins et aux circonstances.

PRINCIPES DE LA JUSTICE RÉPARATRICE

Les pratiques et les processus de la justice réparatrice permettent de combler le fossé entre la vérité et la réconciliation en fournissant la possibilité à toutes les parties de se réunir et de mieux comprendre la nature et la portée des torts subis, d'établir un plan pour l'avenir qui vise à remédier à ces préjudices dans la perspective de rétablir les relations entre elles. Voici donc ces principes sur lesquels la justice réparatrice s'appuie. Ils peuvent s'avérer un guide pour la commission alors qu'elle s'engage sur le chemin de la vérité vers la réconciliation.¹⁷

- La justice réparatrice est axée sur l'avenir. Elle est centrée sur les incidences ou les conséquences qu'aura un acte préjudiciable dans l'avenir. La justice réparatrice vise à remédier aux torts causés dans la perspective de créer les conditions favorables au rétablissement des relations.
- Le rétablissement des relations nécessite de porter l'attention sur l'acte préjudiciable en cause tout en faisant un examen consciencieux du contexte et des causes de ces actes.
- Les processus de la justice réparatrice sont englobants, réunissant dans un même effort toutes les parties ayant subi les préjudices et ayant des intérêts dans la résolution de la réparation. Émanant de la théorie de la justice relationnelle, la justice réparatrice reconnaît la grande diversité des parties engagées, dont les personnes, les groupes et les collectivités ayant pu être affectés par les torts causés ou ayant un intérêt dans le redressement de la situation. Ces parties dépassent la victime et les auteurs des préjudices pour englober toutes les communautés des parties lésées, les communautés des recours, réseaux de soutien, ainsi que la société en général.
- Les processus de la justice réparatrice donnent lieu à une rencontre entre les parties concernées. En effet, dans l'optique d'une telle démarche, des possibilités de dialogue sont offertes dans le but d'en arriver à une compréhension commune des conséquences et incidences d'un préjudice subi et d'en arriver à un engagement commun à l'égard de la réparation du préjudice dans la perspective d'établir des relations différentes pour l'avenir. Ces échanges contribuent à permettre aux parties d'en arriver à se connaître et à s'entendre, à partager leurs divergences de vues et leurs histoires. Ils créent un espace pour que les parties joignent leurs efforts en

toute connaissance de cause, mènent positivement une action commune, dans le but de concevoir et d'assurer un meilleur avenir. Par ailleurs, il faut que des efforts importants soient fait pour préparer les parties à participer à ce dialogue et à cette rencontre. Si ces rencontres peuvent beaucoup contribuer au rétablissement des relations entre les parties concernées, il reste cependant que les suites à donner à ces rencontres seront tout aussi importantes, notamment, l'exécution du plan pour le rétablissement des relations. Il faudra que, dans le cadre du processus de justice réparatrice, un appui soutenu et un encadrement soient assurés.

- Les processus en vue de la réparation sont démocratiques et participatifs. Ils doivent témoigner des valeurs d'inclusion, de respect, de sollicitude envers les autres et du souci de la dignité d'autrui que ceux-ci prônent par leur conception et leur fonctionnement. Des valeurs qu'on veut intégrer à la planification et à la mise en application des processus. Chaque partie doit être invitée et habilitée à participer pleinement au processus de justice réparatrice. Il importe de prendre toutes les mesures nécessaires pour que des personnes et des groupes hétérogènes ou marginaux soient intégrés dans le processus le cas échéant. Il est également important qu'on reconnaisse et qu'on tienne compte du déséquilibre du pouvoir (des responsabilités), de même que les droits légaux de toutes les parties doivent être respectés dans le cadre de ce processus.
- Pour la planification et également la mise en application des processus visant le rétablissement des relations, il faut accorder une attention particulière au contexte. En effet, des processus de cette nature devraient aussi être conçus au moyen de démarches englobantes, dialogiques et participatives. Le contexte dictera précisément quelles parties devraient être impliquées dans un processus donné, de même qu'il déterminera la structure du processus comme tel, notamment s'il y a lieu de planifier un vaste processus au niveau national ou envisager plutôt un processus de moindre envergure visant à régler des préjudices au niveau local. Le contexte est aussi un facteur clé dont on doit tenir compte en fonction de chaque étape en planifiant les résultats escomptés pour l'ensemble du processus de réparation — c'est-à-dire au moment de la détermination des étapes à franchir dans le rétablissement des relations en jeu. Il importe également de s'assurer de favoriser l'intégration et la participation afin que le processus mis en place soit adapté au contexte et aux besoins des parties. En outre, cette participation permet de s'assurer que les parties sont engagées dans la réussite du processus et qu'elles y apportent un appui substantiel.

Les peuples du monde commencent à prendre connaissance que c'est la première CVR jamais appelée à siéger dans un pays n'ayant pas été dans les dernières décennies déchiré par la guerre ou quelque autre circonstance tragique. C'est pourquoi le regard du monde entier se tourne vers nous.

Gina Wilson
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Algonquin
Ottawa, Ontario

- La justice réparatrice donne un rôle d'une importance capitale aux victimes, un rôle plus essentiel que celui accordé par le système de justice actuel; cependant, le processus n'est pas uniquement centré sur elles. Les préoccupations sont également dirigées en fonction du rétablissement de la communauté, de même qu'elles s'adressent au fautif/auteur du préjudice dans sa tentative de rétablir des relations. Le fait de centrer les efforts sur une des parties ne peut pas se faire au détriment de l'autre, sinon le processus s'éloignera de son but qui est l'établissement d'une relation d'égalité.
- Les démarches en justice réparatrice sont vouées au rétablissement des relations par opposition à la justice rétributive, de même qu'à la réinsertion sociale au lieu de l'isolement. La réinsertion des auteurs de préjudices, des victimes et des communautés est essentielle au rétablissement des relations.
- La justice réparatrice reconnaît le rôle des collectivités et de la société en général à la fois dans la création du conflit social et dans sa résolution. Par conséquent, il est essentiel d'obtenir la participation de la collectivité au processus de la justice réparatrice. Dans ce but, la nature du processus de justice réparatrice devrait être publique. C'est pourquoi il faudrait que les collectivités soient associées à la facilitation du cheminement de la justice réparatrice, tout comme aux démarches des programmes. Celles-ci doivent être mises à contribution en tant que parties prenantes ayant des enjeux à gagner relativement au résultat des processus. Les torts découlant des actes préjudiciables ont des répercussions profondes en raison des réseaux de relations sociales, au point d'affecter les parties directement lésées et toutes les autres personnes qui leur sont liées. C'est pourquoi cette atteinte aux réseaux entraîne l'effritement du tissu social des communautés concernées et, en bout de ligne, des sociétés. Il en résulte donc la nécessité de faire participer les membres du public à titre d'intervenants ou de parties intéressées et à titre de témoins dans le cadre du processus de réparation. Toute cette dimension publique de la justice réparatrice est également essentielle étant donné que le système de justice en vigueur privilégie les processus publics, qu'il les situe au cœur même de son fonctionnement — cette nature publique du processus n'est pas seulement importante pour que justice soit faite, mais parce qu'elle fait en sorte que les informations et les résultats sont ainsi connus. Dans le cas de la justice réparatrice, il importe encore plus que ce genre de processus soit public étant donné son but axé sur l'établissement de relations renouvelées dans la société. À moins qu'il n'y ait une raison primordiale particulière de garder le processus confidentiel, celui-ci devrait être public. Dans ce cas, les raisons devraient être conformes aux principes de la justice réparatrice. À

titre d'exemple, si un cas présente le risque de causer encore plus de torts ou de prolonger les torts causés à des personnes ou à des relations en ayant un processus, des mesures devraient être prises pour protéger les parties.

- Les processus de justice réparatrice doivent être volontaires de la part de toutes les parties. La décision de rétablir des relations — notamment de traiter les autres avec respect, avec sollicitude et d'avoir le souci de la dignité d'autrui — ne peut être imposée à des personnes; il faut y consentir et avoir la volonté de le faire.
- La justice réparatrice exige que l'auteur du préjudice accepte la responsabilité de l'acte ou des actes en cause. Même si, dans l'optique de la justice réparatrice, l'auteur du préjudice reconnaît son implication et sa responsabilité concernant les événements qui sont survenus, il reste toutefois que la signification, l'importance et les conséquences des circonstances peuvent être sources de désaccord. En fait, les efforts qui sont faits dans l'esprit de la justice réparatrice sont louables en ce sens qu'ils peuvent traiter des nuances du niveau moral et faciliter une bonne compréhension relationnelle en faisant une analyse des relations entre le contexte, les causes et les conséquences des préjudices causés à partir de laquelle on peut faire un plan d'action.
- La mise en application des processus de justice réparatrice devrait être facilitée par un spécialiste en cette matière qui serait responsable de :
 - ✦ l'identification des parties qui devraient être participantes au processus;
 - ✦ la préparation des parties pour une rencontre;
 - ✦ l'orientation des parties au cours d'une démarche de rencontre, dans le but de s'assurer que le processus visé correspond aux valeurs sous-jacentes aux relations escomptées, notamment, que toutes les parties bénéficient de la même sollicitude, respect et dignité;
 - ✦ l'identification et le traitement des déséquilibres de pouvoir/ responsabilités réels ou potentiels dans le cadre du processus;
 - ✦ voir à ce que la participation est volontaire du début du processus et tout au long du cheminement;
 - ✦ voir à ce qu'il y ait une diversité de voix intégrées au processus, entendues et respectées pendant son cheminement;
 - ✦ la protection des droits légaux des parties;
 - ✦ l'assistance aux parties pour l'établissement de règles de bases à l'égard de la participation au processus (normes concernant les comportements acceptables pendant le processus);

- voir à ce que toutes les parties aient une participation juste et équitable au processus.

COMMISSION DE VÉRITÉ ET DE RÉCONCILIATION LIÉE AUX PENSIONNATS INDIENS : UNE INSTITUTION VOUÉE À LA RÉPARATION?

La justice réparatrice fait espérer un apport substantiel à titre d'approche que la Commission de vérité et de réconciliation peut adopter pour structurer et pour orienter ses travaux. Dans ce cadre, la compréhension des buts visés en matière de partage de la vérité et de l'atteinte de la réconciliation peut être facilitée, de même que la voie à suivre entre les deux. La Commission a tellement de possibilités comme processus de réparation; toutefois, elle se trouvera confrontée à certains défis en essayant d'établir des liens entre la vérité et la réconciliation que la justice réparatrice pourra lui inspirer. Cette section identifie certaines de ces exigences que la Commission aura à relever à cet égard.

PROCESSUS DES RENCONTRES

Un cadre de travail ou une stratégie réparatrice permet de faire ressortir l'importance que la Commission accorde à la structuration des processus de rencontres englobantes et participatives pour pouvoir établir avec précision la vérité comme moyen d'ouvrir la voie à la réconciliation. Les événements nationaux et locaux planifiés comme parties intégrantes des efforts de la Commission offriront à celle-ci la possibilité de s'acquitter de son rôle. Pour réaliser cette partie nécessaire de ses travaux axés sur la vérité et la réconciliation, la commission devra faire un examen consciencieux des normes et des principes dont il faudra tenir compte pour que les événements communautaires reflètent cette importance rattachée aux processus englobants, participatifs, démocratiques et dialogiques. Les mêmes considérations devront être prises dans le cas des événements nationaux que la Commission, dans le cadre de son mandat, planifiera et mettra en route. Ces événements nationaux doivent offrir une tribune dont le but ne sera pas seulement de livrer la vérité que la Commission a déjà mise à jour. Ces événements doivent également créer un espace où les parties concernées peuvent se réunir et où des vérités peuvent être dites, où la vérité relationnelle peut se dégager, de même que le cheminement vers la réconciliation peut être amorcé.

Dans l'esprit de la réconciliation, toutes les personnes associées aux pensionnats ou les personnes affectées par les effets néfastes du régime des pensionnats devront être incluses dans le processus. Face à ces exigences, il est possible que cette inclusion pose un problème pour la Commission. En effet, il peut s'avérer

Généralement, les commissions de vérité précèdent de telles mesures; ce sont elles qui font des recommandations concernant les modalités de compensation individuelle.

difficile de s'assurer de l'inclusivité des auteurs de préjudices, comprenant à la fois les personnes et les institutions responsables des méfaits. Beaucoup de ces individus ayant commis les actes préjudiciables ne sont plus capables de participer à des rencontres, soit par suite de maladie ou de décès. La commission n'a pas le pouvoir de les obliger à participer au processus étant donné que ces personnes doivent répondre volontairement à cet appel, en conformité avec les principes relatifs à la justice réparatrice. Dans cette optique, il est essentiel que les parties en cause participent volontairement au processus de réparation compte tenu qu'on ne peut obliger quelqu'un, ni lui imposer, le rétablissement de relations. Dans ce cas, il n'y a aucun incitatif du côté des auteurs de préjudice à prendre part au processus de réparation, comme il n'y a pas d'exemption de responsabilité civile ou de responsabilité pénale. En conséquence, la commission aura à trouver le moyen de s'assurer de l'obtention d'une vérité dont ces personnes sont les seules à connaître et à faire en sorte qu'elle soit comprise dans le processus. Quant aux auteurs institutionnels de préjudices, le cas est un peu différent. Ils peuvent être représentés dans le processus et, en fait, dans une certaine mesure, ils peuvent remédier à l'absence des individus responsables de préjudices. Cependant, en dépit du fait qu'ils ont obtenu l'immunité leur permettant d'échapper aux poursuites au civil hors de l'*Accord de règlement* (du moins en ce qui a trait aux Survivants qui ont décidé d'en faire partie), ces institutions fautives ne peuvent être forcées de participer au processus de la commission. À titre de partie à l'*Accord de règlement*, le gouvernement et les organisations religieuses se sont engagés à prendre part au processus et à donner accès aux documents et à d'autres informations. Il importe donc que la commission s'assure de laisser place à leur participation et de les intégrer au processus de rencontre pour que les objectifs liés à la réconciliation puissent être atteints.

Dans l'optique des processus de réparation, la communauté et le public sont des parties prenantes et importantes. La CVR liée aux pensionnats indiens est précisément conçue pour informer le public de cette vérité par le biais d'événements, de campagnes d'information, des médias, de présentation de rapports et d'archives publiques. Par ces moyens, le public prendra connaissance des abus commis et de l'héritage des pensionnats, mais il sera tout de même important si on veut s'engager dans une démarche vers la réconciliation de faire participer les collectivités et le public à un niveau plus profond. De façon évidente, le mandat fait des ouvertures en vue de la participation des communautés par le biais d'événements nationaux et locaux. Encore plus ardue comme opération, la commission aura à engager également le public non autochtone dans le processus à titre de parties intéressées et pas uniquement à titre de simples témoins. Malgré la difficulté, il est pourtant très important de l'associer au processus; c'est par son engagement et sa participation que le processus de réconciliation pourra être amorcé.

PROCESSUS DE CONCEPTION

Il est à prévoir que ce sera grâce à des démarches s'inspirant non seulement des principes de la réparation, mais également conçues suivant l'orientation donnée par les valeurs liées à la réparation que le but recherché de la réconciliation sera le mieux réalisé. Dans ce cas particulier, il faudra avoir recours à des processus de planification et de conception qui feront appel à toutes les parties affectées, de même qu'il faudra tenir compte de leurs intérêts et de leurs besoins. Bien évidemment, en considérant la conception sous l'angle de l'inclusion de toutes les parties concernées, il est important pour la commission que, dès le début, sa mise sur pied soit le résultat d'un processus de règlement négocié entre l'Assemblée des Premières nations, des représentants inuits, des représentants légaux des Survivants, du gouvernement fédéral et de diverses organisations religieuses ayant assuré le fonctionnement de pensionnats. Par ailleurs, le règlement comme tel n'est pas une démarche suffisante dans l'optique où il faut s'assurer de l'engagement et de la participation de toutes les parties au processus de la commission. Dans l'intérêt de la réconciliation, la commission devra être très explicite quant à ses intentions de mettre tout en oeuvre pour établir un processus inclusif et participatif dans le cadre de la planification d'événements nationaux et locaux. Il y a déjà des mécanismes en place qui permettent d'assurer la participation à des événements communautaires, notamment les modalités adoptées par le Comité des Survivants des pensionnats indiens, qui pourront conseiller la commission sur des principes et des critères liés à des processus communautaires. Certes, les processus communautaires seront aussi planifiés et mis à exécution par les collectivités en collaboration avec la commission. Tous ces pourparlers au cours des étapes de la planification des événements donneront la possibilité de mobiliser la communauté concernée et entraîneront un haut niveau de participation. Toutefois, dans cette phase de conception, les démarches n'engageront pas les autres parties en cause et, par conséquent, ne fourniront pas un espace pour établir des relations avec d'autres parties. Dans la perspective de la réconciliation, il reste néanmoins que le processus de planification constitue un important et essentiel élément de la structure de la commission. Ajoutons que la commission devrait avoir recours au Comité des Survivants à titre consultatif concernant d'autres questions liées à ses travaux, notamment des processus d'obtention de déclarations, des événements nationaux, des archives et la préparation du rapport.

ORIENTATION POUR L'AVENIR

Le mandat de la commission témoigne d'une orientation inspirée de la justice réparatrice et tournée vers l'avenir, en ce sens qu'il indique la responsabilité de rechercher la vérité en vue d'ouvrir la voie à la réconciliation. La commission se

penchera sur le passé dans une tentative de poser les fondements d'un avenir différent. Cependant, la commission aura à surmonter des défis en s'acquittant de cette responsabilité en fonction de l'avenir. En premier lieu, l'*Accord de règlement* a rendu obligatoire que la commission remette son rapport au bout de deux ans de son mandat de cinq ans. Ce rapport sera consécutif à l'achèvement des événements nationaux, mais il devra être fourni alors que le processus d'obtention des déclarations individuelles et celui des événements dans les communautés seront en cours. Étant donné le moment qui a été fixé, ce sera un véritable tour de force pour la commission de s'assurer que l'information et les idées, perspectives, réflexions continuant à circuler et à se dégager des autres processus ne seront pas perdues. Si la commission, suivant son orientation, doit être tournée vers l'avenir, il faudrait par conséquent que l'obtention des déclarations individuelles et les événements communautaires soient des moyens de transmettre les leçons apprises du passé et leurs incidences sur notre avenir.

Il existe, pour la commission, un *autre* défi à relever : la nature des pouvoirs qui lui ont été conférés. La commission est seulement habilitée à rapporter ce qu'elle a obtenu de ses recherches et à faire des recommandations sur les suites à donner aux travaux. En outre, il y a des restrictions quant aux recommandations, c'est-à-dire se limiter aux sujets autres que la compensation attribuée à des personnes. Toute la question des compensations est réglée par le versement des paiements d'expérience commune et le processus d'évaluation indépendant faisant partie du règlement. À ce qu'on sache concernant l'expérience antérieure des commissions de vérité, il est atypique dans l'ordre des choses d'avoir procédé ainsi. Généralement, les commissions de vérité précèdent de telles mesures; ce sont elles qui font des recommandations concernant les modalités de compensation individuelle. Dans le cas de la CVR liée aux pensionnats indiens, les modalités des compensations ont déjà été établies par l'*Accord de règlement* et, selon toutes probabilités, elles seront en grande partie remises au moment où la commission publiera son rapport et ses recommandations. Même si ce n'est pas dans l'ordre normal des choses, ce n'est pas nécessairement problématique. En fait, les dispositions prises en regard de la compensation aux Survivants des pensionnats peuvent tenir lieu de reconnaissance de la responsabilité et indiquer la volonté de participer de bonne foi aux processus de vérité et de réconciliation.

Si la compensation individuelle déjà octroyée était considérée comme la somme globale, l'aboutissement de la réparation exigée en fonction du redressement des torts se rattachant et découlant des pensionnats s'avèrera alors problématique. Sans l'engagement du gouvernement et des autres parties de mettre en application les recommandations de la commission concernant ce

qui doit être fait pour redresser les torts et rétablir les relations, la cause de la réconciliation sera sérieusement compromise et retardée. Certes, les paiements d'expérience commune versés à titre de compensation individuelle constituent une partie importante des mesures de réparation, mais s'ils sont la seule disposition prise, cela s'avère nettement insuffisant pour réparer les préjudices causés par les pensionnats. Cette compensation monétaire m'atténue en rien le besoin de réparation des effets néfastes qu'ont subis les collectivités et que les générations futures subiront. D'ailleurs, cette compensation individuelle peut faire office d'un certain règlement, mais pas au point de redresser des atteintes ou préjudices non matériels causés par les pensionnats et son héritage. Le mandat de la commission est précisément de mieux comprendre ces torts, d'être éclairée sur toute leur ampleur, leur portée, et de faire des recommandations sur les suites à donner. Parmi bien des possibilités, les mesures de réparation destinées aux collectivités et aux autres parties affectées par l'héritage des pensionnats pourraient comprendre des activités commémoratives, ainsi que des programmes et des plans d'actions en matière d'éducation.

Si la commission entreprend ses travaux dans l'optique de conclure un règlement final pour ce qui est de la réconciliation, elle aura tout un obstacle à surmonter. En effet, la commission perdra de son efficacité quant à la cause de la réconciliation si l'intention est de clore le chapitre des pensionnats et d'enterrer ce passé douloureux une fois pour toutes. La vérité que la commission obtiendra des déclarations servira à cheminer vers la réconciliation seulement si cette vérité est connue, reconnue et bien comprise, et qu'elle a des suites. Par conséquent, il est important que cette commission recommande des mesures ouvertes sur l'avenir en fonction de la réparation des torts se rattachant et découlant des pensionnats. Tout aussi important, il faudra que ces recommandations soient mises à exécution par des personnes ayant pleins pouvoirs pour le faire. Le rapport de la commission de la vérité ne peut être considéré comme la fin de tout le processus, ni comme sa propre fin. En admettant que la vérité est dite, écoutée, et se dissipe sans avoir eu de suites, il pourrait alors en résulter des dommages encore plus graves aux relations en jeu. Dans l'éclairage apportée par la justice réparatrice, on comprend mieux la nécessité pour la commission de planifier l'atteinte dans l'avenir de relations entre parties réconciliées. À l'intérieur de son mandat de cinq ans, la commission ne peut espérer sceller la réconciliation entre les parties; par conséquent, ses travaux doivent viser à préparer les parties à ce cheminement, à les outiller en vue de l'avancement sur un parcours dont l'aboutissement est en devenir.

CONCLUSION

La Commission de vérité et de réconciliation liée aux pensionnats indiens exercera un rôle déterminant en ménageant la possibilité de donner une suite holistique et globale à l'expérience des pensionnats et à son héritage. Pour qu'elle puisse exploiter toutes ses possibilités, la commission doit être bien éclairée sur la façon de cheminer de la vérité vers la réconciliation. La justice réparatrice s'avère un modèle essentiel pour l'aider dans ce cheminement. Dans cette optique, on peut arriver à déterminer le point de départ et la destination finale de la démarche, de même qu'à voir plus clairement le mode et les moyens facilitant le parcours. La commission aura à relever des défis importants tout au long du processus, mais ses efforts ouvriront la voie pour le Canada à la réconciliation et ils serviront de boussole pour les autres dans le monde entier qui tenteront de franchir le même parcours dans l'avenir.

NOTES

¹Résolution des questions des pensionnats indiens Canada (RQPIC) (2006). Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens. Annex N. Mandat de la Commission de vérité et de réconciliation. Extrait le 18 septembre 2007 de : <http://www.irsr-rqpi.gc.ca/content/pdf/francais/CRRPI/AnnexeN.pdf>

²RQPIC (2006:1).

³RQPIC (2006:9).

⁴RQPIC (2006:1).

⁵Zapiro (1997). *The Hole Truth: Cartoons from the Sowetan, Mail & Guardian, et Cape Argus*. Cape Town, SA: David Philip Publishers.

⁶Truth and Reconciliation Commission of South Africa (1998). Volume 1: Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report. Cape Town, SA: Juta & Co. Press.

⁷Llewellyn, Jennifer et Robert Howse (1998). Restorative Justice – A Conceptual Framework. Un article présenté à la Commission du droit du Canada [non publié]; Llewellyn, Jennifer (2002). Dealing with the Legacy of Native Residential School Abuse: Litigation, ADR, and Restorative Justice. *University of Toronto Law Journal* 52(3):253–300.

⁸Llewellyn (2002).

⁹Llewellyn and Howse (1998); Llewellyn (2002).

¹⁰Llewellyn and Howse (1998).

¹¹ Llewellyn (2002); Llewellyn, Jennifer (2007). Truth commissions and restorative justice. Dans G. Johnstone et D.W. Van Ness (éds.), *Handbook of Restorative Justice*. Devon, UK: Willan Publishing: 351–371.

¹² Llewellyn et Howse (1998); Llewellyn (2002); Llewellyn (2007).

¹³ Truth and Reconciliation Commission of South Africa (1998).

¹⁴ Truth and Reconciliation Commission of South Africa (1998:114).

¹⁵ Truth and Reconciliation Commission of South Africa (1998:114).

¹⁶ Llewellyn (2007).

¹⁷ Pour un examen de l'ensemble des discussions sur ces principes, se reporter à : Llewellyn et Howse (1998); Llewellyn, Jennifer et Robert Howse (1999). *Institutions for Restorative Justice: The South African Truth and Reconciliation Commission*. *University of Toronto Law Journal* 49(3):355–388; Llewellyn (2002); Llewellyn, Jennifer (2004). *Doing Justice in South Africa: Restorative Justice and Reparations*. Dans C. Villa-Vicencio et E. Doxtader (éds.), *Repairing the Unforgiveable: Reparations and Reconstruction in South Africa*. Cape Town, SA: David Philip Publishers/New Africa Books: 166–183; Llewellyn, Jennifer (2006). *Restorative Justice in Transitions and Beyond: The Justice Potential of Truth-Telling Mechanisms for Post-Peace Accord Societies*. Dans T.A. Borer (éd.), *Telling The Truths: Truth Telling and Peace Building in Post-Conflict Societies*. University of Notre Dame, IN: Notre Dame Press: 83–114; Llewellyn (2007).



Photo : Gracieuseté de Janice Longboat

ROBERT ANDREW JOSEPH

Robert Joseph a été le deuxième Māori de la Nouvelle-Zélande—en fait, le premier homme Māori—a obtenir un doctorat en droit. Il a obtenu son diplôme de l'University of Waikato en 2006. Il occupe le poste de chargé principal de recherche en droit et chercheur universitaire à l'institut Te Mātāhauariki Research Institute depuis 1998.

Robert Joseph s'intéresse à de multiples sujets différents dans le domaine de la recherche scientifique : les études relatives aux Autochtones canadiens; l'interface (ou le rapport) des systèmes de connaissances traditionnels Māori et la science d'inspiration occidentale; les modes de règlement des conflits, particulièrement en ce qui a trait au règlement de différends entre des cultures distinctes; l'histoire des Māori et son interface avec les Églises anglicane, catholique, mormone, wesleyan et méthodiste. Actuellement, il rédige une biographie de ses *paternal tupuna* (ancêtres du côté paternel) qui se sont battus lors de la célèbre bataille de Orakau en 1864 pendant les guerres de Waikato. Dans le cadre de ses travaux de recherche sur les modèles d'autogouvernance autochtones et des règlements conventionnels contemporains, Robert a fait de nombreuses tournées ici au Canada et aux États-Unis pour rencontrer des Autochtones.

Dans cet article, Robert Joseph traite de justice réconciliatrice, de même que de ses possibilités et de ses perspectives qui peuvent apporter un nouvel éclairage au processus de réconciliation envisagé au Canada. Il a amorcé le sujet par une présentation très instructive des politiques de dénégation, traitant des multiples moyens auxquels ont recours les personnes, les gouvernements et les institutions pour filtrer et écarter de l'information troublante ou pour neutraliser ses retombées. Il commente sur les huit étapes du processus de justice réconciliatrice et il apporte des exemples, notamment le règlement des revendications Waikato-Tainui de la Nouvelle-Zélande, qui sont informatifs et pertinents pour la situation canadienne. Pour conclure, Robert Joseph souligne les similitudes entre l'expérience du Canada et celle de la Nouvelle-Zélande :

[TRADUCTION] Tant le Canada que la Nouvelle-Zélande se sont engagés à prendre des mesures concernant l'héritage de leur histoire coloniale, à reconnaître les violations massives des droits et libertés des assujettis, à rechercher le règlement des revendications territoriales de longue date et les modalités de réparation des traumatismes causés qui se répercutent à travers des générations successives d'Autochtones.

Il rappelle que, s'il y a des similitudes, les solutions ne sont pas nécessairement transférables, ni ne devraient l'être. Il n'en reste pas moins que cet article mûrement réfléchi nous a transmis la richesse des connaissances et des leçons d'expérience émanant de cet éminent chercheur d'où les Canadiens puiseront apprentissage et réflexion.

UNE PORTE DE JADE :
LA JUSTICE RÉCONCILIATRICE OUVRANT LA VOIE À L'AVENIR
UNE LEÇON TIRÉE DE L'EXPÉRIENCE DE LA NOUVELLE-ZÉLANDE

He whakahou rongo wahine he tatau pounamu ... La paix transigée par une femme, c'est une porte de jade [proverbe Māori].¹

INTRODUCTION

La néphrite (jade) a une grande valeur en raison de sa durabilité, de sa beauté, et du fait qu'elle est très recherchée. On ne trouve cette pierre précieuse que sur la côté ouest de l'Île du Sud. Elle a servi de moyen d'échange. En temps de conflits, la paix pouvait être rétablie en mettant fin à la guerre grâce à un mariage politique. C'est pourquoi la paix est souvent comparée par métaphore à une porte de jade étant donné que l'alliance à une femme et la cérémonie de la paix étaient considérées comme des ententes durables, solides et d'une grande valeur.

Des conflits et des injustices se sont déroulés pendant la durée d'un régime politique, d'une guerre, ou de toute une ère historique, alors que d'autres ont persisté beaucoup plus longtemps. Les mauvais traitements les plus graves infligés aux Autochtones de la Nouvelle-Zélande, du Canada et d'autres pays ont duré de deux à cinq cents ans, selon la population et leur histoire particulière. Non seulement, ces événements se sont-ils étendus sur de très longues périodes de temps, mais ils ont été également marqués par une grande diversité de préjudices et d'injustices, dont des pertes de vie, la privation de moyens de subsistance, de liberté, la perte du territoire, de la culture, de la langue, de la religion et de la capacité de développement.

Un règlement des revendications des Autochtones en Nouvelle-Zélande et au Canada qui serait acceptable et applicable est une question complexe et remplie d'exigences, notamment parce qu'il s'agit de transactions dépassant l'acte juridique-commercial. Souvent, les Autochtones veulent établir une nouvelle relation fondée sur un réel partage du pouvoir, de même que sur la reconnaissance, la validation, la préservation et le développement de leurs coutumes culturelles dans le contexte moderne du vingt-et-unième siècle. La conception du développement revendiquée, telle que décrite par l'économiste indien Amartya Sen,² est la notion du développement qui s'accompagne de la liberté des personnes et des peuples afin qu'ils développent leurs capacités, ce qui comprend surtout la capacité d'être soi-même.

Cet article propose la justice réconciliatrice comme contribution fondamentale permettant d'atteindre les résultats visés dans l'optique du processus de réconciliation entre les parties. La justice réconciliatrice fait appel à un engagement continu d'assurer la paix pour l'avenir, de soutenir ces efforts par des actes formels et non seulement par des mots. De plus, cet article met de l'avant un processus permettant de traiter de façon satisfaisante les réclamations antérieures, d'examiner les modalités de l'établissement de relations pour l'avenir et de vaincre la culture de dénégation. La justice réconciliatrice habilite les Autochtones en leur donnant l'espace, le rôle et les ressources en vue de la réconciliation et du développement durable, de sorte qu'« une porte de jade » puisse peut-être s'ouvrir sur des relations indéfectibles et respectueuses entre les peuples.

Le refus d'admettre les préjudices causés au cours de l'histoire dans les sociétés post-coloniales est un obstacle majeur à la mise en place de processus visant l'établissement d'une nouvelle relation. C'est pourquoi, comme toile de fond à notre présentation des composantes essentielles de la justice réconciliatrice, il convient de bien expliquer tout d'abord les nombreuses formes que le déni prend. À titre d'exemple, des références seront faites tout au long de cet article à la revendication historique Waikano-Taiunui (*raupatu*) par suite de *raupatu* (confiscation des terres) en Nouvelle-Zélande; on s'en servira comme étude de cas pour faire ressortir une poursuite en justice de très longue durée dans le contexte de la Nouvelle-Zélande. Waikato-Tainui est une tribu Māori dont le territoire se situe dans la région centrale de l'île du Nord, Nouvelle-Zélande. En 1864, à la suite de bon nombre de batailles avec les Britanniques, 1,2 millions d'acres de terres fertiles des Waikato-Tainui ont été confisquées, ce que le peuple de Waikato-Tainui considère une injustice historique; depuis ce temps-là, il (le peuple Waikato-Tainui) demande réparation.

Cette étude est présentée à titre de ressource dans l'optique de la Commission de vérité et de réconciliation du Canada qui vient de démarrer, suivant l'*Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens* mis en application en 2007, afin de faciliter la conceptualisation d'actions à entreprendre dans le cadre de son mandat.

LES POLITIQUES DE DÉNÉGATION

La dénégation est une attitude qui amène les gens à bloquer, à refuser d'écouter, à réprimer et à dissimuler certaines formes d'information dérangeante, ou encore à esquiver, éviter et neutraliser les répercussions de cette information. Stan Cohen présente un modèle classificatoire et bien documenté qui permet l'analyse de multiples formes de dénégation.³

La *dénégation littérale* consiste en une affirmation que rien n'est arrivé ou que ce n'est pas la vérité. Les faits évoqués sont déniés : il n'y a pas eu de massacre, ils mentent tous, et nous ne vous croyons pas. Le refus de reconnaître les faits est commun dans le cas de telles affirmations. Comme exemple moderne de cette attitude, on pense aux opinions émises par les néorévissionnistes dont certaines sont liées à l'anéantissement du peuple juif européen; les adeptes de ce courant rejettent complètement ces événements et ils les considèrent comme une mystification ou un mythe.

La *dénégation interprétative* ne dénie pas nécessairement les faits tels quels, mais, par cette attitude, les gens veulent donner une signification différente de celle qui est évidente pour les autres. Ainsi, les représentants du gouvernement ayant à répondre aux allégations d'injustices à l'endroit des Māori ou des Premières nations peuvent prétendre que rien n'est arrivé, ou bien que quelque chose est arrivé, mais ce n'est pas la façon de désigner l'événement. En fait, ce qui s'est produit est désigné par « transfert des populations », et non pas de l'expulsion forcée, ou encore « discipline physique modérée » au lieu de « violence physique ». Dans tous les cas, en changeant la désignation par d'autres mots, en se servant d'euphémismes ou de jargon technique, l'observateur conteste la signification cognitive donnée à un événement et le réaffecte dans une autre catégorie d'événements. Un autre stratagème que le mouvement révisionniste utilise en vue de la dénégarion de l'holocauste, c'est le recours aussi bien à la dénégarion littérale qu'à la dénégarion interprétative : ce n'est pas arrivé, c'est arrivé il y a trop longtemps pour prouver ces faits, les faits allégués sont ouverts à bien des interprétations différentes et ce qui est arrivé n'était pas un génocide.

Un exemple poignant en Nouvelle-Zélande a été celui de la polémique nationale suscitée par le recours au terme « holocauste » par Tariana Turia, la ministre des Affaires māori à l'époque, lors de son passage à la Psychological Society à Hamilton en 2000. Elle a tenu les propos suivants :

[TRADUCTION] Ce qui semble ne pas avoir fait... l'objet d'un examen consciencieux, c'est l'*holocauste* dont les peuples autochtones, y compris les Māori, ont été les victimes par suite des contacts avec le régime colonial et de son comportement.⁴

Le discours de Tariana Turia a provoqué une véritable tempête politique alors qu'on a interprété sa pensée comme une comparaison de l'expérience māorie du colonialisme à l'holocauste des Juifs pendant la Deuxième Guerre mondiale.⁵ Mason Durie a soutenu qu'en dépit du [TRADUCTION] « terme "holocauste" dont la seule mention peut piquer au vif le psychisme du NZ, il reste néanmoins vrai que si on pense à la population des Māori s'élevant à 200 000 personnes en

Qui dira la vérité? Qu'est-ce que les Autochtones peuvent dire de plus pour convaincre les Canadiens que des préjudices ont été causés? Les Canadiens devront aller devant la CVR et dire « Oui, dites la vérité au sujet de l'histoire du Canada? »

*Viola Robinson
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Mi'kmaq
Truro, Nouvelle-Écosse*

Il ne s'agit pas dans ce cas de question personnelle, mais bien de préoccupations intimement liées à la structure idéologique de l'État.

1840 qui a diminué au point de passer à 42 000 [sic] en 1900, il y a pas mal de rapprochement à faire avec un holocauste »⁶.

La *dénégation d'implications* n'est pas en soi une tentative de nier les faits ou la signification conventionnelle qu'on leur a donnée. L'observateur réfute plutôt les conséquences psychologiques ou morales de ce qui a découlé des faits. Par conséquent, il n'est nullement question d'accepter l'obligation morale d'apporter des mesures correctrices, ce qui est exprimé en termes justificatifs comme « ils ont eu ce qu'ils méritaient », et/ou par l'indifférence, « je sais ce qui est arrivé, mais cela ne me touche pas », allant jusqu'à diverses formules d'acceptation et de normalisation : [TRADUCTION] « c'est exactement ce qui se passe dans des endroits comme ceux-ci ».⁷

Il ressort une nette distinction entre ces formes de dénégation qui sont personnelles, psychologiques et d'intérêt privé et celles qui sont d'intérêt commun, des dénégations collectives et organisées. Stan Cohen décrit trois possibilités :

La *dénégation personnelle* se manifeste comme une réaction tout à fait individuelle ou du moins un acte/une attitude qui peut être examiné sur le plan psychologique, notamment dans le cas des alcooliques ou des toxicomanes qui refusent d'admettre leur problème de dépendance. Le déni personnel peut être considéré comme un mode d'adaptation psychologique face à une prise de connaissance (de conscience) perturbante.

La *dénégation officielle* est publique, collective, très organisée. Se présentant le plus souvent dans le cas de sociétés totalitaires, le déni officiel de cette nature peut dériver d'incidents particuliers relatifs à des violations des droits de la personne dans le contexte d'un complet remaniement de l'histoire. Dans ces cas-là, la dénégation ne peut être un mécanisme privé; l'État rend ce genre de manifestation irréalisable ou même dangereux, empêchant la reconnaissance de l'existence de réalités du passé et du présent. Pour ce qui est des sociétés démocratiques, le déni officiel est plus subtil, consistant en diverses façons de distordre la vérité, de mettre en place des tactiques, de contrôler la diffusion de nouvelles dans les médias, de même que de traiter sélectivement certaines victimes, mais d'ignorer d'autres. Il ne s'agit pas dans ce cas de question personnelle, mais bien de préoccupations intimement liées à la structure idéologique de l'État. L'examen des droits et des réclamations des peuples autochtones se révèle en même temps un examen des techniques officielles auxquelles on a recours pour dénier des réalités flagrantes, pas seulement auprès des observateurs, mais aussi auprès des auteurs des préjugés eux-mêmes.

En 1926, la Commission royale Sim s'est avérée un exemple de cette dénégation organisationnelle en Nouvelle-Zélande, alors qu'on a fait l'examen du *raupatu*, c'est-à-dire la confiscation de terres dans les années 1860.⁸ La commission a été empêchée de faire enquête sur des questions de non-respect des lois dans la confiscation de terres (*raupatu*) et de considération du *Traité de Waitangi* (1840), un des documents de fondation de la Nouvelle-Zélande. Par conséquent, la Commission Sim a conclu que les confiscations de terres n'étaient pas injustifiées en soi, mais qu'elles avaient été excessives, une indication de l'importance à cette époque-là du déni officiel.

La *dénégation culturelle* est une forme de dénégation devant être attribuée à une réaction ni complètement privée, ni officiellement organisée par l'État. Des sociétés entières s'engagent subrepticement dans des modes collectifs de dénégation non attribuables à une forme de commande mentale quelconque, totalitaire ou coercitive. Sans qu'aucune intervention ne soit faite pour imposer ce qu'il faut penser et ce qu'il faut ne pas penser, sans qu'il n'y ait aucune sanction répressive touchant le fait de reconnaître les actes répréhensibles, des sociétés en viennent à une sorte de consensus tacite sur ce qui peut être admis publiquement. Ce type de déni se produit plus souvent dans les sociétés démocratiques.⁹

Le cas classique de déni culturel en Australie est survenu dans le contexte de la doctrine coloniale de l'époque du *terra nullius*, prônée dans les pays n'ayant pas d'organisation politique, ne possédant pas d'autorité ou de codes juridiques reconnaissables; de par ce postulat, les terres pouvaient être légitimement annexées à un autre pays, étant donné qu'il s'agissait plutôt d'un territoire sans autorité souveraine où aucun mode de possession des terres de quelque nature que ce soit n'existait. Ce déni culturel collectif n'a pas été officiellement contesté avant 1992 au moment où la Haute Cour de justice de l'Australie a pris une décision dans le cas de *Mabo v. Queensland*.¹⁰ La Haute Cour a réinterprété le régime des biens en *common law* australien en éliminant le mythe de *terra nullius* sur lequel on s'appuyait antérieurement. Cependant, les précédents jurisprudentiels ne changent pas nécessairement les attitudes; une culture de déni existe encore en Australie, renforcée sans doute par le rejet des conséquences que peut avoir la reconnaissance des droits historiques des peuples autochtones. L'ancien juge en chef de l'Australie, Sir Harry Gibbs, a fait, selon les dires, la déclaration suivante :

[TRADUCTION] On ne peut que conjecturer, par exemple, quel effet pourra découler de la procédure judiciaire dans le cas de la présomption que les peuples autochtones sont les premiers occupants et gardiens de l'Australie.¹¹

Le 26 mai 1997, le premier ministre d'alors, John Howard, a présenté des excuses personnelles publiques aux Autochtones pour les injustices commises par des générations antérieures, mais, par la suite, il a continué en disant que l'histoire de l'Australie n'est pas marquée par l'impérialisme, l'exploitation et le racisme.

Considérée comme un autre exemple de déni culturel, la société attribue les conditions socio-économiques des peuples indigènes contemporains, ainsi que leur situation misérable sur le plan culturel, à l'indolence des Māori et des Premières nations, à leur incapacité de s'adapter au monde moderne,¹² ou même à quelque infériorité génétique, plutôt que d'envisager ces difficultés comme une conséquence de la perte de leur terre et de leur culture, de la maltraitance dans les pensionnats et de l'effritement de leurs valeurs et de leurs institutions traditionnelles. Ce déni du rapport entre l'injustice antérieure et la situation d'infériorité actuelle est une forme de *déni historique*.

La *dénégation historique* est particulièrement puissante dans le cas où elle se fusionne à un déni officiel sanctionné par l'État. L'exemple classique en Nouvelle-Zélande a été le cas *Wi Parata v. Bishop of Wellington* de 1877, où le juge en chef Prendergast a statué qu'au moment de la fondation de la colonie, les Māori [TRADUCTION] « n'avaient aucune forme de gouvernement civil, ni de système judiciaire d'établis, malgré qu'il y ait des preuves et de la jurisprudence prouvant le contraire. Cette décision maintient que les Māori étaient des barbares sauvages n'ayant aucune entité politique habilitée pour autoriser la cession dans le cadre du *Treaty of Waitangi* 1840, ce que le juge Prendergast a considéré comme un acte nul ». ¹³ À la lumière de ce précédent, le pouvoir judiciaire de la Nouvelle-Zélande n'avait aucune compétence pour faire droit aux réclamations et aux revendications des Māori en se fondant sur le *Treaty of Waitangi* jusqu'à ce qu'il y a eu adoption de la loi *Treaty of Waitangi Act* 1975 signifiant que la culture du déni politique et juridique articulée autour de *Wi Parata* avait pris fin, du moins dans le discours officiel.

Comme dernière considération sur le déni, il faut reconnaître que des manifestations de la dénégation sont communes dans les collectivités autochtones. Au cours de ses travaux fondamentaux, Paulo Freire a traité des raisons pour lesquelles des individus, des peuples, intériorisent des valeurs de système oppressif.¹⁴ Freire, en grand théoricien, explique comment des peuples opprimés luttent pour leur libération, mais, en cours de processus, ils intériorisent la représentation, le rôle de leur oppresseur, de même que ses principes directeurs. Dans son célèbre exposé de 2000, Tariana Turia a fait référence aux peuples autochtones ayant subi des traumatismes causés par la colonisation, ce qu'elle a désigné comme le syndrome de stress post-traumatique post-colonial. Mme Turia a demandé aux gens de prendre en considération les

La réconciliation fait partie de tout un ensemble comprenant les excuses officielles, le pardon, la compensation, le rétablissement des liens, la reconnaissance du titre autochtone ou ancestral, le partage des revenus, l'interconnexion culturelle, de même que des garanties que les Autochtones peuvent rester sur le territoire à perpétuité.

*Dan George
Membre du conseil
d'administration de la FAD
Wet'suwet'en
Prince George, Colombie-
Britannique*

effets oppressifs persistants de la colonisation et les multiples formes que ce colonialisme a prises, y compris la répression sur ses propres populations. C'est pourquoi les peuples autochtones, aussi bien au niveau individuel que collectif, comme les colonisateurs, doivent vaincre ces politiques de dénégation au sein de leurs collectivités s'ils veulent s'engager sincèrement dans le processus de justice réconciliatrice.

JUSTICE RÉCONCILIATRICE

La justice réconciliatrice comme concept et modèle de pratique s'attache à recanaliser les différends et les griefs de façon à ce que les parties ne s'occupent plus de l'objet de leur litige. Comme orientation (ou source de détermination), la justice réconciliatrice offre un lieu de rencontre où des questions diverses, mais interreliées, qui sont des causes de conflits et de griefs peuvent être débattues, scindées, et réconciliées. Cette confrontation d'idées a pour but de chercher des moyens novateurs de redresser, d'intégrer, d'inclure un passé douloureux et d'envisager un avenir commun. Pour être durable, la réconciliation doit reposer sur des réseaux et des mécanismes sociaux mobilisateurs qui prônent la réparation, le rétablissement et la reconstitution de relations acceptables visant à habiliter ceux qui sont privés du pouvoir d'agir.

Jean Paul Lederach propose que des concepts clés comme ceux de la vérité, de la clémence, de la justice et de la paix, fournissent un cadre permettant de mieux nous éclairer sur le processus de consolidation de la paix grâce à la justice réconciliatrice.¹⁵ La justice réconciliatrice fournit une tribune où la vérité et la clémence se rejoignent, où l'exposition des réalités dures est contrebalancée par l'acceptation, et même le pardon, ce qui contribue à des relations renouvelées. Dans cette optique, on reconnaît la nécessité d'accorder du temps et de l'espace pour que la justice se concrétise, que les torts soient redressés, et que la paix permette d'aspirer à un avenir commun et harmonieux. Considérée comme paradigme, la justice réconciliatrice facilite l'établissement de relations qui donneront de nouveaux moyens d'action permettant de régler des problèmes ou de rendre des décisions qui semblaient sans issue, comme elle donnera la liberté de faire son deuil du passé, de tourner la page, et de se réorienter vers l'avenir. Dans le cas des peuples autochtones habitant dans des États démocratiques, l'observation du juge en chef canadien Lamer est pertinente : [TRADUCTION] « Acceptons-le, nous sommes tous ici pour y rester ».¹⁶

JUSTICE COMME PROCESSUS—NON COMME UN ÉVÉNEMENT

Concrètement, pour faire la justice réconciliatrice, au moins huit grands pas de géant doivent être effectués pendant le parcours de la réconciliation. Les

C'est au cours de ces moments que les personnes devraient être incitées à avouer sincèrement « c'est un acte répréhensible » et à considérer les exigences de la justice sous une dimension nouvelle.

Cette reconnaissance publique constitue le traitement dans un cas de dénégation.

suggestions que je présente dans cet article visent entre autres choses à souligner l'importance dans la réalisation de la justice réconciliatrice entre la nation-état et les peuples autochtones de bien comprendre qu'il s'agit d'un processus, et non d'un événement, un processus qui est dynamique et encore assez fluide. Un processus de cette nature ne prend jamais fin; arriver à pardonner et à co-exister pacifiquement est en soi réalisable, mais comme Paul Havemann l'affirme : [TRADUCTION] « en oubliant le passé, on court le risque que la culture du déni s'impose à nouveau et qu'on laisse l'histoire se répéter »¹⁷. Si bien qu'il faut plutôt que le processus et sa conclusion aident à vaincre les politiques du déni, à habiliter pour se sentir moins impuissant et à établir des relations renouvelées, plus acceptables, fondées sur le développement comme moyen d'accéder à la liberté, entre autres choses. Les huit principales étapes pour réaliser la justice réconciliatrice — la promotion de la justice sociale par la réconciliation — sont les suivantes :

1. Reconnaissance : recherche de la vérité et déclaration des injustices;
2. Responsabilité : l'acceptation de la responsabilité pour les injustices;
3. Remords : des excuses sincères pour les injustices;
4. Restitution : redonner les terres et les ressources aux Autochtones, ainsi que la capacité, le pouvoir de déterminer leur utilisation;
5. Réparation : reconnaître que bien des préjudices causés/subis ne sont pas affectés par un règlement qui remédie à des injustices par des modalités financières et compensatoires;
6. Remaniement des institutions et des mécanismes politico-juridiques de l'État : habiliter/donner du pouvoir aux peuples autochtones pour qu'ils participent au gouvernement de l'État et exercent leur propre gouvernance;
7. Retenue (sagesse) : l'assurance qu'il n'y aura aucune récidive des injustices du passé, aucune injustice semblable commise dans le présent et dans l'avenir;
8. Réciprocité : l'obligation de ne pas faire de tort aux autres comme on ne veut pas que les autres nous en fassent.

RECONNAISSANCE : RECHERCHE ET PARTAGE DE LA VÉRITÉ

L'audition des témoignages portant sur l'injustice profonde et systémique subie, de préférence en face à face, devrait provoquer des moments de vérité. C'est au cours de ces moments que les personnes devraient être incitées à avouer sincèrement « c'est un acte répréhensible » et à considérer les exigences de la justice sous une dimension nouvelle. En ressentant de la honte provoquée par ce qui est révélé, la personne peut être amenée à reconnaître la responsabilité morale pour l'acte répréhensible commis dans le passé. Les auteurs de préjudice et, ultérieurement, les personnes obstinées dans le déni, doivent comprendre

la portée des actes qu'ils ont posés, à qui ils ont causé ces torts, et quels en ont été les effets subséquents. Aussi douloureuses que puissent être ces deux premières étapes de l'audition et du partage de la vérité, elles sont des conditions fondamentales pour la justice réconciliatrice et la reconstruction d'une société fondée sur la co-existence pacifique. Ensuite, la question de savoir ce qu'il faut faire pour remédier les torts causés dans le passé peut être abordée.¹⁸ Un argument important à l'appui d'un règlement à l'amiable contemporain à propos de griefs historiques est que, entre autres choses, ceux qui continuent de profiter des injustices du passé sur le dos des Autochtones sont responsables du fait d'autrui.

Le Tribunal Waitangi établi en 1975 est la Commission de vérité et de réconciliation de la Nouvelle-Zélande. Comme institution, cette commission a exercé un rôle crucial dans les étapes de recherche et de partage de la vérité par rapport aux réclamations des Māori et au règlement des griefs relatifs au *Treaty of Waitangi*. Le processus du Tribunal minimise l'importance des procédures d'opposition appliquées pour faire progresser la recherche de la vérité, de même que les rapports du Tribunal tiennent lieu de documents pour le partage de la vérité dans le discours public, traitant des aspects juridiques, culturels et historiques.

Le *Waikato Raupatu Claims Settlement Act 1995* (WRCSA) est le résultat d'un long processus de recherche de la vérité et de partage de la vérité alimenté par diverses requêtes et délégations,¹⁹ dont la *Commission Sim 1926*, le *Waikato-Maniapoto Claims Settlement Act 1946*, le *Report of the Waitangi Tribunal on the Manukau Claim* de 1985,²⁰ et le jugement du Tribunal d'appel de la Nouvelle-Zélande dans le cas de *Tainui Māori Trust Board v. Attorney-General*.²¹ Commentant sur le « préambule » du WRCSA, le conseiller juridique de Waikato-Tainui, Shane Solomon, a tenu les propos suivants :

[TRADUCTION] Le résultat qui en découlera... est de consigner aux archives publiques la véritable histoire de ce qui est arrivé à Waikato pendant les années antérieures aux guerres, les conséquences de cette guerre sur notre peuple et les répercussions des confiscations de terres.²²

RESPONSABILITÉ : RECONNAISSANCE ET ACCEPTATION

La reconnaissance publique ou la déclaration de l'acceptation de la responsabilité du préjudice est capitale dans la dynamique de la réconciliation. La vérité, les faits, et les effets subséquents de l'acte d'injustice ou du défaut d'agir sont reconnus, admis. Cette reconnaissance publique constitue le traitement dans

un cas de dénégation. Le fait de connaître la vérité est un pas en avant, mais l'accepter et en admettre l'authenticité constitue un phénomène social très différent. En étant amenés à reconnaître les préjudices causés par l'audition des histoires des autres, il y a validation de l'expérience qui a été vécue, de même que des sentiments qu'elle inspire; c'est un pas important vers le rétablissement de la personne lésée ou traumatisée et de la relation entre les parties concernées. La reconnaissance ou l'acceptation se produit au moment où la prise de conscience personnelle devient officiellement confirmée, entérinée au vu et au su de tous, passant ainsi dans le discours public. Généralement, cette vérité et cette reconnaissance publiques sont ce que les gens veulent obtenir de ces deux phases du processus de la justice réconciliatrice — pas de nouvelles informations, mais bien une certaine acceptation publique de ce qui est déjà connu.²³ Une reconnaissance explicite assure que des groupes dominants sont eux aussi incités à reconnaître et à confirmer l'existence de ces injustices passées et présentes. Les émotions négatives soulevées par la désignation des actes commis, par les reproches adressés, de même que la honte ressentie par l'évocation des actes, peuvent conduire à des étapes qu'il faut franchir pour corriger la situation. Effectivement, voici les commentaires de Bruno Bettelheim à cet égard : « Ce dont on ne peut pas parler ne peut pas non plus se dissiper; et si on passe sous silence les actes posés, les souffrances continueront à ronger de génération en génération. »²⁴ En admettant qu'il soit possible de réorienter la dénégation de la vérité, alors on reconnaît la possibilité de rendre justice et d'aller au-delà des paroles pour passer à l'action.

Shane Solomon, le représentant de Waikato-Tainui, a annoncé : « Notre histoire sera maintenant reconnue publiquement. »²⁵ En conséquence, le préambule de WRCSA reconnaît l'histoire des populations de Waikato-Tainui dans leur quête de justice et il rapporte minutieusement les étapes des procédures de la Couronne pour l'examen d'une litanie de résultats insatisfaisants qu'ont obtenus des requêtes présentées à partir des années 1860. La Couronne de la Nouvelle-Zélande a spécifiquement reconnu dans le cadre de WRCSA qu'elle a injustement envahi le Waikato,²⁶ déclenché des hostilités contre le Kīngitanga (le mouvement politique de Waikato-Tainui des années 1850), a injustement confisqué environ 1,2 millions d'acres de terres appartenant aux *iwi* (tribus) Waikato-Tainui, de même qu'elle a amorcé tout le mouvement des effets de *raupatu*/confiscations de terres qui durent depuis des générations.²⁷ Le WRCSA présente les grandes lignes de la reconnaissance par la Couronne :

[TRADUCTION] La Couronne reconnaît que ses représentants et ses conseillers ont agi injustement et en violation du *Treaty of Waitangi* dans ses transactions avec le Kīngitanga et le Waikato en envoyant des forces armées en juillet 1863 au-delà [de la rivière]

Mangataawhiri et en étiquetant injustement les Waukato de rebelles... La Couronne reconnaît que les confiscations de terres et de ressources subséquentes en vertu de la loi *New Zealand Settlements Act 1863* adoptée par le Parlement de la Nouvelle-Zélande ont été des actes fautifs, injustes, ayant causé aux Waikato, et encore aujourd'hui, de grandes souffrances associées à leurs terres perdues, [des souffrances] comparables à celles ressenties par des orphelins et ayant eu des effets paralysants sur le bien-être, l'économie et le développement des Waikato... La Couronne se rend compte que ce sentiment de deuil, de perte, d'injustice relatif au non-respect du Treaty of Waitangi a été méconnu.²⁸

REMORDS : DES EXCUSES SINCÈRES

Le fait de faire des excuses sincères en raison d'injustices commises ou d'en recevoir pour les injustices subies, peu importe que ces événements remontent dans le temps, est toujours un pas important dans le processus de réconciliation. Dans sa forme la plus simple, présenter des excuses constitue un acte de parole, une forme de communication verbale d'une partie à une autre spécialement conçue pour réaliser en même temps plusieurs fonctions communicatives et morales.²⁹ Selon la définition d'excuses éloquentes, significatives de Nicholas Tavuchis, celles-ci doivent être révélatrices : « Pour présenter des excuses, il faut déclarer de son plein gré qu'on n'a pas de motif atténuant, ni de défense, justification, ni d'explication pour l'action commise (ou pour l'inaction). »³⁰ Neil Funk-Unrau donne une définition vraiment superbe de ce qu'est la présentation d'excuses selon les perspectives suivantes³¹ :

Premièrement, faire des excuses consiste à clairement :

[TRADUCTION] Désigner une situation spécifique considérée comme une violation à l'égard de l'auditeur. Un événement en particulier est présenté sous une nouvelle perspective par l'effet d'un « recadrage », ce qui lui donne un sens visant à valider l'auditeur et à reconnaître la peine de l'auditeur alors considérée légitime... en lui accordant par le fait même une certaine liberté pour poursuivre la guérison et la réconciliation, en exprimant du respect envers les souvenirs de la victime marqués par la souffrance et la peine. La reconnaissance et l'acceptation d'un événement douloureux d'après la perception de la victime peuvent transformer l'expérience traumatisante de la victimisation en un processus de deuil qui réunit la personne faisant des excuses (locuteur) et la personne réceptrice ou l'auditeur, et de ce fait, commencer ensemble à reconstituer des relations.³²

D'après Trudy Govier et Wilhelm Verwoerd,³³ l'acceptation ou la reconnaissance est l'aspect le plus crucial du processus de justice réconciliatrice, constituant un point de départ pour évoluer à travers la démarche et s'engager vers l'éventuelle réconciliation dans l'avenir.

En deuxième lieu, l'événement est désigné d'une façon qui précise clairement l'intention de la personne présentant des excuses d'assumer la responsabilité des torts faits à l'auditeur. Janet Schmidt fait valoir qu'une reconnaissance de l'acte répréhensible a une incidence positive autant sur le sujet parlant (locuteur) que sur l'auditeur; cette admission n'apporte pas seulement l'appui et la confirmation dont l'auditeur a besoin pour se rétablir, mais elle permet aussi au locuteur d'aborder la culpabilité et la marginalisation qui ont pu être ressenties par suite de l'événement initial.³⁴ Pour conclure, Susan Alter ajoute à tous ces éléments ressortis au sujet de la présentation d'excuses l'importance de l'expression d'un profond remords et de l'assurance ou de la promesse que le préjudice ou l'acte répréhensible ne sera plus jamais reproduit.³⁵

En troisième lieu, dans le cadre de la présentation d'excuses, la personne reconnaît implicitement et renforce l'impossibilité de réparer le tort qui a été fait.³⁶ L'asymétrie morale entre le locuteur et l'auditeur est accrue par la reconnaissance qu'aucune action future peut éliminer cette asymétrie. En ceci résident l'ambiguïté et le pouvoir du processus de présentation d'excuses comme Tavuchis l'a fait ressortir : [TRADUCTION] « Nous sommes alors confrontés à une situation apparemment équivoque selon laquelle l'auteur du préjudice demande pardon comme correctif nécessaire et symbolique pour un acte répréhensible en s'appuyant sur des motifs peu convaincants : un acte de parole qui est fondé sur l'impossibilité de réparation . »³⁷ En présentant des excuses sans justification ou sans arguments pour sa défense, le locuteur accepte délibérément d'affronter la vulnérabilité liée au fait que l'orientation de la rencontre avec l'autre/le reste du parcours est inconnu.³⁸

Quatrièmement, à cause de ces aspects, le processus de présentation des excuses donne un caractère officiel à un échange symbolique où le locuteur confère une légitimation de la peine éprouvée par l'auditeur, ainsi qu'une légitimation des normes sociales et morales adoptées par l'auditeur, dans l'espoir que celui-ci fasse écho à son attitude, lui rende la réciproque. Suivant différentes perspectives, la présentation d'excuses a été décrite comme [TRADUCTION] « l'échange de honte et de pouvoir »³⁹. Dans certains cas, il y a inversion des rôles où la personne qui fait des excuses est délibérément soumise à la clémence de l'auditeur qui peut accepter ou ne pas accepter les excuses.

Cinquièmement, le discours au complet de la présentation d'excuses et la réaction de l'auditeur deviennent un rituel nécessaire pour redresser la situation, malgré que les deux parties s'entendent sur le fait qu'aucune action ne pourra jamais réparer le mal causé. Il est possible que les parties évoluent vers le pardon et la réconciliation grâce à une communication efficace et pleine de remords entre les parties au niveau verbal, symbolique et rituel. Bernard Mayer fait référence à une « résolution émotionnelle » comme composante importante de la résolution des conflits.⁴⁰ Toutefois, cette résolution émotionnelle ne peut s'opérer que si le processus axé sur la présentation d'excuses officielles a été mené de façon satisfaisante.

Pour être satisfaisantes, il faudrait que ces excuses soient perçues comme sincères, une qualité difficile à évaluer. Mark Gibney et Erik Roxtrom ont donné une longue liste de critères dans le but de s'assurer que des excuses sincères et acceptables soient faites; parmi ces critères, on fait mention de la publicité, de la cérémonie, de même que d'une bonne connaissance et compréhension des motifs et du contexte relatifs aux préjudices causés.⁴¹

La *publicité* au moyen de la couverture médiatique d'une déclaration du gouvernement où celui-ci adresse officiellement ses excuses ou ses regrets à un groupe d'Autochtones est importante parce que c'est une indication que cette question est considérée prioritaire. Qui plus est, la couverture de l'événement est impérative étant donné qu'en rendant publique cette cérémonie, on favorise la participation et l'engagement de l'audience visée, composée des victimes et des auteurs des préjudices, ainsi que des personnes auditrices qui sont représentées indirectement. La *cérémonie* qui donne à l'événement un caractère de dignité et de déférence dénote toute l'importance et le sérieux accordés à ce qui va se passer. Tant la publicité que la cérémonie contribuent à l'entente au sein des audiences impliquées.

Le groupe des responsables pour les actes répréhensibles qui adressent les excuses peuvent s'interroger eux-mêmes; l'une des questions importantes serait de savoir pourquoi ils ont fait ce qu'ils ont fait. Les excuses officielles émises devraient aussi permettre de réaliser des progrès quant à l'établissement d'une entente ou de relations entre l'auteur du préjudice et la victime, ce qui, par conséquent, atténuerait la possibilité chez l'auteur du préjudice de réitérer l'acte répréhensible et diminuerait la vulnérabilité de la victime. Les politiques visant à imposer l'assimilation en Nouvelle-Zélande et au Canada ont été la cause de nombreuses injustices, incluant les confiscations de terres en Nouvelle-Zélande et le régime des pensionnats au Canada. Des excuses officielles acceptables et sincères présentées aux personnes lésées susciteraient un questionnement non seulement sur les actes d'injustice ou l'inaction, mais également sur les

Le retour au statu quo ante n'est pas toujours possible, mais la justice « approximative » pour les besoins de réconciliation peut être appliquée.

... réparation est un acte officiel de remords et elle doit faire partie intégrante et significative de tout processus de réconciliation, particulièrement dans le cas où la restitution intégrale est impossible.

causes profondes d'injustices, entre autres, les principaux discours centrés sur l'assimilation, les idéologies de la supériorité et la culture du déni. La présentation d'excuses sincères peut même être l'amorce d'un débat national fructueux sur ces aspects, ainsi que sur d'autres causes fondamentales.

Des excuses officielles sont devenues la norme comme partie intégrante des négociations visant à prendre des mesures à l'égard du passé en Nouvelle-Zélande, à commencer par le *Waikato Raupatu Claims Settlement Act* en 1995. Les Actes de règlement normatifs en Nouvelle-Zélande identifient les injustices commises envers les Autochtones, relatent en bref les histoires de ces violations, reconnaissent la culpabilité et la responsabilité gouvernementales, pour ensuite, par le biais d'excuses, se disculper de cette culpabilité et de cette responsabilité. La formulation d'excuses dans le cadre d'un règlement conventionnel en Nouvelle-Zélande fait mention des injustices reconnues et ensuite déclare :

[TRADUCTION] En conséquence, la Couronne veut, au nom de tous les Néo-Zélandais, réparer ces injustices reconnues, dans la mesure où c'est maintenant possible, et, par suite du règlement final de [griefs ou injustices historiques], en l'affaire indiquée dans les Actes de règlement signés le... [date], commencer le processus de guérison et entreprendre une nouvelle ère de coopération avec les [tribus māori].⁴²

Le mot « réparer » est significatif; le verbe réparer signifie « rectifier ou corriger; expier (dans le cas d'une faute) »⁴³. J'ajouterais que cette définition doit également intégrer la notion de ramener quelqu'un à sa position antérieure ou rétablir le *statu quo ante*, même s'il peut sembler impossible et irréalisable de le faire dans des États post-coloniaux. Cependant, le fait d'adresser des excuses présuppose que l'injustice ou le grief historique est finalement réglé et que, par conséquent, la culpabilité et la responsabilité des populations non autochtones sont aussi réglées. D'un point de vue cynique, les règlements conventionnels contemporains peuvent être considérés comme un moyen de libérer les populations non autochtones de leur responsabilité relative aux injustices historiques. En attribuant les torts causés au racisme colonial du passé dans le cadre contemporain de reconnaissance et de présentation d'excuses officielles, peut-être que les membres des sociétés pourront entreprendre une nouvelle ère sans avoir à faire l'examen des pratiques ou des institutions actuelles, ainsi que celui du déni culturel qu'ils perpétuent. Comme Sir Douglas Graham en Nouvelle-Zélande l'affirme :

[TRADUCTION] Le but est de rétablir la relation, de sorte que tous les Néo-Zélandais pourront envisager l'avenir sans avoir à revenir sur les problèmes du passé.⁴⁴

Néanmoins, un des aspects les plus importants du WRCSA a été la présentation d'excuses officielles dont une partie s'énonce ainsi :

[TRADUCTION] La Couronne adresse ses plus profonds regrets et ses excuses sans réserve pour les pertes de vies en raison des hostilités attribuables à son invasion, de même que pour la dévastation des terres et de la vie sociale qui en a résulté.⁴⁵

Ces regrets ont été exprimés en māori et en anglais. Dans ce contexte de présentation d'excuses, il a été reconnu que la Couronne avait agi déraisonnablement et avait maintes fois réitéré la violation des principes du *Treaty of Waitangi* dans ses transactions avec Waikato-Tainui. De même, ces excuses ont vraiment confirmé la validité des affirmations des Waikato-Tainui à propos des confiscations de leurs terres et elles ont permis de constater officiellement que les populations de Waikato-Tainui avaient subi des injustices graves pendant des générations. Le premier ministre d'alors, le très honorable Jim Bolger, a adressé officiellement ses regrets et ses excuses dans le centre Turangawaewae Marae (un centre de réunion tribal) à Ngaruawahia⁴⁶ le 22 mai 1995 à Dame Te Atai-Rangikaahu (la reine des Waikato-Tainui et Māori) lors des célébrations annuelles de Kingitanga Koroneihana (couronnement). Les témoins de cette signature ont été l'honorable Doug Graham au nom de la Couronne et Sir Robert Mahuta comme représentant des Waikato-Tainui; il y a eu également un échange de cadeaux māori significatifs pour sceller cet événement et pour signifier toute son importance.⁴⁷

Autre fait important à souligner, a été la visite personnelle le 3 novembre 1995 de la Reine Elizabeth II, Chef d'état de la Nouvelle-Zélande, à Wellington pour apposer sa signature au *Waikato Raupatu Claims Settlement Bill* et pour parapher la déclaration du gouvernement adressant des excuses au nom de la Couronne aux Waikato-Tainui en raison de l'invasion militaire, la perte de vies, ainsi que les confiscations de terres en 1863. Shane Solomon indique que la signature et l'approbation de WRCSA par la Reine Elizabeth, de même que les excuses publiques comme telles, ont été extrêmement symboliques, étant donné qu'à deux reprises, la monarchie Waikato-Tainui, par l'entremise du Roi Tawhiao et le Roi Te Rata, avait tenté d'obtenir réparation auprès de deux monarques britanniques, la Reine Victoria et le Roi George.⁴⁸ Par sa signature du WRCSA en 1995, la petite-fille des anciens monarques britanniques a approuvé WRCSA en incluant des excuses officielles à la petite-fille des anciens monarques Waikato-Tainui.⁴⁹

La grande portée des excuses faites aux Waikato-Tainui ne peut être surévaluée, étant donné que cette déclaration officielle a ouvert la voie finalement à une

résolution du déni politique et juridique, du moins au niveau officiel, qui existaient jusqu'ici en Nouvelle-Zélande concernant les Waikato-Tainui. De plus, ces excuses officielles devraient bien faciliter le rétablissement de l'harmonie, compte tenu des 132 années de peine et d'injustice écoulées. Pour un grand nombre d'Aînés Waikato-Tainui, la reconnaissance, la responsabilité assumée et les remords comme aspects du processus de justice réconciliatrice ont été les parties les plus importantes du parcours de guérison et de réconciliation sur le plan politique, culturel et spirituel. Toutefois, des excuses ou regrets exprimés ne signifient pas que les gens de Waikato-Tainui oublient le passé, mais ils donnent la chance à la Couronne d'apporter des mesures correctives et aux Waikato-Tainui et à la Couronne d'évoluer vers une démarche de guérison et d'établir une nouvelle relation. Alors que le déni officiel a été symboliquement vaincu, il reste encore à accomplir la tâche de l'amélioration des connaissances et de la compréhension des questions ou problématiques en jeu, de même qu'à surmonter le déni culturel qu'entretiennent les populations colonisatrices et même certains Māoris.

RESTITUTION DE CE QUI A ÉTÉ DÉTOURNÉ OU USURPÉ

Le concept de restitution ou de réparation est l'étape suivante du processus de réconciliation et cette mesure est importante comme solution de rechange à des dommages-intérêts exemplaires ou des mesures punitives. La restitution ou réparation est une notion traditionnelle à laquelle un grand nombre d'Autochtones adhèrent. La restitution part du principe que la co-existence continue pour la partie lésée et la partie responsable des préjudices causés, mais avec un équilibre des forces/des pouvoirs modifié.

La restitution comprend la réparation de ce qui a été usurpé en vue de corriger le déséquilibre causée par l'injustice. L'auteur ou le responsable des préjudices doit redonner aux lésés en partie ce que les actes d'injustice ou l'inaction leur ont enlevé. Cependant, la capacité des gouvernements et des non Autochtones de satisfaire à ces exigences pose des difficultés extrêmes. Des exigences qui englobent la restitution des terres et des ressources naturelles sous contrôle privé et public, des mesures correctives pour avoir enlevé la vie, avoir privé les gens de leurs moyens de subsistance, de leur liberté, de leur culture, de leur langue et de leur religion pendant des siècles, la réparation pour les effets subséquents au niveau individuel et collectif que de tels actes ou de l'inaction ont entraînés, ainsi que pour le rétablissement du gouvernement et des institutions traditionnels dans le contexte du vingt-et-unième siècle, heurtent le fondement même des lois, de la souveraineté, de la politique et de la pratique de l'État national. Il s'avère tout à fait impossible de satisfaire complètement toutes ces exigences.

Le retour au *statu quo ante* n'est pas toujours possible, mais la justice « approximative » pour les besoins de réconciliation peut être appliquée. Tout de même, un effort véritable et sincère pour arriver à la restitution ou réparation doit être fait par l'auteur du préjudice à l'égard de la partie lésée. La confiance se développe dans une relation par des actions concrètes, pas seulement par des mots.

Les mesures concrètes en vue d'une résolution prouvent que des groupes en quête de réconciliation s'écourent, se respectent et se comprennent mutuellement.

Le préambule de WRCSA indique : [TRADUCTION] « Waikato exerce une poursuite pour compensation en s'appuyant sur... les principes établis de... *i riro whenua atu, me hoki whenua mai* ('comme la terre a été usurpée, la terre doit être restituée.'). »⁵⁰ De plus, la Couronne reconnaît l'importance du principe de compensation en nature « terre pour terre », de même que les parties s'entendent pour dire que la Couronne devrait assurer la restitution complète et finale aux Waikato pour ce qui est de la revendication *raupatu*.⁵¹ La Loi stipule encore que la Couronne ne détient qu'une petite partie du territoire confisqué dans les débuts de la colonie.⁵² En conséquence, ce que la Couronne pouvait faire au mieux des intérêts des parties pour restituer selon la justice « approximative », c'était de rendre toutes les terres publiques, propriété de la Couronne, dans les limites *raupatu* (confiscation des terres). Au départ, la Couronne a restitué les quatre-vingt dix milles acres de terres du territoire complet aux Waikato-Tainui dans le cadre du règlement WRCSA, mais, par la suite, les Waikato-Tainui ont redonné à la Couronne comme un don, cinquante milles acres au profit de tous les Néo-Zélandais; d'où il en résulte que la restitution des terres a représenté environ quarante milles acres⁵³ et la Couronne a gardé le reste, principalement comme terres protégées. Un représentant des Waikato-Tainui siège, toutefois, en permanence au Waikato Conservation Board pour aider à gérer leur utilisation. Le règlement n'a pas restitué la rivière Waikato aux Waikato-Tainui⁵⁴ (qui est une rivière importante pour des raisons historiques, cérémonielles, économiques et culturelles), ni d'autres intérêts en minéraux de subsurface.

RÉPARATION : COMPENSATION

Des excuses officielles et la reconnaissance des injustices passées, même si elles sont d'importance cruciale, ne sont pas suffisantes; la réparation est un acte officiel de remords et elle doit faire partie intégrante et significative de tout processus de réconciliation, particulièrement dans le cas où la restitution intégrale est impossible. S'il n'y a pas de mesure de réparation, des excuses officielles à propos de l'injustice historique est une déclaration vide de sens. Le

... le processus de réclamation et de règlement doit faire partie de la mémoire collective afin que les futures générations en soient informées et que la culture du déni ne puisse pas se réaffirmer.

repentir sans compensation n'a d'autre fonction que de susciter chez l'auteur du préjudice un sentiment de satisfaction, tout en minimisant les avantages du côté de la partie lésée.

La réconciliation pouvant donner lieu à une culture et à une relation fondées sur la confiance exige également qu'une compensation monétaire fasse partie de la réparation. En effet, la réconciliation doit comprendre des mesures concrètes et jamais seulement du verbiage ou un processus purement théorique. Toutefois, il est essentiel que la réparation soit symbolique, notamment la présentation d'excuses et/ou quelque autre intervention culturellement significative,⁵⁵ mais il reste que l'importance accordée au symbolisme ne minimise pas le besoin de mesures réparatrices concrètes et financières.⁵⁶ Les questions clés qui se posent à cet effet sont : combien, comment chiffrer cette compensation, qui doit payer, qui sont les gens et les groupes ayant droit actuellement de recevoir une compensation et les collectivités doivent-elles au même titre que les particuliers recevoir une compensation? Disons-le encore une fois, il n'est pas toujours possible d'accorder une compensation intégrale fondée sur l'évaluation quantitative des dommages-intérêts, delà la nécessité d'avoir recours à la justice « approximative ».

Un autre principe directeur du WRCS a été *kei te moni hei utu mo te hara* — le montant compensatoire est une reconnaissance que l'argent est un aveu du crime commis.⁵⁷ La Couronne a reconnu l'injustice du *raupatu* (confiscation des terres), ainsi que ses effets subséquents sur les Waikato-Tainui en tant que nation. Étant donné que le principe directeur des négociations dans le cas des Waikato-Tainui était « terre pour terre » [une compensation en nature] et qu'il s'est avéré impossible à appliquer, les Waikato-Tainui ont accepté la compensation financière comme mesure de réparation pour les préjudices non compensatoires. Ces mesures de réparation en termes financiers ont totalisé 170 millions \$, en plus des intérêts calculés en fonction du total ou de la somme des montants (le principal) du règlement, ce qui a représenté un montant approximatif de 215 millions \$.

En outre, il est vital de reconnaître que les injustices relatives à l'ethnocide et au génocide ne peuvent pas être adéquatement compensées par des moyens financiers, mais plutôt par des mesures de réparation qui améliorent les circonstances socio-économiques des peuples autochtones, et, par le fait même, contribuent au bien-être de la société en général. En omettant de prendre ces dispositions, il s'ensuivra des coûts en augmentation constante pour l'État sur le plan économique, social et politique.⁵⁸

REMANIEMENT DES INSTITUTIONS JURIDIQUES ET POLITIQUES DE L'ÉTAT

La réconciliation ne peut seulement s'accomplir qu'après une résolution des revendications, c'est-à-dire que justice et réclamation ont été satisfaites. Néanmoins, une fois la réparation des torts ou le grief résolu, le processus n'est pas terminé. Comme il a été mentionné précédemment, la justice réconciliatrice est un processus et non un événement. Les règlements à notre époque contemporaine ne sont qu'un cadre, une démarche en vue d'une solution, du fait que les répercussions intergénérationnelles de *raupatu* — confiscations de terres — et les injustices relatives au traité en Nouvelle-Zélande, de même que les abus à l'endroit des enfants dans les pensionnats au Canada, ne disparaissent pas du jour au lendemain. Il faut un cadre pour que la guérison commence et se poursuive, comprenant des politiques officielles et non officielles, des lois et des institutions permettant à tous les secteurs de travailler ensemble. Il est donc impératif de remanier les lois et les institutions de l'État pour qu'elles soient plus adaptées, plus englobantes, plus respectueuses de l'*autre*, particulièrement en fonction des Autochtones à titre de premiers citoyens de la nation.

Dans le cas des Waikato-Tainui, le pouvoir de prendre des décisions qui influent sur la vie de leurs membres était primordial. Le WRCSA et le remaniement des institutions ont été conçus dans l'intention de redonner aux Waikato-Tainui cette forme de pouvoir. Une relation renouvelée entre la Couronne et les Waikato-Tainui a été établie, fondée sur la confiance, le respect et la dignité. En conséquence, le remaniement des institutions politiques et juridiques de l'État visait à conférer aux populations la capacité et le pouvoir de participer véritablement et efficacement à leur propre gouvernance et au gouvernement de l'État national. La commission réglementaire *Tainui Maori Trust Board* a été abolie et les membres de Waikato-Tainui ont collectivement convenu, par référendum tribal, du mode d'autodétermination, par suite de l'accord de règlement conclu par l'entremise de *Kauhanganui o Waikato Inc.*, (littéralement, le grand conseil de Waikato), composé de trois représentants de chacun des soixante-trois *marae* (lieux de rencontre tribaux) du règlement.⁵⁹ L'importance de cette nouvelle institution de régie réside dans le fait que le tribunal *Māori Land Court* n'a plus de compétence concernant le *Kauhanganui o Waikato* (le Parlement tribal), c'est-à-dire qu'elle est responsable maintenant devant la tribu dans son ensemble et non devant la Couronne comme dans la passé.

Qui plus est, le WRCSA a assigné certaines des terres qui étaient sous contrôle du premier roi Māori (1858), feu Potatau Te Wherowhero, des terres qui ont été subséquemment restituées aux Waikato-Tainui. En vertu de ces nouveaux titres de biens-fonds tribaux, quelqu'un ne peut obtenir ces terres par succession.

En effet, ces terres sont dévolues à trois fiduciaires de surveillance et elles peuvent être aliénées par ces fiduciaires seulement s'il y a consentement de soixante-quinze pour cent des bénéficiaires des *marae* (lieux de rencontre tribaux), un niveau d'approbation qui pourrait être très difficile à obtenir. De plus, le territoire sous le titre foncier Te Wherowhero ne peut être aliéné en vertu de *Resource Management Act 1991*. Ni le Māori Land Court, ni le Waitangi Tribunal n'ont conservé la compétence au sujet des transactions effectuées dans le cadre du WRCSA.

PRÉVENTION CONTRE LA RÉPÉTITION D'INJUSTICES SIMILAIRES

La justice réconciliatrice et la coexistence pacifique obligent l'État responsable des préjudices et les personnes qu'il représente à s'interdire de répéter les injustices du passé. Les personnes qui ont subi les torts veulent avoir l'assurance qu'elles ne seront plus jamais victimes et elles veulent de l'aide pour vaincre les effets que les actes répréhensibles ou l'inaction ont eus sur eux. Le processus de réconciliation ne se termine pas au moment de la déclaration de réconciliation, ou de la présentation d'excuses officielles, ni au moment de la signature d'un accord de règlement.

La réconciliation ne devrait pas simplement permettre de révéler les préjudices ou les injustices du passé, mais elle devrait également anticiper les torts subis dans le présent, de même que ceux dans l'avenir. Dans l'optique de la résolution des injustices historiques dont les Autochtones ont été les victimes, un des défis consiste à remédier au déséquilibre des pouvoirs qui a au point de départ engendré ces injustices. Ce déséquilibre se manifeste souvent dans le cadre même du processus de détermination des mesures de réparation, l'État exerçant son pouvoir en décidant si des excuses seront faites, quant elles auront lieu, de même que la forme et l'importance de la restitution. Des modèles de système ou de structure institutionnel, ainsi que les normes incluses dans ces modèles, sont conçus pour prévenir la répétition d'une domination externe sur les affaires des Autochtones.

RÉCIPROCITÉ : PARDONNER

Une fois que les groupes autochtones sont passés à travers ce processus d'habilitation prolongé, mais de très grande importance, je soutiens qu'il reste encore une obligation tout aussi essentielle à remplir : pardonner aux auteurs des injustices du passé. Compte tenu des mesures prises par le gouvernement, comme la présentation des excuses officielles et l'offre de restitution et de réparation, ses représentants sont en position de vulnérabilité. Par contre, les Autochtones ont la capacité et le pouvoir de décider, d'y donner suite.

Dans le cas où l'État demande sincèrement aux groupes d'Autochtones lésés d'accorder leur pardon, se désistant du contrôle des conditions et modalités de la réconciliation, les Autochtones se retrouvent en position d'exercer une autorité réelle à cet égard. Les Autochtones peuvent alors remettre en question la sincérité de l'État et décider si le processus de réconciliation qui a été offert est suffisant ou ne l'est pas. Cependant, quelle que soit la partie en cause, en général, il y a réticence à assumer une responsabilité comme celle de redresser la situation et de pardonner. En effet, il n'est pas facile d'accorder le pardon pour des décennies, parfois des siècles, d'injustices. Toutefois, en fonction du développement futur du groupe autochtone concerné, la population doit pardonner à l'auteur du préjudice, afin de pouvoir évoluer vers une autre étape. La Couronne, comme les groupes ayant accepté le règlement, doit non seulement viser le rétablissement, mais également la transformation.

Les Māori possèdent un droit coutumier traditionnel appelé *utu* qui était et continue d'être partie intégrante de la société māorie. Le *Utu* a été intimement lié à la notion de vengeance, mais aussi à des connotations assez neutres ou même très faibles de réciprocité dans beaucoup de contexte.⁶⁰ Le *Utu* signifie de donner en retour ce qu'on a reçu, de rétablir et de préserver l'équilibre ou l'harmonie dans l'univers. Par ailleurs, *utu* ne veut pas simplement dire de rendre ou d'offrir en retour l'équivalent de ce qu'on a reçu, mais en fait de donner plus en retour.⁶¹ En plus, *utu* n'est pas uniquement le rétablissement de *mana* (l'honneur personnel et collectif, le respect et la force intérieure), mais en réalité, le renforcement de *mana*. Un concept important directement associé à *utu* est *ea*, selon lequel la partie victime du préjudice et la partie fautive, responsable du préjudice, acceptent que les obligations de réparation sont acquittées et que le différend en question est finalement réglé.

Les droits coutumiers et les institutions des Māori donnent corps aux idéaux, aux espoirs et aux possibilités, de même qu'au désir de ce peuple d'arriver à l'harmonie et à la réconciliation, et les perpétuent. Par conséquent, ces mêmes idéaux doivent être intégrés à l'ensemble de la reconstruction de la société fondée sur la coexistence pacifique. Des droits coutumiers traditionnels autochtones doivent continuer à s'appliquer au vingt-et-unième siècle dans le cas des Autochtones; en tenant compte de ces considérations, le fait de pardonner aux gouvernements fautifs les injustices passées et présentes dont ils sont responsables permet aux Autochtones de rétablir l'équilibre de toute leur société.

En revanche, accorder le pardon ne veut pas dire oublier le passé. Effectivement, le processus de réclamation et de règlement doit faire partie de la mémoire collective afin que les futures générations en soient informées et que la culture

du déni ne puisse pas se réaffirmer. George Santayana fait cette mise en garde : [TRADUCTION] « ceux qui ne peuvent se rappeler du passé sont condamnés à constamment le reproduire »⁶².

CONCLUSION

Aussi bien le Canada que la Nouvelle-Zélande sont engagés dans le traitement de l'héritage de leur histoire coloniale, reconnaissant les violations massives des droits de la personne qui ont été commises, recherchant une résolution des revendications territoriales en suspens depuis trop longtemps et apportant des mesures de réparation pour les traumatismes qui se sont répercutés à travers des générations successives d'Autochtones. Edward Taihakurei Durie, un ancien juge en chef du Māori Land Court, a émis l'opinion que la résolution des réclamations des Autochtones nécessite un vaste effort de réflexion, des perspectives globales, une ingéniosité pour la planification à long terme, des sentiments humanitaires et de compassion, une vision, de la force et du courage.⁶³

Cet article a proposé la justice réconciliatrice comme processus essentiel permettant de vaincre les politiques du déni et de bâtir une nation englobante et saine, témoignant de l'acceptation et de la célébration de la diversité culturelle, accordant aux peuples autochtones la possibilité et la liberté de se développer. Bien qu'il y ait de nombreux parallèles à faire concernant les questions de résolution des problématiques, de même que des voies explorées, entre les deux pays, il n'y a pas de solution idéale, ni de solution immédiatement transférable, pour les défis profondément enracinés et complexes que nous affrontons. Malgré les lacunes et les contradictions des modèles existants, l'expérience des Māori dans leur quête de justice réconciliatrice et l'analyse que nous en avons fait précédemment donnent des orientations pour atteindre « une porte de jade », au moment où la Commission de vérité et de réconciliation canadienne entame sa mission.

NOTES

¹ Mead, Nā Hirini Moko et rāua ko Neil Grove (2001:137). Ngā Pēpeha a ngā Tīpuna: The Sayings of the Ancestors. Wellington, NZ: Victoria University Press.

² Sen, Amartya (2000). Development as Freedom. New York, NY: Alfred A. Knopf.

³ Cohen, S. (1995). Denial and Acknowledgement: The Impact of Information About Human Rights Violations. Jerusalem, ISRAEL: Centre of Human

Rights, Faculty of Law et le Harry S. Truman Research Institute for the Advancement of Peace, Hebrew University. Se reporter aussi à Cohen, S. (2001). *States of Denial: Knowing About Atrocities and Suffering*. Cambridge, UK: Blackwell Publishers.

⁴ Turia, Tariana (2000). What Tariana Turia said – in full, New Zealand Herald. Extrait en novembre 2007 de : en ligne à http://www.nzherald.co.nz/topic/story.cfm?c_id=146&objectid=149643 [l'auteur a souligné]. Turia a fini par s'excuser d'avoir provoqué une véritable tempête, a démissionné du Labour Party (parti travailliste) et, par la suite, a formé le Māori Party.

⁵ Se reporter par exemple à : Young, Audrey (2000). Minister hammers colonial 'holocaust' (August 30); Holocaust remark sets Race Relations Office's phones ringing (le 1^{er} septembre); 'Holocaust' MP considered quitting job (le 13 septembre); et Turia apologises over 'holocaust' statement (le 5 septembre), New Zealand Herald. Extrait en novembre 2007 de : <http://www.nzherald.co.nz>

⁶ Cité dans Gifford, A. (éd.) (2000:6). *nga korero o te wa: A monthly summary of Maori news and views from throughout Aotearoa* 10(12).

⁷ Cohen (1995:25).

⁸ En 1926, le gouvernement de la Nouvelle-Zélande a mis sur pied une Commission royale pour faire enquête sur la question de la confiscation des terres et autres revendications/différends sous [la présidence de] du Juge Sir William Sim, Vernon Reed, un conseiller législatif et William Cooper, un Māori de Wairoa. Se reporter aux annexes du *Journal of the House of Representatives* (1928:G7).

⁹ Cohen (1995).

¹⁰ *Mabo and Others v. Queensland* [1992] 175 CLR 1.

¹¹ Lane, B., 'Dangers lurk in new preamble' dans le *Sydney Morning Herald*, (le 12 juillet 1999).

¹² Ballara, A. (1986). *Proud to be White? A Survey of Pakeha Prejudice in New Zealand*. Auckland, NZ: Heinemann Publishers.

¹³ *Wi Parata v. Bishop of Wellington* [1877] 3 NZ Jur (NS) SC 72. Dans *R v. Symonds* [1847] N.Z.P.C.C. 387, le Tribunal a affirmé que, quel que soit le bien-fondé du titre aborigène, il a droit à être respecté, ce qui à l'époque était la plus forte reconnaissance judiciaire de titre aborigène jamais émise dans tout l'Empire britannique. Au cours des trente années suivantes, plusieurs cas en Nouvelle-Zélande ont adopté l'approche *Symonds*, y compris le *Kauwaeranga Judgment* [1984] 14 VUWLR 227. De plus, dans *re The Landon and Whitaker Claims Act 1871* [1872] 2 NZCA 41, 49, le Tribunal d'appel a statué que

la Couronne a une obligation d'accorder une pleine reconnaissance au droit propriété des Autochtones.

¹⁴ Freire, P. (1996 [1970]). *Pedagogy of the Oppressed*. Traduit par Myra Bergman Ramos. London, UK: Penguin.

¹⁵ Se reporter généralement à Lederach, J. (1997). *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press.

¹⁶ *Delgamuukw v. British Columbia* [1997] 3 S.C.R. 1010:186, per C.J. Lamer (Cour suprême du Canada).

¹⁷ Havemann, P. (1999:55). *Reconciliation and Discrimination: Indigenous peoples, colonisation and the state in the 'old Dominions' (Australia, Canada and New Zealand)*. Dans *A Dialogue on Indigenous Rights in the Commonwealth*. Conference Proceedings, Institute of Commonwealth Studies, University of London.

¹⁸ Se reporter à Zehr, H. (1990). *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*. Scottsdale, PA: Herald Press.

¹⁹ Pour ne citer que quelques exemples : en 1884, King Tawhiao s'est rendu en Angleterre à la tête d'une délégation pour demander sans succès à la reine Victoria d'intervenir pour résoudre les différends entre les Māori et la Couronne, y compris les confiscations des terres *raupatu*. En 1907, King Mahuta a présenté une pétition au roi Edward demandant que les Māori soient reconnus sur un pied d'égalité avec les *Pakeha* (la société non Māori); et en 1914, King Te Rata s'est rendu en visite en Angleterre afin d'intercéder auprès du gouvernement impérial. Se reporter au *Dictionary of New Zealand Biography*. Extrait le 22 janvier 2007 de : <http://www.dnzb.govt.nz/dnzb/d>

²⁰ Se reporter à la base de données du Waitangi Tribunal et ses rapports à : http://www.knowledge_basket.co.nz//topic (retrieved November 2007).

²¹ *Tainui Maori Trust Board v. Attorney-General* [1989] 2 NZLR, 513, 528 (CA).

²² Solomon, S. (1995:4). *The Waikato Raupatu Claims Settlement Act: A Draft Users Guide to the Act as at 28 October 1995*, Hamilton, NZ: Tainui Maori Trust Board.

²³ Cohen (1995:29).

²⁴ Bettelheim, B. cité dans Danieli, Y. (2000:para. 9). *Healing Components: The Right to Reparation for Victims of Gross Violations of Human Rights and Humanitarian Law*. *If Not Now e-Journal* 1 (Winter). Extrait le 23 janvier 2008 de : http://www.baycrest.org/If_Not_Now/Volume_1_Winter_2000/default_7160.asp

²⁵ Solomon (1995:4).

²⁶ New Zealand Government (1995). Waikato Raupatu Claims Settlement Act 1995. Extrait le 23 janvier 2008 de : http://www.legislation.govt.nz/act/public/1995/0058/latest/DLM369893.html?search=qs_act_Waikato+Raupatu+Claims+Settlement+Act+1995&sr=1

²⁷ New Zealand Government (1995).

²⁸ New Zealand Government (1995:15–16).

²⁹ Tavuchis, N. (1991). *Mea Culpa: A Sociology of Apology and Reconciliation*. Stanford, CA: Stanford University Press; Govier, T. et W. Verwoerd (2002). *The Promise and Pitfalls of Apology*. *Journal of Social Philosophy* 33(1):67–82.

³⁰ Nicholas Tavuchis cité dans Amnesty International (2005:s. 4.4.1) Japan: Still Waiting After 60 years: Justice for Survivors of Japan's Military Sexual Slavery System. Extrait le 23 janvier 2008 de : http://www.amnesty.org/en/alfresco_asset/9e349608-a2ec-11dc-8d74-6f45f39984e5/asa220122005en.html

³¹ Funk-Unrau, N. (2004). Potentials and Problems of Public Apologies to Canadian Aboriginal Peoples. Communication à une conférence, Conflict Resolution Network Canada, Kitchener, Ontario, les 2–4 juin 2004. Extrait le 23 janvier 2008 de : http://io.uwinnipeg.ca/~msc/downloads/MSC_research_funkunrau1.pdf

³² Barkan cité dans Funk-Unrau, N. (2004:2). Potentials and Problems of Public Apologies to Canadian Aboriginal Peoples. Communication à une conférence, Conflict Resolution Network Canada, Kitchener, Ontario, 2–4 June 2004 (Extrait le 23 janvier 2008 de : http://io.uwinnipeg.ca/~msc/downloads/MSC_research_funkunrau1.pdf). Se reporter aussi à Barkan, E. (2000:323). *The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press; et Brooks, R. (éd.) (1999). *When Sorry Isn't Enough: The Controversy Over Apologies and Reparations for Human Injustice*. New York, NY: New York University Press.

³³ Govier et Verwoerd (2002).

³⁴ Schmidt, J. (2002). The Place of Confession in Restorative Justice. *Vision: A Journal for Church and Theology* 3(Fall):54–59.

³⁵ Alter, S. (1999). *Apologising for Serious Wrongdoing: Social, Psychological and Legal Considerations*. Ottawa, ON : Commission du droit du Canada.

³⁶ Minow, M. (1998). *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History After Genocide and Mass Violence*. Boston, MA: Beacon Press.

³⁷ Tavuchis, N. (1991:34).

³⁸ Schneider, C.D. (2000). What It Means To Be Sorry: The Power Of Apology In Mediation. *Mediation Quarterly* 17(3):265–280.

³⁹ Lazare, A. (1995:42). Go Ahead, Say You're Sorry. *Psychology Today* 28(1):40–46.

⁴⁰ Mayer, B. (2000:104). *The Dynamics of Conflict Resolution: A Practitioner's Guide*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.

⁴¹ Gibney, M. et E. Roxtrom (2001). The Status of State Apologies. *Human Rights Quarterly* 23:911–939.

⁴² Se reporter aux excuses de Waikato dans le *Waikato Raupatu Claims Settlement Act 1995*, part 1, s. 7.6 (Extrait le 24 janvier 2008 de : http://www.legislation.govt.nz/act/public/1995/0058/latest/DLM369893.html?search=qs_act_waikato+raupatu+claims+settlement+act&sr=1); the Waikato Deed of Settlement, clause 3.6; et les excuses de Ngāi Tahu dans *Ngai Tahu Claims Settlement Act 1998*, s. 4 et le Deed of Settlement, clause 2.18. Se reporter aussi à s. 3, *Ngāti Turangitukua Claims Settlement Act 1999*.

⁴³ Canadian Oxford Dictionary, Second Edition (2004). Don Mills, ON: Oxford University Press Canada.

⁴⁴ Graham, D. (1997:94). *Trick or Treaty?* Wellington, NZ: Institute of Policy Studies.

⁴⁵ *Waikato Raupatu Claims Settlement Act 1995*, part 1, s. 6.2.

⁴⁶ Ngaruawahia était la capitale de la tribu Waikato-Tainui tribal de Kingitanga en 1858 avant l'invasion britannique.

⁴⁷ La Couronne a présenté comme cadeau Korotangi, l'oiseau en pierre taillée, légendaire et de grande valeur qui a été transporté au moment de la migration Tainui waka de la Polynésie orientale vers 1350 et Waikato-Tainui a présenté en retour 'Te Raupatu', une pièce précieuse en jade.

⁴⁸ King Tawhiao à la tête d'une délégation a rendu visite à la reine Victoria en 1884 sans succès et le roi Te Rata a fait de même en 1914, rendant visite au roi King. Se reporter à la note 23.

⁴⁹ Solomon (1995:2).

⁵⁰ *Waikato Raupatu Claims Settlement Act 1995*, Clause O, Preamble.

⁵¹ *Waikato Raupatu Claims Settlement Act 1995*, Clause S (b) et (c), Preamble.

⁵² *Waikato Raupatu Claims Settlement Act 1995*, Clause W, Preamble.

⁵³ Tainui Maaori Trust Board (1995). *Tainui Maaori Trust Board Annual Report 1995*. Hamilton, NZ: Tainui Maaori Trust Board.

⁵⁴ Waikato-Tainui négocie présentement dans le but d'arriver à une entente concernant les revendications historiques touchant la rivière Waikato qui a été confisquée sous les confiscations *raupatu* à la suite des guerres des années 1860. Te Kauhanganui, le parlement tribal signe une entente de principe le 16

décembre 2007. Se reporter à *Agreement in Principle* à : www.tainui.co.nz/docs (extrait en décembre 2007).

⁵⁵ Des exemples en Nouvelle-Zélande et au Canada incluent le rapatriement des biens culturels conservés dans des musées et par les gouvernements.

⁵⁶ Orr, W. (2000). *Reparation Delayed is Healing Retarded*. Dans C. Vicencio et W. Verwoerd, *Looking Back Reaching Forward: Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*. Cape Town, SA: C. Villa-Vicencio, W. Verwoerd, et University of Cape Town Press: 239–249.

⁵⁷ *Waikato Raupatu Claims Settlement Act 1995*, Clause O, Preamble.

⁵⁸ Se reporter, par exemple à New Zealand Institute of Economic Research (2003). *Māori Economic Development: Te Ōhanga Whanaketanga Māori*. Wellington, NZ: New Zealand Institute of Economic Research Inc. (extrait le 25 janvier 2008 de : http://www.tpk.govt.nz/publications/docs/economics/mdr_final.pdf); Coates, K. (1995). *Summary Report: Social and Economic Impacts of Aboriginal Land Claims Settlements: A Case Study Analysis*. Préparé pour le compte du British Columbia Ministry of Aboriginal Affairs (extrait le 25 janvier 2008 de : <http://www.gov.bc.ca/arr/reports/arasumm.html>); et Anderson, R.B. (1999). *Economic Development among the Aboriginal Peoples of Canada: The hope for the future*. Toronto, ON : Captus Press Inc.

⁵⁹ *Waikato Raupatu Claims Settlement Act 1995*, sections 27–29.

⁶⁰ Te Mātāhauariki Institute (2007). *Te Mātāpunenga: A Compendium of the References to the Concepts and Institutions of Maori Customary Law*. CD compilé par Richard Benton, Alex Frame et Paul Meredith. Hamilton, NZ: Te Mātāhauariki Institute et University of Waikato.

⁶¹ Se reporter à Firth, R. (1959). *Economics of the New Zealand Maori*. Wellington, NZ: R.E. Owen. (extrait le 25 janvier 2008 de : <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=62842657>); Walker, R. (1990). *Ka Whawhai Tonu Matou: Struggle Without End*. Auckland, NZ: Penguin Books; and Salmond, A. *Between Worlds: Early Exchanges Between Māori and Europeans, 1773– 1815*. Auckland, NZ: Viking Press.

⁶² Santayana, G. (1954:1905–1906). *The Life of Reason: or The Phases of Human Progress* (5 vols.). New York, NY: Charles Scribner's Sons.

⁶³ Durie, E. (1991). *Waitangi: Justice and Reconciliation*. Second David Unaipon Lecture, School of Aboriginal and Islander Administration, University of South Australia, Adelaide, le 10 octobre 1991. Extrait le 25 janvier 2008 de : <http://www.knowledge-basket.co.nz/oldwaitangi/press/91unaipo.HTM>



Des enfants dans la salle de classe avec le professeur Hugh Baker (à gauche sur la photo)
et le Révérend J.W. Tims (à droite sur la photo)
au North Camp School dans la réserve Blackfoot, Gleichen, Alberta, le 24 août 1892
Glenbow Archives, NA-1934-1

(Photo : Gracieuseté de la Fondation autochtone de l'espoir)

BRADFORD W. MORSE

Brad Morse est professeur de droit à la Section de common Law de l'Université d'Ottawa. Il se décrit lui-même comme un avocat non autochtone qui a, par un heureux coup du sort, travaillé pour des organisations de Premières nations et métisses au Canada pendant plus de trente ans, de même que pour des Autochtones dans de nombreux autres pays. Il continue d'être ébahi par le degré élevé de générosité et d'empressement que les peuples autochtones manifestent à l'égard de l'établissement de partenariats, malgré des générations d'oppression, de racisme et de violations flagrantes des droits de la personne. Dans le cadre de ses travaux effectués pour le compte du gouvernement, Brad Morse a entendu l'expression d'objectifs similaires, mais également il a pu constater la dénégation de l'existence de problèmes de quelque nature que ce soit. Cependant, il croit que la réconciliation est réalisable sous des conditions favorables :

[TRADUCTION] Mon expérience m'a amené à croire qu'on peut parvenir à la réconciliation; cependant, il faudra un véritable engagement de la part des gouvernements, des particuliers et des organisations non autochtones afin d'apporter des correctifs qui viennent du coeur, de rectifier les injustices historiques autant que faire se peut, et d'appuyer une autodétermination réelle. Manifester des regrets ne suffit pas.

La contribution de Brad Morse à ce recueil — *La réconciliation est-elle possible? La réparation, une condition essentielle* — présente un examen très inspirant du rôle de la présentation d'excuses authentiques en fonction de la réconciliation de parties concernées par des préjudices et des injustices historiques. Dans ce cas, des excuses [traduction] « doivent exprimer le regret et la peine sans équivoque, être sincères et transmises de façon opportune et de plein gré, témoigner d'une compréhension réelle de l'incidence des torts subis émanant d'une réflexion sincère, ainsi que comporter l'admission des torts ou des erreurs spécifiques de l'auteur des préjudices ». Fera également partie de cet article un sommaire de l'approche du Canada dans le contexte de la réparation offerte à des groupes pour des réclamations faites par des Japonais canadiens, des Chinois canadiens, des Ukrainiens canadiens, des Doukhobors et des résidents de Africville. L'auteur fait également l'examen des efforts tentés par divers gouvernements qui visaient à éliminer des obstacles juridiques entravant la présentation d'excuses officielles. En explorant le rapport entre les excuses et la réconciliation, Brad Morse puise dans l'expérience australienne. Il conclut en lançant un appel au Canada, en l'incitant à tirer profit de cette possibilité unique de passer à l'action pour réaliser une véritable réconciliation.

LA RÉCONCILIATION EST-ELLE POSSIBLE? LA RÉPARATION, UNE CONDITION ESSENTIELLE

INTRODUCTION

Au vingt-et-unième siècle, le Canada est considéré comme un pays possédant une très grande richesse en ressources humaines et en ressources naturelles. C'est une nation d'une beauté majestueuse et incomparable, peuplée par des personnes talentueuses venues de tous les coins du monde depuis des générations, et également au cours des dernières années, à la recherche d'une vie meilleure pour elles-mêmes et leur famille — tout cela s'est produit sans qu'on fasse peu de cas des origines illégitimes et immorales de ce pays. Le Canada est également le territoire de très nombreuses nations autochtones dont l'indépendance et la souveraineté n'ont jamais été à juste titre reconnues et dont les terres ont été illégalement usurpées par des représentants de la Couronne au moyen de la force de circonstance — ou encore par la force des armes. Les Premières nations, les Inuits et les Métis ont été colonisés, dépossédés de la presque totalité de leurs territoires traditionnels, économiquement marginalisés, politiquement privés de leur droits et administrativement opprimés par des fonctionnaires du gouvernement opérant depuis des générations conformément aux lois canadiennes ou à des décrets bureaucratiques.

Comme si cette histoire désastreuse et psychologiquement dévastatrice ne suffisait pas, le gouvernement du Canada a décidé de s'attaquer aux cultures, aux langues, aux religions, aux récits, aux légendes, aux lois, aux gouvernements, aux familles élargies, aux valeurs et aux modes de vie des Autochtones dans le but d'éliminer toutes les dimensions fondamentales de leur nature humaine. Pour y arriver, la méthode choisie a été de supprimer toutes les perspectives d'avenir, tous les espoirs de survivance des sociétés autochtones; il va sans dire que cette stratégie englobait les perspectives visant l'essor et la prospérité de ces sociétés. Autrement dit, cette méthode a été un assault grave qui consistait à enlever tous les enfants de leur milieu à un âge très précoce afin de s'assurer qu'on ne leur inculque pas les traditions ancestrales et à les éloigner pour les transformer ou les endoctriner afin qu'ils deviennent des membres de la société dominante. Cette stratégie ferait en sorte que les Premières nations disparaîtraient tout simplement à mesure que leurs membres les plus âgés décéderaient, ceux-ci étant considérés comme une cause perdue d'avance en raison de leur incapacité à changer, alors que leurs enfants grandiraient séparés de leurs foyers, de leur famille et de leur vie. Peut-être un aspect encore plus cruel de ce plan a-t-il été de ne pas donner à ces enfants une famille de substitution où ils auraient pu quand même être aimés et entourés de bons soins, mais au lieu de cela, ils ont été placés dans des institutions.

Peut-être un aspect encore plus cruel de ce plan a-t-il été de ne pas donner à ces enfants une famille de substitution où ils auraient pu quand même être aimés et entourés de bons soins, mais au lieu de cela, ils ont été placés dans des institutions.

Certaines personnes avanceront que les pensionnats ont été établis de bonne foi, avec les meilleures intentions, dans le but de transmettre les connaissances du monde européen qui était techniquement plus avancé, des connaissances qu'on estimait essentielles à la survivance des économies du dix-neuvième et du vingtième siècles. Si tel était le cas, alors comment peut-on expliquer que le programme d'études en vigueur n'ait pas été enseigné à ces enfants comme il l'était dans les écoles publiques pour qu'ils puissent acquérir les compétences requises et bien s'intégrer sur le plan économique à la main d'oeuvre canadienne?

Cela dit, cet article n'a pas pour but de faire l'examen de l'histoire des pensionnats ou d'analyser le raisonnement fondamental ayant inspiré les politiques gouvernementales à cet égard, surtout qu'il y a des auteurs et chercheurs beaucoup plus en mesure de le faire. Pour faire valoir mon point de vue, j'espère atteindre quelques autres objectifs. Premièrement, je ferai un très bref sommaire des violations flagrantes des droits de la personne au Canada qui ont été commises par le biais d'actions gouvernementales à l'endroit de nombreux groupes distincts d'immigrants, notamment un aperçu général de leur expérience pour l'obtention de mesures de réparation et de la réconciliation avec la société qui les a opprimés. Deuxièmement, j'examinerai l'importance que revêt la présentation d'excuses sincères tant du côté des personnes lésées que de celui des auteurs de préjudice. En faisant cet examen, je prendrai en considération la façon dont le système de procédure judiciaire de la common law peut faire obstacle à la volonté de collaboration des auteurs de préjudice de présenter des excuses par crainte d'être poursuivis; également, je donnerai un aperçu de certaines mesures législatives qui visent à écarter ce facteur. Ensuite, je jetterai un regard sur ce qui se passe à l'extérieur du Canada afin de chercher des orientations possibles quant à la façon dont les membres de la société dominante peuvent démontrer leur volonté de cheminer vers la réconciliation, même dans le cas où le gouvernement peut refuser de reconnaître tout motif de passer à l'action.

L'EXPÉRIENCE DU CANADA EN MESURES DE RÉPARATION DESTINÉES AUX CANADIENS NON AUTOCHTONES

Trois cents ans et plus de colonisation active ont eu des effets extrêmement destructeurs sur les gouvernements autochtones. Sans prétendre qu'il s'agit d'expérience commune, il est toutefois important pour tous les Canadiens de prendre conscience que les Premières nations, les Inuits et les Métis ne sont pas les seuls à avoir subi de graves injustices sous l'influence des gouvernements canadiens. Le fait d'être bien éclairés sur les expériences vécues par d'autres groupes ayant demandé réparation auprès des gouvernements canadiens, dont l'aboutissement a donné lieu à la réconciliation entre les deux parties, peut

permettre de dégager des idées utiles, de même que des réflexions favorables à l'établissement des relations renouvelées.

Aucun gouvernement au Canada n'a conçu de politique officielle en fonction de l'obligation d'assurer la réparation de préjudices et de donner suite à des réclamations ou à des revendications collectives, ni même l'établissement de principes directeurs ou d'une approche pour soumettre à sa réflexion. Au lieu de cela, nos gouvernements provinciaux et fédéral ont peu à peu et à contrecœur fait face à leurs obligations et résolu des revendications faites par des collectivités distinctes (par opposition aux réclamations de particuliers, même si ceux-ci partageaient des préjudices similaires comme dans le cas du sang contaminé), offrant des mesures de réparation au cas par cas, obtenant des résultats plus ou moins positifs, comme il ressort des principaux exemples suivants.

CANADIENS JAPONAIS

Plus de vingt-deux milles Canadiens japonais ont été arrêtés, enlevés de force de leur domicile, séparés de leur famille et emprisonnés dans des camps durant la Seconde Guerre mondiale. Les seuls « crimes » qu'ils avaient commis étaient liés au fait d'être de descendance japonaise et de vivre dans l'Ouest du Canada. Bien évidemment, il ne s'agissait pas de véritables actes criminels et, par conséquent, ces personnes n'ont pas eu accès à des tribunaux pour protester de leur innocence, n'ont pas eu la possibilité de dénoncer cette flagrante violation des droits de la personne et de faire évaluer l'accusation par un pouvoir judiciaire indépendant. Les hommes valides ont été envoyés aux travaux forcés faisant partie d'équipes de construction de routes et de chemins de fer, ainsi que des travaux agricoles. Les femmes, les enfants et les personnes âgées ont été envoyés dans des camps dans l'est de la Colombie-Britannique. Le gouvernement canadien a confisqué et vendu les biens appartenant aux Canadiens japonais aux enchères à un prix bien inférieur à celui du marché, alors que, d'autre part, ils demandaient aux Canadiens japonais de payer les frais du camp d'internement. Quand la guerre a pris fin en 1945, la plupart d'entre eux ont été forcés d'aller s'installer dans l'Est du Canada ou ont fait face à la déportation au Japon, un pays vaincu où plusieurs d'entre eux n'avaient jamais vécu : ce n'est qu'en 1949 que les droits de citoyen à part entière des Canadiens japonais ont été finalement rétablis.

En 1988, le gouvernement du Canada a conclu une entente de réparation avec la *National Association of Japanese Canadians* (NAJC). L'entente comprenait des excuses officielles présentées par le gouvernement fédéral et des mesures compensatoires estimées à 300 millions de dollars. Chaque survivant de camp

d'internement, ayant subi le bouleversement causé par l'emprisonnement et la perte de ses biens, a été admissible à un paiement forfaitaire de 21 000 \$ sans impôt. Le gouvernement a établi le Japanese Canadian Redress Secretariat (JCRC) pour qu'il traite les demandes liées à la réparation individuelle. Presqu'à la fin de son mandat de cinq ans, le Secrétariat avait versé 17 948 paiements et il avait rejeté 586 demandes. Ces mesures de réparation compensatoires comprenaient également une somme de 12 millions de dollars versée à la communauté des Canadiens japonais par le biais du NAJC dans le but d'appuyer des activités éducatives, sociales et culturelles. En plus de cette présentation d'excuses publiques et des composantes financières, le règlement comportait de nombreux aspects non monétaires : l'un d'entre eux était associé à un processus par lequel les Canadiens japonais, ayant été fait prisonniers en vertu de la *Loi sur les mesures de guerre* ou la *Loi de 1945 sur les pouvoirs transitoires résultant de circonstances critiques nationales*, ont pu être innocentés; un autre processus a été celui par lequel les Canadiens japonais survivants et leurs descendants, ceux qui avaient été expulsés du Canada ou ceux dont la citoyenneté avait été révoquée entre 1941 et 1949, ont pu recouvrer leur statut de citoyens canadiens.

Un aspect final de ce règlement a été la mise sur pied de la Fondation canadienne de relations raciales (FCRR), établie par suite de la promulgation de la *Loi sur la Fondation canadienne des relations raciales*.¹ Cette Fondation est un important élément de cet accord de règlement car sa portée dépasse largement la communauté des Canadiens japonais pour servir les intérêts de tous les Canadiens. Le Conseil d'administration de la FCRR a adopté unanimement une politique en 2005 qui [TRADUCTION] « reconnaît le droit des collectivités ayant fait l'objet de discrimination de demander des mesures de réparation parmi d'autres solutions pratiques de recours et des mesures pour remédier aux injustices commises contre leurs groupes, y compris les injustices historiques »². La FCRR est [TRADUCTION] « la seule organisation nationale, constituée par une loi, dont l'unique mandat est de lutter contre le racisme au Canada »³. La FCRR agit à titre de [TRADUCTION] « voix des collectivités qui demandent des mesures de réparation... pour des injustices historiques... qui, encore à l'heure actuelle, sont attribuables à la discrimination et au racisme persistants auxquels nous sommes confrontés à travers les générations successives »⁴. Les efforts de cette fondation assurent la reconnaissance du droit et une voie de recours pour toutes les collectivités faisant l'objet de discrimination qui se battent pour obtenir réparation.

En dépit du mandat de la FCRR qui est d'appuyer et de promouvoir « l'application de politiques et de programmes efficaces en vue de l'élimination du racisme et de la discrimination raciale »⁵, le Canada n'a pas été plus loin et

n'a pas instauré de mécanisme officiel permettant de recevoir les demandes de réparation des préjudices passés, ni d'approche sur mesure qui éliminerait leur réapparition.

TAXE D'ENTRÉE POUR LES CHINOIS

Vers la fin du dix-neuvième siècle, des milliers d'immigrants venus de Chine ont été recrutés pour aider à la construction du chemin de fer Canadien Pacifique à travers l'Ouest canadien. En 1885, alors que la construction du chemin de fer s'achevait, le gouvernement du Canada a introduit une taxe levée ou droit d'entrée, au terme duquel un droit retenu de cinquante dollars a été imposé à tous les nouveaux immigrants chinois. Cinq ans plus tard, ce droit d'entrée avait doublé et, en 1903, il s'élevait à cinq cents dollars, ce qui représentait l'équivalent en valeur de presque deux ans de salaire pour un Canadien moyen. De 1885 à 1923, environ quatre vingt-deux milles immigrants chinois ont été forcés de payer ce droit d'entrée au Canada.⁶ En 1923, le gouvernement du Canada a promulgué la *Loi de l'immigration chinoise*,⁷ ce qui équivalait à une interdiction complète d'immigrer adressée aux immigrants d'origine ou de descendance chinoise qui a duré jusqu'en 1947. Ces mesures ont eu des répercussions tragiques et inhumaines sur les Canadiens chinois qui voulaient réunifier leurs familles.

Le 22 juin 2006, le premier ministre Stephen Harper a présenté des excuses officielles à la Chambres des communes à tous les Canadiens chinois à propos de la taxe d'entrée à payer et de l'ancienne politique restrictive en matière d'immigration. Bien que, dans le cadre de l'expression des regrets et des excuses, on ait expressément reconnu les contributions des immigrants chinois à la réussite et au développement du Canada, il a été également souligné par cette déclaration du premier ministre que le but était de favoriser la réconciliation plutôt que d'admettre la responsabilité du préjudice causé. Lors de cette présentation d'excuses officielles, un aveu a été formulé, que « les tribunaux canadiens avaient jugé légaux la taxe d'entrée et l'interdiction d'immigrer »⁸. Deux mois plus tard, le Cabinet canadien a émis le *Décret concernant le versement de paiements à titre gracieux aux personnes qui ont payé une taxe d'entrée relative à l'immigration chinoise*.⁹ Ce décret autorise le ministre du Patrimoine canadien de verser un règlement volontaire de vingt milles dollars à tout contribuable encore vivant. Ce décret peut s'appliquer jusqu'au 31 mars 2008, à moins qu'un demandeur admissible ne démontre son incapacité de faire une demande pour la date limite en raison de circonstances hors de son contrôle. En novembre 2006, le mandat relatif au versement de compensation a été prolongé et l'admissibilité a été élargie pour inclure « des personnes qui vivaient en union conjugale avec des personnes, maintenant décédées, ayant payé la taxe d'entrée

... le but était
de favoriser la
réconciliation plutôt
que d'admettre la
responsabilité du
préjudice causé.

relative à l'immigration chinoise ou à des bénéficiaires désignés ». ¹⁰ Comme dans le cas de la présentation d'excuses officielles, les décrets comportaient des dispositions stipulant que les paiements versés au titre du décret « ne constituaient en aucune façon une reconnaissance de responsabilité de la part de l'État » ¹¹. Une douzaine de ces paiements ont été versés, bon nombre d'entre eux publiquement, entre octobre et décembre 2006. Comme cette taxe d'entrée a pris fin il y a quatre-vingt quatre ans, il ne reste plus qu'un très petit nombre de personnes encore vivantes pour en faire la demande.

CANADIENS UKRAINIENS

Durant la période de 1914 à 1920, environ quatre-vingt milles personnes dont la majorité était de descendance ukrainienne ont été inscrites comme sujets d'un pays ennemi. C'est ainsi que plus de cinq milles immigrants ukrainiens ont été internés au Canada en vertu de la *Loi sur les mesures de guerre* qui était invoquée. ¹² Ces personnes envoyées dans des camps d'internement ont été forcées à travailler dans des aciéries et des chantiers, de même qu'au développement du parc national Banff. Les Canadiens ukrainiens ont été dépossédés de leurs biens personnels et de leur droit de vote pendant leur internement. Pendant des décennies, des représentants de la communauté des Canadiens ukrainiens ont constamment fait pression pour l'obtention de mesures de réparation des injustices subies.

Un projet de loi d'initiative parlementaire a été présenté en 2004 comme le projet de loi C-331, *Loi sur l'indemnisation des Canadiens d'origine ukrainienne*. Le projet de loi a été renommé *Loi portant reconnaissance de l'internement des personnes d'origine ukrainienne* ¹³ avant qu'il ne soit adopté et qu'il n'ait obtenu le 25 novembre 2005 la sanction royale. La *Loi* oblige le gouvernement fédéral à entamer des négociations avec le *Ukrainian Canadian Congress*, le *Ukrainian Canadian Civil Liberties Association* et le *Ukrainian Canadian Foundation of Taras Shevchenko*. Même si le versement d'une compensation n'est pas spécifiquement mentionné dans la *Loi portant reconnaissance de l'internement des personnes d'origine ukrainienne*, l'article 5 permet la prise en compte de « toute autre mesure qui favorise l'atteinte de l'objectif décrit dans l'article 2,1 ». L'article 2,1 vise à «... mieux faire comprendre au public... les conséquences de l'intolérance et de la discrimination ethnique, raciale ou religieuse... le rôle important que joue la *Charte canadienne des droits et libertés* dans la promotion et le respect des droits et libertés qu'elle garantit et des valeurs qui la sous-tendent). »

La *Loi portant reconnaissance de l'internement des personnes d'origine ukrainienne* telle qu'adoptée est sensiblement différente du projet de loi C-331 au moment

de sa présentation en première lecture à la Chambre des communes. Ce projet de loi initial comportait l'obligation d'un redressement sous forme de restitution pour la perte des biens encourue par les Canadiens ukrainiens. Ces pertes ont été évaluées par le *Ukrainian Canadian Congress* et elles représenteraient entre 21,6 millions \$ et 32,5 millions \$ (selon la valeur du dollar de 1991). À ce jour, aucune compensation, ni aucune expression d'excuses officielles, de la part du gouvernement, sont prévues dans un avenir rapproché. Le *Ukrainian Canadian Congress*, de concert avec le *Ukrainian Canadian Foundation of Taras Shevchenko* et le *Ukrainian Canadian Civil Liberties Association*, a annoncé que leur demande correspond à un redressement symbolique [TRADUCTION] « considérablement moins élevé que la valeur contemporaine de ce qui a été pris aux internés »¹⁴. Cette réclamation reste non résolue, de même que les exigences de la *Loi* en cette matière n'ont pas encore été satisfaites.

DOUKHOBORS

De 1953 à 1959, les enfants des *Sons of Freedom Doukhobors* ont été enlevés de leur foyer familial et placés dans des pensionnats situés à New Denver, Colombie-Britannique. En 1999, l'ombudsman (protecteur du citoyen) provincial a publié un rapport intitulé *Righting the Wrong: The Confinement of the Sons of Freedom Doukhobor Children*.¹⁵ En 2002, la publication d'un rapport d'étape¹⁶ visait à faire une mise à jour des progrès accomplis en regard des cinq recommandations présentées trois ans auparavant. D'après ce dernier rapport, le gouvernement n'a admis aucun tort, même s'il y a eu des tentatives pour expliquer les actes posés. Il n'y a pas eu non plus de présentation d'excuses officielles; cependant, une lettre exprimant des regrets a été envoyée aux anciens pensionnaires et le gouvernement a commencé un processus de consultations communautaires portant sur des interventions pouvant conduire à la réconciliation. En 2005, le gouvernement de la Colombie-Britannique a annulé le projet d'établissement d'un site commémoratif étant donné que la communauté de Doukhobor avait rejeté cette proposition.¹⁷

Un ancien pensionnaire du pensionnat de Doukhobor, Phillip Arishenkoff, a intenté une action en justice en 2002 contre le gouvernement de la Colombie-Britannique au nom du grand nombre d'enfants qui ont vécu la même expérience que lui. Les plaintes liées à la maltraitance sexuelle ont été rejetées au moment de la requête préliminaire sollicitée par le gouvernement provincial alléguant que les mauvais traitements infligés n'étaient pas de nature sexuelle et que, par conséquent, la preuve était insuffisante pour appeler une exception au délai établi par la loi, rendant ainsi la poursuite non recevable.¹⁸ Quant à la deuxième demande, les revendications invoquant l'égalité des droits protégée par l'article 15 de la *Charte canadienne des droits et libertés*¹⁹ ont été rejetées

Ce projet de loi n'a jamais dépassé la première lecture.

parce que non fondées.²⁰ Par la suite, d'autres motifs d'action en justice ont été déclarés légalement prescrits (en vertu de la loi),²¹ mais finalement en 2005, toute la poursuite a été rejetée.²² Ces plaintes datant d'un demi-siècle restent donc sans résolution.

AFRICVILLE

Au début des années 1800 jusqu'à sa destruction dans les années 1960, une communauté distincte de Canadiens de race noire s'était installée à Halifax. Ce quartier qui comprenait Africville a été exproprié par la ville et ses résidents ont été chassés de leur domicile avant que toute cette partie de la ville ne soit passée au bulldozer pour permettre la construction du pont A. Murray MacKay reliant Halifax à Dartmouth. Les habitants du quartier rasé n'ont pas été compensés pour la perte de leur domicile, de leur terrain ou de leur communauté. Avant cette destruction, la ville avait refusé de fournir des services d'égout, d'eau potable et d'électricité à Africville. Un chemin de fer avait été construit et il traversait la communauté; de plus, on avait construit dans les environs un hôpital pour maladies infectieuses et une usine d'engrais. Finalement, en 1955, un lieu d'enfouissement (de décharge) avait ouvert à seulement trois cents mètres de la maison la plus rapprochée d'Africville. À l'heure actuelle, le parc Seaview occupe le terrain où Africville était anciennement établie. En mars 2004, les injustices subies par les résidents d'Africville ont retenu l'attention sur le plan international au moment où les Nations Unies ont recommandé au gouvernement du Canada de compenser les anciens résidents pour le préjudice subi, de leur accorder réparation.

Le projet de loi d'initiative parlementaire C-213 intitulé *An Act to Address the Historic Injustices Committed Against the People of Africville* a été présenté en 2005 à l'Assemblée législative de la Nouvelle-Écosse. Ce projet de loi avait pour but de donner des directives au gouvernement provincial concernant la présentation d'excuses officielles publiques. De plus, ce projet de loi exigeait l'établissement d'un fonds en fiducie destiné à la restauration historique, de même qu'au développement d'une infrastructure et au développement social. Ce projet de loi n'a jamais dépassé la première lecture.

Plus récemment, en février 2007, le Canada a fait un rapport de l'état de la question devant le Comité des Nations Unies pour l'élimination de la discrimination raciale en relevant [TRADUCTION] « qu'une étude de faisabilité avait été effectuée en rapport avec la reconstruction de *Seaview Baptist Church* sur l'ancien site d'Africville, ainsi que l'établissement d'un centre d'interprétation sur l'histoire de cette communauté. Un rapport d'étape a été remis aux fins de consultation aux anciens résidents. En somme, des efforts

visant la reconnaissance de l'histoire d'Africville conformément aux attentes sont en cours. »²³ Toutefois, le sentiment profond d'injustice reste tout entier, non résolu, chez les anciens résidants et leurs descendants, de même que dans toute la communauté noire en général.

LE POUVOIR DE LA PRÉSENTATION D'EXCUSES OFFICIELLES

Il y a une très longue histoire qui fait état de l'importance légale accordée à l'expression d'excuses dans le système judiciaire de common law. La décision des auteurs d'actes criminels de manifester publiquement leurs regrets et de présenter des excuses à la ou aux victime(s) constitue souvent un facteur significatif pour un juge ayant à décider d'une sentence juste, en ce sens qu'elle témoigne de l'acceptation de leur responsabilité, de même qu'elle répond à l'objectif de la réinsertion dans la société, contribuant ainsi par ce geste d'humilité à démontrer publiquement la honte ressentie pour les actes commis. La poursuite au civil accorde aussi de l'importance aux excuses en diverses circonstances. Le droit de la diffamation a toujours tenu compte de la présentation d'excuses ou la manifestation de regrets préalable à l'instruction (au procès) comme élément influent sur l'étendue de l'acte préjudiciable et, par conséquent, sur le montant des dommages-intérêts qui peut être obtenu. Très souvent, une des mesures de réparation qu'un plaignant demande au défendeur est de lui présenter des excuses. Plus récemment, l'inclusion de présentation d'excuses est considérée comme un élément essentiel dans le contexte de la résolution de conflits interpersonnels par la médiation et d'autres modes alternatifs de règlement de conflits en matière civile, de même que, dans le champ d'application du criminel, en liaison avec le cercle de détermination de la peine.

D'autre part, le système judiciaire fondé sur le common law peut également imposer des suites contrariantes pour l'auteur des excuses. On peut considérer la décision de présenter des excuses qui comporte l'acceptation d'être la cause des préjudices faits à autrui comme une reconnaissance de la responsabilité légale, qu'il s'agisse de l'aveu d'un acte criminel ou de ce qui peut constituer un délit civil. Bien des contrats d'assurance comportent une clause (connue comme des clauses de reconnaissance des prétentions et des compromis) qui rend sans objet la couverture de l'assurance si l'assuré admet sa responsabilité. Dans le même ordre d'idées, bon nombre d'associations professionnelles considéreront le fait de présenter des excuses pour des préjudices causés comme matière à enquête et à des mesures disciplinaires éventuelles. Les tribunaux ont généralement la latitude nécessaire pour prendre en considération les excuses présentées et leurs ramifications judiciaires.

Pour ces raisons, les avocats conseillent fréquemment à leurs clients (que ce soit des particuliers, des corporations ou des gouvernements) de ne jamais faire d'excuses ou d'admettre leur responsabilité. Pour remplacer, le conseil juridique proposera d'exprimer des regrets pour ce qui s'est passé ('Je regrette la perte que vous avez subie') plutôt que de présenter de véritables excuses ('Je regrette que je vous ai causé ces torts'). Il peut s'avérer très important de manifester des regrets et de témoigner d'un sentiment authentique dans un contexte pertinent (par exemple, au moment du décès d'un proche, d'un ami ou d'un collègue), mais, par contre, si ces regrets sont prononcés par la source ou l'auteur des pertes ou des préjudices, ils ne réussiront sans doute pas à peser assez lourds au niveau moral pour aider la partie lésée à guérir. Dans le cas où l'auteur du préjudice prend l'initiative dans une certaine mesure d'une réconciliation, il faut au départ que la présentation des excuses soit authentique. Ces excuses doivent exprimer le regret et la peine sans équivoque, être sincères et transmises de façon opportune et de plein gré, témoigner d'une compréhension réelle de l'incidence des torts subis émanant d'une réflexion sincère, ainsi que comporter l'admission des torts ou des erreurs spécifiques de l'auteur des préjudices. Le plus souvent des excuses complètes et vraiment satisfaisantes comporteront aussi l'engagement de déterminer de quelle façon on s'assurera de prendre des mesures pour ne pas que les torts ou les préjudices se reproduisent ou que les victimes ou d'autres en subissent encore des répercussions négatives.

Dans certaines juridictions, des autorités législatives se sont interposées depuis plus de deux décennies pour tenter de dissuader les litiges ou les procédures qui pourraient faire suite à la présentation d'excuses. Le principal moyen choisi pour atteindre cet objectif a été d'atténuer le risque juridique relatif à la présentation d'excuses. En 1986, Massachusetts a modifié le droit de la preuve pour statuer que les déclarations ou les actes de regrets sont irrecevables comme preuve de la reconnaissance de responsabilité. La Californie et le Texas ont par la suite fait de même en modifiant leur législation sur la preuve. Vingt-sept États supplémentaires ont fait la même chose depuis 2001.²⁴

L'Australie a été encore plus loin, régissant le champ d'application juridique en cette matière en le généralisant. Tous les États et territoires ont modifié leur législation concernant les torts causés par diffamation dans le but de favoriser la présentation d'excuses sans qu'il n'y ait aucune action pouvant établir une admission de responsabilité. À titre d'exemple, l'Australie-Occidentale a fait une refonte en 2005 de sa loi sur la diffamation au moment où elle a promulgué la *Loi sur la diffamation*, établissant ce qui suit :

[TRADUCTION]

20. Dans un cas de diffamation, les effets de la présentation

d'excuses sur la responsabilité

(1) Une présentation d'excuses faite par ou faite au nom d'une personne à propos d'une affaire de diffamation présumée ayant été publiée par la personne —

(a) ne constitue pas une admission exprimée ou sous-entendue d'une faute ou d'une responsabilité par la personne dans le cadre de l'affaire en question; et

(b) n'est pas pertinente à la détermination de la faute ou de la responsabilité dans le cadre de cette affaire.

(2) Le témoignage ou élément de preuve inhérent à la présentation d'excuses faite par ou au nom d'une personne à propos d'une affaire de diffamation présumée ayant été publiée par la personne n'est pas recevable dans le cadre de procédures au civil, quelle qu'en soit la nature, à titre de preuve de la faute ou de la responsabilité de la personne dans le cadre de cette affaire.

(3) Rien dans cet article ne limite le traitement de l'article 38 [qui autorise des mesures visant à atténuer les dommages].²⁵

À l'exception du gouvernement fédéral, chaque juridiction australienne a également procédé à la refonte de la législation sur la responsabilité civile dans les cinq années qui ont suivi pour régler cette question. Il n'y a pas d'approche uniforme appliquée pour résoudre cette affaire. Le Queensland et le Territoire du Nord en Australie protègent simplement l'expression de regrets contre la recevabilité devant le tribunal. La législation en Australie-Méridionale et Victoria déclare que la présentation d'excuses ne constitue pas une admission légale de faute ou de responsabilité.

La Tasmanie et l'Australie-Occidentale sont allées en quelque sorte plus loin étant donné qu'elles se sont assurées de spécifier aussi bien l'irrecevabilité que la nature de non-admission des excuses en matières civiles. Leur législation précise également que les déclarations d'excuses ou de regrets en public ne sont pas pertinentes dans la détermination de responsabilité. Toutes ces lois (règlements, décrets) sont limitées à la protection rattachée à l'expression de regrets qui ne comportent pas l'acceptation explicite de la responsabilité de la faute. Les interventions législatives les plus élaborées et complètes ont été faites dans la Nouvelle-Galles du Sud et dans la capitale australienne où « excuses » a été définie pour englober les admissions de faute, tout comme les expressions de sympathie ou de regrets.²⁶

La Colombie-Britannique s'est montrée à l'avant-garde au Canada en essayant de prendre la situation en main alors que le gouvernement provincial devait présenter des excuses à propos de transgressions commises dans le passé. Son

procureur général, Colin Gablemann, a présenté en 1995 des excuses aux anciens élèves du Jericho Hill School, un pensionnat destiné à des enfants sourds, qui avaient été victimes de maltraitance :

[TRADUCTION] Il n'y a pas d'excuse, ni de justification, pour ce qui s'est passé. Les victimes n'ont à assumer aucune responsabilité à l'égard de ces événements sur lesquels ils n'avaient aucun contrôle. Nous regrettons qu'ils aient été ainsi exposés à ces terribles expériences; particulièrement, nous le regrettons parce qu'ils étaient de jeunes enfants vulnérables. C'est une très grande preuve de courage de leur part de révéler ces faits au grand jour et de divulguer l'abus dont ils ont été victimes.²⁷

Les anciens élèves ont reçu une compensation pour préjudice, de même qu'une lettre présentant des excuses personnelles du gouvernement pour les torts causés. Un des bénéficiaires a considéré que cette lettre ne lui avait rien apporté du fait qu'elle était adressée de façon générale à tous les élèves et donc n'évoquait pas spécifiquement le traumatisme qui l'avait affligé personnellement; pour cette raison, cette lettre n'a pas contribué à sa démarche de guérison.

Cependant, il peut arriver qu'un plaignant soit satisfait des excuses adressées parce que celles-ci peuvent l'aider à pardonner, mais non pas à oublier, et à avancer. En général, les organisations publiques sont réticentes à présenter des excuses à propos de préjudices ou de fautes commises dans le passé par crainte d'indiquer une acceptation de la responsabilité légale de ces actes. L'ombudsman (protecteur du citoyen) de la Nouvelle-Galles du Sud a appuyé la législation qui protégerait les organisations publiques contre le fait que des excuses seraient recevables comme preuve de responsabilité légale et qui serait établie en ces termes :

[TRADUCTION]
Il ne serait pas préjudiciable pour les droits ou les intérêts des membres du public qui font des réclamations fondées en droit contre une organisation, vu que, en pratique, sans législation de cette nature, une personne lésée ne recevrait probablement pas d'excuses — et, par conséquent, aucune admission de responsabilité — rien du tout.

Au contraire, la conséquence pratique de faire adopter une législation de cette nature devrait être qu'un plus grand nombre de représentants du secteur public seraient incités à prononcer des « regrets » et que plus de membres du public seraient susceptibles d'être satisfaits que

Il y a un grand nombre de personnes des deux côtés qui ont besoin de s'engager dans une démarche de guérison.

*Viola Robinson
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Mi'kmaq
Truro, Nouvelle-Écosse*

leurs plaintes aient été considérées sérieusement. En faisant des excuses, une organisation montre qu'elle assume la responsabilité morale, si ce n'est légale, de ses actes et la recherche indique que cette seule démarche satisfait une grande partie des gens.²⁸

Les gouvernements canadiens sont vraiment sur leurs gardes en ce qui concerne la présentation d'excuses officielles par crainte que ces déclarations soient interprétées comme une admission de leur responsabilité en raison de futurs litiges qui pourraient être soulevés. Chez de nombreux fonctionnaires du gouvernement, il y a un sentiment général que le simple fait de présenter des excuses risque à lui seul de mettre la question au premier plan et de déclencher tout un débordement de poursuites. Certains fonctionnaires fédéraux considèrent la *Déclaration de réconciliation*,²⁹ prononcée en janvier 1998 par l'honorable Jane Stewart, alors ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien, comme un facteur contributif important de l'avalanche d'actions collectives intentées par des Survivants des pensionnats et leur famille, même si cette déclaration s'est avérée bien loin d'être des excuses exhaustives; elle a été faite plutôt par suite de pressions tenaces exercées par le conseil juridique du ministère de la Justice.

La Colombie-Britannique a été la première juridiction canadienne à déposer une loi assurant une règle refuge pour encourager la présentation d'excuses. En 2006, l'Ombudsman de la province a publié un rapport spécial intitulé *Le pouvoir des excuses : supprimer les obstacles juridiques*. Ce rapport émet ceci : « Si une personne se sent lésée et que quelqu'un lui présente des excuses pour ce qui est arrivé, elle est souvent prête à pardonner, à rétablir les relations et à tourner la page. »³⁰ La loi de la Colombie-Britannique, *Apology Act*, est entrée en vigueur le 18 mai 2006. Cette *Loi* définit les « excuses » comme « la manifestation de sympathie ou de regret, du fait de se sentir désolé ou de tout autre acte ou expression évoquant de la contrition ou de la commisération, que l'acte ou l'expression constitue ou non un aveu explicite ou implicite de faute dans l'affaire en cause) ». ³¹ Les effets des excuses sur la responsabilité sont présentés à l'article 2 de la Loi :

- 2.(1)(a) ne constituent pas un aveu exprès ou implicite de la faute ou de la responsabilité de la personne en relation à cette affaire et
- (b) n'empêche pas, pour l'application de l'article 11 de la loi intitulée *The Limitation Act*, reconnaissance de l'existence d'une réclamation dans l'affaire
- (c) malgré toute disposition contraire d'un contrat d'assurance et malgré toute autre loi ou règle de droit, n'annule ni ne diminue en rien la garantie d'assurance à laquelle elle a droit ou à laquelle elle aurait droit dans l'affaire si ce n'était de la présentation d'excuses;

Pour beaucoup de victimes, cette déclaration n'a pas été un pas en avant vers la réconciliation étant donné qu'il s'agissait tout au plus de l'expression de regrets, et non de véritables « excuses » officielles.

(d) ne jouent pas un rôle dans la détermination de la faute ou de la responsabilité relative à cette affaire.

(2) Malgré toute autre loi ou règle de droit, la preuve d'excuses faites par une personne, ou en son nom, en relation avec une affaire présumément causée par la faute de cette personne n'est pas recevable dans les procédures judiciaires comme preuve de faute ou de responsabilité de la personne en relation avec cette affaire.

Par conséquent, cette loi est conçue selon une perspective plus englobante que les modèles d'actes législatifs australiens qui ont inspiré son établissement. Elle a pour but de permettre à des personnes ou auteur de préjudice de prononcer des excuses réelles et sincères (plutôt que l'expression de regrets ou de sympathie) sans crainte de ramifications légales. Cette loi intègre tous les éléments législatifs de la Nouvelle-Galles du Sud et elle garantit que la couverture d'assurance n'est pas affectée, ni une défense en droit par la présentation d'excuses elle-même du fait que la loi suspend le délai. Les conséquences réelles de cette nouvelle loi, et également si le gouvernement a atteint son objectif en l'adoptant, ne sont pas encore connues.

En 2006, l'Ombudsman de la Saskatchewan, Kevin Fenwick, a annoncé de façon similaire que les particuliers et les gouvernements devraient pouvoir présenter des excuses sans crainte des répercussions légales. Le projet de loi C-21 qui constitue une modification de la *Loi sur la preuve* provinciale a pour but de donner aux gens la possibilité de faire une déclaration ou de prendre des mesures pour manifester leurs regrets, de la sympathie et faire des excuses, sans qu'il y ait d'admission de culpabilité tacite. Cette modification apportée par la Saskatchewan, qui est entrée en vigueur le 17 mai 2007, vise clairement à répondre aux mêmes besoins que la Colombie-Britannique, étant donné qu'elle a été élaborée en se servant à toute fin pratique des mêmes mots.³² La présentation d'excuses se veut « une manifestation de sympathie ou de regret, du fait de se sentir désolé ou de tout autre acte ou expression évoquant de la contrition ou de la commisération, que l'acte ou l'expression constitue ou non un aveu explicite ou implicite de faute dans l'affaire en cause ». ³³ Les dispositions fondamentales sont à peu près identiques à la loi de la Colombie-Britannique.

EXCUSES ET RÉCONCILIATION

Dans le cadre des efforts de réconciliation, la présentation d'excuses peut être une étape essentielle. En effet, cette importante initiative permet aussi bien d'aider au rétablissement des relations compromises qu'aux parties lésées de guérir. De plus, la présentation d'excuses peut chez la partie victimisée rétablir le respect de soi et la dignité, ce qui s'avère une condition préalable nécessaire

pour la réalisation de la réconciliation. Selon M. Lazare, l'expression de regrets et d'excuses est précurseur de la réconciliation des parties et de leur désir de tourner la page :

Les excuses s'étendent au-delà de la reconnaissance d'une offense et de l'expression des remords. Elles constituent un engagement permanent de l'offenseur à changer de comportement. C'est une autre façon de régler les conflits, sans ergoter pour savoir qui est le plus fort et le meilleur. Il s'agit d'une forme efficace et puissante de régler un conflit qui est enchâssée, sous forme modifiée, dans la religion et le système judiciaire. C'est une méthode de guérison sociale qui a pris de l'importance, alors que notre manière de vivre ensemble sur la planète connaît des changements radicaux. C'est un geste social qui donnait traditionnellement à la personne, au groupe ou à la nation qui présentait des excuses une impression de faiblesse, mais qui, aujourd'hui, donne plus que jamais une impression de puissance. C'est un comportement qui exige que les deux parties soient honnêtes, généreuses, humbles, déterminées et courageuses.³⁴

S'adressant aux enfants de Doukhobor ayant été placés dans des pensionnats dans les années 1950, le Procureur général de la Colombie-Britannique s'est exprimé ainsi :

Nous reconnaissons qu'en tant qu'enfants, vous avez été mêlés à ce conflit même si vous n'y étiez pour rien. Au nom du gouvernement de la Colombie-Britannique, je tiens à exprimer tous mes regrets sincères et profonds pour la douleur et la souffrance que vous avez éprouvées pendant la longue période où vous avez été séparés de vos parents. Nous reconnaissons et nous regrettons que vous ayez été privés du contact quotidien de vos parents, ainsi que de l'amour et du soutien de votre famille. Nous reconnaissons et nous regrettons l'anxiété que cela a dû vous causer. Nous continuerons à offrir du counselling aux anciens résidants et à votre parenté — y compris vos frères et soeurs, vos enfants et vos conjoints ou conjointes — qui souhaitent recevoir ce service.

Nous espérons que cette reconnaissance vous permettra d'oeuvrer avec nous à la poursuite de la *réconciliation* et de la guérison.³⁵

Pour beaucoup de victimes, cette déclaration n'a pas été un pas en avant vers la réconciliation étant donné qu'il s'agissait tout au plus de l'expression de regrets, et non de véritables « excuses » officielles.³⁶ Il est évident que le mot « excuses »

Des Aînés de Premières nations ont dit que le gouvernement était paralysé à cause du mot « responsabilité », que certains membres du gouvernement voulaient faire progresser la démarche, mais ils étaient liés par les répercussions légales d'une acceptation de responsabilité, et par conséquent, ils craignaient de s'exposer à des poursuites. Dans pareil cas, il est important de trouver le moyen que les Autochtones et le gouvernement arrivent à se comprendre et à s'engager en toute sécurité et conformément à l'éthique, à pouvoir se parler franchement sans crainte de répercussion ou de responsabilité.

*Carrielynn Lund
Trésorière de FADG
Métis
Edmonton, Alberta*

est significatif pour bien des personnes lésées, et, s'il n'est pas prononcé, ces personnes n'ont pas l'impression que la déclaration est sincère. Pour être acceptable et constructive, la présentation d'excuses doit être l'association de la reconnaissance explicite de l'acte répréhensible et de l'acceptation de la responsabilité de l'auteur.³⁷

En considération de son emprisonnement illégal et de la torture qu'il a subies en Syrie, des faits auxquels le gouvernement canadien a grandement contribué, l'ancien ministre fédéral des Affaires extérieures, l'honorable Bill Graham, a adressé le 2 juin 2005 à Maher Arar les excuses suivantes : « Il est évident que nous aurions préféré qu'il soit sorti plus tôt. Et, pour des raisons évidentes, je suis désolé qu'il n'ait pas été libéré plus tôt. »³⁸ Malgré le fait que ces propos ne constituent pas l'expression d'excuses et d'empathie que Maher Arar aurait souhaitée recevoir, étant donné que le Canada a grandement contribué aux préjudices causés, il reste que M. Arar a fait part de sa gratitude pour ce premier geste de reconnaissance de responsabilité de la part du gouvernement canadien.

Dans « *An Analysis of Formal Apologies by Canadian Churches to First Nations* » (Analyse des excuses officielles présentées par les Églises canadiennes aux Premières nations), Janet Bavelas, professeure à l'Université de Victoria, écrivait : [TRADUCTION] « Dans le but de réaliser la capacité des excuses de rétablir et de réconcilier, nous devons reconsidérer nos suppositions et nos pratiques quant à savoir si assumer la responsabilité doit toujours conduire à une responsabilité légale plus grande »³⁹. En n'assumant pas la responsabilité des abus qui ont été commis, les Églises présument qu'elles atténuent le risque de laisser croire qu'elles acceptent la responsabilité de ces actes; cependant, d'après le rapport de Janet Bavelas, il a été constaté que certaines organisations ayant assumé leur responsabilité ont réduit les coûts associés à la responsabilité civile.⁴⁰ Aux États-Unis, un rapport sur le sujet a établi que 30 % des poursuites pour faute professionnelle auraient pu être évitées si des médecins concernés avaient tout simplement présenté des excuses.⁴¹

Souvent, une organisation ou une corporation ne présentera des excuses sincères aux parties lésées qu'après le prononcé de chefs d'accusation ou de décisions prises par la cour. En réponse aux chefs d'accusation portés à la suite du scandale du sang contaminé, la Croix-Rouge a présenté ce qui suit :

La Société canadienne de la Croix-Rouge est vraiment désolée du préjudice et du décès causés aux personnes qui ont été infectées par le sang ou les produits sanguins qu'elle a distribués. La Société est également désolée de la souffrance causée aux familles et aux proches

des personnes qui ont subi ce préjudice. Nous regrettons infiniment que La Société canadienne de la Croix-Rouge n'ait pas pris et adopté plus rapidement les mesures pour réduire les risques d'infections, et nous assumons, par notre plaidoyer, la responsabilité d'avoir distribué des produits nuisibles aux personnes qui comptaient sur nous pour veiller à leur santé.⁴²

La présentation d'excuses ne peut annuler le mal qui a été fait, mais cette déclaration sincère peut fortement contribuer à faire progresser la démarche de guérison en reconnaissant les torts causés et en assumant la responsabilité de ces actes répréhensibles. Il ne faudrait pas que l'expression d'excuses ou de regrets soit évitée par crainte des incidences relatives à la responsabilité légale; en fait, grâce à la présentation d'excuses, il se peut même que le risque de litige soit réduit. Parfois le fait d'entendre que l'auteur du préjudice est « désolé » s'est avéré un grand pas vers la réconciliation dans le cas de groupes ayant subi des préjudices perçus comme racistes au Canada; pour les Autochtones, une telle déclaration peut offrir beaucoup de possibilités et être très valable en faisant cheminer vers la réconciliation.

Par contre, des excuses comme seule mesure de réparation ne peuvent manifestement suffire dans le cas où l'État a opprimé des groupes particuliers. C'est encore plus vrai dans le contexte de la colonisation et de violations flagrantes des droits de la personne. Voici ce que la coprésidente de la Commission de Vérité et de Réconciliation d'Australie, *Reconciliation Australia*, Jackie Huggins, fait remarquer : [TRADUCTION] « la réconciliation a toujours englobé trois dimensions : la reconnaissance, la justice et la guérison ».⁴³

Le terme « réconcilier » signifie : 1. rétablir des relations amicales entre... 2. concilier ou rendre compatible. 3. Faire changer quelqu'un d'attitude face à l'hostilité, se résigner à accepter, ou changer un sentiment de répulsion (quelque chose de désagréable); réconcilier vient du latin *reconciliare*, de *conciliare*, signifiant « réunir ».⁴⁴ À l'heure actuelle, l'objectif poursuivi par les Autochtones et le reste du Canada doit être d'atteindre ce qui est exprimé par la première définition du mot ci-dessus et non pas la dernière. Pour y arriver, il faut établir la vision commune d'une société interdépendante qui reconnaît son passé et qui fait face sans détours, résolument, aux horreurs qui ont marqué son histoire, de même qu'elle s'assure aussi positivement que possible d'éviter toutes nouvelles occurrences. Nous devons effectuer un changement radical d'attitude si nous voulons édifier pour l'avenir des partenariats constructifs répartis à travers l'ensemble des différences transculturelles.⁴⁵ Comme l'indique Jackie Huggins, on doit aussi rendre justice. Ce faisant, des changements importants sur le plan économique, politique, social et légal devront s'opérer.

Le parcours vers la réconciliation est loin d'être facile, en ce sens qu'il est plein de contradictions et de paradoxes, en plus d'être un objectif si lourd moralement, ce qui ouvre en soi à des perspectives différentes. John-Paul Lederach offre la réflexion suivante :

Je ne crois pas que les gens devraient être forcés d'accepter un règlement. On ne doit pas non plus s'attendre à ce que toutes les personnes lésées sautent de joie parce que le gouvernement a décidé qu'un certain montant d'argent suffirait pour que tout soit réparé. Les gens ont besoin de temps pour assimiler toute cette information et décider de ce qui serait au mieux des intérêts de leur famille, de leurs petits-enfants et de leurs arrière-petits-enfants. Donnez-leur le temps dont ils ont besoin pour prendre une décision éclairée. Donnez le temps pour que tout un chacun guérisse. Donnez le temps pour la célébration de la vie.

Jessica Lafond, 23
Wet'suwet'en
Clan Gílsyhu (Big Frog)
Prince George, Colombie-Britannique

[TRADUCTION] La réconciliation peut être considérée comme une négociation entre trois paradoxes bien distincts. Le premier, s'appliquant au sens global de la réconciliation, favorise une rencontre où on exprime ouvertement les souffrances du passé, alors que, d'un autre côté, on se tourne vers un avenir à long terme, à la recherche d'interdépendance. Le deuxième paradoxe veut que la réconciliation fournisse une tribune où la vérité et la commisération vont de pair, où les difficultés suscitées autant par le fait de parler de ce qui s'est passé que par le fait de tourner la page en décidant d'établir des relations renouvelées sont validées et résolues. Le troisième est que la réconciliation reconnaît la nécessité d'accorder du temps pour que justice et paix s'accomplissent, que la réparation des torts causés se fasse en même temps que la planification d'un avenir commun et interrelié (p.20).⁴⁶

Des défis aussi difficiles à relever sont particulièrement pertinents si on souhaite réconcilier des groupes en conflit. Encore que ces difficultés deviennent plus complexes dans le cas où des questions de communication interculturelle surgissent au niveau de la conception mentale de valeurs et de visions du monde fondamentalement différentes. Quand, en plus, s'ajoutent à la soupe un important déséquilibre des pouvoirs et une histoire de préjudice en raison de la race, le liquide devient effectivement très difficile à brasser.

Au niveau international, le mot « réconciliation » est également un élément caractéristique important, particulièrement dans le contexte des trente commissions de vérité ou commissions de vérité et de réconciliation au monde qui ont siégé au cours des vingt-cinq dernières années. Même s'il n'y a pas de consensus au sujet de ce que ce terme comprend réellement ou sur ce qui est nécessaire pour atteindre ce résultat, le Centre international de la justice transitionnelle a tout de même établi la définition ad hoc suivante de la réconciliation afin de joindre les efforts pour arriver à des solutions pratiques qui permettent de réaliser cet objectif :

- ✦ La réconciliation est un idéal ou une orientation qui prend tout son sens dans le domaine civique ou politique, s'appliquant moins au niveau des particuliers.

- ✦ La réconciliation légitime doit être distinguée des efforts visant à recourir à la réconciliation comme substitut de la justice.
- ✦ Il ne peut y avoir d'iniquités significatives qui ne soient pas comprises inévitablement dans la répartition des charges qu'une réconciliation comporte. Celle-ci ne peut donc pas entraîner le transfert de responsabilités des auteurs de préjudice aux victimes.
- ✦ Les efforts de réconciliation ne devraient pas indûment viser à passer l'éponge. Il est déraisonnable de chercher à tourner la page de façon inconditionnelle ou de poursuivre un idéal d'harmonie sociale universelle intégral.
- ✦ La réconciliation ne peut pas être réduite à un simple état d'esprit, ni faut-il anticiper de la part des parties à réconcilier des qualités extraordinaires.⁴⁷

EFFORTS INSTITUTIONNELS POUR PROMOUVOIR LA RÉCONCILIATION

Encore une fois, l'Australie a été un chef de file dans ses tentatives pour faciliter la réconciliation entre les descendants des premiers habitants et les propriétaires occupants autochtones du continent et des îles et les nouveaux arrivants. Le Parlement du Commonwealth a voté unanimement l'adoption de la loi *Council for Aboriginal Reconciliation Act 1991*. Le préambule de cette loi explique les fondements de cette loi, de même que les circonstances qui ont entouré sa promulgation, en ces termes :

Parce que :

- (a) L'Australie était occupée par des Aborigènes et des *Torres Strait Islanders* [TRAD. Indigènes du Détroit de Torres] qui s'étaient installés depuis des milliers d'années avant l'établissement des Britanniques à Sydney Cove le 26 janvier 1788;
- (b) un grand nombre d'Aborigènes et de *Torres Strait Islanders* ont été dépossédés de leurs terres traditionnelles et ils ont été dispersés par la Couronne britannique;
- (c) à ce jour, il n'y a pas eu de processus officiel de réconciliation entre les Aborigènes et les *Torres Strait Islanders* et les autres Australiens;
- (d) en 2001, l'année du centenaire de la Fédération, il est plus que souhaitable qu'on réussisse à sceller une réconciliation;
- (e) dans le cadre de ce processus de réconciliation, le Commonwealth vise à obtenir l'engagement national continu des gouvernements à tous les paliers de collaborer et de s'accorder avec la Commission, *Aboriginal and Torres Strait Islander Commission*, selon qu'il sera approprié, pour remédier progressivement à la position d'infériorité

des Autochtones et pour répondre à leurs aspirations relatives au territoire, au logement, à leurs droits/à la justice, à l'héritage culturel, à l'éducation, à l'emploi, à la santé, à l'infrastructure, au développement économique, ainsi qu'à toutes autres questions pertinentes, au cours de la décennie nous conduisant au centenaire de la Fédération, 2001.

La *Loi* a établi que les vingt-cinq membres siégeant au *Council for Aboriginal Reconciliation* (CAR) devaient être représentatifs des sociétés autochtones et des sociétés colonisatrices et qu'ils devaient avoir un mandat visant à stimuler l'effort national vers la réconciliation dont la réalisation était prévue pour le centième anniversaire de la Constitution australienne et de son indépendance du Royaume-Uni. L'objectif du Conseil à la fin de son mandat d'une durée de dix ans était que le pays aurait atteint cette vision [TRADUCTION] « d'une Australie unifiée qui respecte ce territoire qui est le nôtre; les valeurs de l'héritage des Autochtones et des *Torres Straits Islanders*; et qui assure justice et équité pour tous ». ⁴⁸ Le CAR a élaboré son premier plan stratégique triennal qui a été diffusé le 29 mai 1992; il comprenait les huit priorités suivantes, considérées essentielles à la réussite du processus de réconciliation :

- .. une plus grande compréhension de l'importance que les sociétés autochtones et Torres Strait Islanders accordent à la terre et à la mer;
- .. l'amélioration des relations entre les peuples autochtones et Torres Strait Islanders et la société en général;
- .. la reconnaissance que les cultures et l'héritage des Autochtones et des Torres Strait Islanders sont une partie importante de l'héritage australien;
- .. un sentiment général pour tous les Australiens d'appartenance à une histoire commune;
- .. une plus grande sensibilisation aux causes de la position d'infériorité qui empêchent les Autochtones et les Torres Strait Islanders d'atteindre des normes équitables et acceptables en matière de santé, de logement, d'emploi et d'éducation;
- .. un engagement collectif plus déterminé pour s'attaquer aux causes profondes du taux inacceptable de fréquence élevée de garde/de placement chez les Autochtones et Torres Strait Islanders;
- .. de plus grandes possibilités offertes aux Autochtones et aux Torres Strait Islanders de prendre en charge leur propre destinée;
- .. une entente sur la question de savoir si un document ou des documents de réconciliation ferait la promotion du processus de réconciliation. ⁴⁹

Malheureusement, ce conseil n'est même pas arrivé à s'approcher des changements majeurs envisagés qui s'avéraient essentiels pour la réalisation de ces hautes aspirations étant donné le manque d'appui financier et législatif nécessaire de la part du gouvernement du Commonwealth. Dans la poursuite d'un changement social de cette envergure, l'existence ou le défaut de volonté politique est toujours crucial. Malgré cela, les efforts du conseil ont eu un retentissement profond sur la société australienne avant l'échéance de la clause d'extinction de dix ans. L'une des dernières activités du CAR, établi par la loi, a été de créer une organisation non gouvernementale (ONG) permanente, appelée *Reconciliation Australia* pour poursuivre son œuvre.⁵⁰ La promotion de l'idée au sein de tous les paliers du gouvernement australien, auprès des entreprises, des ONG, des organisations autochtones et des organisations communautaires, de la nécessité d'élaborer leur propre plan d'action, *Reconciliation Actions Plans* (RAPs) a été l'une des grandes réussites du Conseil. Ces plans ont pour but de servir de véhicule aux parties intéressées en leur donnant les moyens de travailler directement avec les Autochtones dans leur milieu immédiat à l'amélioration des relations dans l'intérêt de tous. Antérieurement le CAR, et maintenant *Reconciliation Australia*, aide à rétablir des liens entre les gens, offre des lignes directrices, guide, informe sur des expériences qui se font ailleurs, et fait connaître les résultats obtenus. Globalement, les RAP visent à combler le retard pris en matière de santé des enfants en s'attaquant aux lacunes, dont l'indication est, entre autres, cet écart de dix-sept ans entre l'espérance de vie des enfants autochtones et celle des enfants non autochtones, par la promotion de l'éducation, de la santé et du développement socioéconomique chez les Autochtones et les Torres Strait Islanders. Un nombre étonnant de municipalités, de petites et de grandes entreprises, des organisations caritatives, des organismes sociaux et d'autres ont établi des plans d'action de réconciliation (RAP).

Même en l'absence d'appui du gouvernement fédéral, il y a eu une autre réalisation remarquable; l'établissement le 26 mai 1998 de *National Sorry Day* [Journée nationale du pardon]. Deux jours plus tard, plus de 250 000 personnes ont participé à une marche traversant le célèbre pont du port de Sydney, en même temps que de nombreuses autres marches de soutien à travers le pays, dans le but de manifester des regrets pour les injustices passées et de témoigner publiquement du sentiment de honte suscité par le fait que leurs gouvernements sont à l'origine du placement forcé massif d'enfants autochtones dans des écoles de mission, de même que de leur désir que la réconciliation s'accomplisse.⁵¹ En plus, 24 763 personnes ont signé les *sorry books* [livres du pardon] à travers tout l'Australie en 2002, ce nombre de signataires pouvant s'accroître par l'entremise du service en ligne.⁵² En 2005, le comité organisateur du *National Sorry Day* a renommé cet événement *National Day of Healing for all Australians* [Journée nationale de guérison pour tous les Australiens] qui

continue toujours d'être marqué par des marches et des activités publiques dans tout le pays.

Alors que le gouvernement national continue de refuser de reconnaître les effets persistants de l'expérience *Stolen Generations* [Génération volées], tout ce mouvement mené par la société civile, les entreprises et les citoyens australiens de la classe moyenne démontre qu'il existe dans ce pays la capacité de faire progresser les efforts de réconciliation malgré l'intransigeance du gouvernement et, disons-le carrément, de sa résistance obstinée.

CONCLUSIONS

Les séquelles des injustices flagrantes qui ont été commises ont marqué trop profondément pour avoir l'espoir que la réconciliation se fasse entre *toutes* les Premières nations et *tout* le reste de la société canadienne au cours de notre durée de vie. Il y a un très grand nombre de personnes dans ce pays qui n'ont aucun désir de se réconcilier, leur souffrance et leur colère étant encore trop vives en raison des sévices qu'ils ont subis dans le passé. Tout comme, nombreux sont les Canadiens non autochtones qui sont très peu sensibilisés à l'histoire et, par conséquent, ne souhaitent aucunement poursuivre un processus de réconciliation.

D'autre part, les membres des Premières nations, des Inuits et des Métis ont de façon constante fait preuve individuellement et collectivement d'un niveau de tolérance, de générosité et de volonté de collaboration tout à fait remarquable, partageant leurs territoires, leurs valeurs et leurs connaissances avec des générations de nouveaux arrivants. Au même titre, il y a chez un nombre assez important de Canadiens le désir de corriger, de réparer les injustices historiques et d'essayer d'établir des relations renouvelées, honnêtes, de partenariat avec les Autochtones en planifiant un avenir commun. Par conséquent, nous avons une chance unique et véritable d'au moins progresser dans nos efforts sincères vers l'accomplissement d'une réconciliation à long terme.

L'année 2017 marquera le 150^{ième} anniversaire de la Confédération et de la naissance du Canada comme nation moderne. Quel moyen plus propice que celui-là nous permettrait d'avoir la capacité morale de célébrer un tel événement en scellant une véritable réconciliation dans tout le pays!

NOTES

- ¹ *Loi sur la Fondation canadienne des relations raciales*, S.C. 1991, c. 8.
- ² Fondation canadienne des relations raciales (2005). A background paper on the CRRF's policy on redress & reparations. Extrait le 1^{er} septembre 2007 de : <http://www.crr.ca/Load.do?section=28&subSection=46&type=2>
- ³ Fondation canadienne des relations raciales (2005).
- ⁴ Fondation canadienne des relations raciales (2005).
- ⁵ *Loi sur la Fondation canadienne des relations raciales*, S.C. 1991, c. 8, s. 4(g).
- ⁶ Hum, Derek (sans date). Current Research: Aspects of the Chinese Head Tax (avec Barry Ferguson). Extrait le 18 septembre 2007 de : http://home.cc.umanitoba.ca/~dhum/re_aspects.html
- ⁷ *Loi de l'immigration chinoises*, 1923. S.C., c. 38.
- ⁸ Cabinet du Premier ministre (2006). Allocution du Premier ministre sur la réparation pour la taxe d'entrée imposée aux Chinois, le 22 juin 2006. Ottawa, Ontario. Extrait le 14 août 2007 de : http://www.pm.gc.ca/includes/send_friend_eMail_print.asp?sendFriendEmailFlg=True&URL=/eng/media.asp&id=1220&langFlg=f
- ⁹ *Décret concernant le versement de paiements à titre gracieux aux personnes qui ont payé une taxe d'entrée relative à l'immigration chinoise* SI/2006-109.
- ¹⁰ *Décret concernant le versement de paiements à titre gracieux aux personnes qui vivaient en union conjugale avec des personnes, maintenant décédées, ayant payé la taxe d'entrée relative à l'immigration chinoise ou à des bénéficiaires désignés* SI/2006 137.
- ¹¹ Se reporter au *Décret concernant le versement de paiements à titre gracieux aux personnes qui ont payé une taxe d'entrée relative à l'immigration chinoise* à s. 5 et au *Décret concernant le versement de paiements à titre gracieux aux personnes qui vivaient en union conjugale avec des personnes, maintenant décédées, ayant payé la taxe d'entrée relative à l'immigration chinoise ou à des bénéficiaires désignés* à s.5.
- ¹² InfoUkes (sans date). Internment of Ukrainians in Canada 1914-1920. Extrait le 18 septembre 2007 de : <http://www.infoukes.com/history/internment/>
- ¹³ *Loi visant à reconnaître l'internement de personnes d'origine ukrainienne*, S.C. 2005, c. 52.
- ¹⁴ Luciuk, Lubomyr, Andrew Hladushevsky et Paul Grod (2007). The Ukrainina Canadian Community's Position on Recognition, Restitution and Reconciliation for Canada's First National Internment Operations 1914-1920:

The Need for an Endowment. Extrait le 1^{er} septembre 2007 de : http://www.ucc.ca/media_releases/2007-03-13/index.htm

¹⁵ Ombudsman de la province de la Colombie-Britannique (1999). *Righting the Wrong: The Confinement of the Sons of Freedom Doukhobor Children*, Rapport public N° 38, avril 1999. Extrait le 6 novembre 2007 de : [http://www.ombudsman.bc.ca/reports/Public_Reports/Public%20Report %20No%20-%2038.pdf](http://www.ombudsman.bc.ca/reports/Public_Reports/Public%20Report%20No%20-%2038.pdf)

¹⁶ Ombudsman de la province de la Colombie-Britannique (2002). *Righting the Wrong: A Progress Report*. Rapport public N° 43, mars 2002. Extrait le 6 novembre 2007 de : http://www.ombudsman.bc.ca/reports/Public_Reports/Public%20Report%20No%20-%2043.pdf

¹⁷ SLOCANVALLEY.COM (2005). Doukhobor Memorial project in New Denver abandoned. Article de presse en ligne, le 26 février 2005. Extrait le 5 septembre 2007 de : <http://www.slocanvalley.com/viewarticle.php?id=44>

¹⁸ *Arishenkoff v. British Columbia*, [2002] B.C.J. No. 659. (QL)

¹⁹ Charte canadienne des droits et libertés, Partie I de la *Loi constitutionnelle de 1982* (R.-U.), constituant l'annexe B de la *Loi sur le Canada 1982* (R.-U.), 1982, c.11 [ci-après dénommée Charte].

²⁰ *Arishenkoff v. British Columbia*, [2002] B.C.J. No 1689. (QL)

²¹ *Arishenkoff v. British Columbia*, [2004] B.C.J. No 1101. (QL)

²² *Arishenkoff v. British Columbia*, [2005] B.C.J. No 2091. (QL)

²³ United Nations (2007). Comité pour l'élimination de la discrimination raciale. Compte rendu sommaire de la 1790^e réunion tenue le 20 février 2007. Extrait le 3 septembre 2007 de : [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/0ef703f5d07c4ac1c1257298005515d5/\\$FILE/G0740576.pdf](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/0ef703f5d07c4ac1c1257298005515d5/$FILE/G0740576.pdf)

²⁴ Kleefeld, John C. (prochainement). *Thinking Like a Human: British Columbia's New Apology Act*. *UBC Law Review* 40:8–9 [version non publiée].

²⁵ *Defamation Act* 2005 (WA), s. 20.

²⁶ Vines, Prue (2005). *Apologising to Avoid Liability: Cynical Civility or Practical Morality?* *Sydney Law Review* 27:483–506.

²⁷ Tel que cité dans Ombudsman de la province de la Colombie-Britannique (2006:2). *Le pouvoir des excuses : Supprimer les obstacles judiciaires*, Rapport spécial N° 27; http://www.ombudsman.bc.ca/reports/Special_Reports/Special%20Report%20No%20-%2027%20French.pdf.

²⁸ Tel que cité dans Ombudsman de la province de la Colombie-Britannique (2006:10).

²⁹ Government of Canada (1998). *Déclaration de réconciliation*, le 7 janvier 1998. Extrait le 16 août 2007 de : http://www.ainc-inac.gc.ca/gs/rec_f.html; <http://www.irsr-rqpi.gc.ca/APropos-fra.asp?action=Statement>

³⁰ Ombudsman de la province de la Colombie-Britannique (2006:2).

³¹ *Apology Act*, S.B.C. 2006, Chapter 19, s.1.

³² *La Loi sur la preuve*, S.S. 2006, ch.E-11.2, Partie II, Division 4, a.23.1.

³³ *La Loi sur la preuve*, S.S. 2006, ch.E-11.2, Partie II, Division 4, a.23.1(1).

³⁴ Tel que cité Ombudsman de la province de la Colombie-Britannique (2006:17).

³⁵ Tel que cité Ombudsman de la province de la Colombie-Britannique (2006:4) [emphasis added].

³⁶ Ombudsman de la province de la Colombie-Britannique (2006:4).

³⁷ Ombudsman de la province de la Colombie-Britannique (2006:5).

³⁸ Tel que cité Ombudsman de la province de la Colombie-Britannique (2006:6).

³⁹ Ombudsman de la province de la Colombie-Britannique, dans « Le pouvoir des excuses : Supprimer les obstacles juridiques » (2006:7).

⁴⁰ Ombudsman de la province de la Colombie-Britannique (2006:8).

⁴¹ Ombudsman de la province de la Colombie-Britannique (2006:14).

⁴² Ombudsman de la province de la Colombie-Britannique (2006:8).

⁴³ Huggins, Jackie (2007). Vote lit the way to untapped goodness. *The Australian*, le 23 mai 2007. Extrait le 6 novembre 2007 de : é

⁴⁴ *Compact Oxford English Dictionary*. Extrait le 9 septembre 2007 de : http://www.askoxford.com/concise_oed/orexxconcile?view=uk

⁴⁵ Hamber, Brandon et Gráinne Kelly (2004:3–4). *A Working Definition of Reconciliation*. Extrait le 9 septembre 2007 de : <http://www.brandonhamber.com/publications/aperAWorkingDefinitionofReconciliation.doc>

⁴⁶ Lederach, John-Paul (1997). *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington, DC: USIP Press, tel que cité dans Brandon Hamber et Gráinne Kelly (2004:20).

⁴⁷ International Center for Transitional Justice/Centre international de la justice transitionnelle (sans date). *Réconciliation*. Extrait le 8 septembre 2007 de : <http://www.ictj.org/en/tj/784.html>

⁴⁸ Council for Aboriginal Reconciliation (sans date). *About the Council for Aboriginal Reconciliation, vision statement* [mise en relief retirée]. Extrait

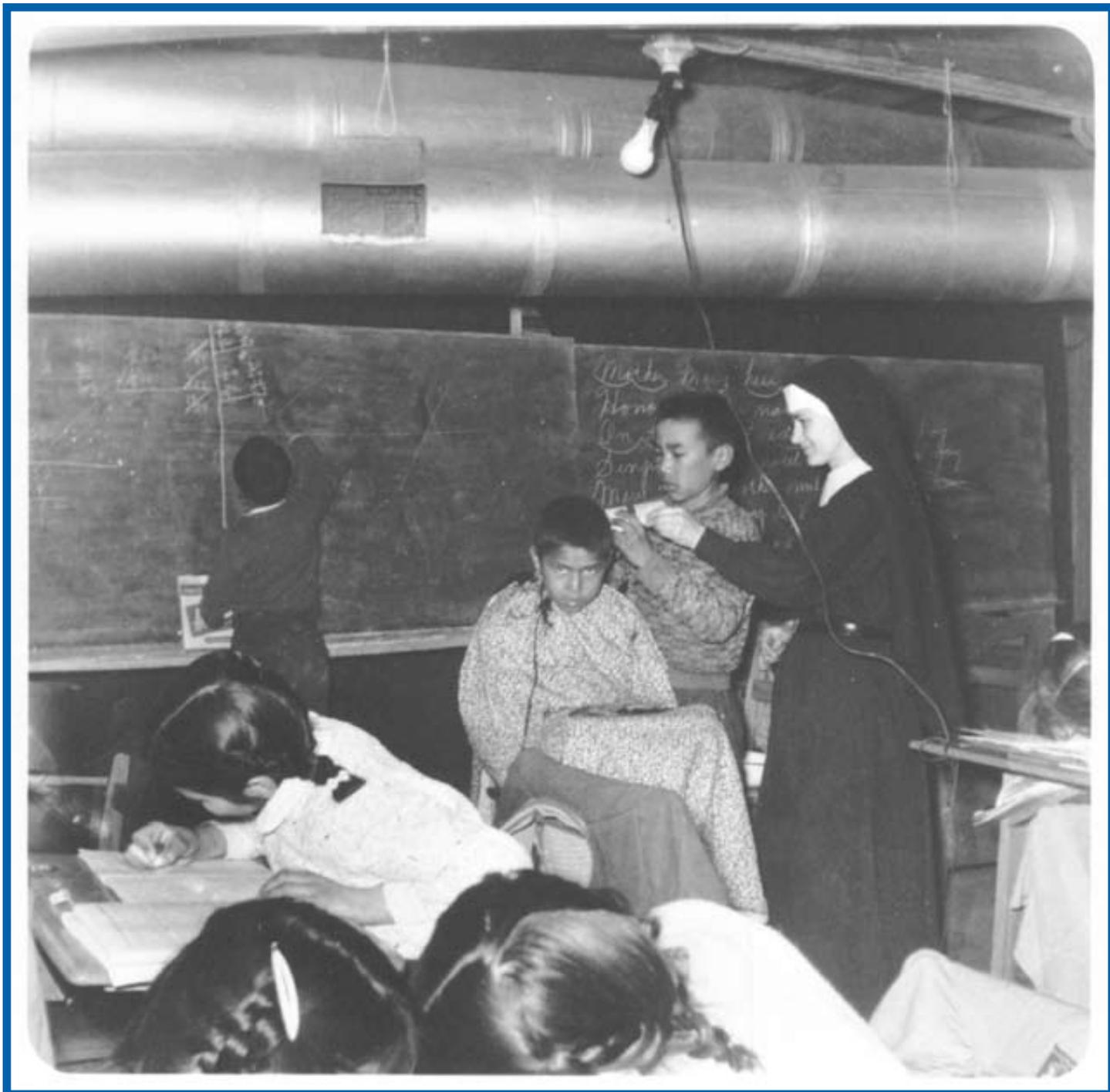
le 12 août 2007 de : <http://www.austlii.edu.au/cgi-bin/sinodisp/au/other/IndigLRes/car/1998/5/council.htm?query=A%20united%20Australia%20which%20respects%20this%20land%20of%20ours>

⁴⁹ Council for Aboriginal Reconciliation (sans date). Vision Statement. Extrait le 15 juillet 2007 de : <http://www.austlii.edu.au/cgi-bin/sinodisp/au/other/IndigLRes/car/1995/5/6.html?query=.a%20greater%20understanding%20of%20the%20importance%20of%20land%20and%20sea%20in%20Aboriginal%20and%20Torres%20Strait%20Islander%20societies>

⁵⁰ Se reporter au site Web Reconciliation à : <http://www.reconciliation.org.au/>

⁵¹ Se reporter au portail Australian Government Culture and Recreation à : <http://www.acn.net.au/articles/sorry/>

⁵² Se reporter au site Web Apology Australia à : <http://apology.west.net.au/>



Un jeune garçon autochtone ayant une coupe de cheveux, 1960

Photographe : Soeur Liliane

Bibliothèque et Archives Canada, PA-195124

(On peut trouver cette photo, ainsi que d'autres ressources, à www.wherethechildren.ca)

JOHN BOND

John Bond est un écrivain et un éditeur qui habite à Canberra, Australie. Depuis 1969, il est au service de *Initiatives of Change*, une ONG oeuvrant à restaurer la confiance dans un monde divisé. Les dix ans qu'il a passés en Afrique lui ont ouvert les yeux sur les conséquences du colonialisme et sur cette mentalité de supériorité raciale encore régnante aujourd'hui. À son retour en Australie, il s'est consacré à lutter contre la discrimination envers les Australiens autochtones. Lors de la parution du rapport *Bringing Them Home* qui a dévoilé les tragiques répercussions des politiques ayant dicté le retrait de dizaines de milliers d'enfants autochtones de leur famille, il a aidé à orienter l'attention nationale sur ce rapport. En 1998, il a été élu secrétaire du comité, *National Sorry Day Committee*, et il a occupé ces fonctions jusqu'en 2006. Il a reçu la *Medal of the Order of Australia* (Médaille de l'ordre de l'Australie) comme récompense des services rendus à la société australienne par l'entremise de son oeuvre au sein du comité. Il est maintenant membre de *Stolen Generations Alliance: Australians for Healing, Truth and Justice*.

L'article que John Bond présente dans le cadre de ce recueil s'intitule *Réconciliation : une perspective non autochtone australienne*. M. Bond donne un aperçu du traitement des Autochtones en Australie, ainsi que des efforts que mène son pays en vue de la réconciliation. Point de vue intéressant, le gouvernement fédéral est resté réticent, et il marque un décalage avec le point de vue du public australien qui tend la main aux Autochtones; ceux-ci dans leur enfance, ont été arrachés à leur famille et placés dans des institutions et des familles d'accueil. Alors que le gouvernement fédéral n'a jamais adressé d'excuses pour ces enlèvements, plus d'un demi-million d'Australiens ont signé les *Sorry Books* (livres du pardon). John Bond propose que l'écart de l'espérance de vie et les efforts pour y remédier soient considérés comme une épreuve permettant de cheminer vers la réconciliation. En plus de la présentation d'excuses, il demande que soient établis toute une gamme de programmes socioéconomiques, incluant la prestation de services de santé adéquats et adaptés aux réalités culturelles, de même que l'amélioration des conditions de logement. Quoique cet article traite de questions entourant spécifiquement la réconciliation entre les Autochtones et les non Autochtones en Australie, les observations de l'auteur présentent des leçons d'expérience pour le Canada en marche lui aussi vers un processus officiel de réconciliation.

RÉCONCILIATION : UNE PERSPECTIVE NON AUTOCHTONE AUSTRALIENNE

Sir William Deane, Gouverneur général de l'Australie de 1996 à 2002, a écrit que la réconciliation se ferait en Australie au moment où [TRADUCTION] « l'espérance de vie d'un bébé autochtone sera comparable en durée de vie à celle d'une personne non autochtone »¹.

Ce défi constitue une épreuve concluante pour faire avancer la réconciliation. L'espérance de vie est un test crucial de l'habitabilité d'une société. Si une personne se sent aliénée de la société où elle vit, la dépression s'installe. Elle devient imprudente et, de plus en plus prédisposée aux accidents, s'enfonce dans la dépendance et laisse tomber les soins médicaux même s'ils sont offerts. C'est pourquoi, dans bien des cas, elle meurt prématurément.

Donc, de quelle façon peut-on atteindre le but de Sir William?

À l'heure actuelle nous en sommes loin. Les Australiens autochtones se sentent aliénés de la société australienne dominante. Ils meurent dix-sept ans plus tôt que l'espérance de vie de leurs compatriotes australiens.² En fait, leur espérance de vie est plus courte que celle des habitants de certains pays les plus défavorisés du monde, comme le Bangladesh, malgré que l'Australie ait l'un des systèmes de santé les plus sophistiqués du monde. Si on voulait attribuer un trait saillant généralisé à l'état de santé des Australiens autochtones, la « dépression » ne serait pas le mot juste. Il faudrait dire plus exactement pour décrire la situation qu'il s'agit d'une « collectivité traumatisée ».

Les causes du traumatisme qui les afflige ne sont pas difficiles à trouver. Depuis que la colonisation de l'Australie par les Britanniques a commencé en 1788, l'histoire des Aborigènes a été marquée par la dépossession, le massacre et la maladie. À la différence de la plupart des pays colonisés, les colons venus en Australie n'ont conclu presque aucun traité avec les premiers habitants du territoire et, dans les rares cas où des traités ont été signés, des autorités supérieures les ont répudiés. Les colonisateurs ont pris le contrôle du continent et ils ont déclaré l'Australie *terra nullius* — des terres non habitées. Tout le monde pouvait constater que c'était un mythe légal étant donné que les Aborigènes vivaient sur ce territoire depuis des milliers d'années; toutefois, cette loi a donné le droit aux colons de chasser les Aborigènes hors de toutes les terres qu'ils voulaient posséder. Ce n'est qu'en 1993 que la Haute Cour de l'Australie a reconnu ce mythe en acceptant que les Australiens autochtones aient des droits ancestraux en vertu de leur occupation antérieure à l'arrivée

Les autorités considéraient la culture autochtone tout a fait inutile et sans valeur et, par conséquent, elles ont pensé que ces enfants métis de culture autochtone pourraient devenir une source éventuelle de troubles.

des colons. Toutefois, ces droits accordés étaient si limités que seulement un petit nombre d'Australiens autochtones ont été capables d'en retirer quelque bénéfice.

Autrement dit, nous les Australiens non autochtones sommes ici (en Australie) parce que nous nous sommes montrés plus forts militairement que les premiers habitants; ensuite, nous les avons complètement submergés par l'immigration. On peut donc considérer que cela n'établit pas de fondement juridique bien solide pour justifier notre occupation. Il faut trouver d'autres arguments pour prouver le bien-fondé de la marginalisation que nous avons fait subir aux premiers habitants en les transplantant; l'argument principal est que les arrivants non autochtones se croyaient d'une race *supérieure* — plus avancés sur le plan de la culture, plus compétents sur le plan technique, plus productifs en agriculture et, par-dessus tout, moralement supérieurs. .

Ce dernier attribut est particulièrement douteux vu le traitement infligé à des populations que nous avons transplantées; c'est pourquoi on a persisté à renforcer cette thèse par le dénigrement systématique des Aborigènes. Le chercheur social australien le plus connu, Hugh Mackay, dit que, si les Australiens blancs sont assez tolérants envers la plupart des groupes ethniques, curieusement, certains éprouvent une immense hostilité envers les Aborigènes.³ Cette attitude est acquise chez les Australiens blancs dès leur naissance. Cet état d'esprit joue un rôle crucial dans le développement de l'estime de soi. Il nous permet de nous représenter comme des gens amicaux, d'entretenir cette image de nous-même, et de ne pas essayer d'examiner la situation. Dans les écoles australiennes, il y a peu d'intérêt pour l'histoire, certainement pas pour l'histoire des Aborigènes.

En fait, tout ce dossier est franchement le côté très sombre de notre histoire. Depuis 1788, les Aborigènes ont été traités comme des populations à sacrifier si les intérêts des Blancs se retrouvaient en péril. Au début, ces populations étaient tout simplement exterminées; des massacres ont eu lieu partout au pays jusque dans les années 1920.⁴ Cette menace, associée aux conséquences des maladies comme la variole, ont eu pour résultat que la culture la plus ancienne sur la planète a été très près de disparaître; encore aujourd'hui, cette culture est menacée sérieusement compte tenu des langues autochtones qui meurent sans cesse. Des Blancs compatissants ont oeuvré courageusement pour empêcher ces tueries et guérir les malades, mais, dans l'ensemble, le tableau n'est pas réjouissant.

Les massacres ont pris fin au début du vingtième siècle, alors que les Blancs d'Australie prenaient conscience d'une nouvelle menace. À mesure que le

nombre d'Aborigènes « de sang pur » diminuait, la population provenant du métissage de personnes d'ascendance autochtone et de personnes de race blanche s'est accrue, principalement à cause des hommes blancs prédateurs. (À venir jusqu'à une bonne partie du vingtième siècle, la population de race blanche en Australie était composée d'un déséquilibre entre les hommes et les femmes, les hommes ayant la prépondérance.) On s'est alarmé au sujet du nombre croissant d'enfants de sang mêlé, particulièrement que la plupart d'entre eux grandissaient avec leur mère dans des communautés autochtones.

Les autorités considéraient la culture autochtone tout a fait inutile et sans valeur et, par conséquent, elles ont pensé que ces enfants métis de culture autochtone pourraient devenir une source éventuelle de troubles. Dans leur optique, si les enfants étaient éloignés de leur héritage autochtone, ils adopteraient forcément la culture des Blancs d'Australie. S'ils se mariaient à des personnes de race blanche, leurs caractéristiques autochtones finiraient par disparaître au cours de quelques générations. Le prétendu protecteur des Aborigènes en Australie-Occidentale, A.O. Neville, a carrément mis en perspective le fait que l'Australie [TRADUCTION] « aurait une population d'un million de Noirs », comme il a dit au cours d'une conférence nationale, ou l'autre option serait [TRADUCTION] « d'amalgamer ces métis à la société des Blancs pour arriver en définitive à oublier qu'il y a déjà eu des Aborigènes en Australie »⁵. Pour donner suite à ce raisonnement, les gouvernements de l'État ont adopté des lois autorisant l'enlèvement des enfants de leur famille aborigène afin de les placer dans les institutions des Blancs, dont le fonctionnement était souvent assuré par des Églises, ou en famille d'accueil chez les Blancs.

En fin de compte, ces lois ont été abrogées dans les années 1960, quoique la pratique du retrait des enfants a persisté jusque dans les années 1980.⁶ Par contre, la discrimination envers les Aborigènes n'a jamais cessé. Ce n'est que cette année (2007) et, pour la première fois, qu'un policier australien a été accusé d'homicide involontaire d'un prisonnier aborigène. Dans cette affaire, le prisonnier avait eu le foie presque rupturé en deux et quatre côtes brisées. Ce policier était la seule personne ayant pu lui avoir causé ces blessures. Pourtant, au moment de l'instruction de la cause, le jury l'a déclaré non coupable, ni d'homicide, ni de voies de fait.

Il est impossible d'imaginer un tel verdict dans une situation où la victime aurait été de race blanche. Depuis les tout premiers temps de la colonisation par les Blancs, les Aborigènes ont été traités comme des vaincus, des populations conquises, et, même encore aujourd'hui, les autorités n'ont pas fait la transition en les reconnaissant comme des citoyens à part entière, ayant droit à tous les avantages offerts aux autres citoyens.

Des pays comparables comme le Canada et la Nouvelle-Zélande ont fait cette transition, ce qui ne signifie pas que tout va bien dans ces pays, mais les Autochtones y sont traités avec un respect plus progressiste que nous n'avons encore jamais vu en Australie et — pour en revenir à l'épreuve liée à la réconciliation dont Sir William parlait — leur espérance de vie le démontre. Si les Australiens autochtones meurent dix-sept ans plus tôt que la population australienne générale, le Canada et la Nouvelle-Zélande ont réduit cet écart à environ sept ans entre les deux populations comparées et la situation continue de s'améliorer.⁷

De quelle façon peut-on encourager l'Australie à faire cette transition?

Peut-être faudrait-il l'obliger à le faire. Tôt ou tard, si les Aborigènes continuent à être humiliés, ils tourneront leur colère contre la société des Blancs. Imaginez les conséquences destructives qu'on peut redouter d'une personne aborigène en colère ayant une boîte d'allumettes une journée chaude et venteuse. Si le changement s'opérait de cette façon, il serait précédé par un conflit de longue durée et violent, de même qu'il laisserait tout un héritage de haine comme celle que se vouent les deux parties opposées dans le Nord de l'Irlande. C'est ce que le sort nous réserve si nous continuons à fermer les yeux sur la terrible injustice que subissent les Aborigènes, ce qui les amène à se sentir comme des exclus sur leur propre territoire. Actuellement, les politiques du gouvernement qui manquent de vision nous conduisent vers cette situation; il est impératif que nous ayons des politiques plus éclairées, plus judicieuses.

Quelles sont les influences qui nous inciteront à adopter des politiques plus judicieuses? À mon avis, la conscience des citoyens ordinaires australiens est la plus puissante des influences, bon nombre d'entre eux se sentant mal à l'aise de vivre confortablement au détriment des premiers habitants du continent dont ils connaissent de plus en plus les grandes souffrances, des souffrances qui persistent encore. En général, cet inconfort est inexprimé. Peu de gens ont questionné le bien-fondé des politiques consistant à enlever de force des enfants de leur famille alors que celles-ci étaient en application. Comme des gouvernements successifs l'expliquaient, ces enfants étaient éloignés de conditions misérables et, une fois placés hors de leur milieu, ils bénéficiaient de tous les avantages de la société occidentale; ils devaient donc en être reconnaissants. Ne vous inquiétez pas de leur mère, nous disait-on, étant donné qu'[TRADUCTION] « elles oublieront leur progéniture dans peu de temps »⁸.

Pourtant, au fond de leur cœur, un grand nombre d'Australiens savaient que tout ce raisonnement était loin de la vérité. En 1997, en apprenant par le biais d'une enquête nationale l'ampleur de la tragédie que ces politiques avaient

causée et, voyant que le gouvernement tentait d'écarter le rapport de cette enquête, il y a eu une vague d'épanchements. Plus d'un demi-million de gens ont signé les *Sorry Books* (livres du pardon).⁹ La réclamation que des excuses officielles soient adressées aux Aborigènes est devenue une question d'intérêt nationale et une source d'embarras pour le premier ministre qui a refusé de le faire. Trois ans plus tard, plus d'un quart de million de personnes ont participé à des marches traversant les ponts dans toutes les villes principales d'Australie et dans de nombreuses municipalités pour démontrer leur désir d'établir des relations renouvelées entre les Australiens non autochtones et les Australiens autochtones.¹⁰ Beaucoup parmi ces marcheurs portaient des pancartes affichant leur demande de présentation d'excuses officielles.

Si un quart de million d'Australiens se sentent suffisamment concernés par un problème pour sortir du lit un dimanche matin froid et se joindre à une marche au centre ville, il doit certainement y avoir beaucoup d'autres millions de personnes qui éprouvent les mêmes sentiments. Ces marches indiquent qu'une proportion significative d'Australiens veulent l'élimination de la discrimination envers les Aborigènes. Nous avons besoin maintenant de dirigeants nationaux qui s'emparent de ce mandat et le concrétisent.

De quelle façon peut-on encourager nos dirigeants nationaux à prendre en main ce mandat? Et comment les dirigeants peuvent-ils convaincre l'électorat australien que la réconciliation mérite qu'on fasse l'effort et qu'on y mette le prix? parce que le prix à payer sera considérable.

Le processus serait de nouveau menacé si le gouvernement essayait de se substituer au mouvement populaire, parti de la base, en faveur de la réconciliation. En effet, dans le cas où la réconciliation serait perçue comme un programme principalement gouvernemental, on provoquerait deux réactions : les personnes qui n'aiment pas le gouvernement en place seraient peu enthousiastes étant donné qu'elles considéreraient l'appui accordé à la réconciliation comme le renforcement ou la consolidation du gouvernement; quant aux autres, elles penseraient que le gouvernement a la situation bien en main et donc qu'il n'y a aucun besoin pour les citoyens d'intervenir en cette matière.

En fait, tout le monde a un rôle vital à jouer. La réconciliation n'est une force féconde (offrant beaucoup de possibilités) seulement si elle agit au niveau communautaire; par exemple, si elle fait en sorte qu'une ménagère non autochtone prête à sa voisine autochtone une bouteille de lait comme elle le ferait à une voisine non autochtone. Si une personne veut être en pleine forme, s'épanouir, elle doit percevoir le soutien de ceux qui l'entourent. L'hostilité non exprimée que de nombreux Aborigènes ressentent dans les quartiers des

Nous avons besoin d'examiner de quelle façon nous dépensons l'argent consacré aux soins de santé, de même que le rapport entre ces dépenses et les questions liées aux pensionnats. Des millions de dollars vont chaque année en paiements de médicaments d'ordonnance, une grande partie de ces produits visent à engourdir la déresponsabilisation personnelle, la dépression et le désespoir. Il faut élaborer un cadre de travail qui nous permette de mesurer l'état du processus de réconciliation en s'appuyant sur l'évaluation de l'état de santé des gens.

Marlyn Cook
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Akwasasne Department
of Health
Williamstown, Ontario

Pour des milliers d'Australiens non autochtones, il s'agissait d'une première fois où ils s'assoiaient avec des Autochtones pour avoir de véritables échanges dans un milieu de rencontre favorable au dialogue.

Blancs est grandement destructrice pour leur moral et, comme on le sait, la démoralisation entraîne directement des effets tragiques comme des problèmes de dépendance.

Du côté positif, le mouvement populaire en faveur de la réconciliation en Australie a fait la preuve que les citoyens peuvent exercer un rôle dans la guérison des traumatismes. Parfois des conseillers professionnels sous-estiment le rôle déterminant que des personnes non qualifiées peuvent jouer, même si c'est indéniable que la formation professionnelle est un atout extrêmement important. Toutefois, dans le cas où le traumatisme est généralisé, comme chez les Australiens autochtones, un grand nombre de personnes en proie à des souffrances peuvent être laissées pour compte, sans aucune aide, à moins que la société dans son ensemble ne se mobilise. L'expérience australienne montre qu'il y a chez de nombreuses personnes une connaissance et une compréhension innées des mesures à prendre pour favoriser la guérison. Si on les encourage à s'impliquer, elles savent comment venir en aide en s'occupant de la personne à la recherche d'appui en lui apportant des solutions pratiques, en lui donnant la possibilité de raconter son histoire, advenant qu'elle ait le désir de le faire, et en lui faisant sentir qu'elle est la bienvenue dans leur milieu. Grâce à cet engagement, ces personnes altruistes ont en retour la chance de pouvoir prendre conscience, à partir du regard des Aborigènes, de ce qu'est leur société, de l'image qu'elle projette.

L'appui populaire à l'égard de l'élimination de la discrimination n'est pas un phénomène récent. À la fin des années 1950, un groupe formé d'Aborigènes et de Blancs d'Australie s'est réuni et a constitué le *Federal Council for the Advancement of Aboriginal and Torres Strait Islanders* (FCAATSI)¹¹ dans le but d'œuvrer pour cette cause. Les membres de ce conseil fédéral ont décidé de centrer leurs efforts sur la modification de deux clauses de la Constitution australienne qui contribuaient à la discrimination officielle envers les Aborigènes.

La direction du FCAATSI n'a pas trouvé facile de convaincre leurs partisans pour qu'ils s'intéressent à ce problème qui semblait bien loin de leurs préoccupations immédiates plutôt centrées sur les logements délabrés et les services de santé inexistants, mais, progressivement, elle a réussi à gagner leur appui et à les amener à convaincre le gouvernement de tenir un référendum et à convaincre les collectivités non autochtones de se rallier aux efforts. En 1967, ce référendum a été appuyé par quatre-vingt onze pour cent des Australiens, ce qui dépassait toutes les espérances.

Ce niveau élevé d'appui a été d'une grande importance par rapport aux développements qui sont survenus dans la décennie suivante, notamment la

restitution aux Aborigènes de grandes étendues de terres. À l'heure actuelle, cette restitution représente trente-deux pour cent du Territoire du Nord.¹² Une loi a été adoptée pour permettre aux conseils autochtones de contrôler une bonne partie des activités ayant lieu dans ce territoire, dont des entreprises minières. En revanche, peu de ressources financières ont été allouées pour rendre ces collectivités viables sur le plan économique; trop peu d'efforts ont été faits en fonction de l'amélioration des conditions de logements surpeuplés et de leur état de délabrement, ou même pour assurer des services de soins de santé primaires.

Pendant les années 1960, le gouvernement a décidé que les Aborigènes devaient recevoir une rémunération égale à celle de leurs homologues non autochtones et qu'ils devaient recevoir les mêmes prestations d'assurance-emploi.¹³ Ces mesures sont apparues comme une tentative bien courageuse de mettre fin à une injustice flagrante et, dans le cas des Aborigènes en milieux urbains, elles étaient un grand pas en avant.

Excepté que, dans les milieux ruraux, où beaucoup d'Aborigènes travaillaient sur des fermes d'élevage de bétail et vivaient avec leur famille à la ferme, c'était différent. Les nouvelles mesures ont été adoptées sans tenir compte de leurs effets sur les propriétaires des fermes et ceux-ci se sont retrouvés soudainement confrontés à une augmentation importante des rémunérations à verser. Par conséquent, des milliers d'Aborigènes ont été congédiés, les obligeant à aller s'installer avec leur famille dans les villes et les établissements avoisinants. En raison du manque de logement, ils ont dû vivre dans des baraques en périphérie des villes. Comme ils avaient droit de réclamer des prestations d'assurance-emploi, et n'avaient pas à payer de loyer, ils ont tout à coup eu dans leurs poches de gros montants d'argent. Chassés de leur milieu, de tout ce qu'ils connaissaient pour tomber dans des circonstances déprimantes, les Aborigènes n'ont pas pu résister à l'attrait de l'alcool, ce qui a contribué au problème de l'alcoolisme devenu endémique dans de nombreux endroits. Trop souvent, l'application de politiques touchant les Aborigènes ont abouti à ce tragique scénario. Les politiques orientées par des idéologies, des deux côtés du pouvoir politique, se sont avérées destructives pour les Aborigènes.

En 1989, le gouvernement fédéral a établi la *Aboriginal and Torres Strait Islander Commission*, dont le président autochtone et les commissaires élus avaient un budget de plusieurs centaines de millions de dollars et l'autorité sur un réseau de conseils autochtones régionaux. Des efforts ont été faits pour conclure un traité avec les Aborigènes. À la fin, malheureusement, par crainte d'une réaction défavorable de l'électorat, ces efforts ont été abandonnés et, au lieu de cela, en 1991, le gouvernement a mis sur pied un *Council for Aboriginal Reconciliation*

Des personnes de ces générations dites Générations volées habitent diverses municipalités et elles se retrouvent dans la plupart des quartiers de nos villes.

formé d'éminents Australiens provenant de la collectivité autochtone et de la société en général. Il était dirigé par une personne autochtone très bien organisée, Patrick Dobson, un ancien prêtre de la région de Kimberly de l'Australie-Occidentale. Le conseil a obtenu un budget assez substantiel et des bureaux au sein du ministère du Premier ministre et du Cabinet.

Pendant les années qui ont suivi, le conseil a eu une influence remarquable sur la mentalité des Australiens. La stratégie des membres a été de réunir des Autochtones et des non Autochtones en petits groupes de discussion dans l'ensemble du pays. Ils ont produit de la documentation pour des groupes afin de les aider à organiser leurs propres cercles d'études qu'ils ont fait connaître à grande échelle. La réponse a été importante : des universités, des collèges, des Églises et des bibliothèques ont invité leur clientèle à participer à des réunions hebdomadaires. Des centaines de cercles d'étude se sont rencontrés au cours des cinq, six années suivantes. En général, il y avait un groupe de dix ou vingt Australiens non autochtones qui rencontraient trois ou quatre membres d'une collectivité autochtone. Pour des milliers d'Australiens non autochtones, il s'agissait d'une première fois où ils s'assoiaient avec des Autochtones pour avoir de véritables échanges dans un milieu de rencontre favorable au dialogue.

Le conseil a organisé des rencontres similaires à un échelon officiel. Dans les municipalités et les quartiers des villes au pays, des séminaires d'une journée ont eu lieu, rassemblant des fonctionnaires civils, des magistrats, des membres des corps policiers et des représentants d'entreprises avec des dirigeants autochtones. Encore une fois, pour plusieurs d'entre eux occupant une fonction de leader dans leur municipalité ou leur ville, c'était la première fois qu'ils participaient à une discussion sérieuse avec des Aborigènes. Imperceptiblement, les mentalités ont commencé à changer.

En 1987, le gouvernement a lancé une commission royale, la *Royal Commission into Aboriginal Deaths in Custody*,¹⁴ à qui on a confié le mandat d'examiner pour quelle raison un si grand nombre d'Autochtones se sont suicidés alors qu'ils étaient en détention. Cette commission a fouillé la vie de quatre-vingt dix-neuf personnes décédées de cette façon; ils ont découvert que quarante-trois personnes parmi ces cas avaient été enlevées de force de leur famille dans l'enfance en vertu des politiques touchant le retrait forcé d'enfants de leur milieu.

Ces données ont incité le gouvernement à prendre acte du besoin de répondre aux demandes d'enquête sur les politiques relatives aux retraits forcés d'enfants de leur milieu familial. Les organismes d'aide à l'enfance desservant les Autochtones, des organismes bénévoles qui se sont développés face à l'absence

d'appui gouvernemental en matière de protection de l'enfance, revendiquaient cette enquête depuis des années. Ils s'étaient engagés dans un combat inlassable et souvent pathétique. En 1995, enfin, le gouvernement fédéral a consenti à instituer cette enquête et il a choisi un ancien juge de la Haute Cour, Sir Ronald Wilson, à titre de président de l'enquête. Pendant les deux années suivantes, l'enquête a entendu ou a reçu les témoignages de 777 personnes et organisations, ce qui comprenait 535 personnes autochtones ayant témoigné de leur expérience d'enlèvement forcé.

En 1997, au moment de la présentation du rapport de l'enquête, un nouveau gouvernement fédéral avait été élu. D'après le point de vue du parti au pouvoir, les intérêts autochtones avaient obtenu trop de privilèges, des actions inspirées par un sentiment de culpabilité injustifié chez les Blancs d'Australie, et ce gouvernement a effectué un « revirement de la situation », selon les dires du nouveau premier ministre. Ensuite, le rapport Wilson, *Bringing Them Home*, a atterri sur son bureau. Ses 680 pages faisaient part, de façon détaillée et bouleversante, des grandes souffrances que les Autochtones ont endurées par suite des politiques relatives aux retraits forcés des enfants.¹⁵

Ces constatations étaient précisément ce que le gouvernement ne voulait pas entendre. Pendant huit mois, il n'a pas donné suite, aucune réaction, sinon celle établissant que la présentation d'excuses officielles et que le versement de sommes compensatoires n'étaient pas envisagés. De plus, bon nombre des ministres de ce gouvernement ont tenté de mettre en doute la véracité de ce rapport.

Du côté du public, la réaction a été complètement différente. *Bringing Them Home* a été vendu en nombre plus élevé que n'importe quel rapport comparable, de même que les lettres d'opinion dans les journaux, démontrant que bien des gens étaient scandalisés par la réponse tout à fait insensible de leur gouvernement. Beaucoup d'entre eux pouvaient ne pas être très sensibilisés à toute la question autochtone, mais tout le monde comprenait la douleur d'une mère à qui on enlève de force son enfant. Alors que, quelques semaines suivant la publication du rapport, il s'adressait à une conférence rassemblant des Autochtones, le juge commissaire autochtone pour la justice sociale, Mick Dodson, a tenu les propos suivants :

[TRADUCTION] Nous avons été témoins d'un extraordinaire changement de cap dans ce pays. Jour après jour, semaine après semaine, les journaux et les ondes ont été saturés d'échanges sur nos familles et nos enfants. Jour après jour, des lettres dans les journaux manifestaient des réactions très vives des citoyens

australiens ordinaires et de leur étonnement en apprenant les faits horribles qu'ils ignoraient jusqu'à maintenant. Jamais auparavant tant d'Australiens avaient porté une telle attention à nos familles. Jamais auparavant l'Australie a autant appris ou s'est soucié autant de nos enfants, nos enfants qui ont été enlevés de force des bras de leur mère, privés de leur culture.¹⁶

Le gouvernement du Canada peut ouvrir la voie en façonnant l'attitude nationale à l'égard de la réconciliation. Il devrait y avoir des forums permettant de poursuivre la guérison parce que ce cheminement est loin d'être achevé. Et permettre que nos histoires soient télédiffusées à l'échelle nationale et qu'elles soient répandues dans toutes les écoles du pays afin que tout le monde soit informé, et que la validation attendue, réclamée du Canada se fasse.

Susan Hare
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Ojibway
M'Chigeeng, Ontario

À cette étape, le gouvernement n'avait pas donné le moindre signe qu'il s'intéressait au rapport, mais, comme la compassion et la consternation des citoyens grandissaient, le ton des fonctionnaires et leur discours se sont adoucis. Finalement, le gouvernement a annoncé qu'il consacrerait soixante-trois millions à l'adoption de quelques recommandations du rapport. À titre d'exemple, des services de liaison et de rapprochement visant à rassembler les membres de familles autochtones séparés en raison des politiques sur le retrait forcé d'enfants ont obtenu des fonds du gouvernement, tout comme des services de counselling destinés aux *Génération volées*.¹⁷

Toutefois, les sommes versées ont été tout à fait insuffisantes pour répondre aux besoins. Alors que le Canada, aux prises avec une situation semblable, a investi des centaines de millions de dollars dans une Stratégie de guérison centrée sur le traitement des séquelles du régime des pensionnats, l'Australie a à peine versé des dizaines de millions de dollars. Seulement quelques personnes des *Génération volées* ont pu obtenir de l'aide de professionnels de la santé.

Un petit nombre de ces *Génération volées* s'est adressé aux tribunaux pour demander réparation. Le gouvernement a payé des sommes pharamineuses à des avocats pour faire opposition à leur demande. Le cas le plus connu au cours duquel deux membres des *Génération volées* ont intenté des poursuites contre le gouvernement pour maltraitance a coûté plus de dix millions de dollars en frais judiciaires. Dans le cadre de cette décision de la cour en août 2000, le juge O'Loughlin a admis que ces deux Autochtones avaient été victimes d'abus dans les institutions où ils avaient été placés, mais il n'était pas en mesure de prendre en compte que le gouvernement assumait une responsabilité quelconque à l'égard de ces mauvais traitements, même si les fonctionnaires du gouvernement avaient envoyé ces enfants à l'institution; le cas a donc été rejeté.¹⁸

Quoiqu'il en soit, c'est peut-être toute cette intransigeance qui a galvanisé un si grand nombre d'Australiens. Des personnes de ces générations dites *Génération volées* habitent diverses municipalités et elles se retrouvent dans la plupart des quartiers de nos villes. Beaucoup d'Australiens non autochtones en ont rencontré à un moment ou l'autre de leur vie — à l'école, dans des cliniques de santé ou même aux bureaux d'aide sociale. Aliénées comme ces personnes le

sont, traumatisées par l'expérience vécue dans leur enfance, elles sont souvent incapables de nouer des amitiés avec leurs voisins. De plus, les gens de leur voisinage, n'étant pas au courant de ce qu'elles ont subi, ne peuvent pas faire les efforts de rapprochement nécessaires et combler le fossé d'incompréhension qui les sépare. Généralement, les seuls amis des personnes de ces *Génération*s volées sont ceux qui ont grandi avec eux dans des institutions. Depuis que ce rapport a paru, il y a eu bien des voisins qui leur ont tendu la main, qui ont franchi ce fossé qui les séparait.

Sir Ronald Wilson a été la personne principalement responsable de faire porter l'attention nationale sur ce rapport. L'enquête menée l'avait profondément bouleversé.

[TRADUCTION]

L'enquête en question a été différente de toutes celles que j'avais menées auparavant. Les autres étaient plutôt un exercice intellectuel, une question de colliger de l'information et de faire des recommandations. Mais, dans ce cas-ci, pour les gens venus témoigner, il a fallu qu'ils aient tout un courage pour révéler ce qui leur était arrivé; ils devaient rassembler leurs forces à chaque stimulant émotionnel.

À chacune des séances, on faisait partir l'appareil d'enregistrement et on attendait... Je regardais le visage de cette personne qui devait nous adresser la parole. Je voyais les muscles se tendre pour lutter contre les larmes. Mais ces larmes refoulées finissaient par ruisseler, toujours aucune parole. Et puis, avec hésitation, les mots sortaient petit à petit, elle commençait à parler.

Nous avons siégé aussi longtemps qu'il a fallu. Nous avons écouté l'histoire que cette personne racontait de tout son être, se remémorant des expériences enfouies au plus profond d'elle-même depuis des décennies. Ces personnes ne témoignaient pas simplement avec leur esprit, mais avec leur cœur. Et mon cœur s'ouvrait à elles si je voulais bien les comprendre.¹⁹

Cette expérience l'a bouleversé profondément. [TRADUCTION] « Je me suis engagé dans cette enquête comme un homme qui se fait vieux à 73 ans, ayant une expérience de cinquante ans comme avocat "dur à cuire", capable de faire face à toutes sortes d'hostilités », disait-il à une audience pleine de monde à Canberra, la capitale nationale, [TRADUCTION] « et pourtant cette enquête m'a changé. Et si cette enquête a pu me changer, elle peut changer notre nation ».

Pourquoi cette
Journée nationale du
pardon a-t-elle touché
une corde sensible
chez un si grand
nombre de personnes?
Une des peines les
plus grandes, les plus
profondes, est celle
d'une mère qui perd
son enfant ou d'un
enfant qui perd sa
mère.

Il ne s'agissait pas d'une déclaration purement théorique. Par la suite, toutes les fois qu'il a pris la parole publiquement, forum après forum, attirant des foules de centaines de personnes, il tenait ces propos :

[TRADUCTION] Ces enfants ont été enlevés parce que les Autochtones, en tant que race, ont été considérés une source d'embarras pour les Blancs d'Australie. Leur but était de dépouiller ces enfants de leur « aboriginalité », de leur « ethnicité aborigène » et de les accoutumer à vivre comme des Blancs. La tragédie est survenue au moment où ces enfants, ayant grandi, ont été confrontés au racisme inspiré par ces politiques et où ils ont découvert qu'ils étaient rejetés par cette même société pour lesquels ils avaient été préparés.²⁰

Sir Ronald Wilson a demandé que des excuses publiques soient présentées par les gouvernements, Églises, services de police et par tous ceux en Australie ayant été associés à l'application des politiques relatives au retrait forcé d'enfants autochtones de leur milieu; lui-même, il a tracé la voie. [TRADUCTION] « J'étais modérateur de l'Église presbytérienne en Australie-Occidentale au moment où, sous cette égide, nous avons assuré le fonctionnement de *Sister Kate's Home*, où des "enfants des *Génération volées* ont grandi" », dit-il, « j'étais fier de cet établissement avec son organisation de maisons familiales. Imaginez ma peine quand j'ai découvert pendant cette enquête que des enfants avaient été victimes d'agression sexuelle dans ces petites maisons. »²¹ L'Église presbytérienne et lui-même ont présenté aux Autochtones des excuses d'une grande sincérité.

Ses paroles et ses actes avaient touché une corde sensible. Dans les mois qui ont suivi, la plupart des législatures gouvernementales et des Églises de l'Australie ont organisé des cérémonies officielles pour entendre les représentants des *Génération volées* et pour s'excuser d'avoir été l'instrument d'une telle tragédie. Ces événements ont été profondément bouleversants, ce qui a entraîné tout un élan d'espoir dans la société autochtone, l'espoir que peut-être l'aube d'un nouveau jour était arrivée.

Toutefois, une cérémonie encore plus émouvante devait avoir lieu. L'une des recommandations du rapport *Bringing Them Home* demandait qu'une journée spéciale, *Sorry Day* [Journée du pardon], ait lieu chaque année pour commémorer cette tragédie. Cette journée avait été proposée par beaucoup de personnes ayant témoigné à l'enquête à qui on avait posé la question sur ce qui pourrait aider leur cheminement de guérison.

Pardon est un mot puissant. Sir Ronald Wilson avait bien saisi le désir des Autochtones d'entendre le mot « *pardon* ». Comme aboutissement de l'enquête,

il avait réalisé que, pour les Autochtones, « pardon », l'« expression d'un regret profond et sincère », avait beaucoup plus de signification et de pouvoir, de force émotionnelle, que de présenter simplement des excuses publiques. Quand les Autochtones se rassemblent pour pleurer la mort d'un proche, ils décrivent cette rencontre comme une [TRADUCTION] « rencontre pour exprimer la tristesse, le chagrin entre les personnes endeuillées [*Sorry business*] ». Assis tous ensemble, ils se consolent les uns les autres, s'aidant mutuellement à se rétablir de leur peine douloureuse et à trouver la force de continuer à vivre. Peu d'Australiens non autochtones comprennent le sens profond attribué à ces paroles, mais, en général, ils saisissent tous le besoin de présenter des excuses à propos de politiques cruelles, aussi erronées et condamnables. De même que, pour bien des gens, des « excuses » manifestent aussi une grande profondeur de sentiment. Comme Sir Ronald le faisait remarquer, [TRADUCTION] « présenter des excuses veut dire “essayer de comprendre”, avoir la volonté de prendre part à la peine, et également sous-entend un engagement d'aller plus loin ». ²² Par conséquent, même si les perceptions diffèrent, une Journée nationale du pardon serait significative à la fois pour les Australiens autochtones et les Australiens non autochtones.

Le gouvernement fédéral n'était pas intéressé. Cette Journée nationale du pardon pourrait-elle être tenue au niveau communautaire? Sir Ronald consulta les représentants des *Généralions volées* et, ensemble, ils ont invité une trentaine de personnes, autochtones et non autochtones, à se réunir et à examiner la question. Lors de cette rencontre, en janvier 1998, les participants ont décidé de tenter l'expérience. Ils ont choisi le 26 mai comme journée spéciale, étant donné que le rapport avait été déposé au Parlement fédéral le 26 mai 1997, et ils ont élu deux coprésidents, un Autochtone et un non Autochtone. Dans sa déclaration, le comité a décrit la Journée nationale du pardon comme ceci :

[TRADUCTION] Une journée où tous les Australiens peuvent exprimer la peine qu'ils éprouvent en raison de cet tragique épisode et où ils peuvent célébrer le début d'une nouvelle entente. Les peuples autochtones participeront à cette journée dédiée à la mémoire de leurs proches qui ne sont jamais revenus à la maison ou de ceux qui sont toujours sur le chemin du retour... Cette journée peut aider les personnes dépouillées de leur dignité, encore affligées par leur enlèvement forcé de leur famille, à retrouver cette dignité personnelle; elle offre aussi la possibilité aux responsables de l'application de cette politique — et leurs successeurs — de mettre fin au déni et à la culpabilité. Elle peut permettre d'établir un partenariat beaucoup plus novateur entre les Australiens autochtones et les Australiens non autochtones, ce qui apporterait de très grands bienfaits aux deux parties. ²³

Un ancien gouverneur général de l'Australie, Sir Zelman Cowen, a accepté leur invitation à parrainer l'événement. Ensuite, en mars, l'idée a été lancée à la nation par l'entremise des médias.

La réponse du public a dépassé toutes les espérances. Le comité pour la journée nationale du pardon était en fait un simple groupe de personnes n'ayant presque pas de moyens financiers et aucune capacité d'organiser des événements ou des activités à travers le pays. Peu importe, les gens ont organisé eux-mêmes leurs propres activités. Les Australiens autochtones et non autochtones se sont rencontrés pour planifier : des artistes ont peint, des musiciens ont composé, des écrivains et des scénaristes ont écrit. Un acteur bien connu a imaginé les *Sorry Books* [Livres du pardon] — des cahiers (ou livres) sous forme de manuscrit ont permis aux gens d'exprimer leurs regrets. Un nombre de plus en plus élevé de ces livres ont été produits à mesure que la demande augmentait, provenant des écoles, des bibliothèques publiques et des conseils de municipalités. En peu de temps, des milliers de livres étaient en circulation, plus d'un demi-million de gens écrivaient des messages, dont plusieurs parmi eux faisaient part de leurs expériences personnelles qui les avaient incités à participer.

Quand la journée est arrivée, il y a eu un grand nombre d'événements commémoratifs : des présentations théâtrales, des expositions artistiques et des barbecues communautaires. Les universités, les ministères gouvernementaux, les conseils locaux, ainsi que les Églises, ont organisé des rencontres pour entendre les gens des *Génération volées*. En grand nombre les livres du pardon ont été solennellement remis aux Aînés autochtones dans les régions. Ce soir-là, plus de la moitié du bulletin d'information de 30 minutes de la télévision nationale a été consacrée aux événements de la Journée nationale du pardon, ainsi que la réponse bien sentie et sincère des dirigeants autochtones les plus connus en Australie.

Pourquoi cette Journée nationale du pardon a-t-elle touché une corde sensible chez un si grand nombre de personnes? Une des peines les plus grandes, les plus profondes, est celle d'une mère qui perd son enfant ou d'un enfant qui perd sa mère. Malgré cela, le fossé entre les Australiens autochtones et non autochtones était si immense que même cette peine ne pouvait établir de pont, de fil conducteur entre les deux sociétés. Le rapport *Bringing Them Home* a mis en lumière ce fossé; beaucoup d'Australiens ont été choqués par cette constatation. La Journée nationale du pardon a donné la possibilité d'accepter les reproches et d'essayer de réparer. Comme l'exprimait ainsi cette personne :

[TRADUCTION] J'ai repensé à l'époque où j'étais à l'école primaire. Je peux me rappeler du nom de chaque personne de ma classe, sauf

celui de quatre garçons autochtones qui étaient assis tout au fond de la classe et qui ne posaient jamais de questions, collés ensemble dans la cour de récréation, n'ayant jamais joué avec le reste du groupe. Je les considérais incroyablement ennuyeux. Quand j'ai lu *Bringing Them Home*, j'ai commencé à comprendre ce qu'ils avaient probablement enduré et pour quelle raison ils avaient agi comme ils l'avaient fait. Et j'ai ressenti de la honte.²⁴

Le gouvernement fédéral est resté interloqué par l'ampleur et la force ressortant de cette journée. Le monde politique ne savait pas comment réagir à une campagne dont faisaient également partie de nombreuses personnes actives au sein de leur parti politique; c'est pourquoi les politiciens sont restés silencieux et ils ont gardé leurs distances.

Les *Génération volées* ont été profondément émues. Pour la première fois, ces personnes ont senti que les Australiens avaient compris leur parcours, ce qu'elles avaient souffert. Un commissaire autochtone responsable de questions de santé a bien caractérisé le changement opéré. [TRADUCTION] « Dans le passé, a-t-il dit, quand je rencontrais des fonctionnaires de la santé non autochtones, ceux-ci opposaient une résistance à mon argumentation démontrant que les Autochtones sont aux prises avec des problèmes de santé particuliers et que, par conséquent, les professionnels de la santé ont besoin d'être formés pour être capables de les reconnaître. Depuis la Journée nationale du pardon, j'ai trouvé beaucoup plus d'ouverture, plus de sensibilité à ces idées. »²⁵

Maintenant, bien des personnes des *Génération volées* croient que la voie est ouverte pour la guérison. Venant de partout au pays, nombreux sont ceux qui se sont rencontrés et réunis. De leurs échanges est ressortie la décision de lancer une « Journée de la guérison ». Une femme, membre important des *Génération volées*, Lowitja O'Donoghue, est devenue la marraine de l'événement.

Le fondement conceptuel de cette Journée de la guérison est que, pour qu'il y ait guérison des souffrances, des traumatismes, le gouvernement et la société, autochtones et non autochtones, ont un rôle vital à exercer. Cet événement donne la chance à tous les Australiens de prendre part au cheminement de guérison de cette très profonde blessure nationale; nombreux sont ceux qui ont répondu favorablement. Des centaines d'événements sont organisés chaque année, principalement à la date anniversaire de la Journée nationale du pardon, réunissant les Australiens autochtones et non autochtones. En de nombreux endroits, des radiodiffuseurs invitent des personnes des *Génération volée* des environs à venir raconter leur histoire. Dans l'ensemble du pays, des citoyens ordinaires australiens ont ainsi appris ce que bon nombre de leurs compatriotes

australiens ont subi, non pas de manière purement théorique, mais bien l'histoire de personnes qu'ils rencontrent au supermarché. La sensibilisation s'accroît, contribuant à ce que des personnes qui s'étaient senties aliénées pendant des années ont l'impression maintenant d'être mieux accueillies dans leur collectivité. Dans cet environnement d'un grand soutien, elles commencent à se rétablir.

En 2001, Brian Butler était commissaire de ATSIC²⁶ responsable des questions relatives aux Générations volées. [TRADUCTION] « Peu importe où je vais, je vois des retombées positives de la Journée de la guérison, » a-t-il dit à une rencontre du comité de la Journée nationale du pardon de cette année-là. [TRADUCTION] « Les efforts que vous faites à titre de comités sont importants, mais leurs répercussions se répercutent à un niveau beaucoup plus vaste que cela. Ils s'intensifient au point de devenir un mouvement social généralisé. »²⁷

Le directeur exécutif de la Commission royale sur les peuples autochtones du Canada, après sa visite en Australie, a dit que, si le Canada avait fait au niveau gouvernemental beaucoup plus d'efforts pour répondre aux réclamations des personnes ayant été enlevées de force de leur milieu, l'Australie avait, quant à elle, fait plus d'efforts au niveau communautaire. [TRADUCTION] « Les deux approches sont nécessaires pour cheminer vers la guérison, » conclut-il.²⁸

Dans toute société, la discrimination ne peut être éliminée que si les consciences individuelles deviennent plus éclairées. Malheureusement, au cours de la dernière décennie, le gouvernement fédéral a sans cesse fait des Autochtones un bouc émissaire et, par conséquent, a engourdi la conscience nationale.

Cette position a été relevée dans des forums internationaux et un certain dédain envers l'Australie s'est développé dans la communauté internationale. Un pays qu'on voyait progresser dans la réparation des cruautés du passé est maintenant à nouveau reconnu comme les perpétuant. Un pays qu'on voyait assumer et évoluer fermement au-delà de son passé marqué par le racisme est maintenant considéré comme s'il se prêtait encore une fois au racisme. Bien des faits probants sont là pour soutenir ce point de vue. Moins d'Autochtones sont à l'université qu'il y a une décennie et également en moins grand nombre dans la fonction publique fédérale. Les Autochtones sont évincés de notre vie nationale.

Mahatma Gandhi a dit qu'un pays peut être jugé d'après la façon dont il traite ses citoyens les plus démunis. En Australie, les citoyens les plus désavantagés sont les Autochtones. Les politiques gouvernementales, de même que son inaction, ont gravement retardé l'évolution des Autochtones vers le mieux-être

au moment où le Canada, la Nouvelle-Zélande et les États-Unis continuent à faire des progrès marquants. Si l'Australie se montrait résolue à combler ce retard, elle retrouverait le respect des autres pays dans les forums internationaux, particulièrement dans les forums de ses voisins en Asie et le Pacifique où le colonialisme a laissé comme séquelles chez leurs habitants une forte aversion contre la domination des Blancs.

C'est pourquoi le gouvernement a progressé pendant la dernière décennie vers la privatisation du mouvement de réconciliation — le faisant sortir du ministère du premier ministre, puis complètement hors de la responsabilité gouvernementale — une position qui indique son manque de vision. La réconciliation est vitale pour l'avenir de l'Australie et elle ne peut être réalisée. Lorsque le refus d'admettre ce côté sombre et honteux de notre histoire sera surmonté, ainsi que la culpabilité qui est associée à ce déni, tous les Australiens en éprouveront un sentiment de libération. Si nous pouvons apprendre à accepter la vérité au sujet de notre histoire, il en ressortira un respect renouvelé envers les Autochtones. C'est essentiel. Ce continent fragilisé aura à affronter des défis écologiques graves dans les prochaines années; les scientifiques ont affirmé que ces défis ne pourront être relevés sans l'application de l'expérience autochtone et de l'expertise occidentale.

En novembre 2007, lors de l'élection au fédéral, un changement de gouvernement s'est produit et, de ce fait, l'espoir d'un renouveau, de l'amorce d'une nouvelle tendance. Le premier ministre nouvellement élu, Kevin Rudd, s'était engagé personnellement à présenter des excuses à la collectivité autochtone à propos des politiques ayant enlevé de force les enfants de leur famille. Ce pas en avant pouvait indiquer un point tournant face à l'engagement du gouvernement envers le mieux-être des Autochtones. Au terme de nombreuses années de faux-fuyants à cet égard, des excuses adressées avec sincérité exprimeraient clairement qu'on met un terme au processus de « bouc émissaire », à la condition que ces excuses soient associées à des mesures visant la guérison et la réparation.

Même si le nouveau gouvernement a l'intention véritable de réaliser une réconciliation, il faudra franchir bon nombre d'étapes. D'abord, la prestation de services de soins de santé primaires satisfaisants et culturellement adaptés aux Autochtones établis dans l'ensemble du pays doit être assurée. Dans le moment, il est évident que ces services ne sont pas dotés de fonds suffisants et l'octroi du financement en cette matière doit être accru de plusieurs centaines de millions de dollars par année. Les professionnels de la santé australiens sont tous convaincus qu'un apport de ressources à ce niveau pourrait diminuer du tiers le nombre de décès chez les Autochtones au cours d'une décennie. À ce

moment-là, on serait sur la bonne voie pour réaliser l'objectif dont Sir William Deane a fait état. Parmi ces autres étapes, voici ce qui doit être fait :

- ♦ améliorer les conditions de logement. Quinze personnes entassées dans une maison de trois chambres à coucher est une recette pour tomber malade : c'est la situation qui sévit dans de nombreuses collectivités autochtones;
- ♦ consulter les Autochtones à travers le pays afin de mettre sur pied une structure efficace de représentativité des Autochtones au niveau national;
- ♦ rencontrer les représentants des Générations volées et d'autres qui ont été gravement affectés et ont souffert en raison des politiques erronées et condamnables du passé afin d'arriver à une entente sur des mesures de réparation. Ces politiques relatives au retrait des enfants de leur milieu doivent être attribuées à la détermination des autorités des Blancs d'exercer un contrôle sur presque tous les aspects de la vie des Autochtones. La guérison repose sur l'abandon de ce contrôle en faisant participer à part entière les victimes de ces politiques à l'établissement des mesures axées précisément sur ce processus de guérison;
- ♦ avoir recours à leur média afin de changer l'image des Autochtones dans la société australienne en général. Les déclarations des médias gouvernementaux ont traité principalement des problèmes, incapacités, ou manques chez les Autochtones comme l'abus sexuel, les problèmes de dépendance et la violence familiale dans les communautés autochtones. Rarement il est question des réalisations des Autochtones. Résultats : les Autochtones sont vus comme des personnes incapables, au comportement dysfonctionnel et immoral. Manifestement, il s'agit d'un portrait injuste;
- ♦ améliorer l'accessibilité aux études, à la formation dans les communautés autochtones. Cet objectif nécessite un programme majeur de construction d'établissements scolaires et d'amélioration des infrastructures scolaires existantes;
- ♦ établir des programmes de développement rural dans les communautés autochtones éloignées et assurer une infrastructure et de la formation nécessaires pour que ces communautés deviennent des groupes/entités économiques viables. De nombreux pays comme l'Inde ont une expertise considérable en matière de développement rural dont l'Australie pourrait tirer profit et acquérir des connaissances;

- * apporter un appui substantiel aux groupes oeuvrant pour la réconciliation sans essayer de les orienter ou de leur imposer la volonté gouvernementale. Les initiatives en matière de guérison diffèrent de région en région; les groupes locaux doivent avoir la latitude ou la marge de manoeuvre nécessaire pour établir leurs propres initiatives en conformité avec le cadre de travail convenu pour l'obtention d'appui financier. Les cercles d'études doivent être relancés et appuyés; en plus,
- * établir des programmes d'initiatives bénévoles qui permettent aux personnes possédant les compétences spécialisées dont les Autochtones ont besoin dans les milieux ruraux et urbains de passer quelques mois dans l'une ou l'autre de ces communautés pour partager leur expertise. Parmi ces millions de personnes qui ont participé à la marche en faveur de la réconciliation en 2000, il y aura certainement un nombre important de personnes qui veulent prendre part à un tel projet, comportant des professionnels de la santé, des ouvriers qualifiés et des éducateurs. Cet apport d'expériences et de connaissances peut être un atout considérable, ne favorisant pas uniquement un échange d'expertises, mais également l'établissement d'amitiés conduisant à d'autres visites et à d'autres échanges. Ce serait aussi faire une percée dans la méconnaissance de la réalité autochtone à laquelle on doit attribuer le fait que de nombreuses communautés autochtones sont encore gravement touchées par la pauvreté en dépit de la prospérité de l'Australie.

Fort heureusement, les ressources en minéraux de l'Australie sont recherchées dans le monde entier et notre économie est forte. Si la volonté politique y était, les fonds nécessaires pourraient être obtenus pour répondre à ces besoins urgents et accomplir ces tâches essentielles.

En appliquant ces mesures, il s'opérera un changement majeur dans la société australienne. Cette transformation est obligatoire pour la survivance même de notre société. La population autochtone d'Australie s'accroît à un rythme beaucoup plus rapide que le reste de la population; par conséquent, la croissance démographique des Autochtones dans certaines régions de l'Australie ayant une grande incidence écologique vitale s'accélère. Dans les années à venir, nous serons de plus en plus assujettis aux Autochtones pour assurer la continuité de la viabilité de l'environnement, notamment des voies navigables saines et des denrées alimentaires à pollution zéro (élimination de la pollution).

À titre d'exemple, prenons l'énorme bassin des rivières Murray et Darling où beaucoup de produits alimentaires sont cultivés en Australie. La population autochtone augmente dans ce bassin, alors que la population non autochtone

décroit. De plus en plus, nous serons dépendants des Autochtones pour nous assurer que ces rivières ne sont pas contaminées par le sel et d'autres contaminants. Il va sans dire que ceux-ci ne consacreront pas d'énergie à de telles tâches s'ils sont méprisés, bafoués, par la société en général. En effet, la société australienne ne peut espérer obtenir des Autochtones ce qu'elle veut si elle ne leur témoigne pas plus de respect.

Le défi auquel le nouveau gouvernement est confronté sera de convaincre les citoyens australiens que des ressources financières considérables doivent être octroyées pour l'amélioration du bien-être des Autochtones. Manifestement, une grande majorité d'entre eux appuieront cette décision. En effet, grâce à des dirigeants positifs au sein du gouvernement, les perspectives sont favorables à ce qu'un plan novateur contribuera à mobiliser une grande partie des Australiens.

Si les Autochtones s'aperçoivent que le gouvernement est sérieux dans leur réponse aux besoins immédiats, ils aideront à établir ce climat de confiance nécessaire à l'accomplissement de la tâche la plus difficile — l'établissement d'un traité entre le gouvernement et les Australiens autochtones. Une fois cette entente conclue, il deviendra impossible d'accuser les Australiens de traiter la société autochtone comme des populations conquises. Les Autochtones pourront occuper leur place à titre de citoyens à part entière, tant légalement que dans la pratique. Seulement si l'Australie franchit cette étape déterminante pourra-t-elle enfin évoluer vers la maturité et devenir une nation démocratique et juste.

NOTES

¹ Cité dans : Kinnear, Audrey Ngingali et Johnj Brown (2001). The next step on the road towards reconciliation. The Canberra Times, 11 janvier 2001. Extrait le 24 septembre 2007 de : http://canberra.yourguide.com.au/detail.asp?story_id=14253

² Australian Bureau of Statistics (2005). The Health and Welfare of Australia's Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples, 2005. Extrait le 26 novembre 2007 de : <http://www.abs.gov.au/AUSSTATS/abs@.nsf/Latestproducts/640EE697EF5A3520CA2570980024296B?opendocument>

³ Hugh Mackay a fait ressortir ceci au cours d'une conférence, *Australia at a Turning Point*, à la bibliothèque nationale à Canberra, le 18 mai 2002 en réponse à une question que je lui ai posée. Il a souvent soutenu ces propos. Voici deux exemples/cas qu'on peut retrouver immédiatement sur Internet. Dans l'édition du 20 juin 2005 de *The Age* (le principal journal grand format de Melbourne),

il a écrit, [TRADUCTION] « C'est une attitude tout a fait australienne d'écarter... nos préjugés les plus méchants/les pires préjugés contre les Autochtones » (se reporter à : <http://www.theage.com.au/news/hugh-mackay/just-who-is-unaustralian/2005/06/19/1119119722702.html>). Hugh Mackay a aussi dit que les Australiens portent [en eux] une « immense culpabilité collective qui demeure non admise/reconnue » par rapport aux Aborigènes, une culpabilité qui se manifeste par « une attitude à connotation raciste des plus consternante dirigée à l'égard des Aborigènes » (se reporter à : <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9F07E4DD103BF93BA25757C0A9629C8B63&n=Top/Reference/Times%20Topics/Subjects/A/Aborigines>).

⁴ Meshner, David (2007). *The Spectrum of Spectral Colonisation in John Scott's Warra Warra*. *Journal of the Association for the Study of Australian Literature Special Issue*:130–139.

⁵ Discours au Commonwealth-State Native Welfare Conference, Canberra, 1937, cité dans : Knightley, Phillip (2001:para. 3). *Longtime Australian Policy: Kidnapping Children from Families*. The Center for Public Integrity, online investigative journal. Extrait le 6 décembre 2007 de : <http://www.icij.org/report.aspx?aid=313#>

⁶ Source : le rapport *Bringing them Home*, aussi disponible à : www.austlii.edu.au/au/special/rsjproject/rsjlibrary/hreoc/stolen/

⁷ Australian Government (2006). *Department of Health and Ageing Factbook 2006: Life expectancy and mortality* (extrait le 25 septembre 2007 de : <http://www.health.gov.au/internet/wcms/publishing.nsf/Content/Factbook20061~factbook2006-ch6-introduction~chapter6-sect-3>); Statistics New Zealand (2007). *Demographic Trends 2006* (extrait le 26 septembre 2007 de : <http://www.stats.govt.nz/NR/rdonlyres/81671378-C7DF-42A3-8CB1308FF2D3E024/0/DemographicTrends06amendedtable602.pdf>); Canadian Institutes of Health Research/Instituts de recherche en santé du Canada (sans date). *Aboriginal Health/Institut de la santé des Autochtones* (extrait le 25 septembre 2007 de : http://www.cihr-irsc.gc.ca/e/documents/aboriginal_health_mpkit_2005_e.pdf).

⁸ « Je n'hésiterais pas un instant à procéder à la séparation d'un [enfant] métis de sa mère autochtone, peu importe l'intensité de sa peine frénétique momentanée sur le coup. Elles oublient facilement leur progéniture. » James Isdell, *Travelling Protector, Western Australia, 1909*. Cité dans Manne, Robert (2006). *The Stolen Generations: A Documentary Collection* [non publié]. Extrait le 24 septembre 2007 de : http://namei.org/misc/stolen_generations_evidence.pdf

⁹ United Nations Educational, Scientific and Cultural Organizations (UNESCO) (2004). 'Sorry Books' registered as historic documents. *UNISIST Newsletter* 32(2):4. Extrait le 23 novembre 2007 de : <http://unesdoc.unesco>.

org/images/0014/001401/140151e.pdf#xml=http://unesdoc.unesco.org/ulis/cgi-bin/ulis.pl?database=ged&set=474AD394_3_88&hits_rec=1&hits_lng=eng

¹⁰Tenenbaum, Linda (2000). « Un quart de million ont participé à une marche en appui aux Aborigènes australiens — Mais qui sont les bénéficiaires de la “réconciliation”? Site Web World socialist : News & Analysis: Australia & South Pacific. Extrait le 23 novembre 2007 de : http://www.wsws.org/articles/2000/jun2000/walkj01_prn.shtml

¹¹L'organisation a été constituée en 1958 sous le Federal Council for Aboriginal Advancement et en 1964, elle a changé son nom en Federal Council for the Advancement of Aborigines and Torres Strait Islanders.

¹²Australian Bureau of Statistics (2007). Population Distribution, Aboriginal and Torres Strait Islander Australians, 2006. Extrait le 26 novembre 2007 de : <http://www.abs.gov.au/ausstats/abs@.nsf/mf/4705.0>

¹³Sandall, Roger (1973). Aboriginal People and the Cattle Industry. Extrait le 23 novembre 2007 de : <http://www.aboriginalartonline.com/culture/pastoral.php>

¹⁴Le rapport intégral de la Royal Commission into Aboriginal Deaths in Custody est disponible en ligne à : <http://www.austlii.edu.au/au/special/rsjproject/rsjlibrary/rciadic/>

¹⁵Le rapport intégral peut être consulté à : www.austlii.edu.au/au/special/rsjproject/rsjlibrary/hreoc/stolen/

¹⁶Dodson, Michael (1997). An Indigenous home for Indigenous children. Discours de Michael Dodson, Aboriginal and Torres Strait Island Social Justice Commissioner à la SNAICC National Conference, Townsville, juin 1997. Extrait le 14 septembre 2007 de : http://www.hreoc.gov.au/about/media/speeches/social_justice/indigenous_home.html

¹⁷De l'information concernant la réponse du gouvernement peut être consultée à : www.health.gov.au/internet/wcms/publishing.nsf/Content/health-oatsih-pubs-bth.htm

¹⁸On peut consulter les transcriptions et conclusions de cette affaire à : www.austlii.edu.au/au/journals/AILR/2001/36.html

¹⁹Cité dans : Bond, John (1998:para. 11). Time to Say Sorry to 'Stolen Generations.' For A Change Magazine 11(1). Extrait le 25 septembre 2007 de : <http://www.forachange.co.uk/browse/1560.html>

²⁰Cité dans : O'Brien, Peter (2002:9). Journey of Healing: Are We Helping Them Home Yet? Extrait le 25 septembre 2007 de : http://www.aph.gov.au/senate/committee/indigenousaffairs_ctte/submissions/sub72_attach_a.pdf

²¹ Cité dans : Bond, John (1998:para. 11).

²² Cité dans : Bond, John (1998:para. 13).

²³ Sorry Day Committee (sans date:para. 4, 5, 7). A National Sorry Day. Extrait le 14 septembre 2007 de : <http://www.austlii.edu.au/au/special/rsjproject/sorry/>

²⁴ Cité dans : Bond (2005:5–6).

²⁵ Commissioner for Health, Aboriginal and Torres Strait Islander Commission, prenant la parole à une réunion du conseil d'administration de la commission ATSIC avec des représentants du National Sorry Day Committee, 1999. L'ATSIC a été abolie en 2005.

²⁶ ATSIC (Aboriginal and Torres Strait Islander Commission).

²⁷ Compte rendu de la NSDC national conference, 2003.

²⁸ Tony Reynolds, directeur général (1993–1996), Commission royale sur les peuples autochtones (1991–1996), entrevue avec John Bond, 2001.



Jeunes filles autochtones à une classe de couture, 1960

Photographe : Soeur Liliane

Bibliothèque et Archives Canada, PA-195125

(On peut trouver cette photo, ainsi que d'autres ressources, à www.wherethechildren.ca)

DEBRA A. HOCKING

Debra Hocking vient de la Tasmanie, un État insulaire de l'Australie situé à environ deux cents kilomètres au sud de la côte continentale de l'Australie. Elle fait partie des Survivants des Générations volées et elle est une descendante des Mouheneener. Elle a occupé le siège de coprésidente autochtone du comité de la Journée nationale du pardon en Australie et elle est dirigeante fondatrice de *Stolen Generations Alliance – Australians for Healing, Truth and Justice*. En plus, elle est présidente autochtone de *Achieving Reconciliation Tasmania*. Debra oeuvre depuis de nombreuses années pour la résolution de questions relatives à la santé communautaire autochtone. Elle est récipiendaire du prix des Nations Unies pour l'année internationale pour une culture de la paix et du prix des Nations Unies pour les droits de l'homme en raison d'activités humanitaires en Tasmanie.

La participation de Debra à ce recueil d'articles s'intitule *Réconciliation : une perspective autochtone australienne*; il s'agit du récit émouvant de son combat personnel et de réconciliation. Ayant grandi dans un foyer d'accueil où il y avait de la violence, Debra a au cours de ses recherches pour retrouver sa famille naturelle découvert qu'elle était membre des Générations volées, un terme utilisé pour désigner des milliers d'enfants autochtones en Australie qui ont été enlevés de force de leur famille et qui ont été placés dans des écoles de mission et des familles d'accueil. Nous suivons Debra alors qu'elle se démène contre la bureaucratie gouvernementale, résolue à retrouver sa famille. Ensuite, nous assistons à sa transformation, évoluant de l'amertume et de la colère de ses premières années vers l'activisme politique et la compassion. Ses accomplissements au sein de groupes comme le comité de la Journée nationale du pardon et *Achieving Reconciliation Tasmania* confirment son optimisme croissant que la réconciliation peut devenir une façon de vivre pour tous les peuples, les Autochtones comme les non Autochtones.

RÉCONCILIATION : UNE PERSPECTIVE AUTOCHTONE AUSTRALIENNE

Je suis une Survivante des Générations volées. Je suis née en Tasmanie en 1959. Ma mère était l'arrière-petite-fille de Fanny Cochrane Smith, une femme autochtone éminente de la fin du dix-neuvième siècle.

J'ai très peu connu ma mère, mais j'ai appris des les membres de ma parenté que, pour elle, son héritage autochtone revêtait une très grande importance; elle a continué à mettre en pratique sa culture jusqu'à son décès en 1980. Elle a élevé ses enfants selon les coutumes traditionnelles autochtones apprises de sa mère.

Malheureusement, les responsables de la protection de l'enfance considéraient ses méthodes d'éducation des enfants inacceptables et ils l'ont accusée de négligence. Dans les années 1950-1960, c'était monnaie courante en Tasmanie ce type d'accusation. Les familles autochtones étaient étroitement surveillées. Si un agent du bien-être social faisait un rapport critique, pourtant peu convaincant, c'était suffisant pour enlever les enfants et les envoyer en foyer d'accueil ou dans une institution. Souvent, tous les enfants étaient retirés de la famille et les frères et les soeurs étaient généralement séparés. Bien que la législation autorisant les responsables à procéder à l'enlèvement forcé des enfants autochtones n'ait pas eu de clause à caractère racial, nous savons maintenant qu'il s'agissait d'une stratégie en Tasmanie, dictée dans tout le pays, pour assimiler les enfants autochtones à la culture australienne dominante.

Peu après ma naissance, mon père a abandonné ma mère et sa famille. Cette situation a durement affecté ma mère, confrontée de plus en plus à la difficulté de nourrir ses enfants en pleine croissance. En désespoir de cause, elle a communiqué avec le ministère du bien-être social et elle a demandé de l'aide financière. Malheureusement, cette démarche s'est avérée une erreur qui lui a coûté cher. Les autorités se sont présentées à la maison avec l'ordre de lui enlever les quatre enfants : ma soeur aînée de six ans, mon autre soeur de cinq ans, mon frère de trois ans et moi-même la plus jeune. J'étais encore nourrie au sein. Ma mère a refusé de nous confier, mais nous avons été pris de force. J'ai peine à imaginer ce qu'elle a dû vivre. J'ai maintenant quatre enfants et, si quelqu'un tentait de me les enlever, je ne pourrais plus répondre de mes actes.

Quant à nous, les enfants, nous avons été séparés et placés en foyer d'accueil. Je n'ai pas de souvenir de ces événements, mais mes soeurs et mon frère en ont. Ce n'est que récemment qu'une de mes soeurs aînées a rompu le silence et qu'elle m'a raconté ce qu'elle avait vécu en foyer nourricier, son angoisse de ne pas avoir

su où ses soeurs et son frère étaient. Cela l'a sérieusement ébranlée. Mon autre soeur et mon frère n'ont jamais parlé de leur expérience, mais ils en ont conservé de grandes souffrances, des traumatismes et un deuil profond. Même encore aujourd'hui, nous avons très peu de relations entre frère et soeurs. Peut-être un jour pourrons-nous tous retrouver la liberté qui nous permettra d'établir cette relation.

Le système des réserves a restreint les déplacements. Nous avons été traités comme des enfants et, par la suite, nos enfants nous ont été enlevés.

Richard Kistabish
Vice-président de la FADG
Algonquin
Val-d'Or, Québec

J'ai été placée dans toute une série de foyers d'accueil. Selon mon dossier gouvernemental, j'étais irritable; mes gardiens du foyer nourricier trouvaient difficile de nourrir un bébé qui pleurait constamment. Finalement, au bout de plus de douze mois, j'ai été placée dans une famille qu'on considérait un modèle dans la communauté — respectant la loi, croyante pratiquante, et participant activement aux projets destinés à aider les nécessiteux.

À ce moment-là, nous avons été enlevés depuis plus de douze mois. Ma mère ne savait pas où nous étions et le fait d'avoir aucune nouvelle a dû être dévastateur pour elle. On lui avait dit que, si elle pouvait prouver sa capacité de subvenir aux besoins de ses enfants de façon satisfaisante, on les lui ramènerait. Elle a réussi à retrouver mon père et elle lui a appris ce qui était arrivé. Celui-ci est donc revenu vivre avec elle et, ensemble, ils ont travaillé fort pour satisfaire aux exigences des autorités du bien-être social. La maison était inspectée sans avertissement préalable; comme les agents n'étaient pas satisfaits, ils recommandaient que les enfants ne soient pas ramenés. Ces rapports trouvés dans mon dossier indiquaient notamment que, lors d'une de ces inspections, ils avaient considéré inacceptable que le linge de la lessive était étendu dans le salon. C'était suffisant pour qu'on refuse à mes parents la reprise de leurs enfants. Dans bien des cas, les agents du bien-être n'étaient pas qualifiés et ils n'avaient que très peu d'expérience; c'est pourquoi ils exprimaient des opinions, rendaient des jugements qu'ils ne pourraient jamais prononcer aujourd'hui. Même le langage utilisé dans les rapports est archaïque.

Dès que j'ai été un peu plus vieille et que j'ai pris conscience de mon environnement, j'ai commencé à métonner de ma situation. Quelle était cette famille chez qui j'habitais? Je savais que ce n'était pas la mienne parce qu'on m'avait dit d'appeler la mère « tante » et le père « oncle », alors que les autres enfants les appelaient « maman » et « papa ». Alors qu'est-ce que je faisais là? Où étaient ma mère et mon père? De temps à autre, il fallait aller dans un bureau rencontrer une dame qui posait toutes sortes de questions. Avant ces visites, on m'avertissait de lui dire que j'étais heureuse et que je voulais rester avec cette famille-là. Cependant, la vérité était que je n'étais pas heureuse d'être là et que je ne voulais pas rester avec eux, que je voulais retourner avec mon père et ma mère et vivre dans ma famille quelle qu'elle soit.

Dès que je commençais à questionner, tout de suite, on me disait que ma mère et mon père étaient « mauvais », que cette nouvelle famille pouvait m'assurer une plus belle vie. Mes parents nourriciers et leurs enfants me disaient constamment que je venais des « bas-fonds » et qu'ils m'avaient sauvée. Ils m'ont donné très peu d'informations sur ma famille. Et si j'en parlais, ils me disaient que je serais envoyée dans un foyer ou un refuge pour enfants où ceux-ci étaient maltraités. Je suis devenue alors vraiment malheureuse. Je crois que je pleurais toujours, réclamant ma mère. Les enfants de cette famille n'appréciaient pas ma présence. Maintenant, avec le recul, je pense comprendre ce qu'ils ressentaient.

À l'âge de quatre ans et demie, j' ai commencé la maternelle à l'école que fréquentaient les enfants de ma famille d'accueil qui étaient âgés à ce moment-là de dix, huit, six et cinq ans. Mes débuts à l'école m'ont apporté de nouveaux problèmes. Comme je portais un nom différent de celui des autres enfants de la famille, naturellement, les enfants étant ce qu'ils sont, ceux-ci se sont assurés sans aucun scrupule de me le faire bien comprendre. Je les ai détestés pour l'avoir fait, mais je ne pouvais rien faire contre cela. On m'a bien vite étiquetée en me donnant le surnom de « misérable ». Une fois de plus, il n'y avait rien que je pouvais dire.

Lorsque j'ai eu cinq ans, le jour de mon anniversaire, je pense qu'on a organisé une fête en mon honneur, mais c'est aussi ce jour-là qu'une nouvelle ère a commencé, marquée par l'abus qui m'a volé mon innocence. Mon père nourricier a commencé à m'agresser sexuellement¹; j'étais morte de peur. Qu'est-ce que cet homme fait? Est-ce que c'est la façon de faire d'un père? Peut-être faut-il que je fasse cela, mais si oui, pourquoi est-ce que je ressens une telle peur? Ces agressions sexuelles se sont produites régulièrement. Je n'en ai parlé à personne, j'avais tellement honte. Je savais que ces gestes devaient être répréhensibles étant donné la sournoiserie, la dissimulation, dont l'agresseur entourait la situation d'abus. J'avais hâte d'aller à l'école. Même si j'avais à endurer les railleries cruelles, au moins personne ne me touchait et, en ce sens, j'étais en sécurité.

Les visites au bureau du bien-être social ont continué. Je devais bien soigneusement faire attention à mes réponses car ma mère nourricière était toujours présente et elle me menaçait de punitions si je ne répondais pas comme elle le voulait. Comment pouvais-je leur dire que j'étais victime d'agression sexuelle de son mari. Il reste que j'éprouvais une véritable crainte pour ma vie. Les agents du bien-être social m'effrayaient; je savais aussi qu'ils n'avaient pas l'autorité d'enlever des enfants sans expliquer pourquoi. À chaque fois, on me promettait que je serais bientôt ramenée dans ma famille s'ils étaient satisfaits, s'ils ne voyaient plus de risque de négligence. Je gardais espoir mois après mois, année après année, que je retournerais chez moi, là d'où je venais, peu importe

Comme je ne savais rien à propos de ma famille, je n'étais pas non plus au courant de mon héritage autochtone. J'étais dépouillée de mon identité comme si c'était quelque chose de honteux.

la situation. À chaque Noël, la seule chose que je demandais, c'était de visiter ma famille. Année après année, on me l'a refusé. J'ai donc grandi en détestant la fête de Noël et je m'assurais que tous ceux autour de moi ne pourraient pas non plus se réjouir. Maintenant que je suis adulte, j'éprouve encore de la culpabilité en repensant à ce que je pouvais faire vivre à d'autres. Peut-être un jour, je serai en mesure d'expliquer la raison de mon égoïsme à leur égard et peut-être m'accorderont-ils le pardon.

J'avais presque huit ans à ce moment-là. Mon frère de la famille d'accueil le plus âgé a alors commencé à s'intéresser à moi et non de façon positive. J'étais encore victime de l'abus sexuel de mon père nourricier; voilà que j'avais les deux qui m'agressaient. J'avais le sentiment de n'avoir aucune valeur et j'étais dégoûtée de ce que j'endurais. Les nombreux incidents de viol m'avaient laissée impuissante et désespérée, sachant qu'il n'y avait rien que je puisse faire. Souvent, j'étais menacée de mort si jamais je parlais à quelqu'un de ma situation.

À ce moment-là, ma mère nourricière est devenue imprévisible, ayant des réactions changeantes. Elle devenait furieuse, et si j'étais près d'elle, elle me battait sans aucune raison, frappant à poings fermés comme si elle était déchaînée, hors de contrôle. Personne ne pouvait l'arrêter. Parfois, je devais rester à la maison jusqu'à ce que les bleus disparaissent. J'ai lu dans les dossiers qu'à cette époque-là, les rencontres avec les agents du bien-être ont été annulées, ce qui a éveillé leurs soupçons. Ceux-ci ont commencé à exercer une surveillance plus étroite de la famille. Malgré qu'il y ait une description détaillée de ces soupçons, aucune action n'a jamais été menée, ni aucun suivi. Cette violence sexuelle dont j'étais victime a continué jusqu'à l'âge de 13 ans.

Vers cette époque de mon adolescence, ma famille naturelle est venue s'installer dans le voisinage du foyer d'accueil où je vivais et ma mère a inscrit mes soeurs et mon frère à l'école que je fréquentais. Les agents du bien-être social et les parents nourriciers se sont alors alarmés; ils m'ont informée que je ne devais ni regarder, ni parler à aucun des membres de ma famille si je les rencontrais. Je ne connaissais même pas leur nom et je ne les avais jamais vus, donc je ne pouvais pas les reconnaître. Un jour, je me rendais à l'école et deux enfants m'ont crié de les attendre. Oh! non, se pouvait-il que ce soit eux? Je me suis mise à courir pour méloigner par crainte d'être vue avec eux. Pourtant, je voulais les voir, leur parler, savoir ce qui avait bien pu arriver à ma famille. Ce soir-là, j'en ai parlé à ma mère nourricière. Grosse erreur! Elle s'est dépêchée d'aller en parler aux autorités et leur dire que ma famille « essayait de mettre la main sur moi ». Tout d'un coup, c'était en voiture de police que je me rendais à l'école; cela ne paraissait pas bien. Essayer d'expliquer la situation était impossible, surtout à la gang de la cour de récréation déjà si blessante. On se moquait de moi et on me

taquinait, mais je marchais la tête haute. En fin de compte, on m'a envoyée dans une autre école dans l'espoir que ma famille n'essaierait pas de prendre encore contact avec moi, mais ma mère s'est obstinée à me suivre.

J'ai réalisé que mon frère et mes soeurs avaient dû être ramenés à ma mère; alors pourquoi est-ce que, moi, j'étais encore retenue dans ce sordide foyer d'accueil? Cette situation me semblait injuste et j'ai commencé à me rebeller. Je me suis bagarrée avec d'autres élèves, je voulais les blesser. Comment se faisait-il qu'ils vivaient dans des familles normales, comment osaient-ils! Cette rébellion n'a pas duré longtemps et pas trop de mal n'a été commis. Cependant, j'étais de plus en plus amère, aigrie contre ma famille d'accueil pour le mal qu'elle m'avait fait. Pourquoi est-ce que je ne pouvais pas retourner chez moi? Ce n'est qu'en lisant mon dossier au bien-être social une fois adulte que j'ai pu prendre connaissance des lettres envoyées par mes parents qui suppliaient les autorités de me ramener. Pour quelle raison ces autorités pouvaient-elles empêcher un enfant de retourner dans sa famille, le garder sous tutelle jusqu'à l'âge de quinze ans, alors que les autres enfants avaient été ramenés aux parents naturels? Qu'est-ce qui leur en donnait le droit?

Comme je ne savais rien à propos de ma famille, je n'étais pas non plus au courant de mon héritage autochtone. J'étais dépouillée de mon identité comme si c'était quelque chose de honteux. Par contre, cette famille nourricière était informée depuis le début de ma descendance autochtone, ce qu'elle considérait un désavantage plutôt qu'un héritage dont je pouvais être fière. Depuis ce temps-là, grâce à la lecture de mon dossier, j'ai compris que la raison expliquant le fait de mon non-retour dans ma famille était que j'avais le teint pâle, c'est-à-dire une peau plus claire que les autres enfants de ma famille naturelle, et, par conséquent, les autorités pensaient que j'avais de meilleures chances que mes soeurs et mon frère d'être assimilée à la société dominante. Celles-ci voulaient faire tous les efforts possibles pour s'assurer que je ne sois pas informée de mon héritage autochtone.

J'avais maintenant quatorze ans et je faisais face aux nombreux problèmes de l'adolescence. J'ai décidé de m'enfuir. Je n'avais rien de planifier; une de mes amies a décidé de se joindre à moi. Elle voulait s'évader de la situation de violence qu'elle vivait dans sa famille — son père était un alcoolique invétéré. Nous sommes parties un jour, jurant de ne jamais revenir. Nous sommes parties sans aucune préparation, sans même prendre de nourriture. Notre fugue n'a pas duré longtemps, mais nous nous sommes promises qu'un jour, nous irions bien loin et nous fuirions.

Notre projet s'est réalisé assez vite. Nous avons pris un travail après la journée à l'école et avons épargné suffisamment pour nous payer chacune un billet d'autobus qui nous permettait d'aller n'importe où en Australie. Nous avons pris le traversier pour aller sur le continent, puis nous avons pris un autobus pour Sydney, ensuite Queensland. Nous étions assez petites pour dormir dans les portes-bagages des autobus, ce qui était une chance puisque nous n'avions pas d'argent pour l'hébergement. Nous sommes allées aussi loin que Mount Isa dans le nord de Queensland. Ensuite, nous sommes descendues vers le Centre en passant par Ayers Rock (connu maintenant comme Uluru). Nous avons escaladé le Uluru, sommes dirigées vers Alice Springs, descendues par le sud de l'Australie, et enfin le retour en Tasmanie. Il fallait que nous retournions à la maison. Nous n'avions plus d'argent et nous étions trop jeunes pour avoir un emploi. Ce voyage nous a fait faire un cheminement très positif, un parcours qui nous a permis de nous revaloriser. Je me sentais tellement libre et heureuse. Nous n'avions pas à demander de permission, mais, comme nous n'avions que quatorze ans, plusieurs de nos compagnons de route adultes s'inquiétaient de ce que nous faisions. Nous avons pris de la maturité au cours de ce voyage et nous avons beaucoup appris sur nous-même.

Un nouveau problème a surgi. Les autorités m'ont avertie que, dès que j'aurais atteint l'âge de seize ans, je ne serais plus une pupille de l'État, et donc, je serais laissée à moi-même, sans soutien, à moins que ma famille d'accueil ne décide de m'adopter. Comme il s'agissait d'une adoption à la fin de l'adolescence, la décision d'accepter ou non me revenait. Quelle autre option m'était offerte? Essayer de retrouver ma famille et aller vivre avec mes parents? Qu'est-ce que je ferais s'ils ne voulaient pas de moi? Qu'est-ce que je devais faire ensuite? Nous avons été séparés, j'avais grandi loin d'eux. Quelle chance y avait-il que nous puissions développer des liens affectifs? J'ai senti que je ne pouvais pas les retrouver.

Pendant ce temps, ma famille d'accueil était déterminée à ne pas me laisser aller. On me disait que, si je ne signais pas les papiers d'adoption, je le « regretterais toute ma vie »; je ne savais pas trop ce qu'ils voulaient dire. Je pense maintenant qu'ils ne voulaient pas prendre le risque que je dévoile publiquement leurs secrets de famille. Ils m'ont tellement fait peur que je ne pouvais envisager aucune autre possibilité. J'ai signé les papiers, mais maintenant je le regrette tellement. Pendant des années, j'ai vécu dans la honte, déchirée par le sentiment d'avoir rejeté ma famille qui ne m'avait jamais fait de mal.

Quoiqu'il en soit, aussitôt que j'ai eu seize ans, je suis partie du foyer nourricier et je me suis trouvée un appartement. Les années suivantes ont été consacrées à la recherche d'un emploi et à métablir. J'ai commencé à boire de l'alcool dès mon

jeune âge. L'alcool m'aiderait à m'évader pendant un peu de temps, mais très vite j'ai appris qu'une fois l'effet de l'alcool disparu, mes problèmes étaient encore là; je devais quand même y faire face. J'ai eu plusieurs relations, certaines de ces liaisons frisant la promiscuité, mais, avec le recul, je n'ai pas honte de cette partie de ma vie. J'ai trouvé un emploi dans une banque et, bientôt, j'ai occupé un poste supérieur. J'étais jeune, au franc parler; je me suis aperçue que j'étais capable de tenir tête, de m'imposer auprès des gros personnages du monde des affaires.

À vingt ans, j'ai décidé qu'il était temps de retrouver ma mère. Je craignais qu'elle ne veuille pas me revoir, moi qui avais accepté d'être adoptée, mais il fallait que je satisfasse cette envie irrésistible de la connaître. Je ne connaissais même pas le nom de mes parents. Après mûre réflexion, j'ai décidé d'aller voir les autorités du bien-être social qui m'avaient enlevée, moi et mes soeurs et mon frère. Je me souvenais du nom des agents qui avaient fait le suivi de mon dossier. Comment pouvais-je les oublier? Maintenant, c'était le temps de ma revanche.

Je me suis rendue à l'édifice où les bureaux étaient situés. C'était exactement comme je m'en rappelais. La senteur était la même, le tapis, la peinture sur les murs. Je me suis présentée à l'information et j'ai dit que je voulais des renseignements sur ma famille. J'ai donné des détails, des dates. Le commis consulta ses supérieurs, puis il revint pour me dire qu'il ne pouvait rien faire pour moi. Comme le contenu de mon dossier portait la mention « renseignements gouvernementaux confidentiels », je n'avais pas le droit d'accès à cette information.

J'étais en colère. Comment osaient-ils, alors qu'ils avaient fait éclater notre famille, et ne démontraient aucun remords? En plus, aucune tentative pour nous aider à nous réunir. J'étais déterminée à ne pas m'en laisser imposer. J'ai donc décidé qu'on pouvait être deux à jouer à ce jeu-là. Je suis retournée à ce bureau à chaque jour ouvrable pendant des semaines et je me suis assise dans le foyer, regardant avec insistance le commis aux enquêtes et toutes les personnes derrière ce comptoir. Elles sont devenues de plus en plus mal à l'aise et, finalement, elles ne pouvaient même plus trouver le courage de me regarder.

Après des semaines, je me sentais épuisée de mener cette bataille et j'étais à la veille d'abandonner quand un homme est apparu et s'est planté devant moi comme s'il voulait me faire un sermon. C'était un homme impressionnant portant d'épaisses lunettes noires — effrayant. Debout devant moi, il me regardait les bras croisés, tapant du pied, mais quand il a pris la parole, sa voix était douce. Il m'a demandé de le suivre et nous sommes allés dans une grande salle qui ressemblait à une bibliothèque. Il m'a invitée à m'asseoir et il a placé une chemise de classement en avant de lui. Ce dossier était d'un pouce et demie

Les commentaires racistes qu'on me criait dans mon enfance, maintenant, ils prenaient tout leur sens. J'ai commencé un autre cheminement.

d'épaisseur et, sur le devant, c'était écrit « Debra Ann Cooper — Dossier de bien-être social ». Se pouvait-il que ce soit vrai? Qu'est-ce que cet homme avait l'intention de faire? Il plaça un carnet et un crayon devant moi. De sa voix bienveillante, il me dit « Vous avez une demi-heure » et il est sorti.

Je feuilletais les pages comme une folle. Dieu seul sait ce que je devais chercher! Peu à peu, mon cerveau a recommencé à fonctionner et j'ai retracé le nom de mes parents. Comme il y avait beaucoup de vocabulaire spécialisé du domaine social, je trouvais difficile de comprendre ce jargon. J'ai écrit des dates, des noms, ce qui à ce moment-là n'avait pas de signification pour moi, mais qui s'est avéré utile plus tard. Ces trente minutes se sont écoulées si rapidement; l'homme est revenu dans la salle. Il a ramassé le dossier et m'a souri. Je lui ai demandé qui il était. Il m'a alors expliqué qu'il s'appelait M. Bond et qu'il était directeur de la division du bien-être. Je lui ai demandé pour quelle raison il avait consenti à faire cela pour moi. Il a juste souri et il m'a dirigée vers la porte. Je l'ai remercié et je me suis sauvée. Vingt-cinq ans se sont passés avant que je ne revienne dans ce bureau. Ce que M. Bond avait fait était absolument illégal et, si on l'avait su, il aurait été immédiatement destitué. Pour une raison ou une autre, je le savais à ce moment-là et j'ai décidé de ne pas en parler.

Après avoir passé en revue l'information sommaire que j'avais relevée, j'ai entrepris des recherches extrêmement frustrantes. J'ai dépouillé les listes électorales, les annuaires téléphoniques et beaucoup d'autres registres. Finalement, j'ai retracé l'adresse de ma mère. À mon grand étonnement, elle habitait à cinq minutes de chez moi.

J'avais à décider ensuite si j'allais passer à l'étape suivante. Je savais qu'il fallait que je poursuive ma démarche jusqu'au bout. En octobre 1980, je suis arrivée à l'adresse de ma mère, tremblante, mais excitée. Toutes sortes de pensées me venaient à l'esprit. Qu'arriverait-il s'ils avaient oublié mon existence? Qu'arriverait-il s'ils avaient aucun désir de me revoir? J'allais bientôt le savoir. Je n'arrivais pas à me décider, là sur le pas de la porte, les battements de mon cœur étant si forts qu'il me semblait que tout le monde pouvait les entendre. La porte s'ouvrit et ma mère se tenait là devant moi, sans aucun doute. Elle était courte, mince, et elle avait un beau visage avec des cheveux blonds rougeâtres. Je suis restée là à la regarder, je ne pouvais parler. Elle m'a souri et les larmes ruisselaient sur son visage.

Nous sommes restées enlacées pendant, il m'a semblé, un très long moment; elle me tenait tellement fort que je pouvais à peine respirer. Elle m'a dirigée à l'intérieur de la maison. Mes deux soeurs et mon frère étaient là aussi, de même qu'un autre frère et une autre soeur nés après mon enlèvement.

Tellement d'émotions m'assaillaient. Nous sommes restés là à nous regarder sans dire un mot pendant longtemps. Ma mère paraissait malade. Elle était pâle et très maigre. Elle se déplaçait péniblement, non comme une personne en bonne santé. Je ne savais pas quel âge elle pouvait avoir ou rien de ce qui la concernait, mais cela n'avait pas d'importance. Nous nous sommes assises et nous avons parlé de sujets anodins, des vécus. Rien ne semblait être sensé, logique. Je suppose que nous étions sous le choc. Mais une chose est sûre, ils étaient tellement heureux de me voir.

Je croyais que, maintenant que nous avions pris contact, nous pourrions apprendre à nous connaître. Je n'avais pas réalisé que ma mère était mourante et qu'il ne lui restait que peu de temps. Deux semaines plus tard, je planifiais ma visite quand une de mes sœurs m'a téléphoné, me demandant d'aller à l'hôpital. Notre mère en était peut-être à ces derniers moments, me disait-elle.

Je souffrais le martyr. Comment pouvait-elle mourir alors que je venais à peine de la rencontrer? Je me suis dépêchée de me rendre à l'hôpital et j'ai rencontré mes frères et sœurs qui se dirigeaient vers la chapelle de l'hôpital. Je voulais voir ma mère. Quand je suis arrivée à la salle, je l'ai vue branchée à de nombreux appareils. Il était évident que sa fin était proche. Je lui ai pris la main et je lui ai murmuré, « C'est moi maman, ne t'en va pas, je t'en prie ». C'était la première et l'unique fois que j'appellerais quelqu'un « maman ». Ce moment était tellement extraordinaire pour moi. Quelques instants plus tard, elle était partie, son visage exprimait une telle paix. Peu de temps s'est écoulé et toute la famille est arrivée, debout à l'entrée de la chambre, comprenant qu'elle était décédée.

Nous n'avons pas pu vivre notre deuil ensemble, nous ne savions pas comment le faire. Toutefois, ils m'ont appris ma descendance autochtone. Malgré ma douleur de perdre une mère que je n'avais pas connue, tout à coup, j'ai retrouvé une grande partie de mon identité. Soudain, je comprenais tout. Les commentaires racistes qu'on me criait dans mon enfance, maintenant, ils prenaient tout leur sens. J'ai commencé un autre cheminement.

Pendant les vingt années qui ont suivi, je me suis consacrée à la reconquête de mon identité, à l'apprentissage de ma culture et à la connaissance des injustices que mon peuple avait subies. Il est devenu évident que les interventions des autorités à mon égard et à l'égard de ma famille visaient à diviser volontairement les familles autochtones en Tasmanie et, comme je l'ai appris, dans tout l'Australie. Les politiques différaient d'un État ou d'un territoire à l'autre, mais elles aboutissaient toutes au même résultat — une tentative à l'échelle nationale d'assimiler les Autochtones à la société dominante et de détruire notre culture. De façon flagrante, il s'agissait d'une tentative de génocide.

Il y a une question d'obligation à réparer, mais ce n'est pas l'argent qui pourra régler les problèmes.

La vérité et la réconciliation pourront le faire jusqu'à un certain point en diffusant la vérité et en corrigeant l'histoire de ce pays. De quelle façon ce processus prendra-t-il forme à partir de ce constat, ce seront toutes les parties engagées qui le détermineront. Le gouvernement a un rôle à exercer dans la réparation des torts causés, mais cela ne signifie pas de tout simplement nous jeter de l'argent.

*Viola Robinson
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Mi'kmaq
Truro, Nouvelle-Écosse*

Comme beaucoup d'autres personnes des *Génération volées*, le terme utilisé par les médias pour nous désigner, j'étais résolue à ne jamais oublier ma famille et mon identité, peu importe que les autorités aient essayé si durement de s'imposer, que j'aie été si souvent battue. J'ai compris que je faisais partie de plusieurs milliers d'enfants enlevés de force, dont un grand nombre parmi eux ne sont jamais revenus. Comment se fait-il qu'un pays puisse faire autant de mal à ses enfants?

Pendant des années l'amertume et la colère m'ont rongée, mais j'ai appris à m'en sortir. J'avais vu trop souvent dans les communautés autochtones les effets dévastateurs de la transmission de cette colère des plus vieux chez les plus jeunes. Les injustices du passé, infligées en grande partie par des gouvernements, nous ont conduits à adopter des comportements de dépendance et d'auto-destruction. Nombreux sont ceux qui ont vécu ainsi toute leur vie. Faut-il que nous persistions à vivre de cette façon? Qu'arrivera-t-il à nos enfants? Pouvons-nous nous assurer que nos enfants n'auront pas à subir les effets de ces atrocités comme nous?

En faisant connaissance avec nos Aînés, j'ai constaté combien certains d'entre eux travaillaient fort pour remédier à cette situation. Une Aînée m'a enseigné la compassion. Cette dame a vécu l'enlèvement forcée de ses six enfants; elle n'a jamais revu certains d'entre eux. Malgré qu'elle ait subi ce qu'il y a de plus horrible comme expérience de violence raciste, elle soutient qu'il faut vivre dans le présent et se tourner vers l'avenir. Elle traite tout le monde comme des égaux, sans égard à leur race, religion ou leur croyance. Elle s'est méritée le respect de bien des Blancs de la Tasmanie et elle a contribué au changement d'attitudes envers les Autochtones.

J'ai compris également que, dans notre société et dans notre entourage, beaucoup de personnes sont foncièrement bonnes. Si notre volonté est d'effectuer une réorientation, un véritable changement, on doit faire appel à leur participation. C'est pourquoi, en 2000, quand on m'a demandé de faire partie du comité national, rassemblant des Autochtones et des non Autochtones, pour mener une action commune en fonction de la guérison et de la justice à l'égard des personnes de *Génération volées*, j'ai accepté avec empressement.

Le comité de la Journée nationale du pardon a été mis sur pied en 1998. Il avait pour but d'offrir à la société australienne la possibilité de présenter des excuses à propos des tragédies causées par les politiques d'enlèvement forcé des enfants au moment où le gouvernement fédéral refusait de le faire. Cette Journée nationale du pardon a été fixée au 26 mai de chaque année; des événements nationaux sont alors organisés pour cette journée de commémoration afin de

promouvoir une meilleure connaissance, reconnaissance et compréhension de cette partie de l'histoire australienne méconnue encore par tant d'Australiens.

Au sein de ce comité, ma fonction a été d'établir un groupe d'organiseurs en Tasmanie et de planifier un événement pour le 26 mai. Nous l'avons fait assez rapidement, et avant même que nous en prenions conscience, un intérêt s'est manifesté partout dans l'État. Des demandes provenaient des écoles, des centres de santé, des organismes gouvernementaux et de nombreux groupes communautaires désireux de participer. Nous avons planifié un événement sur notre territoire et nous avons invité les gens de tous les horizons. Nous avons des conférenciers et des artistes provenant des milieux autochtones et de la société en général. Rien de ce genre n'avait auparavant été organisé et cet événement a été un véritable succès. Le message véhiculé auprès de notre premier ministre de l'État a été clair : un très grand nombre de personnes étaient maintenant sensibilisées aux cruautés commises et elles souhaitaient qu'il y ait réparation. Ce moment a été pour de nombreux Tasmaniens ayant entendu pour la première fois les histoires des *Survivants des Générations volées* un réveil brutal.

Suivant cette première Journée nationale du pardon, la Journée de guérison a été lancée pour offrir à toutes les personnes ayant demandé pardon la possibilité de prendre part à un cheminement de guérison de leurs traumatismes. Nous avons continué à planifier des événements d'année en année, prenant la parole dans les écoles/établissements d'enseignement) à tous les niveaux de formation. Nous avons compris que notre projet mis sur pied des années auparavant pouvait habiliter les Tasmaniens à faire face honnêtement à notre histoire collective, une prise de conscience essentielle à l'établissement de nouvelles relations.

Il y a deux ans, le premier ministre de l'État est décédé d'un cancer du poumon alors qu'il était encore en poste. Son dernier vœu communiqué à son successeur était que justice soit rendue aux personnes des *Générations volées* de la Tasmanie en leur versant une compensation. Son successeur a exaucé ce vœu; la législation permettant l'attribution de mesures compensatoires est maintenant adoptée par les deux chambres de notre Parlement d'État. La Tasmanie est le premier État à le faire et son action est de ce fait un défi lancé aux autres États et au gouvernement fédéral de faire de même pour les *Survivants des Générations volées*. Il n'y a aucun doute que le travail que nous avons accompli, d'année en année, a incité les différents premiers ministres et le Parlement à prendre des mesures à cet égard.

En m'engageant dans ce domaine, j'ai développé un véritable intérêt envers la cause des droits de la personne, particulièrement la justice sociale pour les

Aborigènes de l'Australie et les indigènes du Déroit de Torres, Dans mon enfance, je me suis sentie impuissante, mais maintenant que je suis devenue adulte, je n'ai pas ce sentiment. Arriver à ne plus se sentir dévalorisé, regagner l'estime de soi, peut être incroyablement difficile, mais j'ai décidé que je n'étais pas préparée à rester une victime toute ma vie. J'ai voulu diriger mes efforts vers la guérison et la justice.

Cette attitude m'indiquait que j'étais prête à assumer un rôle de leadership. En 2006, j'ai été élue présidente autochtone du Comité de la Journée du pardon. Malheureusement, au cours de l'année précédente, il y a eu des dissensions au sein du comité. Cette divergence d'opinions était centrée sur la question de la présentation d'excuses officielles faite par le gouvernement aux Générations volées. Certains avaient l'impression que leur tâche principale consistait à faire des pressions auprès du gouvernement pour que celui-ci fasse des excuses publiques. D'autres, par contre, croyaient que de demander des excuses à un gouvernement insensible, non convaincu, serait humiliant plutôt qu'autre chose et il fallait s'acheminer vers la guérison, tourner la page, en dépit du gouvernement.

Les dissensions croissantes menaçaient la disparition du mouvement. J'étais déterminée à mettre fin à cette opposition entre les membres et à assurer la survivance du mouvement. La seule solution que j'envisageais était de nous séparer. J'en ai parlé à plusieurs personnes dans le pays et on m'a vivement conseillé de créer un nouveau mouvement, non pour faire opposition au comité de la Journée nationale du pardon, mais pour oeuvrer parallèlement. Les partisans désireux de concentrer les efforts sur la présentation d'excuses officielles ont été invités à se regrouper pour poursuivre leur objectif. Quant à ceux ayant le désir de centrer les efforts sur la guérison, ils formeraient un nouvel organisme.

Au début de 2007, nous nous sommes réunis à Sydney pour mettre sur pied le nouvel organisme que nous avons appelé *Stolen Generations Alliance – Australians for Healing, Truth and Justice*. Beaucoup de gens se sont ralliés à nous pour créer ce mouvement, dont l'ancien premier ministre Malcolm Fraser et Lowitja O'Donoghue, l'une des leaders autochtones australiennes les plus fortes, les plus éminentes, qui parrainent maintenant le mouvement. Tous les États et les territoires sont représentés à cette alliance et il y a une énergie des plus positives chez les participants.

Je crois que cette énergie vient de notre détermination d'offrir à tous, Autochtones et non Autochtones, un rôle actif à exercer dans l'édification d'une nouvelle société, exempte du racisme qui a défiguré notre nation. Nous

invitons tout le monde à oeuvrer avec nous : les personnes de Générations volées, la communauté autochtone dans son ensemble, les gouvernements fédéral et ceux des États, de même que toute la société australienne.

Il y a une énorme tâche à accomplir. Il faut que des structures de formation soient établies pour permettre aux Australiens d'être éclairés au sujet des souffrances et des traumatismes qui ont été infligés aux Autochtones dans tout le pays, de sorte que les séquelles laissées par ces injustices du passé puissent être guéries. De plus, au sein même de la collectivité autochtone, on doit s'accorder le pardon, se comprendre mutuellement, étant donné que souvent les frustrations et les injustices du passé ont été intériorisées, ce qui a résulté en dissensions chez les Autochtones. La société australienne dans son ensemble doit prendre conscience de cette évolution chez les Autochtones. Quant à nous, Autochtones, il nous faut assurer la responsabilité de notre propre bien-être émotionnel et social.

Le processus de réconciliation est loin d'être éteint dans ce pays. Parfois, on a l'impression que nous faisons beaucoup d'efforts pour arriver devant une chaîne de montagnes, atteignant l'une pour réaliser finalement qu'il y en a une autre à gravir juste après. Toutefois, ces terrains montagneux peuvent s'aplanir et nous pouvons avancer ensemble comme peuple unique. Il y a un effort conscient dans ce pays de la part de nombreuses personnes toutes races confondues qui sont en marche vers la guérison. La réconciliation peut devenir une façon de vivre plutôt qu'un instrument politique dont le gouvernement se sert pour parvenir à ses fins. En attendant, ayons la volonté de bâtir pour nos enfants un pays trouvant son expression dans la guérison, la vérité et la justice.

NOTES

¹ Mon histoire personnelle a été rapportée par plusieurs forums grand publics (réunions publiques) dont le bulletin d'information (communiqués) en ligne suivant : Caritas Australia (Catholic Agency for International Aid and Development) (2006). *News from the field* : le 4 décembre 2006. Extrait le 9 octobre 2007 de : http://www.caritas.org.au/AM/Template.cfm?Section=Caritas_at_glance&Template=/CM/HTMLDisplay.cfm&ContentID=1738

SECTION 4
CHEMINEMENT DE L'ESPRIT



Jim Abikoki et sa famille devant la clôture entourant la Mission anglicane dans la réserve des Pieds-Noirs, Alberta, vers 1900
Glenbow Archives, NC-5-8

(Photo : avec la permission de la Fondation autochtone de l'espoir)

GARNET ANGECONEB

PROPOS RECUEILLIS PAR KATERI AKIWENZIE-DAMM

Garnet Angeconeb est un Anishinaabe originaire de la Première nation Lac Seul et il vit actuellement à Sioux Lookout, Ontario. Ayant fréquenté le pensionnat *Pelican Indian Residential School*, il a par la suite fait des études secondaires à Sioux Lookout et, en 1982, il a obtenu un diplôme d'études universitaires en journalisme à *University of Western Ontario*.

Garnet Angeconeb a travaillé pendant des années à *Wawatay Native Communications Society*, occupant différents postes, dont celui de rédacteur aux informations et de directeur administratif. Guidé par les membres de la communauté et les Aînés, il a mis sur pied la chaîne de radiodiffusion *Wawatay* ayant une couverture géographique qui s'étend jusqu'aux collectivités *Nishnawbe-Aski* dans le nord de l'Ontario. Il a également travaillé à la radio CBC à Thunder Bay et il a rempli les fonctions de directeur exécutif de l'un des conseils tribaux du nord de l'Ontario. En 1985, Garnet a été le premier Autochtone à être élu conseiller de la municipalité de Sioux Lookout. Membre actif depuis 1998 du conseil d'administration de la Fondation autochtone de guérison, Garnet a agi à titre de secrétaire de ce conseil. Il est également récipiendaire du *Queen's Golden Jubilee Award*.

En 1990, Garnet a entrepris une démarche de guérison de très longue durée, ce qui constitue le récit qu'il partage avec nous dans le cadre de ce recueil. Son histoire a commencé au Lac Seul où, jeune enfant, il était entouré d'une famille attentionnée et aimante; il l'a conclue en nous faisant part de ses réflexions sur la vérité, la prise de conscience et le sens social, la guérison et la réconciliation. Entre les débuts de son histoire et la conclusion se dégageant de ses expériences, il décrit de quelle façon, dans sa vie adulte, il a lutté seul et en secret pour survivre en étant rongé émotionnellement par les séquelles de l'abus sexuel dont il a été victime au pensionnat. Une fois sa décision prise de dévoiler son secret, il aurait fallu des ressources personnelles encore plus grandes, mais il a tout de même persisté courageusement en dépit de la peine et de la colère que sa révélation a éveillées en lui et chez les autres. Nous suivons Garnet alors qu'il confronte son agresseur, d'abord en face à face, ensuite devant les tribunaux! Cette expérience nous amène peu à peu à comprendre de quelle façon, quand le bon moment est arrivé, le pardon peut renforcer la guérison, de même que la guérison peut rendre possible le pardon. La franchise, la sincérité, la bienveillance et le courage de Garnet ressortent de son discours et de l'histoire personnelle de son cheminement du partage de la vérité à la réconciliation.

Kateri Akiwenzie-Damm est une collaboratrice et auteure douée, ayant de multiples talents dans le domaine artistique; elle est également éditrice, faisant avancer la cause des arts autochtones, consultante en communications, de même que productrice et directrice nouvellement impliquée dans le domaine de la vidéo. Elle est Anishinaabe de descendance métisse, originaire de la Première nation Chippewas of Nawash au sud-ouest de l'Ontario. Depuis 1994, elle vit et travaille à Neyaashiinigiing, Réserve Cape Croker, dans la péninsule Saugeen au sud-ouest de l'Ontario. Kateri a collaboré avec Garnet pour la rédaction de ses mémoires et elle a conversé avec lui pendant des heures pour obtenir son histoire d'un très grand intérêt.

CLAMER MA VÉRITÉ : UN CHEMINEMENT VERS LA RÉCONCILIATION

Quand je suis entrée à la Fondation autochtone de guérison en décembre 2007 pour interviewer Garnet Angeconeb, je ne savais pas trop à quoi m'attendre. Je savais que Garnet était un Survivant des pensionnats, un membre du conseil d'administration de la Fondation autochtone de guérison et journaliste. Ce que j'ignorais, c'était que Garnet est une personne tellement chaleureuse, qu'il est bienveillant et humain, et aussi très attachant. Pendant les deux jours où Garnet et moi avons parlé de sa vie, je me suis sentie privilégiée d'être en sa présence et de l'entendre me raconter les épreuves difficiles auxquelles il a survécues et qu'il a dû surmonter. Alors que je l'écoutais, j'ai été impressionnée par la façon dont il a été ouvert, honnête et généreux en nous racontant son histoire. C'était vraiment inspirant. Profondément enraciné dans sa culture et son milieu, Garnet est un homme d'une grande spiritualité, sans prétention, parlant doucement, mais qui est également passionné, tout en restant d'une grande humilité et très pacifique. Il entrevoit avec clairvoyance l'avenir des Survivants des pensionnats, celui de leur famille et de leur communauté, un avenir qu'il veut contribuer à concrétiser. Garnet a insisté maintes et maintes fois sur le fait que son histoire est celle d'une expérience de vie parmi tant d'autres — tous les Survivants des pensionnats ont une histoire à raconter. En partageant la sienne, il a voulu exprimer sa conviction qu'il peut aider les autres à trouver leur façon personnelle de rompre le silence et le courage de raconter leur histoire. Pour moi, cette expérience de collaboratrice avec Garnet Angeconeb a été un grand honneur.

Kateri Akiwenzie-Damm

MES PREMIÈRES ANNÉES : CHEZ MOI À LAC SEUL

Dans ma tendre enfance, je vivais avec ma mère Marie, mon père David et mes frères et soeurs sur la piste des trappeurs dans la région du Lac Seul dans le nord de l'Ontario. Cette période de ma vie a été vraiment heureuse. En 1959, alors que j'avais quatre ans, on est venu chercher mon frère Harry pour le placer au pensionnat indien, le *Pelican Indian Residential School*, situé à environ vingt milles de chez nous. Il avait six ans. Le départ de mon frère a été le premier des nombreux changements survenus au cours des années qui ont suivi.

L'hiver de 1961 a commencé tôt et, dès la fin de l'automne, de la glace s'était déjà formée sur les innombrables baies du Lac Seul. Quand on vit sur la piste des trappeurs, chaque minute du jour est importante. Mon père et ma mère se levaient dès l'aube pour commencer leurs activités quotidiennes. En soirée, je tombais endormi en écoutant ma mère et mon père parler de leur journée ou ma mère qui racontait une histoire ou une légende. Cependant, un soir en particulier, les événements ont pris une nouvelle tournure, ce qui était le début de ce qui allait se passer tout l'hiver; je me suis réveillé au milieu de la nuit, mon père et ma mère étaient déjà debout. Ma petite soeur Florence et mon frère Ronald dormaient encore, mais j'ai senti d'après le ton de voix de mes parents que quelque chose n'allait pas bien.

« Ton père est très malade, » dit ma mère. Assis, je pouvais voir mon père buvant du thé près du poêle à bois, visiblement mal en point et agité par des tremblements à cause de sa maladie. Lorsque je me suis réveillé à nouveau, il faisait vraiment jour. Mon père et ma mère étaient déjà à l'ouvrage, seulement cette fois-ci, ils semblaient en faire plus qu'à l'habitude. Ma mère emballait tout ce que nous possédions au monde — couvertures, vaisselle, nourriture, vêtements et fourrures. Nous retournions au village de *Ningewance Bay* pour être plus près des services de santé au cas où l'état de mon père s'aggraverait. Au moins nous nous rapprocherions de mes grands-parents, Rupert et Christina Ningewance et de leurs grandes familles élargies. Normalement, nous serions restés sur la piste des trappeurs jusqu'à Noël, mais pas cette année-là.

Alors que ma mère était occupée à emballer, mon père s'affairait près du rivage dans son *putt-putt*. « Putt-putt » était le sobriquet qu'on donnait au bateau en bois que les Anishinaabek du Lac Seul utilisaient pour leur activités de pêche commerciale dans les années 1960. Pour que les enfants plus jeunes soient au chaud, père avait installé un abri de toile sur le putt-putt et en-dedans il avait installé un petit poêle à bois. Le voyage à travers les eaux glacées de Bray Bay, où notre cabane était située, jusqu'au Lac Seul était lent du fait que mon père devait se servir d'une hache et d'un ciseau à glace pour casser la glace devant le bateau.

Rendus à Ningewance Bay, on a bien compris à quel point mon père était gravement malade; il est allé au lit et il est resté là jusqu'à ce que les vents chauds du printemps arrivent. Les membres de la famille élargie et d'autres habitants sont venus souvent à notre aide cet hiver-là. Nous étions si reconnaissants quand quelqu'un arrivait avec du poisson frais ou de la viande d'original pour calmer notre estomac affamé. Bien des nuits, nous sommes allés au lit le ventre vide et fatigués. L'aide que nous recevions était tellement appréciée.

Pendant cet hiver-là, j'ai vu mon père dépérir en raison d'une maladie inconnue. Souvent j'avais peur. Bien involontairement, j'étais devenu l'homme de la maison et je devais assumer beaucoup de responsabilités. J'allais chercher le bois pour chauffer, puiser l'eau d'un trou d'eau du lac et chercher de l'aide à maintes reprises quand l'état de mon père s'aggravait. En effet, plusieurs soirs ma mère m'a sorti du lit pour aller chercher de l'aide auprès de voisins et de parents. Je marchais à travers la forêt en pleine nuit d'hiver pour avertir des gens que mon père était malade et qu'il pouvait bientôt mourir. Marcher le long du chemin forestier de la baie des Îles Keesix en méclairant à l'aide d'un fanal représentait une expérience sinistre. J'avais si peur que je n'ai jamais tourné la tête au cas où quelqu'un se serait caché derrière moi. Maintenant, je comprends que c'étaient des esprits qui me protégeaient et que, certainement, le Grand Esprit m'accompagnait et prenait soin de moi. Le chemin du retour était d'un tel soulagement parce que quelqu'un venait me raccompagner et s'asseoir près de mon père qui s'affaiblissait sans cesse.

L'hiver a été long et difficile pour moi et ma famille. Enfin, la neige et la glace ont commencé à fondre. Les jours se sont allongés. Dans l'air, il y avait le cri de la corneille vraiment apprécié — *an-deg*. Le retour de la *an-deg* était un signe certain de l'arrivée du printemps. Mon père demanda l'aide de deux Aînés de notre communauté tenus en grande estime : *Ochi-kiyashk* (Jeune mouette), connu aussi sous le nom de Tom Pemmican et *Baswewe* (Écho), connu aussi sous Southwind. Je me souviens que mon père avait participé aux cérémonies de guérison avec les Aînés. Il prenait fidèlement les médicaments que ces Aînés lui donnaient et, bientôt, il a commencé à se sentir mieux. Grâce à cette expérience, j'ai appris la très grande importance du respect envers les Aînés. Non seulement envers les Aînés, mais également, l'importance de vouer un très grand respect envers tout le monde. C'est une leçon qui me demande encore tous les jours beaucoup d'efforts.

Suivant la tradition Anishinaabe, on offre des cadeaux et aussi du tabac sacré aux Aînés à qui on demande conseil. Ma mère et mon père ramassaient tout ce qu'ils avaient pour offrir comme cadeaux aux Aînés — un fusil de chasse, des cartouches, des pièges, des couteaux, des outils ou des vêtements. Mon père nous a enseigné à donner des objets de valeur aux autres : l'enseignement du partage. J'ai aussi appris l'importance et la signification d'offrir du tabac. Ce sont des enseignements qui m'aideront pendant toute ma vie.

SÉPARATION : LES ANNÉES AU PENSIONNAT

Peu après le rétablissement de mon père, j'ai été forcé d'aller au pensionnat indien *Pelican Indian Residential School* où Harry était déjà admis. Je suis resté

à ce pensionnat et j'ai vécu dans ses dortoirs jusqu'en 1969. Mon frère aîné y est resté jusqu'en 1968. Ma soeur Florence y est entrée de force en 1968 et, ultérieurement, mes jeunes frères Ronald et Gordon ont suivi. Même si je voyais mes frères, je n'avais par contre aucun contact avec ma petite soeur parce que les garçons étaient séparés des filles.

Mon père avait fréquenté dans son enfance le même pensionnat que nous. Il était le neuvième élève à être inscrit quand le pensionnat a ouvert ses portes en 1927. Il l'a fréquenté pendant cinq ans. Quand il en parlait, il ne racontait que ses activités à la ferme. Les « élèves » étaient en fait des ouvriers non rémunérés — il y avait très peu de cours en classe, ni d'enseignement théorique de quelque forme que ce soit, sauf, peut-être, quelques leçons d'enseignement religieux puisque les élèves étaient forcés d'aller à la chapelle.

Quand j'ai fréquenté au milieu des années 1960 ce même pensionnat, il y avait deux cent cinquante élèves âgés entre 6 et 12 ans. Pendant six ans, j'y suis resté et j'ai dormi dans des dortoirs. Le surveillant du dortoir des garçons plus âgés était Leonard Hands, un jeune homme dans la vingtaine. Leonard Hands était venu de Toronto par l'entremise de l'Église anglicane. Il n'était pas enseignant, ni travailleur social, et il n'avait pas de qualifications pour un emploi de surveillant de dortoir. Malgré son manque de préparation, on lui avait donné la responsabilité du dortoir des grands qui comptait quarante garçons âgés de dix à douze ans. Hands était logé près du dortoir. Le matin et le soir, il nous surveillait. Le matin, il s'assurait de nous lever à l'heure, que nous déjeunions, faisons les corvées du matin et, ensuite, que nous allions à la chapelle avant d'aller en classe. Après les cours, il veillait à ce que nous accomplissions les corvées, soupions, allions à la chapelle et, ensuite, que nous nous couchions à l'heure prévue.

SOUVENIRS REFOULÉS : LES ANNÉES PERDUES

Quand je suis parti du pensionnat en 1969 à l'âge de douze ans, j'avais enfoui les souvenirs et les sentiments des années que j'y avais passées; il m'arrivait très rarement de reparler de ces années-là. Ce n'est que beaucoup plus tard que j'en ai parlé à nouveau. J'ai commencé à boire pour atténuer la peine et la colère que je refoulais. C'était ma façon d'affronter mes problèmes, un comportement que j'ai eu pendant longtemps. Je me suis démené, l'esprit troublé, et j'ai essayé de comprendre quelle était ma place dans le monde.

Alors que j'avais vingt ans, par une soirée d'hiver terriblement froide, j'étais au bar et je gaspillais mon chèque de paye en buvant et en payant à boire à mes compagnons de beuverie. Une gang d'anciens élèves du pensionnat étaient assis

à ma table, enfilant bière après bière. Une bière ne suffisait pas, nous semblait-il, et pourtant cette bière était de trop pour la plupart d'entre nous.

Un ancien ami, Paul, s'est mis à crier dans la salle en m'appelant : « Hé Garnet, te souviens-tu du trou cul de surveillant au Pelican? Tu sais, le gars qu'on surnommait Beanie! »

« Oui! je me souviens de cet imbécile! Il ne portait pas son nom de famille *Hands* pour rien. Pourquoi ne pouvons-nous pas oublier ce maudit salaud. Si un jour je le revois, je le tuerai, lui ai-je répondu.

Une fois de temps en temps, ordinairement quand nous étions ivres morts, des anciens élèves rassemblaient assez de courage pour parler de leurs expériences négatives au pensionnat. Ce n'est pas que nous n'aurions pas espéré continuer la conversation sur ce sujet, mais ces échanges prenaient fin bien vite. Nous pensions que le meilleur moyen était d'oublier et d'effacer ces souvenirs du Pelican en prenant une bière — du moins on avait l'impression qu'une partie de cette peine était neutralisée, endormie, par l'alcool.

« Paul, je dois m'en aller, » lui ai-je crié pour enterrer le bruyant juke-box d'où rugissait la chanson *Heaven's Just a Sin Away*. « Je m'en vais à Keesic Bay chez mes parents ce soir. »

J'ai sauté sur la motoneige que j'avais empruntée à mon frère. Même si j'étais plutôt mal en point, je suis parti à pleine vitesse dans cette soirée très froide à Keesic Bay dans le territoire traditionnel de la Première nation du lac Seul où mes parents vivaient. Alors que j'étais à huit milles de la maison, j'ai enlisé, je ne sais pas trop comment, la motoneige dans de la neige épaisse le long du rivage. Malgré tous mes efforts, je ne suis pas arrivé à me dégager. Comme j'avais vingt ans, bêtement, j'ai décidé de marcher pour franchir les huit milles qui restaient. Il faisait nuit noire et c'était la nuit la plus froide de l'hiver. Cela n'a pas pris beaucoup de temps avant que je comprenne ma bêtise, je m'étais écarté du sentier de motoneige. J'étais perdu.

Je n'avais pas d'allumettes pour faire un feu. Il semblait insensé de coucher dans les bois et j'ai donc continué mon chemin, marchant en plein air au beau milieu du lac gelé. J'ai rapidement perdu tout sens de direction. Tout ce que je voyais c'était la noirceur et la neige tourbillonnant autour de moi. Je me trouvais en plein dans une tempête de neige terrible, un blizzard terrible, le type de tempête dont mon père m'avait déjà mis en garde. Chaque pas demandait un effort de plus en plus grand étant donné que je me déplaçais sans but dans de la boue glaciale de neige épaisse. Mes bottes devenaient de plus en plus lourdes vu que de la glace commençait à se former autour de mes jambes jusqu'aux genoux.

Je ne pouvais même pas m'en remettre au Créateur, lui confier mon sort. Comme j'étais un jeune homme sorti du pensionnat, toute la question de la spiritualité était bien embrouillée.

Maintenant, je sais pourquoi j'ai survécu, mais cela m'a pris bien des années pour en comprendre la raison.

Je me rendais compte que j'étais vraiment dans une très mauvaise situation. Je ne pouvais même pas m'en remettre au Créateur, lui confier mon sort. Comme j'étais un jeune homme sorti du pensionnat, toute la question de la spiritualité était bien embrouillée. Je refusais de croire en Jésus-Christ. Et maintenant, comme je tombais épuisé sur le lac gelé, enterré dans la neige, je me demandais si je pouvais implorer l'aide de Dieu avec qui je n'avais pas une bonne relation. Je ne sais pas trop comment, mais, cette nuit-là, j'ai réappris à prier.

Couché à moitié couvert de neige pour ce qui m'a semblé une éternité, j'ai entendu le son familier d'une motoneige au loin. J'ai ouvert les yeux. Le blizzard s'était calmé. Dans la noirceur de la nuit, je pouvais apercevoir un peu le profil du paysage et, au loin, de petites lueurs tremblotantes de deux phares de motoneige. J'ai crié à tue-tête, mais je me trouvais trop loin. Plus tard, j'ai appris que mon père et mon oncle étaient partis à ma recherche.

Je me suis enterré dans la neige pour me réchauffer et rester au chaud tant que je pouvais. Je criais une fois de temps à autre dans le calme de la nuit. Cela semblait activer ma circulation sanguine et, pendant un bout de temps, je me sentais un peu réchauffé. Cette nuit a été la plus longue de ma vie. Plus tard cette nuit-là, comme je regardais le ciel, j'ai vu une femme s'approcher de moi. Elle ressemblait à ma mère, mais c'était comme l'esprit Mère — un être spirituel, saint. Dans la langue anishinaabe, cette femme m'a dit que je serais sain et sauf. Alors qu'elle me parlait, j'ai vu qu'elle portait une grande couverture de peaux de lapin. De la voix la plus douce que je n'avais encore entendue, elle dit, « Voici, je suis venue te recouvrir de cette couverture pour ne pas que tu prennes froid. Cette couverture va te garder au chaud. »

Je me suis endormi. À ce moment-là, il faisait tellement bon, je me sentais au chaud, recouvert de l'édredon de fourrure de lapin d'une Mère aimante. Quand je me suis réveillé, je pouvais voir les premiers rayons du soleil. C'était le premier février, le jour de la fête de mon unique soeur. Le lever du soleil était splendide. Les nuages commençaient à se colorer de rose et d'orange. Je ne pouvais croire que j'avais survécu à une si longue et si froide nuit.

J'ai regardé autour de moi. Il y avait du tabac répandu tout autour de l'endroit où je m'étais étendu. Je me suis détérré de la neige et j'ai arraché de gros morceaux de glace qui recouvraient mes jambes et mes pieds. Je me suis relevé rapidement, mais je suis immédiatement retombé sur le lac. Je pensais qu'une fois la lumière du jour arrivée, quelqu'un me retrouverait. Donc je me suis étendu tranquillement pour attendre de l'aide.

Bientôt, l'aide est arrivée sous la forme d'un avion de la Sûreté provinciale de l'Ontario. Après avoir tourné quelques fois au-dessus de moi, l'avion a atterri et s'est arrêté près de moi. Tout de suite, j'ai reconnu les deux officiers de police qui débarquaient. L'agent Roydon Kropp a été le premier à sauter hors de l'avion. Il était suivi de l'agent Myles Lang. J'étais incapable de marcher; ils m'ont donc traîné à l'avion. Le pilote, resté à bord, le sergent Larry Moore, a aidé à me tirer à bord de leur avion où il faisait chaud. Après l'atterrissage, j'ai été emmené à l'hôpital de la zone à Sioux Lookout où je suis resté trois mois. Je souffrais d'engelures graves aux pieds et aux jambes. Non seulement j'avais survécu miraculeusement à une nuit complète passée à moins 40° Celcius, mais j'avais également pu échapper à la menace très sérieuse d'amputation.

Quand j'y réfléchis, maintenant, j'interprète la vision de la femme qui m'a recouvert de la couverture de peaux de lapin comme un symbole d'espoir. Grâce à sa présence aimante, malgré la situation désespérée où je me trouvais, j'ai survécu. Maintenant, je sais pourquoi j'ai survécu, mais cela m'a pris bien des années pour en comprendre la raison.

SOUVENANCE : LES ANNÉES DE GRANDE PEINE

C'est le 31 octobre 1990 que j'ai commencé un processus d'analyse et de prise de conscience, un parcours que je poursuis encore aujourd'hui. J'étais en voyage d'affaires à Ottawa. Ce matin-là, je me suis levé, j'ai pris ma douche, je me suis habillé et je suis descendu pour rencontrer un collègue avec qui je déjeunais au café Toulouse. Il avait déjà pris son troisième café quand je suis arrivé à la table.

Il me dit en prenant une gorgée de café : « Regarde cet article en page couverture qui porte sur la question des pensionnats indiens ».

J'avais mon exemplaire du *Globe and Mail* sous mon bras. Là, sur la première page, il y avait un article expliquant que le Grand chef d'alors de l'Assemblée des chefs du Manitoba, Phil Fontaine, avait publiquement divulgué avoir été victime d'abus physique et sexuel alors qu'il fréquentait un pensionnat « indien ». En lisant cet article, j'ai ressenti une peine indescriptible remontant dans tout mon être. Avec beaucoup d'efforts je suis arrivé à garder une certaine contenance. J'ai regardé mon collègue et, sans réfléchir, je lui ai demandé s'il avait été victime d'abus pendant qu'il était dans un de ces pensionnats indiens tristement célèbres.

Immédiatement, il m'a répondu « non ». Je pense que j'espérais qu'il me dise l'avoir été. D'une certaine façon, je voulais qu'il me réponde à l'affirmative,

Pour certaines personnes, il faudra qu'elles arrivent à se réconcilier avec elle-même pour pouvoir surmonter la souffrance causée par l'expérience. Cependant, il y a de nombreuses autres dimensions à considérer : collective, spirituelle, mentale, physique, etc.

Carrielynn Lund
Trésorière de la FADG
Métis
Edmonton, Alberta

Une des leçons que j'ai apprise est que, dans les transactions avec le gouvernement ou les Églises, on redoute ce que l'autre peut faire si on se parle franchement. En effet, les parties craignent de se parler ouvertement.

de sorte que nous aurions eu en commun une expérience dont nous aurions parlé : un héritage laissé par ces actes d'abus subis au pensionnat qui n'avait jamais cessé de me hanter depuis mon départ en 1969.

Je ressentais une peine incroyable monter en moi. Bouleversé par toute cette souffrance envahissant mon esprit comme dans un brouillard, avec beaucoup d'effort, je lui ai admis avoir été, moi aussi, de la même manière que de très nombreux anciens élèves, victime d'abus physique et sexuel pendant mon séjour au pensionnat. J'étais tellement en colère de souffrir de ces séquelles psychologiques et spirituelles infligées aux autres élèves et à moi-même qui découlaient de l'approche colonialiste et génocidaire inhérente au régime des pensionnats. Mon collègue et moi sommes devenus presque complètement silencieux. Et ce silence s'est poursuivi pendant que nous déjeunions.

Après un certain temps, mon collègue me demanda tranquillement : « Ainsi, tu as été victime d'abus au pensionnat? »

Ne sachant pas trop comment lui répondre, je lui ai dit : « Oui, j'ai été agressé — sexuellement ». Je lui ai raconté qu'un homme au pensionnat Pellican du nom de Hands, devenu plus tard ministre de l'Église anglicane, m'avait violenté, comme il avait fait aussi subir ces sévices sexuels à beaucoup d'autres élèves, pendant les années 1960. Je sentais monter une véritable rage en moi. J'avais la gorge serrée et je luttais pour refouler la peine que j'avais étouffée depuis tant d'années. Comme si les portes d'une écluse s'étaient ouvertes, j'ai pleuré sans pouvoir m'arrêter. C'était la première fois que je confiais à quelqu'un depuis ma tendre enfance que j'avais été agressé sexuellement au pensionnat.

Au cours de l'année qui a suivi, j'ai essayé de voir comment composer avec cet aveu, comment y donner suite. Je devais en parler à ma famille (j'étais marié depuis 1978 et je n'avais jamais parlé de ces agressions à mon épouse). J'ai passé à travers une longue période de questionnement personnel, de prise de conscience — j'avais des doutes. Cela a été une période très difficile émotionnellement. J'ai été aux prises avec des sentiments de grande colère et de deuil. Mes enfants étaient âgés de huit et de dix ans et il m'arrivait d'avoir à leur expliquer mon comportement, ce qui se passait, parce que j'étais souvent perturbé pendant cette période-là. Je buvais beaucoup et je pleurais souvent. Il me fallait en venir à accepter l'idée que les autres sauraient ce qui m'était arrivé. J'ai demandé l'aide d'une infirmière en santé mentale qui m'a préparé à ma rencontre avec Leonard Hands, l'homme qui m'avait fait subir ces sévices sexuels. Elle m'a donné le sentiment d'être justifié dans ma démarche et elle m'a aidé à bien comprendre que, si je n'avais pas eu de contrôle au moment où j'avais été victime d'abus, maintenant j'avais le contrôle sur le processus de divulgation.

DIVULGATION: LES ANNÉES DU PARTAGE DE LA VÉRITÉ

À la fin de 1991, j'étais prêt. Je suis allé rencontrer Monseigneur James Allen du diocèse anglican Keewatin pour divulguer le fait que j'avais été victime d'abus. L'évêque m'a dit qu'il m'en reparlerait après Noël, qu'il allait s'en occuper. Il est parti peu après et il ne s'en est jamais occupé. J'étais très découragé; cependant, un nouvel évêque, Tom Collings, a été nommé l'année suivante pour diriger le diocèse. Suite à des pourparlers en vue d'un arrangement à l'amiable, Monseigneur Collings m'a proposé de rencontrer Leonard Hands pour en parler. J'ai accepté. La veille de ma rencontre avec Hands, je suis allé à l'endroit où j'avais été agressé à Pelican Falls. Une fois rendu, j'ai prié pour avoir le courage et la force de passer à travers cet horrible supplice. Comme je quittais le terrain, j'ai aperçu un aigle à tête blanche qui s'élançait très haut dans le ciel bleu. J'ai vu là un signe d'espoir auquel m'accrocher pour mener ma démarche de réparation, de guérison, de réconciliation et de pardon.

C'était le 2 avril 1992 quand je me suis trouvé face à face avec Leonard Hands, la personne qui m'avait agressé au pensionnat. Il a nié catégoriquement les faits et notre rencontre s'est terminée sans résolution. Mais, pour moi, le fait de l'avoir confronté a été un point marquant dans mon long cheminement vers la guérison.

Dans la poursuite de ma démarche, le premier obstacle à franchir a été le déni des personnes autour de moi. Mes parents ne m'en ont pas parlé directement, mais ils ont dit à mes frères et soeurs que je devrais laisser tomber ces révélations, passer outre et continuer ma vie. Plusieurs dirigeants ne m'ont pas appuyé non plus. Un Aîné m'a dit que beaucoup de gens étaient dans le déni, refusaient d'admettre leur propre expérience, ce qui expliquait leur attitude à mon égard. Peut-être était-ce trop douloureux pour eux.

Pendant ce temps, je me demandais souvent, « Est-ce que quelqu'un quelque part m'écoute réellement? » C'était triste et frustrant; cela me mettait en colère. J'ai donc commencé à établir des liens avec d'autres qui s'étaient aussi engagés dans une démarche de traitement des abus dont ils avaient été victimes au pensionnat. Dans le nord-ouest de l'Ontario, il y avait un silence impénétrable entourant cette problématique. Des gens s'étonnaient même de mes motifs à poursuivre un cas semblable, laissant entendre que je le faisais sans doute pour réussir en politique. Malgré cela, en prenant conscience que d'autres avaient intenté des poursuites et en me liant avec eux, je me suis senti appuyé. Cela m'a donné le courage et la force de continuer.

Pour certaines personnes, il est nécessaire d'initier la démarche par la présentation d'excuses avant de s'engager vers la guérison et le pardon. Si les Aînés parlent de pardon, ils abordent le sujet en disant qu'il faut d'abord se pardonner à soi-même — accepter qu'on n'a pas de reproches à se faire pour ce qui est arrivé. Une fois cette étape franchie, on peut pardonner aux autres.

Dan George
 Membre du conseil
 d'administration de la FADG
 Wet'suwet'en
 Prince George, Colombie-
 Britannique

C'était tout de même très difficile. La dénégation et le silence s'étendaient aux Églises et au gouvernement. J'ai pris plus de trois ans pour obtenir une réponse de Michael Peers, alors Primat de l'Église anglicane à la lettre que je lui avais adressée et, quand il l'a fait, c'était vraiment en termes légalistes. Manifestement, cette lettre avait été rédigée par des avocats étant donné que l'Église devait craindre des poursuites. Une des leçons que j'ai apprises est que, dans les transactions avec le gouvernement ou les Églises, on redoute ce que l'autre peut faire si on se parle franchement. En effet, les parties craignent de se parler ouvertement.

En dépit de cela, j'ai continué à poursuivre mon cas. Ma mère n'a jamais vu le résultat de ce que j'avais commencé. Malheureusement, elle est décédée en avril 1993. Plus tard, cette année-là, en septembre, la Police provinciale de l'Ontario a ouvert une enquête concernant mes allégations d'abus sexuel. Au départ, j'étais seul à avoir fait ces allégations. Cependant, à la fin du processus, nous étions dix-neuf anciens comme moi qui avaient déclaré avoir été victimisés ou violentés sexuellement par Leonard Hands. La police croyait qu'il y en avait beaucoup plus; moi aussi, je savais qu'il y en avait d'autres qui ne voulaient pas se manifester. Dans la même période, en 1993, il y a eu des allégations que Hands violentait un enfant de chœur dans sa paroisse de Kingston, Ontario. L'Église l'a suspendu, même si des accusations n'avaient pas été déposées dans ce cas-là. Pour moi, c'était vraiment révoltant de prendre conscience qu'il commettait encore d'autres actes d'agression sexuelle envers de jeunes garçons; je me demandais combien d'autres en tout avait-il agressés pendant toutes ces années.

Quand la police a commencé l'enquête, mon père m'a dit que je devrais peut-être abandonner toutes ces poursuites et continuer ma vie. C'était son opinion jusqu'à ce qu'il soit mis au courant que deux autres de ses fils (ce qui signifiait trois enfants sur six) avaient aussi été victimes d'abus sexuel commis par le même homme; il a alors changé d'attitude et il est devenu plus encourageant. Mon père a alors commencé à se rendre compte des souffrances et à comprendre les comportements de ses fils — la colère, la consommation abusive d'alcool, leur caractère colérique, ainsi de suite. C'étaient des comportements d'adaptation qui nous permettaient de faire front, de survivre aux séquelles de ces abus, de même qu'à la honte et au secret qui les entouraient.

Mon père a vraiment démontré qu'il m'appuyait dans ma démarche quand il est venu à la cour de justice le jour de la détermination de la peine de Leonard Hands. Celui-ci a été déclaré coupable de dix-neuf chefs d'accusation pour attentat à la pudeur et mon père était là dans la salle d'audience. Il a compris ce jour-là que seize autres hommes avaient été victimes d'abus sexuel, en plus

de mes frères et de moi. Quand mon père s'est présenté ce jour-là, c'était un des plus beaux cadeaux que j'avais jamais reçus. C'était une victoire, en ce sens que j'ai commencé à réaliser que mon père mécoutait et qu'il avait vaincu son déni.

Je n'oublierai jamais ce jour-là. C'était le 5 janvier 1996 à la Cour du District de Kenora. Enfin, j'ai vu Leonard Hands, assis au banc des prisonniers. Il avait finalement plaidé coupable devant la cour, après avoir auparavant nié catégoriquement les actes d'abus qu'il avait commis. À la dernière minute, il avait accepté de négocier un aveu au moment de la détermination de la peine. Hands a présenté des excuses à ses victimes, mais il a spécifiquement précisé que ces excuses ne m'étaient pas adressées. Il ne lui était pas permis de mentionner mon nom, mais il a quand même dit que « G.A. » était exclu des excuses qu'il avait faites. Il a déclaré qu'il m'avait déjà exprimé des regrets au cours de notre rencontre en 1992 et, qu'à ce moment-là, j'avais refusé ses excuses. Il m'a choqué, mais j'ai finalement compris qu'il était vaincu, que c'était le seul moyen à sa disposition de se débattre et d'essayer de reprendre un certain contrôle. Il a été condamné à quatre ans de prison. Leonard Hands n'avait que cinquante-quatre ans.

Je suis reparti de Kenora avec mon ami, un autre Survivant, et nous avons parlé pendant les deux heures et demie du trajet, tellement pris par notre conversation que nous avons manqué d'essence. Mon ami a commencé par me parler de pardon et je l'ai écouté tout en me disant : « Non, je ne suis pas encore prêt à parler de cela. » Ce n'est que bien des années plus tard que j'ai ressenti le besoin d'accorder le pardon, de pardonner.¹

RÉCONCILIATION : LE CHEMINEMENT SE POURSUIT

Je n'ai jamais obtenu d'excuses, de regrets, exprimés par Leonard Hands. Ni que j'ai eu la possibilité de lui pardonner de son vivant. Je voulais le faire, mais, en cours de processus, j'ai appris qu'il était décédé en 2000 alors qu'il était en maison de transition à Winnipeg. Aujourd'hui, je peux sincèrement lui dire : « Beanie (c'était son surnom), je te pardonne. Je te pardonne. » J'aurais bien voulu le lui dire en face à face quand il était encore de ce monde. Être capable de lui accorder le pardon a été un gros pas en avant dans ma démarche de guérison et de croissance personnelle et spirituelle. Il n'en reste pas moins que je sais à quel point c'est difficile. Il faut du temps et beaucoup de soutien et d'amour pour en arriver à cette étape. J'espère que la Commission pourra nous aider, nous les anciens élèves, peu importe où nous en sommes rendus dans notre processus de guérison, à mettre un terme à ce qui nous est arrivé au pensionnat et à trouver la paix en nous, de sorte que nous pourrions enfin avancer dans la vie.

Je suis fermement convaincu qu'il faut se souvenir de personnes comme Brian et des nombreux autres qui sont décédés, leur rendre hommage; ils sont décédés sans avoir été témoins des mesures que nous avons prises pour que justice soit rendue et que la reconnaissance des faits se fasse au nom de tous les enfants et les familles ayant été forcés de subir le régime des pensionnats. À mon avis, c'est un élément nécessaire de la réconciliation et une partie du mandat que la Commission se doit de réaliser.

Dans mon cas, la *Déclaration de réconciliation* de 1998, prononcée par l'honorable Jane Stewart, a été une autre étape marquante dans ma démarche de guérison et le début d'un dialogue absolument nécessaire. Une bonne partie de la frustration et du silence auxquels je m'étais heurté s'est atténuée en comprenant que des personnes commençaient à écouter. J'ai aussi songé que, compte tenu de la perturbation de la relation avec ma mère causée par l'expérience du pensionnat, j'étais sans doute plus réceptif et plus touché du fait que ce message était transmis par une femme.

Depuis cette déclaration, ma compréhension de ce que la *réconciliation* veut dire a évolué. Pour moi, il s'agit d'abord et avant tout de relations et de communication. Souvent, nous craignons de nous dire la vérité ouvertement. Personnellement, j'ai dû trouver une façon d'arriver à la guérison. Maintenant, la réconciliation, ce qu'elle signifie, la façon dont la Commission peut entrer en action et y contribuer, me fait penser à mon ami Brian Brisket. Nous avons grandi ensemble, nous sommes allés au pensionnat ensemble et nous sommes des amis de toujours. À l'été de 1995, Brian et moi, nous étions passés par l'étape de l'audition préliminaire où le juge devait décider si nous avions suffisamment de preuves contre Hands pour se pourvoir en justice. Par la suite, Brian et moi, nous faisons la route de la Cour à Winnipeg, un voyage de cinq heures. Nous avons touché de nombreux sujets pendant le trajet et Brian m'a donné ce conseil : « Peu importe ce que tu fais, m'a-t-il, ne quitte jamais ta famille. N'abandonne jamais ton épouse et tes enfants à cause de toute cette histoire — cela n'en vaut pas la peine. »

À mesure que l'action en justice progressait, la vie à la maison est devenue de plus en plus difficile pour moi et ma famille. Cette cause nous ébranlait sérieusement, sapait nos forces. Il y avait beaucoup de tension dans nos relations et, finalement, j'ai atteint un point de rupture. En octobre 1995, j'ai rempli ma camionnette et je me suis rendu à la périphérie de la ville. Je laissais ma famille. Sur la transcanadienne, j'avais à décider si je me dirigeais vers l'est ou vers l'ouest. Il faisait terriblement mauvais. J'ai pris ma décision, j'ai fait un virage et je suis parti. J'étais à cinquante-six kilomètres à l'extérieur de Sioux Lookout quand je suis arrivé sur les lieux d'un horrible accident. Il y avait trois morts, l'un d'entre eux était mon ami Brian.

C'était comme une vague, je me suis senti mal tout d'un coup, paralysé, le message était tellement fort. Brian m'avait dit de ne jamais abandonner ma famille et c'était exactement ce que j'étais en train de faire. Après avoir passé quatre heures sur la scène de l'accident à aider les survivants, je suis retourné chez moi. Je suis tellement reconnaissant envers Brian. Sans lui, je n'aurais sans doute plus de famille. Je ne sais pas ce que je serais devenu.

Malheureusement, Brian n'a pas pu voir la fin de ces poursuites, voir notre agresseur détenu et condamné à la prison. Il n'a jamais entendu la *Déclaration de réconciliation* de 1998. Il n'a pas pu voir l'établissement de la Fondation autochtone de guérison, ni celui de la Commission de vérité et de réconciliation. Je suis fermement convaincu qu'il faut se souvenir de personnes comme Brian et des nombreux autres qui sont décédés, leur rendre hommage; ils sont décédés sans avoir été témoins des mesures que nous avons prises pour que justice soit rendue et que la reconnaissance des faits se fasse au nom de tous les enfants et les familles ayant été forcés de subir le régime des pensionnats. À mon avis, c'est un élément nécessaire de la réconciliation et une partie du mandat que la Commission se doit de réaliser.

Je crois que la Commission nous donnera la possibilité de reconnaître et de valider ce qui nous est arrivé à nous, les Autochtones, à cause de l'application d'une politique adoptée par un État colonisateur — une politique d'assimilation. La mise en place du régime des pensionnats n'a été qu'un des aspects de cette politique d'assimilation générale. La conséquence globale de cette colonisation et de cette assimilation a été le fait que nous avons été tenus à l'écart du pouvoir, rendus incapables d'agir. C'est la raison pour laquelle nous sommes encore aujourd'hui accablés par la pauvreté, par le racisme, par les femmes manquantes et d'autres répercussions effroyables de cette politique globale. À certains égards, la Commission peut commencer un changement de fond, une réorientation permettant que les personnes soient habilitées.

Une des mesures que je souhaiterais serait la présentation de véritables excuses. Je voudrais voir le premier ministre déclarer ouvertement avec les Églises en des termes clairs, « Je regrette ce qui s'est passé. Je demande pardon. » S'il y avait un effort collectif amenant l'expression de regrets, pouvez-vous seulement imaginer les répercussions profondes qu'il aurait? Je suis convaincu que cet effort collectif de réconciliation serait très puissant.

Bien que la *Déclaration de réconciliation* de 1998 ait produit à ce moment-là un effet sur moi, elle visait spécifiquement les victimes d'abus physique et sexuel. Cette déclaration n'était pas englobante et elle ne tenait pas compte des conséquences globales que cette politique a eues sur les Autochtones en général, ni de la façon dont elle faisait partie d'un plan bien arrêté d'assimilation du gouvernement. À cette époque-là, toutes les parties faisaient très attention à ce qu'elles avançaient étant donné la crainte de la part des auteurs des préjudices de faire l'objet de poursuites judiciaires; on s'inquiétait aussi de ce que l'admission de certains types d'actes répréhensibles pourrait, en bout de ligne, coûter. Quoi qu'il en soit, à l'heure actuelle, le temps est arrivé pour nous d'être honnêtes les uns envers les autres. Il faut surmonter cette crainte des poursuites. C'est

Chérissez tous les moments que vous passez avec vos enfants; protégez-les parce qu'ils sont de véritables survivants.

Jessica Lafond, 23

Wet'suwet'en

Clan Gilseyhu (Big Frog)

Prince George, Colombie-Britannique

un autre aspect où j'ai l'espoir que la Commission de vérité et de réconciliation pourra être l'instigatrice de changement. Je vois très bien la Commission comme facilitatrice d'un processus de changement social. La priorité devrait être accordée à l'éradication des répercussions intergénérationnelles que l'expérience des pensionnats a entraînées. Mes enfants sont aux prises avec ces répercussions intergénérationnelles, mais j'espère que mes petits-enfants n'auront pas à vivre avec cet héritage des pensionnats. La Commission peut jeter les fondations de ce changement de cap et contribuer à le mettre en branle.

Quand j'étais jeune, j'avais peur d'en parler parce que c'était trop douloureux. J'ai mis beaucoup de temps à trouver le courage d'aller chercher des personnes désireuses de m'écouter. Je n'en avais tout simplement pas la force, je n'avais pas le courage d'aborder un dialogue à propos de souvenirs si pénibles que j'avais enfouis depuis tellement longtemps. J'avais peur de laisser ces fantômes s'échapper de mon système. J'avais peur de ne pas être compris; donc je me taisais. Ce serait plus facile aujourd'hui de m'ouvrir. Maintenant, c'est un débat public et donc des réseaux de soutien existent; de plus en plus de gens sont sensibilisés et offrent leur aide. Je suis allé chercher beaucoup de courage auprès de nos Aînés en allant les écouter parler dans le cadre des cérémonies. Peu importe le type de cérémonie auquel je participe, j'ai remarqué que la plupart des Aînés abordent ce sujet. Ils rendent hommage aux Survivants et composent des chants dédiés aux Survivants pour les honorer. Le rôle qu'exercent les Aînés est devenu assez puissant. Ils aident à rétablir, à faire revivre ce qu'on avait écarté, à trouver la place à laquelle nous avons droit, celle que nous avions auparavant.

Si la Commission peut arriver à fournir une tribune permettant aux personnes de réaliser que leur histoire est reconnue, sans crainte de répercussions, peut-être pourra-t-on désamorcer quelques aspects de cette négativité qui empoisonnent nos relations mutuelles. Quand l'eau d'un lac est contaminée par les pluies acides, on fait un traitement à la chaux pour la neutraliser. Fort heureusement, il y a bien des chances qu'à certains égards, nos relations avec le Canada pourront s'améliorer. Depuis toujours, elles ont été si négatives. Par contre, je vois que le processus amorcé offre la possibilité d'orienter cette relation vers ce qu'elle aurait dû être dès le contact. Pour nous, les traités avaient pour but d'assurer la coexistence. Il faut en arriver à rectifier ces malentendus historiques entre nous et à accepter la véritable histoire de notre pays avant de pouvoir continuer notre cheminement.

Quand on a honte de notre propre histoire, on la renie — c'est aussi ce qui est arrivé du côté du gouvernement et des Églises. En fait, tous les aspects dont nous traitons se rattachent tout simplement à une question de respect. La dénégation n'engendre que des conséquences négatives et le manque de respect

envers autrui, non la guérison. Nos relations renouvelées doivent reposer sur le respect.

Je prends conscience de ce que ma vie personnelle a été, est, et je me demande, « Pourquoi est-ce qu'il a fallu que je passe au travers de certaines épreuves? » Comme mon médecin me dit, « C'est surprenant que tu sois encore là ». Beaucoup de gens n'auraient pas survécu. Pour répondre à cette question, j'envisage mon expérience personnelle selon une perspective spirituelle; je me dis que peut-être le Créateur s'est servi de moi pour transmettre un message d'espoir à nos gens — qu'il est possible de vaincre les effets de la colonisation et du régime des pensionnats.

Du fait que nous ayons subi ces séquelles, bon nombre parmi nous avons traversé une crise d'identité culturelle — perte de la langue d'origine, perte des liens familiaux et communautaires, dévalorisation personnelle — pour ne mentionner que quelques-uns de ces effets négatifs et bien réels des pensionnats. Même moi, j'ai traversé des périodes de confusion au niveau spirituel. J'ai traversé des périodes de colère. J'ai aussi traversé des périodes où la confusion règnait dans mon esprit au sujet de mon identité culturelle, de ma culture. J'ai vécu la perturbation des relations avec ma famille. Même à un moment donné, j'ai eu honte de ma culture. Cependant, d'après moi, toute la question des pensionnats ne vise pas à susciter chez les autres de la culpabilité ou à leur faire des reproches. Cette question en est une de partage de la vérité et de compréhension mutuelle. La vérité et la compréhension, ce sont les deux ingrédients qui nous amèneront à la guérison et à la réconciliation.

Quand, à ce moment-ci, je reviens sur mon passé, je vois un garçon âgé de six ans marchant seul dans la noirceur et la froidure de l'hiver, en proie à la peur et forcé d'y faire face, afin d'aller chercher de l'aide pour ma famille et moi. Ensuite, ce jeune homme de vingt ans ayant encore une fois à affronter la noirceur et le froid pendant une très longue nuit seul sur la glace. Je me sens recouvert par la chaleur de l'amour d'une Mère, ayant la certitude de pouvoir passer à travers cette rude épreuve. Dans mon cas, le processus de guérison et de réconciliation lié au pensionnat s'est déroulé de cette manière-là. C'est surprenant de constater quelle force on peut avoir si on se sent guidé par l'amour et le respect, ayant l'assurance de faire partie d'une démarche qui nous dépasse, de très grande envergure.

Souhaitons que nous trouvions tous et toutes la force, la compassion et la bienveillance, de même que l'appui, pour avoir la capacité de partager nos vérités.

NOTES

¹Garnet Angeconeb, le 28 mars 2004, à la réunion *Future of the Residential School Healing Movement*, Ottawa, tel que rapporté dans Castellano, M. Brant (2006:157). Rapport final de la Fondation autochtone de guérison. Volume I : Un cheminement de guérison : Le rétablissement du mieux-être. Ottawa, ON : Fondation autochtone de guérison.



Father Trinell en compagnie d'enfants inuits devant la mission catholique romaine, Cape Dorset, T.N-O., octobre 1951

Photographe : Douglas Wilkinson, Office national du film du Canada

Bibliothèque et Archives Canada, PA-146509

(On peut trouver cette photo, ainsi que d'autres ressources, à www.wherethechildren.ca)

DAVID JOANASIE

David Joanasie a répondu à notre invitation de participation adressée aux jeunes. Nous leur avons demandé de nous faire parvenir un court énoncé visant à partager leurs idées sur la réconciliation. Le père de David est Inuk et sa mère, non Inuk. Voici ce que David a écrit :

La raison pour laquelle je m'identifie de descendance inuite, malgré que je sois en réalité de sang mêlé, c'est que j'ai passé toute mon enfance à Kingait (Cape Dorset), une communauté inuite, et, par conséquent, j'ai appris la langue et je vis comme un Inuit dans ma communauté. Je suis né à Iqaluit, Nunavut (qui était à ce moment-là Frobisher Bay, T.N.-O.) en 1983 et, actuellement, je réside à Ottawa et je travaille pour l'organisation inuite nationale, *Inuit Tapiriit Kanatami* (ITK).

David est venu s'installer dans le sud pour participer au programme de formation *Nunavut Sivuniksavut*. Nunavut Sivuniksavut (NS) est un programme collégial unique d'une durée de huit mois qui est dispensé à Ottawa. Il s'adresse aux jeunes inuits du Nunavut qui veulent se préparer en vue des possibilités éducatives, de formation et d'emploi dans le cadre de l'Accord sur les revendications territoriales du Nunavut et du nouveau gouvernement du Nunavut. Dès que ses études ont été terminées, il a accepté un emploi comme intervenant auprès des jeunes de ITK.

Dans le cadre de ce recueil, David traite de l'importance des liens culturels et il propose des mesures concrètes visant à promouvoir la guérison et la réconciliation chez les générations montantes.

PERSPECTIVE D'UN JEUNE INUK SUR LA RÉCONCILIATION

J'ai l'impression d'être plus chanceux que d'autres jeunes qui n'ont pas établi de lien aussi fort avec leur culture autochtone comme je l'ai fait. Je parle, je lis et j'écris couramment en Inuktitut; de plus, j'ai été sensibilisé à la culture inuite et je l'ai mise en pratique suffisamment pour que ses valeurs et ses coutumes fassent partie intégrante de ma vie.

Je me rends compte que ma culture (inuite) est ce qui a le plus contribué à ce que je suis devenu aujourd'hui. En plus, je trouve absolument impératif de continuer à me perfectionner et à persévérer dans l'utilisation de ma langue maternelle avec mes pairs; encore plus important, il faudra le faire dans le cas des futures générations.

Cependant, il me semble un peu plus difficile d'identifier le rôle de la culture dans l'optique du processus de réconciliation. En considérant cette dimension du problème dans son contexte, et en prenant pour acquis que les deux cultures, celle autochtone (Inuit) et celle non autochtone (*Qallunaat* ou non Inuit), sont intégrées au processus de réconciliation, je dirais que la culture inuite est naturellement sensible à l'influence de la culture canadienne dominante étant donné le nombre très inférieur de personnes véhiculant cette culture, c'est-à-dire des « porteurs » — ce que j'entends par « porteurs », ce sont approximativement les quarante-cinq milles Inuits au Canada immergés dans une population canadienne de trente-deux millions. Ainsi, le fait est que les Inuits sont une minorité au sein d'une majorité. La culture *Qallunaat*, d'autre part, est beaucoup plus assurée, dynamique et féconde, si on la compare aux cultures autochtones. Elle fait partie de la société dominante. Ajoutons que, historiquement, les Inuits sont une population réservée et, par conséquent, ils peuvent être encore plus sujets à subir l'influence de cultures plus répandues, dominantes.

Je suis bien conscient de la façon dont certains de ces traits caractéristiques de l'une ou de l'autre culture pourraient entraver un processus dynamique visant à établir une réconciliation solide. D'autre part, je m'aperçois que les deux cultures deviennent de plus en plus sensibilisées l'une à l'autre et elles reconnaissent des moyens de mener des actions communes pour se comprendre davantage. La relation entre les deux cultures doit être clarifiée, définie de façon plus poussée, pour arriver à tourner la page sur les expériences passées et pour se diriger vers un processus de réconciliation fondé.

En parlant de réconciliation et de guérison, n'oublions pas que ce sont les personnes les plus fortes qui doivent être les instigatrices; il faut que ce soit ainsi, parce que c'est la force spirituelle des gens qu'on doit rétablir. La compassion de nos grands-parents nous a montré la voie à suivre.

Carrielynn Lund
Trésorière de la FADG
Métis
Edmonton, Alberta

D'après moi, le rôle de la culture dans l'optique du processus de réconciliation consiste en l'obligation pour les deux côtés, cultures autochtones et cultures non autochtones, de se vouer un respect mutuel à la lumière de leurs expériences historiques — elles doivent en quelque sorte, dans un cheminement de guérison, partager le même point de vue, se mettre d'accord. Par là, je veux dire qu'il faut arriver à développer au maximum une entente, une vision commune, de même qu'à établir la confiance entre les cultures concernées. Il est en fait difficile de situer le problème, d'identifier précisément ce qui pourrait ou devrait être fait, mais, possiblement, on pourrait évoquer la nécessité de faire appel à un système de gouvernance entièrement différent ou une réorientation profonde et radicale des attitudes.

En réalité, un des processus de réconciliation le plus important à avoir été conduit à bon terme jusqu'à date a été les paiements compensatoires versés aux Survivants des pensionnats. Toutefois, l'argent ne peut pas racheter, effacer les expériences vécues, ni tout arranger ou guérir les blessures subies par ces personnes au pensionnat, sans compter le traitement des répercussions intergénérationnelles et des conséquences sur les pairs, les membres de la famille et la communauté. L'argent est une conception culturelle que les Inuits et les autres populations autochtones ont adoptée, et qu'ils sont venus à valoriser à un point tel que cet argent a remplacé le véritable sens associé à la guérison et à la réconciliation. Ce qui pourrait être une possibilité à prendre en considération et à approfondir serait de retenir un pourcentage de ce dédommagement aux Survivants et de le placer comme fond en fiducie dont les membres de la famille, de la communauté, de la nation tireraient avantage dans l'avenir par le biais de production de documentation, de ressources, de centres de mieux-être (ressourcement), de services de counselling et de toute une diversité de projets et de services visant à promouvoir, à faire renaître et à préserver la langue et la culture. Ce fonds contribuerait à financer des programmes de guérison locaux et à investir à l'aide de bourses d'études attribuées aux jeunes des générations suivantes et à venir pour qu'ils aient un meilleur horizon de carrière, une formation qui leur assure un meilleur avenir.

En concluant ces quelques idées que j'ai partagées avec vous sur le sujet, j'espère qu'elles aideront à mieux faire comprendre certains aspects de la réconciliation et également à présenter une perspective plus générale.



« Vous ne devez pas dire des mensonges. » Des élèves cris fréquentant l'école de la Mission anglicane Lac la Ronge
La Ronge, Saskatchewan, 1949

Photographe : Bud Glunz, Office national du film du Canada
Bibliothèque et Archives Canada, PA-134110

(On peut trouver cette photo, ainsi que d'autres ressources, à www.wherethechildren.ca)

WILLIAM JULIUS MUSSELL

Bill Mussell est président de l'Association autochtone de la santé mentale du Canada depuis 1993. En 2004, il a été désigné l'un des leaders en matière de santé mentale par l'Alliance canadienne pour la maladie mentale et la santé mentale; de plus, il a été nommé récemment président du Comité consultatif Premières nations, Inuit et Métis de la Commission de la santé mentale du Canada. Il est directeur et formateur principal du Sal'ishan Institute, un institut privé d'enseignement postsecondaire fondé en 1988 qui se spécialise dans la prestation de programmes de formation aux Autochtones. M. Mussell est un éducateur très apprécié qui a été l'élève de Paulo Freire. Il a tout un bagage impressionnant de nombreuses années d'enseignement postsecondaire et de formation en leadership, ayant oeuvré avec des enseignants, des travailleurs sociaux, des éducateurs en santé communautaire, des conseillers et des intervenants en santé mentale.

Au début de sa carrière, Bill Mussell a siégé à l'exécutif de *North American Indian Brotherhood*, et il s'est ainsi imposé parmi les grands précurseurs de l'administration des bandes et des questions liées au traitement des Autochtones par le système judiciaire. Depuis 1980, une grande partie de son travail professionnel a été consacrée aux questions autochtones et aux aspirations des Premières nations dans les domaines de l'éducation, du développement social et de la santé mentale. Dans les années 1990, la *guérison et le perfectionnement professionnel* des intervenants oeuvrant dans les communautés sont devenus une priorité pour lui. Récemment, il a porté particulièrement son attention sur l'examen des pratiques en santé mentale autochtone, tout comme sur des stratégies visant à faciliter la guérison des enfants et des adolescents en misant sur leur héritage culturel. Il est l'auteur d'ouvrages traitant du suicide, de la santé mentale et du mieux-être des enfants et des jeunes autochtones, de même que de la guérison des hommes de Premières nations et des défis qu'ils affrontent.

Bill est membre de la Première nation Skwah et il est de descendance Sto:lo. Son engagement au niveau local dans les premières années si déterminantes de sa carrière alors qu'il s'occupait de problèmes politiques, économiques et sociaux propres aux Autochtones l'a amené à être particulièrement éclairé sur la colonisation et ses effets et à bien comprendre toutes les dimensions de cette problématique. Dans cet article, Bill situe son histoire personnelle et familiale dans un contexte social nous remémorant l'influence positive que des liens solides avec la culture, la famille et la communauté peuvent avoir sur le développement d'un enfant. Se tournant vers l'avenir, il apporte un exemple illustrant le pouvoir de transformation exercé par un modèle d'éducation fondé

sur la décolonisation. Tout au long de son article, il ressort de ses réflexions la confiance inébranlable qu'il accorde à des démarches qui prennent appui sur les forces propres aux personnes, aux cultures et aux collectivités autochtones.

L'ÉDUCATION DÉCOLONISÉE : UNE COMPOSANTE FONDAMENTALE POUR LA RÉCONCILIATION

Pour que l'esprit de la réconciliation soit significatif pour les Premières nations du Canada,¹ deux conditions préalables doivent être remplies : une prise de conscience et une reconnaissance des injustices du passé et un engagement envers l'établissement d'une relation de respect mutuel et d'équité de la part de la majorité des Canadiens. Mon intention en présentant cet article est de contribuer à faire mieux comprendre l'héritage du passé et les répercussions que ces injustices historiques ont sur la réconciliation. En effet, si ces effets du passé sur le présent ne sont pas résolus, nous risquons qu'ils perpétuent le statu quo, ce qui est tout à fait intenable pour bien des collectivités de Premières nations dans ce pays.

Tout d'abord, je commence en dénonçant les particularités marquantes de l'histoire du Canada montrant que, pendant des décennies, les pires traitements, contraires à la dignité humaine, ont été dissimulés par l'Église et l'État. Ensuite, je raconterai l'histoire de mon père et de l'expérience qu'il a vécue au pensionnat et de ce que j'ai appris sur l'influence que peuvent avoir la culture, la famille et la communauté sur la santé et le mieux-être. Par la suite, je puiserai mon inspiration de ce que j'ai découvert alors que j'étais travailleur social fêru d'un diplôme universitaire et éducateur de l'héritage Sto:lo, oeuvrant dans des collectivités de Premières nations pour le développement des capacités communautaires. Finalement, je soumettrai des suggestions concernant ce qui pourrait constituer le fondement du processus de conciliation et de réconciliation de manière qu'un véritable respect finisse par s'imposer dans les relations entre les Premières nations et le reste du Canada.

QU'EST-CE QU'ON VEUT DIRE PAR « RÉCONCILIATION »?

La réconciliation témoigne de [TRADUCTION] « la fin d'un désaccord et du rétablissement de relations amicales ».² L'établissement et le ré-établissement de relations amicales exigent que les deux parties reconnaissent qu'il y a un désaccord inhérent à la relation, d'où le fait de se réconcilier, et qu'elles évoluent de l'hostilité à la bonne entente. Cette reconnaissance doit se faire à tous les niveaux — personnel, communautaire et systémique. Malgré que des injustices ont été commises, qu'elles ont été institutionnalisées au niveau national par l'imposition des systèmes, des philosophies, des cultures et des religions des gouvernements coloniaux, il faut que les personnes et les gouvernements reconnaissent la vérité de ce qui s'est passé entre les Premières nations et les colonisateurs, qu'ils reconnaissent dans quelle mesure les effets destructeurs

Si notre intention est de sceller une véritable réconciliation, nous devons assurer le rétablissement des langues, des cultures, des structures sociales et des institutions traditionnelles de gouvernance autochtones.

de cette relation persistent encore aujourd'hui, et qu'ils joignent leurs efforts à ceux des Premières nations pour forger une nouvelle relation fondée sur la paix et la bonne volonté.

Il existe bien des divergences d'opinions à propos des faits historiques et il faut que ces vues divergentes soient confrontées et réconciliées avant que les relations entre les personnes ou les nations ne puissent s'harmoniser. D'ailleurs, dans l'optique d'une réconciliation, les relations sont de nature égalitaire, c'est-à-dire que les deux parties se valent, qu'elles font tous les efforts possibles pour comprendre le point de vue de l'autre. En conséquence de cette entente mutuelle, il résulte un changement d'attitude envers les conditions sanitaires, sociales, économiques et politiques. Par contre, à défaut d'entente, il y a peu de motivation à effectuer d'autres changements nécessaires.

Actuellement, un nombre croissant de collectivités de Premières nations s'attaquent à l'incidence du passé et à ses séquelles qui influent sur le présent. Quant aux Canadiens, une grande majorité d'entre eux sont bien loin derrière dans ce contexte de conscientisation et de compréhension. Pourtant, il est impératif que tous les Canadiens reconnaissent, comprennent et veuillent que les forces assurant la continuité des pratiques colonialistes, la perpétuation du statut de citoyen de deuxième classe des Autochtones, soient supprimées. Pour que cette éradication des causes fondamentales de l'oppression se concrétise, il faut comme précondition procéder à l'analyse critique des philosophies, des systèmes et des institutions, de même que des politiques et des programmes. Une analyse de cette envergure permettra de faire ressortir les iniquités entre ce qui est offert à la société dominante des Canadiens et la façon dont c'est offert, par comparaison à ce que les Premières nations, les Métis et les Inuits reçoivent.

Si notre intention est de sceller une véritable réconciliation, nous devons assurer le rétablissement des langues, des cultures, des structures sociales et des institutions traditionnelles de gouvernance autochtones. À cette fin, le rétablissement consiste à [TRADUCTION] « remettre quelque chose en son état antérieur, à son lieu d'origine, la restituer à son propriétaire; rétablir une pratique, un droit ou un état précédent »³. Ce n'est qu'au moment où tous les Canadiens consentiront à l'acceptation complète de la validité des façons de voir, de faire et d'apprendre des Autochtones comme fondements du rétablissement de l'autosuffisance, de l'autodétermination et du mieux-être des Autochtones qu'une telle réconciliation pourra s'accomplir. D'un point de vue idéal, le rétablissement commencera avec la reconnaissance qu'à travers l'histoire, les colonisateurs de ce continent ont commis une injustice en ne témoignant pas de respect à l'égard des Autochtones, en omettant de les considérer comme

de véritables êtres humains, comme des citoyens dignes de leur respect. Il faudra la reconnaissance que les dysfonctionnements qui touchent trop de Premières nations, qui les accablent au quotidien, sont le résultat de ces forces historiques, et non des manifestations de faiblesse inhérente aux personnes, aux familles ou aux communautés autochtones. Enfin, il sera nécessaire de se doter de stratégies à tous les paliers de la société qui appuient la guérison des souffrances individuelles et sociétales, une évolution constante vers l'autonomie des Premières nations et la réconciliation.

Les montants compensatoires versés actuellement aux Survivants des pensionnats indiens peuvent sembler, pour une grande partie des Canadiens, une réparation satisfaisante des injustices passées. Toutefois, à mon avis, il ne s'agit que d'une tentative limitée d'apporter des correctifs qui ne règlent en rien la question cruciale des inégalités persistantes entre les Premières nations et le reste du Canada. Ces inégalités prennent leur source dans les terribles préjudices envers les Premières nations du Canada, envers leurs cultures et leurs communautés que les forces colonisatrices ont commis.

CONTEXTE HISTORIQUE

Avant le contact avec les Européens, les Premières nations jouissaient d'une bonne santé et elles savaient comment soigner de nombreuses maladies. Les fondements essentiels de la santé et du bien-être des Autochtones résidaient dans leur sagesse et leur savoir traditionnels puisés à même la terre et à la façon dont celle-ci subvenait aux besoins de la communauté.

Dans l'ouest du Canada, le processus de la colonisation a commencé à influencer sur la vie des Autochtones il y a environ cent cinquante ans.⁴ Les colonisateurs ont apporté avec eux des maladies infectieuses qui ont décimé des populations autochtones. Ces pertes de vie massives ont été suivies de la mise en oeuvre du système des réserves, une politique qui a contribué à délimiter grandement le territoire. Comme l'accès aux terres et aux ressources traditionnelles avait été sérieusement entravé, les Autochtones se sont retrouvés de plus en plus sous la dépendance du gouvernement. Les effets profonds de cette perte du territoire ont été désastreux en semant la confusion dans le mode de vie et les rôles traditionnels attribués dans les familles et les communautés. En effet, cette perte du territoire a entraîné la perte du fondement même des institutions sociales, économiques et culturelles traditionnelles, de même que des coutumes qui les avaient rendus possibles. Cette perte s'est soldée par le déclin de l'autosuffisance, par la perturbation et la dégradation de la vie active, des habitudes alimentaires devenues moins nutritives et par l'apparition de maladies causées par la société moderne comme le diabète, l'obésité et les problèmes cardiovasculaires. Vers

le milieu du vingtième siècle, la colonisation avait déjà causé la dévastation dans tous les aspects de la vie des Premières nations — social, intellectuel, spirituel et physique. Outre ces bouleversements provoqués par l'avènement de la colonisation, les politiques qu'elle a inspirées ont établi d'autres stratégies comme l'enlèvement des enfants pour les placer dans des pensionnats dont le fonctionnement institutionnel était calqué sur celui des prisons, entraînant des effets destructeurs très profonds sur quatre et parfois même cinq générations consécutives des familles.

Par-dessus tout, les parents et les grands-parents doivent intensifier leurs efforts pour assumer leurs responsabilités comme protecteurs des enfants. Il faut qu'ils apaisent la colère refoulée depuis leur expérience au pensionnat, la colère qu'ils ressentent du fait d'avoir grandi dans des foyers d'accueil, ou d'avoir été adoptés hors de la communauté. Ils ont besoin de passer le reste de leur vie sur la Mère Terre avec leurs enfants à leur enseigner comme la vie peut être belle et quels dons précieux ils ont reçus. Ce faisant, ils pourraient bien arriver à se guérir et à rétablir les communautés du même coup.

Melanie Ferris, 28
Anishinaabe
Mère, entrepreneuse,
Survivante intergénérationnelle
Toronto, Ontario

Ayant commencé en 1861 et continué jusqu'à tout récemment dans les années 1980, la scolarisation d'un grand nombre d'enfants autochtones s'est faite dans ces pensionnats, souvent situés très loin de leur communauté d'origine, des écoles où on leur interdisait de parler leur langue maternelle ou de pratiquer leurs coutumes culturelles. L'expérience des pensionnats a profondément perturbé l'unité familiale à ce moment-là et encore aujourd'hui en raison des effets intergénérationnels profonds, des préjudices graves touchant tous les aspects de la vie communautaire actuelle. Ce n'est que très récemment qu'on a commencé à être éclairés et à bien comprendre ces répercussions (violence et abus, maladies physiques, dépendances, dépression et suicide) qui sont en fait des manifestations d'un état de stress intense, aggravé par le fardeau des traumatismes antérieurs non résolus liés à la perte du territoire. En effet, à cause de la perte des terres, les Autochtones ont également subi la perte de leur savoir traditionnel, de leurs pratiques culturelles fondées sur un mode de vie étroitement liée à la terre.

Les mauvais traitements infligés dans les pensionnats sont un sujet de préoccupation dans des communautés de Premières nations depuis environ trois décennies, et dans d'autres, depuis beaucoup plus longtemps. Quelques Autochtones ont pris le risque de dévoiler l'abus dont ils ont été victimes et de la violence subie aux mains du personnel des pensionnats et ils se sont confiés seulement à des personnes soigneusement choisies. Cependant, la plupart ont décidé de ne pas courir le risque d'être stigmatisés en révélant l'abus commis à leur endroit, particulièrement l'abus sexuel.

À mesure que des pensionnats fermaient leur porte, un mouvement commencé dans les années 1960, les enfants en grand nombre se sont trouvés à rester dans leur famille toute l'année; c'est alors qu'un nombre croissant d'enfants ont été pris en charge par les autorités de la protection de l'enfance. Tant que les enfants autochtones étaient « hors de vue » dans les pensionnats, leur sécurité et leur bien-être étaient loin des priorités de la société dominante. Aussitôt que ceux-ci ont commencé à vivre toute l'année dans leur communauté, les travailleurs sociaux non autochtones ont justifié leur décision de les retirer de

leur milieu familial pour les placer en foyer d'accueil par l'application de normes de soins de la classe moyenne euro-canadienne, ce qui les ont amenés à juger les parents et les familles autochtones inaptes, incompetents. Ces travailleurs sociaux n'avaient que très peu de connaissances des pratiques autochtones traditionnelles de l'éducation des enfants, ni n'étaient éclairés au sujet d'une des répercussions les plus tragiques du régime des pensionnats — le fait que les enfants devenus adultes et parents avaient été élevés dans des institutions. Malgré leur potentiel et leurs dons reçus à leur naissance, ils se sont vus priver de la possibilité d'apprendre comment prodiguer des soins et comment s'occuper d'autres avec attention et affection. Ces travailleurs n'ont pas tenu compte que, pour de nombreux anciens élèves élevés dans des pensionnats et devenus parents, il n'y avait pas eu de modèles de rôle parental.

La prise en charge et la responsabilité d'assurer les soins et le soutien d'enfants et d'adolescents d'âge scolaire ont constitué un changement majeur dans les habitudes de vie des familles et des communautés. Bon nombre des familles de ma communauté ont vécu plus ou moins trois générations sans avoir à assumer directement la responsabilité d'enfants et d'adolescents d'âge scolaire. Cette réalité a fait surface au milieu des années 1970 au moment où le chef et les membres du conseil discutaient lors d'une réunion des actes de vandalisme commis dans les maisons du village. Jamais par le passé le chef et le conseil ne se souvenaient qu'un tel dommage ait été causé dans les environs. Ils ont réalisé que c'était bien le cas : jusque-là, la plupart des jeunes gens étaient au pensionnat, ne vivaient pas toute l'année chez eux. Il s'est avéré que c'était trois jeunes garçons qui étaient responsables de ces dégâts; leurs parents ont été déconcertés par leur comportement honteux et ils ont dit ne pas savoir comment les discipliner.⁵

L'HISTOIRE DE MON PÈRE

Dans certaines collectivités de Premières nations, il y a eu des familles qui ont réussi à garder leurs enfants à la maison, particulièrement dans des villages à la population plus nombreuse où il y avait accessibilité à une école de jour. Je vous raconte l'histoire de mon père parce qu'il a été forcé d'aller au pensionnat avec sa soeur et son frère contre la volonté de ses parents. Bien qu'il n'ait fait qu'un bref séjour au pensionnat, à neuf ans pendant sa première année à cette école, il a été agressé sexuellement par une religieuse.⁶ Il semble que cette expérience a suscité chez lui la croyance que le sexe était la principale motivation des femmes et que, par conséquent, elles avaient tendance à être déloyales. Plus tard, ce sentiment général l'a poussé à faire subir de mauvais traitements physiques à son épouse, ma mère.

Nos parents ont refusé de donner l'autorisation que nous fréquentions un pensionnat, ni l'école de jour dans la réserve.

Mon père était l'aîné d'une famille élevée par des femmes fortes, une famille élargie relativement en bonne santé qui valorisait l'éducation, le travail pour bien gagner sa vie, et la solidarité, la bonne entente communautaire. Dans les premières décennies du vingtième siècle, il y avait bien d'autres familles qui avaient les ressources nécessaires pour faire ce que mes ancêtres du côté paternel avaient fait : transmettre leur savoir à leurs enfants, leurs valeurs et leurs croyances tout en assurant leur sécurité et leur bien-être. Des familles de cette trempe étaient bien capables d'élever des enfants sains et productifs.

J'ai été sensibilisé pour la première fois à l'abus sexuel commis au pensionnat par mes parents. En 1921, le corps de police à cheval du Nord-Ouest a enlevé mon père, de même que sa soeur aînée et son jeune frère, de la maison familiale sur la réserve pour les amener au pensionnat. Mon père parlait Halq'emeylem et anglais et il savait lire et écrire, grâce au savoir de sa mère, de ses capacités et de sa prévoyance.

Au cours de la même année, un prêtre lui a demandé ce qu'il souhaitait devenir. Il lui a répondu qu'il voulait être prêtre parce que bien des personnes de son village décédaient malgré les médicaments que le médecin leur donnait. Il lui a décrit les tas de bouteilles de médicaments qu'on pouvait trouver sous les maisons et qu'en fait, ces remèdes ne semblaient pas empêcher les gens de mourir. Ce prêtre, se rappelle mon père, lui a demandé si ses parents avaient de l'argent. Il a répondu qu'ils n'en avaient pas, mais que sa grand-mère était riche. [TRADUCTION] « Si elle me donne dix milles dollars, je ferai de toi un prêtre », promit-il. Mon père savait bien d'après l'étude de la Bible que ce n'était pas l'argent qui faisait d'une personne un prêtre; il a donc refusé cette proposition. Le prêtre lui a demandé de quitter le pensionnat. Il est donc retourné à la maison avec son frère et sa soeur, mais peu après, ils ont de nouveau été sous escorte de la police amenés à un autre pensionnat.

Ce second pensionnat était situé beaucoup plus près de sa communauté et il était pourvu d'une exploitation agricole dont la main d'oeuvre était assurée par les élèves. Mon père nous a expliqué qu'il s'est retrouvé dans une résidence avec les enfants de neuf ans, mais assigné aux plus gros travaux que les garçons plus vieux accomplissaient à ce pensionnat. Bien qu'il aimait travailler dur, il s'est plaint tout de même que les garçons de neuf ans comme lui étaient mal et insuffisamment nourris et il a insisté pour être mieux nourri si l'intention était de continuer à le faire travailler avec les garçons plus vieux. Ces protestations ont donné lieu à son expulsion du pensionnat et, une fois de plus, il a repris le chemin du retour vers la maison après seulement quelques mois de séjour. Même si ses études « formelles » ont pris fin à ce moment-là, il a continué à acquérir des habiletés qui l'ont préparé à mener une vie active productive grâce

aux valeurs et aux modèles de rôle transmis par les proches aidants [parents, soutiens de famille] qui travaillaient fort, subvenaient bien aux besoins familiaux et contribuaient activement à la vie de la communauté.

À titre de fils aîné, il était prévu que mon père devienne le soutien de famille, advenant que mon grand-père serait incapable de continuer à exercer son rôle. Mon père était fier d'être utile et de remplir cette fonction; il a continué à le faire même après son mariage et la naissance des six enfants. À la fin de 1930, mes parents ont construit leur propre maison en utilisant si possible des matériaux recyclés et ils ont élevé un troupeau laitier faisant partie d'une exploitation agricole mixte (culture et élevage). Ils ont initié leurs enfants au monde du travail en les invitant à aider aux travaux de la ferme. À mesure que nous acquerrions des connaissances et des habiletés, de nouveaux défis se posaient. Maintes et maintes fois, nous nous sommes rendus compte que la réussite engendre la réussite. Nous étions engagés dans toute une diversité d'activités, dont la chasse, le canotage, la pêche. Nous participions aux célébrations communautaires et aux cérémonies. Nous avons acquis beaucoup de savoir concernant la terre et nous avons aussi appris comment la terre subvenait aux besoins de la famille et de la communauté. Par conséquent, lorsque nous avons commencé à fréquenter l'école, nous possédions déjà de nombreuses et précieuses compétences.

Nos parents ont refusé de donner l'autorisation que nous fréquentions un pensionnat, ni l'école de jour dans la réserve. L'école publique a été leur premier choix en dépit du fait que nous n'étions pas admissibles vu que nous étions des Indiens résidant dans une réserve revendiquée par l'Église catholique et qu'en plus, nous n'étions pas des contribuables de la municipalité. Le prêtre desservant notre communauté a multiplié ses efforts pour nous faire admettre dans une école catholique, étant très critique à l'égard du projet de mes parents de nous envoyer à une école publique; en fait, il a même exercé des pressions pour gagner l'appui des membres de la communauté et obliger mes parents à changer d'idée. Grâce à l'intercession de ma mère, à son action revendicatrice et à des négociations auprès de la commission scolaire locale, nous avons pu fréquenter une école publique, même si mon père et ma mère ont dû payer mensuellement des frais de scolarité pour chacun de leurs enfants pendant cinq ans avant que le ministère des Affaires indiennes accepte de payer ces frais. En raison de toute cette attention dont nous faisons l'objet, nous avons pris conscience que nous étions particulièrement chers à nos parents; notre mère nous a aidés à bien comprendre les raisons de ce racisme, de cette iniquité et de tous ces aspects du passé paralysants, nous mettant dans l'impossibilité d'agir. Elle nous a aidés à comprendre l'équité et la justice et elle nous a avertis de l'informer de tout ce qui pourrait ressembler à un préjugé racial à notre égard. Ce qu'elle voulait, c'était de nous éviter de subir les effets négatifs de l'institutionnalisation si manifestes dans la vie de ceux ayant fréquenté les pensionnats.

La pensée que ces enfants ont été arrachés à leur famille et enfermés dans un pensionnat est horrible. Et comme si ce n'était pas suffisant, ils ont été dépouillés de leur culture, de leur langue, et en plus, on leur a dit que leurs traditions étaient néfastes — personne ne devrait avoir des souvenirs aussi atroces des années passées à l'école.

*Jessica Lafond, 23
Wet'suwet'en
Clan Gilseyhu (Big Frog)
Prince George, Colombie-
Britannique*

Par ce bref tour d'horizon sur l'histoire de ma famille, j'ai voulu vous donner un aperçu de la valeur protectrice des façons de faire culturelles liées à l'éducation des enfants et à l'exercice sain du rôle parental en dépit des forces historiques préjudiciables précédemment décrites. Avec l'aide de ses fils aînés et de l'intervention d'un oncle, ma mère s'est libérée des mauvais traitements physiques dont elle avait été victime pendant les quatorze années de mariage. Les six enfants sont devenus des citoyens responsables, mariés et ont élevé des enfants en bonne santé. Traditionnellement, des familles élargies et des collectivités ont assuré leur survivance et elles se sont développées, inspirées par les valeurs d'interdépendance et de partage transmises par le biais des cérémonies et des célébrations, en joignant leurs efforts pour le bien-être de tous. En ayant une culture vivante, en la faisant connaître et valoir, on favorise le développement d'une identité personnelle et culturelle qui sert de fondement à la résilience et habilite à surmonter les défis de la vie. Le fait que les premiers éducateurs dans la vie d'un enfant sont les membres de sa famille, de sa famille élargie, et de sa communauté, contribue à donner à cet enfant le sentiment d'une continuité culturelle. Plus tard dans sa vie, cet héritage culturel sécurisant lui donne confiance pour acquérir des connaissances sur d'autres cultures et pour accepter et respecter la diversité des autres sociétés. Ce sont des éléments clés pour l'ensemble des citoyens d'un pays d'une grande diversité comme le Canada.

LA DÉSHUMANISATION DES PEUPLES AUTOCHTONES

L'expérience que notre famille a vécue au sein du régime des pensionnats a été de courte durée et moins traumatisante qu'elle ne l'a été pour un très grand nombre d'autres familles de Premières nations. Du choc initial d'être ramassés sans avertissement dans la réserve, parfois par un fourgeon à bestiaux, et débarqués au pensionnat, beaucoup d'enfants ont été soumis à des changements si radicaux allant jusqu'à attaquer très profondément leur identité. Au pensionnat, ils étaient forcés (a) d'adopter une nouvelle image — avoir une coupe de cheveux, prendre une douche, porter des vêtements étranges; (b) de parler une langue étrangère — ayant à subir des punitions s'ils utilisaient la langue apprise « à la maison »; (c) vivre séparés de leurs frères, soeurs, parents et autres membres de la famille; (d) manger des aliments inconnus et avoir si peu de nourriture qu'ils ont connu la faim; dans de nombreux cas, être victimes de mauvais traitements physiques — sous la forme de punitions en classe et hors de la classe en raison de comportements que les surveillants/enseignants considéraient comme de l'inconduite — et parfois — d'abus sexuels. Pour bon nombre de garçons et de filles, la formation dans cet environnement déshumanisant s'est prolongée jusqu'à neuf, dix années consécutives ou même plus longtemps. Il ne faut donc pas s'étonner que très peu de personnes dans nos communautés se font entendre, ont une vision, s'interrogent, partagent leurs réflexions ou expriment

leur point de vue sur des questions les touchant personnellement ou ayant une importance sociale. Il n'est pas surprenant que bien des familles témoignent de difficultés sur le plan de l'attachement et de la méfiance à l'égard des autres, et qu'un très grand nombre, surtout des hommes,⁷ ont du mal à demander de l'aide, à communiquer et à explorer le monde.

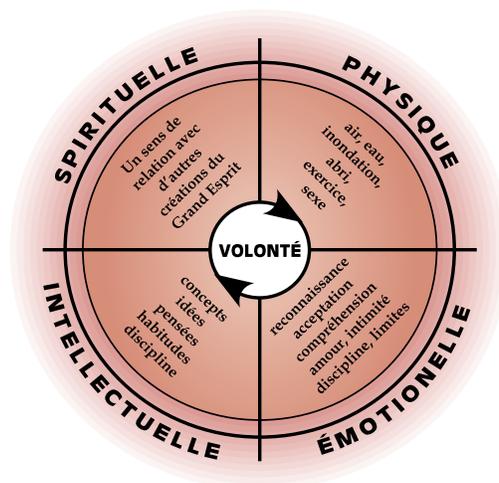
Les pertes profondes que les Premières nations ont subies, de générations en générations, ont eu des conséquences négatives sur l'identité personnelle et culturelle, de même que sur la qualité de vie familiale et communautaire. Ces pertes ont creusé un gouffre entre les Canadiens en général et les personnes des Premières nations qui, pour la plupart, vivent comme des étrangers dans ce grand pays prospère. Examinons les répercussions suivantes que ces pertes ont eues sur la vie des personnes, des familles et des communautés :

1. Perte de leur territoire culturel, de leurs terres, de leurs ressources et des lieux sacrés qu'on leur a pris et piétinés.
2. Pertes de vies⁸ en raison de maladies inconnues auxquelles les peuples autochtones n'avaient pas de résistance, ce qui a résulté en des systèmes familiaux affaiblis, perturbés, étant donné le grand nombre de décès et qu'il y a eu perte de savoir avec la disparition des personnes. Des unités familiales autonomes ont été anéanties. Souvent les survivants étaient affamés. On raconte que des parents, des soutiens de famille, sont arrivés par canot et ils ont supplié les responsables de pensionnats de prendre les enfants afin, qu'au moins, ceux-ci aient un endroit pour vivre et quelque chose à manger.⁹
3. Perte d'interdépendance et d'autosuffisance comme unités familiales élargies et l'établissement de l'état de dépendance par le biais de l'institutionnalisation et de ses effets; par exemple, l'instauration des réserves et de l'exclusion, l'assujettissement aux pensionnats indiens, l'établissement de bureaucraties pour gérer « les Indiens et les terres réservées aux Indiens », l'isolement ininterrompu des enfants autochtones dans les systèmes d'école publique, de même que l'encouragement à se sentir impuissant, à l'incompétence par la mise en place de programmes inadaptés, contrôlés, mal orientés en matière de santé, d'éducation et des programmes sociaux.
4. Perte de la langue et de stratégies d'apprentissage traditionnelles comme le récit, ainsi que de l'encadrement d'un adulte aimant, assurant des soins attentifs au cours des activités quotidiennes.

Quelle chance ceux qui sont pris dans le piège de la passivité et réduits au silence ont-ils de participer au dialogue actuel sur la question des pensionnats?

5. Perte de moyens/d'outils et de possibilités pour devenir autonome et responsable, solidaire. Grâce à l'inclusion et à l'acceptation inconditionnelles en tant que membre à part entière d'une famille de la naissance à l'adolescence, les enfants acquièrent les enseignements culturels et la langue du quotidien de leur famille. Une fois appris, ces éléments de base deviennent le tremplin de l'apprentissage d'autres cultures et d'autres langues. La privation ou l'absence de ces fondements engendre des conséquences négatives pour la croissance et le développement holistiques et elle constitue pour les personnes carencées des conditions menant à l'échec et à la fermeture au monde extérieur, à l'étroitesse d'esprit.
6. Perte de l'interconnexion, de comportement/relation interpersonnel entre parent et enfant, entre dispensateur de soins et dispensateur de soins, entre famille et famille, attribuable en grande partie à l'absence de rituels, de cérémonies et de célébrations qui contribuent au développement et au renforcement de relations de confiance avec soi et avec les autres.

Les déséquilibres dans notre vie en tant que Premières nations sont réels et ils peuvent être considérés comme des effets causés par les forces colonisatrices. Comme nous l'avons indiqué précédemment, les personnes ayant été privées de l'acquisition d'outils et de savoir ont de la difficulté à développer une qualité de vie. En rapport avec cette privation de moyens, de chaleur humaine, d'affection, c'est l'absence de relations d'accompagnement affectif, de liens authentiques d'attachement avec d'autres qui est d'une importance cruciale. Le Cercle d'influences (ou roue de médecine)¹⁰ ci-après fait ressortir les besoins physiques, émotionnels, intellectuels et spirituels comme des paramètres essentiels dont il faut tenir compte pour une croissance et un développement équilibrés et holistiques.



Selon la description qu'en ont faite les anciens élèves, la vie au pensionnat manquait beaucoup de possibilités de se développer émotionnellement et spirituellement et, à cause de cela, pour la plupart de ces jeunes garçons et de ces jeunes filles, la réussite en apprentissage et en développement holistique a été un objectif inaccessible. Comme les aliments nutritifs sont nécessaires à la croissance du corps, il en est de même des relations chaleureuses et harmonieuses qui, lorsque cultivées entre des personnes aimantes, font fonction de véhicule pour le développement des capacités spirituelles, émotionnelles et intellectuelles.

Il devient plus facile d'expliquer et de comprendre à quoi est attribuable cet état de dépendance qui fait partie des moeurs quand on se rend compte de l'ampleur et de la profondeur de la carence affective, des pertes et privations, que beaucoup de personnes de Premières nations ont subies d'abord au pensionnat, et, par la suite, d'autres carences qui se sont perpétuées pour un grand nombre de ses « diplômés ». Dans certaines communautés, quatre ou cinq générations successives ont fréquenté le pensionnat; les habitudes acquises dans ce milieu ont ensuite servi de modèles pour des générations subséquentes.

En plus, le mode d'apprentissage institutionnalisé ayant formé les élèves au pensionnat s'est jumelé au type de gouvernance et d'institution imposé aux personnes vivant dans les réserves administrées par le ministère des Affaires indiennes et finalement adopté par elles. Le traitement des Premières nations comme *pupilles du gouvernement* tout au long de l'histoire moderne persiste encore aujourd'hui. En effet, bon nombre de programmes et de services nous rappellent le fait que nous continuons à être considérés et traités comme des pupilles de l'État en dépit des protestations affirmant le contraire. La pauvreté et les conditions de vie inférieures, inadéquates, ne sont-elles pas l'aboutissement logique de l'institutionnalisation incessante et de la continuité transgénérationnelle de l'impuissance acquise? En tant que personnes n'ayant jamais été habilitées à découvrir qui nous sommes, ce que nous sommes, à qui nous appartenons, par l'intermédiaire de l'apprentissage de l'histoire familiale et de l'histoire communautaire dans la vie de tous les jours, nous vivons dans une grande incertitude parce que nous n'avons pas ce qu'il faut pour prendre conscience, pour comprendre et pour nommer nos réalités internes et externes. Comme Autochtones, nous sommes relativement sans capacité pour nous attaquer et lutter contre la perpétuation des menaces de la colonisation, comme l'institutionnalisation et la contamination environnementale.

Nous avons appris de notre famille et de notre communauté la défiance envers le gouvernement, ce qui a continué à influencer sur nos sentiments, nos pensées et nos actions concernant les questions liées au traitement des Indiens par le

gouvernement. La méconnaissance des alliés en puissance, potentiels, perpétue cette déviance. Dans mon esprit, je peux voir ces trois jeunes avocats non autochtones présidant une audition¹¹ organisée pour la déposition des preuves d'un ancien finissant des pensionnats, âgé de cinquante-et-un an, dans le but de déterminer s'il avait été victime d'abus sexuel. En somme, le processus quasi-judiciaire qu'ils appliquaient était non pertinent, mal adapté, et démontrait le peu de connaissance du contexte des relations Blancs-Indiens, du traumatisme subi et de ses effets, de même que de la vie contemporaine de la famille et de la communauté de Premières nations. Cette procédure n'a pas fait grand-chose pour dissiper les soupçons des professionnels, même chez ceux désireux de s'allier aux Premières nations.

Le phénomène d'acceptation passive par les Premières nations de ce que le gouvernement offre, de même que l'absence de voix qui concourt à rester silencieux devant l'injustice, est un autre obstacle à la réconciliation. Quelle chance ceux qui sont pris dans le piège de la passivité et réduits au silence ont-ils de participer au dialogue actuel sur la question des pensionnats? Et jusqu'à quel point ceux qui sont en mesure de se faire entendre et de promouvoir la réconciliation au Canada pourront-ils apporter une réelle contribution s'il n'y a que très peu de public ou un auditoire restreint?

La société colonisée dans son ensemble est amenée à s'imaginer qu'elle est entièrement seule au monde — complètement vulnérable et sans défense. Au niveau individuel, le colonisé apprend à dissimuler ses véritables sentiments et ses croyances profondes parce qu'on lui a enseigné que ces manifestations sont un témoignage d'ignorance et de barbarie. De cette position d'isolement découle un manque de confiance en soi, la peur d'agir et une propension à croire que la dévastation et la souffrance causées par la colonisation sont d'une certaine manière méritées. Certains vont même jusqu'à se blâmer pour toute la peine qu'ils ont subie.¹²

Dans le processus de réconciliation, le défi le plus difficile à relever peut être celui d'opérer des changements fondamentaux dans le système de croyances et le mode de pensée tant chez les colonisateurs que chez les colonisés. Pour réussir à effectuer ces changements, la première étape consiste à reconnaître et à tenir compte de la dynamique et des effets de l'histoire de la colonisation de ce pays sur les deux parties. De fait, la réconciliation ne sera réalisable que s'il y a décolonisation de la pensée des Premières nations et de tous les Canadiens. Dans ce processus, ce sont les Premières nations qui ont le rôle principal, compte tenu qu'elles revendiquent leur autonomie et sont en passe de devenir des populations caractérisées par leur intégralité, leur intérêt de créer des communautés aidantes où les membres s'occupent de leur sécurité,

de leur bien-être réciproques et respectent les dons personnels et collectifs du Créateur.

Le racisme est fondamentalement le manque de croyance en la valeur et les capacités de ceux qu'il vise. Cette attitude a été institutionnalisée dans de nombreux systèmes où le racisme opère en général sans qu'on le voit. Le système public d'éducation que les enfants et les adolescents de Premières nations, métis et inuits fréquentent leur dispense des programmes d'études arrimés à la vision du monde et aux façons d'apprendre propres aux Occidentaux. Comme cette approche et cette stratégie se sont avérées problématiques pour une grande partie des apprenants autochtones, et même si, à bien des endroits, leurs défenseurs ont réussi à apporter des modifications à la prestation des services, il n'en reste pas moins que la même situation problématique persiste dans de nombreux cas. De plus, des efforts pour reconnaître les cultures des apprenants et miser sur elles n'ont pas inclus une reconnaissance formelle du savoir autochtone comme contenu légitime de cursus et comme source fiable pour l'élaboration de stratégies d'enseignement et d'apprentissage. Tant qu'un tel changement ne sera pas fait, le racisme sera bien enraciné et continuera à progresser.

De plus en plus, un mouvement vise à ce que les institutions d'enseignement postsecondaire s'indianisent, c'est-à-dire qu'elles soient essentiellement vouées aux Autochtones. L'intention est d'améliorer la qualité et la pertinence de la formation destinée aux apprenants autochtones en la fondant principalement sur les connaissances culturelles et les traditions. Ainsi, les apprenants autochtones sont mieux outillés pour assurer un leadership, exercer un rôle prépondérant, tant dans des collectivités autochtones que dans la société dominante, s'ils suivent une formation fondée sur leur propre héritage, leur savoir et leur histoire culturels. Ils peuvent devenir des agents de changement clés et favoriser le cheminement vers une véritable réconciliation. Il faut des praticiens complètement certifiés et compétents, solidement enracinés dans leur culture et leurs traditions, pour traiter les séquelles du passé et mener des initiatives de rétablissement des familles, de développement de l'autonomie économique, de développement humain et social, de gouvernance, de même que des initiatives en santé et en éducation.

Les programmes offerts à la société dominante préparent nos gens à travailler dans des milieux de cette société générale. Si des Autochtones décident d'oeuvrer auprès de populations autochtones, ils doivent s'efforcer d'adapter ce qu'ils ont appris afin de dispenser des services efficaces en raison des différences entre les valeurs, la vision du monde, les pratiques et les conditions de vie des Autochtones et celles de la société en général. L'indigénisation d'un programme devrait être la source d'inspiration, et devrait trouver son expression dans le

cursus ou le programme d'études, les méthodologies appliquées pour sa mise en oeuvre, l'environnement physique de l'apprentissage et les stratégies visant à réconcilier les paradigmes et les pratiques (méthodes) autochtones et occidentales. À mesure que des possibilités d'apprendre prennent appui sur le savoir, les styles d'apprentissage et les valeurs autochtones, des pratiques prometteuses se multiplient et apportent des changements positifs dans notre vie. Ainsi, nous découvrirons notre capacité de reconnaître l'exclusion, l'isolement et le racisme et nous pourrions trouver les moyens d'action, la voix et la vision qui nous permettront de façonner un avenir positif.

UNE ÉDUCATION DÉ-COLONISATRICE

En 1988, en association avec deux collègues et des membres bénévoles du conseil d'administration, j'ai établi le Sal'ishan comme institut de formation postsecondaire en prenant pour base la culture et la prestation d'éducation et de formation aux travailleurs de la santé et aux conseillers en toxicomanie oeuvrant dans les communautés. À cette époque-là, il n'existait pas de processus éducatif systématique et culturellement significatif permettant de préparer adéquatement les travailleurs oeuvrant dans les réserves de la Colombie-Britannique. Ce sont les enseignements de Paulo Freire¹³ qui nous ont donné les orientations pour l'élaboration des programmes pédagogiques et leur prestation. Paulo Freire est un Brésilien qui a conçu des moyens destinés aux peuples opprimés d'apprendre comment apprendre et, grâce à ce développement, se donner le pouvoir d'agir, de s'affirmer, de devenir autonome. Les travaux de Freire nous ont montré que les apprenants avaient besoin de bien comprendre les réalités auxquelles ils faisaient face en les envisageant d'après la perspective globale de l'histoire dont les relations gouvernement-Indiens, un processus de changements imposés aboutissant en une déshumanisation depuis l'époque des premiers contacts. Le modèle de Freire axé sur le dialogue et l'anti-dialogue nous a donné un cadre de travail permettant d'être plus éclairés et de mieux comprendre la relation entre les oppresseurs et les opprimés.

Le dialogue ou une relation saine se caractérise par le fait que deux ou un plus grand nombre de personnes interagissent en étant au même diapason et en partageant de l'information de façon mutuellement respectueuse et utile. Ces personnes communiquent et, ensemble, elles rendent le sujet à l'étude significatif. Dans le cadre de ce processus, la transmission verbale et non-verbale est également importante. En s'appuyant sur ce partage d'information, la médiation de l'apprentissage s'opère.

Par contre, l'anti-dialogue ne contribue pas à la véritable communication, ni à une relation significative saine. Dans ce cas, la caractéristique est plutôt que deux

ou plusieurs personnes interagissent à des niveaux différents, ne se conforment pas aux façons de voir de l'autre. La personne à un niveau plus élevé se pose en expert et prend sur elle de diriger les autres, de leur dire quoi faire, et ainsi de suite. Les personnes dans cette position se distancent des apprenants et elles ressentent le besoin de dissimuler leur véritable nature; elles ne veulent pas que les autres en viennent à connaître toutes les dimensions de leur personnalité. À l'extrême, elles n'aiment pas qu'on leur pose des questions, ne partagent pas de l'information de plein gré. Ces personnes se sentent facilement menacées, particulièrement par quelqu'un qui s'attend à être respecté et écouté, qui est éclairé sur les droits de la personne, les valeurs morales et les principes d'éthique et qui est bien considéré dans la communauté. Le choix qu'elles font de leurs partenaires, de leurs employés et de leurs amis va dans le même sens; elles s'entourent de gens qui suivront leur orientation et ne questionneront pas, ni n'enfreindront les directives.

J'ai commencé à mettre en application les enseignements de Freire après avoir étudié avec lui à l'université de la Colombie-Britannique et au Brésil en 1984-1985; je l'ai surtout fait auprès de travailleurs, de dirigeants et de membres de communautés de Premières nations dans le cadre des programmes et des cours offerts principalement par le Sal'i'shan Institute. Je me suis vite rendu compte que les membres des communautés, les dirigeants élus, les travailleurs et les bénévoles des Premières nations, tous semblables à cet égard, n'ont aucune difficulté à s'identifier aux opprimés et qu'ils peuvent établir les correspondances voulues entre leur compréhension du concept et les relations Indiens-gouvernement et les dualités de l'enseignant-étudiants, l'employeur-employés, et les parents-enfant. Également, ils se retrouvent facilement dans les raisons expliquant pourquoi les opprimés choisissent d'être à la charge de l'opresseur ou de dépendre de lui. D'autre part, ils comprennent les risques sous-jacents dans le cas où l'opprimé décide de se libérer de cet assujettissement et de l'apparente sécurité que procure une telle relation. Du même coup, ils commencent à voir clair et à comprendre pour quelle raison certaines personnes deviennent des oppresseurs dans les familles et les communautés autochtones.

Au moment où les apprenants réalisent que les oppresseurs ont fort probablement commencé leur vie comme opprimés et qu'ils ont, en cours de cheminement, pris un virage, passant d'un rôle de second plan à un rôle dominant, ces mêmes apprenants se rendent compte qu'eux-mêmes peuvent avoir la même capacité. Ils réalisent aussi qu'une personne ayant pareil comportement assumera le rôle d'opprimé auprès de certains, alors qu'elle se comportera en oppresseur avec d'autres. Ils s'aperçoivent que ce comportement décrit bien une grande partie de leurs expériences avec le public canadien — dans les magasins, les bureaux du gouvernement, la classe, le bureau du médecin et ainsi de suite, parfois même

chez eux et dans les bureaux des gens de leur communauté. À partir du moment où les étudiants savent comment identifier le recours à des mesures oppressives dans le contexte de contraintes de légalité et de bureaucratie dans leurs propres communautés et dans la société en général, de même qu'aux niveaux nationaux, ils peuvent à ce moment-là réussir à élaborer des stratégies susceptibles d'apporter des changements dans leur vie et dans les autres systèmes sociaux.

C'est la reconnaissance et la compréhension de ces dynamiques qui rendent possible pour les personnes d'opérer des changements si elles décident de le faire. En effet, elles découvrent leur pouvoir et leur capacité de vivre une vie saine et active, de devenir des personnes présentes aux autres, altruistes et empathiques, au lieu de se comporter comme des victimes. Pour arriver à une croissance et à un développement personnels de cette nature, il faut bénéficier de l'appui agissant de personnes dont la confiance, les compétences sociales et l'identité personnelle et culturelle relativement solide donnent l'exemple, facilitent le chemin. Ainsi, la prestation d'un enseignement et d'un apprentissage alimentés par la connaissance des enseignements traditionnels solidement arrimés aux valeurs, aux croyances et aux pratiques contribue à une meilleure compréhension et appréciation des désavantages ou des conséquences négatives d'un fonctionnement en tant qu'opresseur et, d'autre part, les bienfaits et les retombées positives rattachés au fait de vivre comme une personne respectueuse d'elle-même et des autres.

Paulo Freire a consacré sa vie à aider les gens à découvrir leur pouvoir personnel, les rendant aptes à donner un sens aux événements, à comprendre ce qui s'est passé et ce qui se passe, et à voir clair en devenant des penseurs critiques, en articulant leur histoire personnelle, et, par conséquent, en prenant conscience de ce qu'est la liberté et la paix intérieure. Il a écrit au sujet du concept de « stockage ou mise en réserve » associé à l'éducation, du processus de scolarisation où l'enseignant fait du « bourrage de crâne », donne de l'information prescrite, plutôt que de centrer les efforts sur un processus d'apprentissage habilitant pour tous les intervenants — l'apprenant comme l'enseignant ou le médiateur. Un processus d'apprentissage de cette nature en est un qui valide les expériences de vie et la culture des apprenants et mise sur elles. Malheureusement, la pédagogie conventionnelle dominante, appliquée tout au long de la scolarisation dans la société en général, persiste.

De nombreux Survivants des pensionnats ont relaté des histoires expliquant qu'ils avaient eu des corrections avec une lanière de cuir, avaient été méprisés, avaient subi un dénigrement systématique et avaient été punis pour ne pas pouvoir réussir à la hauteur des attentes. En dépit du fait que les pensionnats ont diminué pour finalement disparaître et qu'un nombre croissant d'enfants

de Premières nations ont été admis dans d'autres écoles, les effets des méthodes pédagogiques oppressives ont quand même persisté. Trop d'enseignants ont perçu l'enfant de Première nation comme « moins doué », incapable, ne méritant pas d'y mettre du temps et de l'attention. Ces enseignants attribuaient le mauvais rendement aux capacités des enfants, plutôt que de rechercher des stratégies permettant de les faire participer et de mettre à contribution leur potentiel. En bout de ligne, il était prévisible que le résultat serait une fréquentation scolaire à la baisse et un décrochage éventuel.

La plupart des apprenants en formation au Sal'i'shan Institute ont eu ce type d'expérience scolaire ayant résulté en un sentiment d'insécurité et de doute sur leur autoefficacité comme apprenants. À l'aide de notre programme de développement de capacités, nous avons découvert que beaucoup d'Autochtones éprouvent un sentiment d'infériorité face aux non Autochtones, ayant été si souvent sujets de dénigrement et de rejet au lieu d'être valorisés dans leurs efforts et renforcés positivement. Ils ont connu pour la plupart la violence et l'abus, la peur devenant la principale force motivatrice, particulièrement la peur que suscitent les auteurs de violence ou de menaces pour obtenir ce qu'ils veulent. Il n'est pas rare que des parents décident de ne pas s'impliquer, ni de prendre part activement dans les activités de l'école que leurs enfants fréquentent — ce qui n'est pas surprenant étant donné leurs propres expériences de violence à l'école. L'établissement de relations de confiance et de rapports amicaux, étroits, s'avère difficile. Beaucoup d'étudiants n'ont que peu de connaissances de l'histoire de leur famille et de leur communauté et cette lacune influe sur leur assurance personnelle et leur identité culturelle. Quoi qu'il en soit, notre programme de formation et nos méthodes d'enseignement opèrent des transformations. À titre d'exemples, les cercles de la parole et le récit s'avèrent des méthodes efficaces favorisant le processus d'apprentissage/la qualité de l'enseignement. Pour la plupart des apprenants, le processus de découverte ou de redécouverte de leur identité personnelle et culturelle a été cruciale relativement à leur engagement dans une démarche vers le mieux-être. La prise de conscience et la compréhension des liens entre le passé historique et le présent ont été un facteur déterminant de ce nouveau sentiment d'identité. La majorité des finissants ont découvert leurs capacités de réflexion, d'esprit critique, se sont débarrassés des images de soi négatives, de leurs croyances erronées sur eux-mêmes et leur culture, et ils ont également découvert leur pouvoir et leur habilitation comme agents de changement dans leur vie personnelle et professionnelle.

COMPOSANTES FONDAMENTALE POUR LA RÉCONCILIATION

Nos ancêtres savaient comment rapporter une histoire, comment la fabriquer, et ils ont réussi à continuer à le faire de façon respectueuse, même dans des

circonstances très défavorables. Beaucoup de leurs descendants ne savent pas ce qu'il faut faire pour forger sa propre histoire parce que nous avons subi les contraintes exercées par des lois, des valeurs, des coutumes et des pratiques imposées. Les conséquences de la colonisation doivent être reconnues et comprises par tous les Canadiens, y compris par les Premières nations et d'autres populations autochtones. Une vision nouvelle centrée sur le respect mutuel doit servir de pierre angulaire pour que l'équité et la bienveillance, le bon vouloir, fassent partie d'un véritable processus de conciliation.

Selon l'optique des cultures autochtones, l'interdépendance ou l'établissement de relations est une valeur clé; on doit reconnaître en tout temps la valeur de l'autre et démontrer le respect et la volonté d'aller à la découverte de l'unicité d'une relation, qu'il s'agisse d'une relation interpersonnelle, d'une relation avec la terre, avec les créatures de la nature ou avec le Créateur. On se rappellera qu'il faut être ouvert à l'apprentissage et que l'autre est là pour nous aider à changer et à nous améliorer; tout le monde et toute chose est un enseignant potentiel dans ce processus continu vers l'intégralité ou la complétude. En fonction d'une relation, on doit être disposé à assumer la responsabilité de l'influence que son comportement a sur l'autre, de même que la responsabilité d'exploiter et d'apprendre à partir des réponses ou des réactions suscitées par le comportement de l'autre. Chacune des parties dans cette relation est égale en valeur à l'autre, sans égard aux différences d'âge, de degré de connaissances, d'introspection/lucidité ou d'autorité personnelle.

Cette façon traditionnelle d'envisager et de comprendre les relations peut s'avérer un modèle d'examen du déséquilibre dont la relation entre les Autochtones et les Canadiens en général est empreinte. Un nombre appréciable de Canadiens, certains possédant un pouvoir considérable, s'est rendu compte que le bien-être des citoyens autochtones contribuera au bien-être de toute la société; c'est pourquoi ils sont motivés à atteindre une plus grande équité dans l'établissement de cette relation entre les collectivités de Premières nation et le Canada dans son ensemble.

La principale recommandation de la Commission royale sur les peuples autochtones a été un appel à l'établissement de relations renouvelées.¹⁴ Elle a fourni une abondance d'informations afin de contrer aux stéréotypes et de fonder avec précision les perceptions et les conceptions de l'histoire des Premières nations et des réalités actuelles. Des informations encore plus abondantes émanant des points de vue des Premières nations doivent être intégrées aux programmes pédagogiques de niveau primaire et secondaire afin que les Canadiens, dès leurs premières années, aient la possibilité d'apprendre à considérer les Autochtones avec respect, connaissent les réalités historiques de leur vie et qu'ils grandissent en travaillant ensemble au développement de ce pays multiculturel.

Il y a encore un trop grand nombre de personnes de Premières nations qui vivent dans des conditions d'opprimés et subissent des mesures oppressives, craignent les responsabilités et font usage de substances toxicomanogènes pour faire face aux problèmes, à leur situation. Ces personnes ne sont pas en train « d'inventer ou de créer leur propre histoire », elles laissent les autres le faire pour elles. Toutefois, il y a un nombre croissant de gens qui sont proactifs, recherchent des moyens d'action permettant de relever avec satisfaction les défis du quotidien et se joignent aux efforts collectifs pour bâtir un avenir positif. Ceux-ci sont des agents de changement majeurs dans l'effort qui doit être fait pour que les Premières nations jouissent d'une qualité de vie en toute équité, avec celle dont la majorité des Canadiens bénéficient. Ils valorisent véritablement le savoir, les compétences, les croyances et les valeurs qu'ils possèdent et les mettent en pratique dans leur vie quotidienne comme Autochtones vivant au Canada. Ils sont fiers des enseignements de leurs ancêtres et de ce qu'ils ont appris d'autres nations alors même qu'ils oeuvrent aujourd'hui en vue de l'avenir et qu'ils font tous les efforts possibles pour promouvoir la santé de la famille et le bien-être collectif. Une reconnaissance formelle du savoir, des façons d'apprendre, des valeurs fondamentales et des cultures des Autochtones par les principales institutions du Canada contribuerait de manière significative à préparer la voie vers l'atteinte d'une véritable réconciliation.

Tous ces efforts doivent être faits en établissant un partenariat entre les Premières nations et les autres. Cependant, cette association doit reposer sur les forces inhérentes aux cultures et aux collectivités des Premières nations. Ainsi, le partenariat visé sera fondé sur la croyance en la nature adaptable des personnes et sur leur optimisme à l'égard de l'avenir que les diverses parties sont en mesure de bâtir ensemble sur cette terre qu'elles partagent.

NOTES

¹ Je parle principalement des Premières nations parce que j'ai grandi dans une communauté de Première nation et qu'une grande partie de mon travail se fait dans ce contexte et non dans des collectivités métisses et inuites. Par contre, je fais référence aux trois groupes quand j'utilise les désignations de « Autochtones », « Premières nations » ou « indigènes ».

² Oxford Dictionary, Major New Edition (2001).

³ Oxford Dictionary, Major New Edition (2001).

⁴ Ceci est basé sur mes connaissances personnelles de l'histoire de la Colombie-Britannique. La ruée vers l'or des années 1850 et la colonisation/l'établissement de colonies de peuplement de l'Ouest et du Sud ont été grandement ressenties dans la vallée du Fraser (mon territoire/région natal).

⁵ Basé sur mes souvenirs.

⁶ Mon père a partagé cette information avec deux de mes frères qui ont plus tard partagé l'information avec moi, le fils aîné.

⁷ Mussell, Bill (2005). *Les guerriers-soignants : Comprendre les difficultés et la guérison des hommes des Premières nations — Un guide ressource*. Ottawa, ON : Fondation autochtone de guérison.

⁸ Pour un rapport détaillé sur l'incidence/impact des maladies et d'autres répercussions de la colonisation sur les populations autochtones dans les Amériques, se reporter à Wesley-Esquimaux, Cynthia C. et Magdalena Smolewski (2004). *Traumatisme historique et guérison autochtone*. Ottawa, ON : Fondation autochtone de guérison.

⁹ Au cours de mes recherches sur la vie au pensionnat St. Mary's Mission Residential School, j'ai appris ces incidents.

¹⁰ Mussell (2005:115).

¹¹ En tant qu'accompagnateur d'un ancien élève et demandeur, j'ai obtenu l'autorisation d'assister à l'audience.

¹² Daes, E.I. (2000). *Prologue: The Experience of Colonization around the World*. Dans Battiste, M. (éd.) *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver, BC: UBC Press : 3–8.

¹³ Freire, P. (1970). *Pedagogy of the Oppressed*. New York, NY: Continuum; et (1973). *Education for Critical Consciousness*, New York, NY: Seabury Press. Aussi pertinent au sujet traité, ce livre d'un élève de Freire : Shor, Ira (1993). *Empowering Education: Critical Teaching for Social Change*. Chicago, ILL: The University of Chicago Press.

¹⁴ « Que pour amorcer le processus, les gouvernements fédéral, provinciaux et territoriaux, au nom des Canadiens, et les organisations autochtones nationales, au nom des peuples autochtones du Canada, s'engagent à renouveler leur relation sur la base des principes de reconnaissance mutuelle, de respect mutuel, de partage et de responsabilité mutuelle; ces principes formeront le fondement moral des rapports entre les sociétés autochtone et non autochtone à l'avenir et seront inscrits dans la proclamation royale proposée et sa législation complémentaire. » Commission royale sur les peuples autochtones (1996). *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones, Volume 1 : Un passé, un avenir*. Ottawa, ON : Ministre des Approvisionnements et Services Canada.



Elkhorn Indian Residential School
Photo : Gracieuseté de Janice Longboat

DAVID MACDONALD

David MacDonald a grandi à l'Île-du-Prince-Edouard. Il a obtenu son diplôme de Prince of Wales College à Charlottetown, Île-du-Prince-Edouard et à Dalhousie University et à Pine Hill Divinity Hall à Halifax, Nouvelle-Écosse. De plus, M. MacDonald est récipiendaire de plusieurs diplômes honorifiques en droit et en théologie. Ordonné ministre de l'Église unie en 1961, il a rempli les fonctions de pasteur à Alberton, Î-P-E de 1962 à 1965. Il est également ancien parlementaire et il a siégé au Cabinet comme secrétaire d'État, ministre des Communications et ministre responsable de la situation de la femme.

L'engagement de David MacDonald en faveur de la justice sociale l'a amené à s'intéresser de près à une grande diversité de questions liées aux droits de la personne au Canada, de même qu'au niveau international. Dans les années 1980, il a oeuvré à titre de coordonnateur de la logistique pour la visite papale, de même qu'il a occupé la fonction de coordonnateur canadien du secours d'urgence pour les problèmes de famine en Afrique et, plus tard, celle d'ambassadeur du Canada en Éthiopie et au Soudan. Il a dirigé la délégation du Conseil oecuménique des Églises dans le cadre de la session extraordinaire des Nations Unies sur le désarmement et également il a agi à titre de président du Réseau Mondial sur la Sécurité Alimentaire. De 1995 à 2005, il a enseigné à l'Université Concordia au Québec et, depuis décembre 1998, il remplit les fonctions de conseiller spécial du comité consultatif sur les pensionnats du Conseil général de l'Église unie du Canada.

Pendant la rédaction de cet article, David s'est remémoré les années de son enfance et ses premières expériences liées au monde autochtone qui se limitaient aux images des médias diffusant des histoires de cowboys et d'Indiens. Il s'est aussi rappelé avoir été initié à la culture Mi'kmaq lors d'un camp d'été et, plus tard, avoir rencontré les Ojibway à Lake Temagami dans le Nord de l'Ontario. Au moment où les Premières nations ont obtenu le droit de vote au fédéral en 1962, il a voté dans le bureau du chef à Bear Island. Même si ces quelques initiations et rencontres lui ont permis d'élargir ses horizons, ce n'est qu'au moment où il s'est trouvé engagé dans des fonctions auprès de la population Mi'kmaq de l'Île-du-Prince-Edouard qu'il a commencé à mieux comprendre à quel point des relations interpersonnelles peuvent transformer des attitudes profondément enracinées qui entravent l'établissement de la confiance, du respect et de la bienveillance entre des personnes et populations de cultures et d'expériences de vie très différentes. M. MacDonald croit que le processus visant une véritable réconciliation exigera de s'attaquer directement aux questions de

fond, aux grandes problématiques qui ont entraîné cette rupture des relations entre les Autochtones et les non Autochtones.

Dans cet article intitulé *Un appel aux Églises : « On t'appellera réparateur des brèches »*, David s'adresse avec véhémence aux Canadiens non autochtones pour qu'ils rétablissent la relation avec les Autochtones, apprennent l'histoire des Autochtones, appuient le règlement des questions autochtones et y prennent une part active. Il invite les non Autochtones à « s'engager dans ce cheminement avec les femmes, les hommes et les enfants autochtones qui partagent cette terre avec nous » et il présente des idées concrètes afin d'inspirer les personnes et les congrégations religieuses qui sont disposées à oeuvrer pour la réparation de la brèche.

UN APPEL AUX ÉGLISES :
« ON T'APPELLERA RÉPARATEUR DES BRÈCHES »

En août 2007, tard un dimanche, je suis allé m'asseoir dans une église du centre-ville d'Halifax où le ministre du culte faisait la lecture du passage de la bible, un texte d'Isaiah, 58:12 : « On t'appellera réparateur des brèches »¹. Ces paroles faisaient foi et appelaient à de véritables actes de compassion et de justice. En un instant, je pouvais saisir ce qu'on entend par une véritable réconciliation. Il s'agit de reconnaître la souffrance et le besoin et d'y apporter des mesures correctives. Toutes ces années d'aliénation et d'oppression découlant des pensionnats indiens exigent de prendre des mesures concrètes à cet égard. À moins que cet effort ne soit fait, la réconciliation ne correspond qu'à des paroles creuses, une promesse vaine sans réelle signification. Le défi de ce processus de réconciliation réside autant à reconnaître la vérité, qu'à agir de façon loyale et juste. Ce ne sont pas deux objectifs distincts, mais plutôt des facettes de la même réalité.

Au début, la tâche est énorme. On nous demande de parvenir à tourner la page, alors qu'il y a cinq cents années d'histoire collective et de vécu à réparer, et également à mettre au jour sa vérité. Malgré que l'expérience des pensionnats n'a eu cours seulement pendant une certaine période, les répercussions portant sur de nombreuses générations ont profondément enraciné les sentiments de grande souffrance et de perte qui nous affligent actuellement.

Des pionniers de la recherche dans ce domaine nous ont montré la voie à suivre. Gail Valaskakis a été la première directrice de la Recherche de la Fondation autochtone de guérison. Dans sa vie et son oeuvre, Gail a trouvé le moyen de rassembler son héritage autochtone et ses travaux en recherche pour aider d'autres personnes à comprendre avec plus de précision ce que nous pouvons réaliser. Dans son ouvrage *Indian Country*, elle relate l'histoire d'un visiteur arrivant à une route non identifiée d'une réserve alors qu'il cherche à se rendre au powwow de Duck Lake :

[TRADUCTION] Il voit un vieil Indien en train d'empiler du bois. Il baisse la vitre de l'auto et lui crie : « Où est la route pour aller au powwow de Duck Lake? » Sans lever la tête, le vieil homme lui répond : « Je ne sais pas ». L'homme marmonne en levant la vitre, « Stupide Indien ». Le vieil Indien regarde l'étranger et lui dit « Je peux bien être stupide, mais je ne suis pas perdu! ».²

Elle poursuit en faisant l'observation suivante :

[TRADUCTION] Pendant cinq cents ans, l'imaginaire social de l'Indien stupide et de l'homme blanc perdu a évolué parallèlement, mais sur des parcours historiques distincts. Ce cheminement a été ardu et fertile en événements; la destination est encore incertaine. Enchaînés les uns aux autres dans un conflit culturel et une lutte politique, les Autochtones et les Nord-Américains ont été confrontés à des réalités sociales différentes. La chaîne des histoires et des héritages, des images et des expériences, qui ont divisé les Autochtones et les nouveaux arrivants est reliée à la culture populaire et aux protestations politiques ayant marqué le paysage social de ce continent.³

Il est tout à fait possible que l'année 2008 sera le point tournant pour les Églises canadiennes les amenant à une compréhension beaucoup plus profonde de leur relation avec les Autochtones qui remonte très loin dans le passé.

L'*Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens*⁴ implique que les Églises ont une chance énorme de passer à l'action. En effet, nous sommes invités à voir plus clair, à rechercher toute la vérité au sujet des pensionnats indiens et à partager cette vérité avec les autres. Nous sommes invités à mettre en pratique les diverses demandes de pardon, excuses officielles que nous avons formulées depuis plus ou moins une décennie. Nous sommes invités à cheminer avec les femmes, les hommes et les enfants autochtones qui partagent cette terre avec nous. Nous sommes invités à les écouter, à apprendre d'eux, à leur rendre hommage et à célébrer avec eux le rétablissement d'un véritable sentiment d'humanité.

Cette invitation a pour conséquence de provoquer des sentiments de souffrance et de colère engendrés par ce retour sur notre passé. Ce n'est pas sans risque et sans coût, mais l'invitation comporte l'espoir d'instaurer des relations renouvelées et satisfaisantes, dans un esprit de guérison. En 2003, le Conseil général de l'Église unie s'est engagé dans l'établissement de relations justes :

[TRADUCTION] Dans tout ce que nous faisons relativement à la responsabilité que nous avons dans le contexte du régime des pensionnats, le but poursuivi par les efforts de rétablissement de relations justes entre les Autochtones et les non Autochtones devrait être la préoccupation prioritaire de nos pensées, de nos paroles et de nos actions. Ce faisant, nous démontrerons que nous honorons le don provenant du Créateur « qui nous réconcilie avec lui grâce au Christ et [qui] nous a donné le saint ministère de la

réconciliation » (2 Corinthiens 5: 18). De plus, nous allons accepter respectueusement l'invitation que les Autochtones membres de notre Église de « marcher main dans la main ». ⁵

Cette déclaration renforce la croyance que nous devons passer à l'action pour résorber et, en réalité, pour changer complètement des décennies et même des siècles de discrimination et d'exploitation. Il se peut que nous ne sachions pas encore quelle forme ces changements prendront, mais nous savons toutefois qu'il faudra un solide engagement de notre part.

Nous ne pouvons pas, ni ne devrions, rester enterrés dans le passé. En envisageant la situation avec optimisme, disons que nous n'avons pas à accepter que cette rupture des relations soit la solution finale. Nous avons de nouvelles possibilités qui s'offrent à nous, Nous avons de l'espoir. À venir jusqu'à maintenant, nous n'avions pas de percée ou de bonnes chances pour un nouveau départ. Il y avait peu de possibilité de surmonter des siècles d'exploitation, de discrimination et de peur. Maintenant, il y a un engagement de toutes les parties pour rechercher l'établissement d'une relation nouvelle et grandement améliorée. Il nous faut rester vigilant dans la perspective de toutes ces possibilités offertes.

Comme les paroles d'Isaïah en font état, on fait appel à nous pour être réparateur des brèches. Ces paroles décrivent bien les actions de quelqu'un cherchant à surmonter l'injustice et à rétablir des relations renouvelées et justes avec ceux qui ont été rejetés.

ÉTABLISSEMENT DE RELATIONS JUSTES

En 1987, les dirigeants des Églises canadiennes ont adopté une nouvelle convention qu'on a fait paraître lors du cinquième anniversaire de l'adoption de la nouvelle constitution canadienne et de la *Charte canadienne des droits et libertés*. Cette convention témoigne particulièrement de la reconnaissance constitutionnelle et de la protection de l'autonomie gouvernementale des peuples autochtones au Canada. ⁶ Cette convention a été ultérieurement réaffirmée en mars 2007. Comme toile de fond de cette convention résident les nombreux défis et les années difficiles que les Églises ont traversés au prix de grands efforts pour se libérer de leur passé de colonisatrices. En particulier, cette dernière décennie a été désespérante pour les Églises alors qu'elles ont découvert dans quelle mesure leur participation à un programme impitoyable d'assimilation des enfants autochtones a été importante. Des histoires décrivant des actes de cruauté et d'irrespect ont été racontées, ce qui était absolument incompatible avec les attitudes et les pratiques soutenues par ces mêmes groupes confessionnels. De plus en plus, des membres des Églises reconnaissent que

Ces paroles décrivent bien les actions de quelqu'un cherchant à surmonter l'injustice et à rétablir des relations renouvelées et justes avec ceux qui ont été rejetés.

Les Autochtones n'ont plus été les égaux qu'ils étaient auparavant, n'ont plus été acceptés comme compatriotes dans cette aventure consistant à mieux se connaître et à mieux tirer profit de ce territoire...

ces attitudes et ces actes n'ont pas seulement trouvé leur expression dans les pensionnats, mais qu'ils sont profondément ancrés dans tous les aspects de la société canadienne, et qu'ils vont à contre-courant des croyances prônées par les Églises et leurs déclarations.

Les pensionnats indiens comptent parmi les réalités les plus odieuses et les plus honteuses de l'histoire canadienne. Même si les premiers pensionnats ont été mis sur pied avant l'établissement du pays du Canada comme tel, la véritable raison d'être de ces institutions, leur incidence et leur dure réalité ont vraiment vu le jour alors que le Canada était bel et bien en place. Nous sommes confrontés à un dilemme historique difficile. En effet, même si plus d'une centaine de ces pensionnats ont existé pendant plus d'un siècle dans toutes les parties du pays, un grand nombre de personnes ont encore beaucoup de mal à croire que ces institutions ont réellement existé.

De notre point de vue moderne où nous sommes mieux placés pour en juger, les questions suivantes s'imposent : *Comment se fait-il que ces événements se sont produits? Qu'est-ce que les fonctionnaires du gouvernement et les chefs des Églises avaient à l'esprit pour implanter une telle stratégie?* Il n'y a pas de réponse facile. Quoique, depuis de nombreuses décennies, on ait bon nombre d'écrits rapportant les punitions et les dures épreuves subies par des générations successives d'enfants vulnérables, il y a toutefois beaucoup moins d'écrits qui expliquent en détail l'argumentation, les motifs, invoqués par le gouvernement et le personnel ecclésiastique/des groupes confessionnels pour fonder et appuyer ces initiatives. Au moment du premier contact, il semblerait que les visiteurs, les explorateurs et les commerçants de fourrure européens ont considéré au départ les habitants millénaires autochtones comme des alliés utiles leur permettant d'en apprendre davantage sur ce nouveau cadre naturel qu'ils ne connaissent pas; à n'en pas douter, ils ont grandement bénéficié des connaissances et des compétences particulières que ces peuples possédaient. D'ailleurs, il y a de nombreux témoignages qui font foi de liens d'amitié et des relations intimes ayant été développés entre eux. Dans ces premiers temps, les activités des arrivants ont effectivement donné lieu à l'exploration, de même qu'à l'exploitation. Cependant, globalement, tout s'est déroulé dans un esprit de respect mutuel et de relation fondée sur la réciprocité. Le concept, ni même la nécessité, d'un processus de *réconciliation* ne serait jamais même venu à l'esprit de quelqu'un. Comme nous sommes loin de ces premiers temps de la colonie.

Rétrospectivement, il paraît assez clair qu'à un certain moment, un seuil d'importance décisive a été franchi et a résulté en un virage désastreux pour cette relation. Les Autochtones n'ont plus été les égaux qu'ils étaient auparavant, n'ont plus été acceptés comme compatriotes dans cette aventure consistant à

mieux se connaître et à mieux tirer profit de ce territoire; au lieu de cela, ils ont été traités comme les pupilles de l'État. À partir de ce moment-là, la relation entre les deux peuples est tombée dans l'adversité, dans la violence, l'oppression et l'exploitation.

La familiarité, l'amitié qui avaient marqué le début des rapports ont été transformées par la peur et le mépris. À mesure que le nombre croissant d'immigrants européens prenaient conscience des possibilités offertes par cette nouvelle patrie et du potentiel de ce vaste continent offrant un nombre considérable de terres, leurs agents et fonctionnaires ont reconnu l'importance de régler ce qu'on avait convenu d'appeler « le problème indien ». Ce changement de cap d'abord subtil, de plus en plus profond, dans l'attitude et les intentions s'est avéré en bout de ligne l'une des plus sombres pages de l'histoire du Canada.

Aujourd'hui, nombreuses sont les personnes qui, malgré tous leurs efforts, ne réussissent pas à comprendre le point de départ, le fondement même des pensionnats indiens, les luttes pour la revendication des terres, les protestations, les barrages, de même que toute une série de conditions de tiers monde qui sévissent encore pour un trop grand nombre de personnes de Première nation, métisses et inuites partout au pays. Pour certains, l'explication la plus facile reste encore celle de blâmer les victimes.

Nous ne parviendrons pas à réaliser le moindre progrès dans la résolution des questions sociales, économiques, éducatives, communautaires et politiques tant que nous ne comprendront pas bien d'abord comment tout cela a commencé. En effet, la réconciliation n'apparaît pas impossible à réaliser si on fait cette prise de conscience essentielle et si on arrive à bien comprendre les fondements. Est-ce que nous voulons réellement chercher à comprendre pourquoi ces faits se sont produits et est-ce que nous sommes vraiment déterminés à agir en fonction de ce que nous découvrirons? Ce ne sont pas des questions faciles à examiner. C'est aussi tellement décevant et inquiétant de constater à quel point nous nous empressons de nous résigner à laisser faire. Sans prêter trop d'attention, on peut en arriver à des conclusions qui nous rassurent en nous convainquant qu'on ne peut rien faire. On doit aussi admettre qu'en raison d'un mélange de peur pour certains et d'avantages particuliers pour d'autres, l'inaction semble parfois la seule solution envisagée.

Toutefois, je crois que, dans l'hypothèse où la réconciliation est ce que nous visons, où elle est la voie à suivre, nous ne pouvons nous satisfaire d'être paralysés par notre état d'ignorance et de passivité. Nous avons un tâche importante à faire. Nous devons commencer par connaître notre histoire réelle, ce qu'elle

comporte comme signification, et ce qu'elle nous indique comme exigences à remplir maintenant.

Thomas R. Berger, dans son ouvrage *A Long and Terrible Shadow: White Values, Native Rights in the Americas Since 1492*, indique que l'attitude envers les Autochtones s'était radicalisée à la fin de la guerre de 1812.

[TRADUCTION] Il n'y aura aucune guerre menée dans le but d'exterminer les Indiens. La population des Blancs considère la culture et le mode de vie des Indiens comme primitifs et anormaux. Pour autant qu'ils avaient vraiment réfléchi à tout cela, les Canadiens étaient plutôt portés à croire qu'ils devraient enseigner aux Indiens les raffinements de la civilisation et les devoirs du citoyen. Comme la position des Indiens avaient évolué, selon ce que J.R. Miller désigne, d'un état « d'alliance à la non pertinence », les Britanniques et leurs successeurs canadiens ont réagi par un changement d'attitude, passant du respect et de la gratitude à la commisération et au mépris.⁷

Ce virage fatidique n'a peut-être pas paru inquiétant à ce moment-là, mais, après coup, il s'est avéré désastreux pour nous tous. La partie cruciale de ces deux derniers siècles a été la tournure qu'a prise la mentalité des populations autochtones et non autochtones en se ralliant à des idées préconçues sur qui nous sommes, pourquoi nous existons, comment on se perçoit les uns les autres, et, par conséquent, comment nous devrions nous traiter mutuellement. Nous ne connaissons que trop bien les stéréotypes profondément ancrés que nous avons envers les Autochtones dans ce pays. Ils concordent avec ceux qui existent chez les Autochtones. Harold Cardinal a écrit ces propos il y a presque quarante ans dans son livre *The Unjust Society*:

[TRADUCTION] Un Indien, qui fort probablement ne plaisante pas du tout, a dit une fois : « le plus gros des problèmes que les Indiens ont, c'est l'homme Blanc ». Qui peut comprendre l'homme Blanc? Qu'est-ce qui le pousse à agir? Quelle est sa façon de penser et pourquoi pense-t-il de cette façon-là? Pourquoi est-ce qu'il parle autant? Pourquoi est-ce qu'il dit une chose et fait le contraire? Plus important que tout, comment traiter, négocier avec lui? Comme Indiens, nous devons apprendre à faire affaire avec l'homme Blanc. Il est bien évident qu'il est ici pour rester. Parfois, cela semble une tâche impossible à faire. L'homme Blanc passe la moitié de son temps et dépense des milliards de dollars à essayer de se comprendre lui-même. Comment un simple Indien peut-il espérer arriver à trouver la réponse à ces questions-là?⁸

Ainsi, face aux pressions économiques, sociales, politiques et raciales depuis quelques siècles, nous avons des deux côtés été victimes des stéréotypes de l'autre, enfermés dans une véritable prison, sans presque aucune possibilité de s'en libérer. Les premières expériences du recours dès le jeune âge à l'éducation comme instrument de transformation culturelle et d'assimilation ont commencé. Et, en bout de ligne, une alliance contre nature entre l'Église et l'État a consolidé ce grand projet comme moyen d'arriver à une solution finale.

En fonction de ces attitudes et présomptions inébranlables, on a considéré la pratique de l'enlèvement des très jeunes enfants autochtones de leur famille et de leur milieu traditionnel comme le meilleur moyen de créer de nouveaux soi-disant petits Européens. Le fait que cette expérience a duré pendant plus d'une centaine d'années, chaque génération étant plus marquée, plus perturbée et carencée que la précédente, a fait en sorte que jamais avant la toute fin a-t-on compris toute l'ampleur de son incidence. Et même à ce moment-là, certains ont perçu la cessation des pensionnats indiens comme une véritable perte.

Parallèle à ces mesures d'assimilation, il y avait l'empiètement croissant des colons et leur appétit pour les terres. Des traités qui avaient été conclus dans les premiers temps de la colonie ont été facilement abrogés, toutes les parties étant convaincues que l'État agissait au mieux des intérêts de tous. Les Autochtones étaient perçus comme un problème à gérer et à endiguer. On considérait qu'ils avaient des droits limités. La citoyenneté était réservée aux nouveaux arrivants, ceux-ci possédant déjà des droits commerciaux et des droits de propriété. Les premiers habitants, les Autochtones, pour peu que cela avait d'importance, étaient vus comme des originaux, possiblement des personnages romantiques, appartenant à des temps anciens.

Notre époque moderne a ouvert la voie à la réécriture de notre histoire collective des cinq siècles précédents. Il n'y a aucun doute qu'à un moment donné, au vingtième siècle, les relations entre les Autochtones et les non Autochtones se sont envenimées encore davantage. Assurément, avant la Seconde Guerre mondiale, il y avait un mur infranchissable entre ces deux cultures. Malgré qu'il serait erroné d'affirmer que l'une ou l'autre partie était monolithique, une vue d'ensemble de la situation nous permet toutefois de dire que l'un et l'autre côté se situait aux confins des deux solitudes. Cependant, vers la fin des années 1940, alors qu'on commençait sérieusement à s'interroger sur la sagesse ou le bien-fondé justifiant l'établissement des pensionnats et sur l'échec général, peu importe la politique en jeu, du traitement des Autochtones, on a commencé à entrevoir la vérité.

Dans l'ensemble, les Églises viennent de se voir accorder une chance unique et un cadeau extraordinaire.

La réconciliation ne commence pas, ou n'est pas achevée, à une date précise; c'est un processus de prise de conscience, d'acceptation, et de conclusion d'un passé marqué par l'oppression dont les populations et les personnes ont été victimes. Il débouche sur la marche en avant. Tous les pays qui ont passé par ce processus de vérité et de réconciliation l'ont fait en raison de l'oppression subie. La crainte que nous avons, c'est que le gouvernement considère les pensionnats indiens comme la seule raison de ce processus et nous dise : « Nous en avons discuté, nous vous avons offert une compensation, c'est le temps de passer à autre chose ». Pourtant, il y a tellement de possibilités offertes à cette commission d'aller beaucoup plus en profondeur.

Elizabeth Hourie Palfrey
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Métis
Établie à Winnipeg, Manitoba
et à Rankin Inlet, Nunavut

En 1964, une demande inattendue du ministre des Affaires indiennes à l'University of British Columbia visait à [TRADUCTION] « entreprendre en collaboration avec des chercheurs d'autres universités une étude sur la situation sociale, éducative et économique des Indiens du Canada et à formuler des recommandations à propos de dimensions laissant entrevoir la possibilité de résultats probants/positifs »⁹. Ce rapport nommé d'après son président, H.B. Hawthorn, exprimait pour la première fois la reconnaissance que les Premières nations étaient des « citoyens plus ». Alan Cairns explique la signification que Hawthorn a donné à ce terme :

[TRADUCTION] La suggestion faite par Hawthorn à propos de la désignation « citoyens plus », s'adressant au départ uniquement à la population des Indiens inscrits, mais susceptible d'être appliquée aux Inuits et aux Métis, a été une première tentative de concilier la séparation des Autochtones de la majorité non autochtone et leur « vivre ensemble »/leur proximité avec cette majorité. La dimension du « plus » implique « la particularité rattachée à l'indigénat (naturalité/état d'indigène) »; quant à la qualité de « citoyen », elle est associée à l'idée du « vivre-ensemble » et elle fait référence à nos obligations morales les uns envers les autres.¹⁰

D'autre part, la Fraternité des Indiens du Canada, devenue plus tard l'Assemblée des Premières nations, avait été mise sur pied. En 1969, le *Livre blanc sur la politique indienne* du gouvernement fédéral¹¹ a soulevé une véritable tempête de protestations qui a contribué à accroître chez les Autochtones la détermination et la solidarité. C'était aussi cette année-là que les Églises ont officiellement mis fin à leur participation au régime des pensionnats indiens.

En faisant un tour d'horizon des faits saillants des événements marquants de la fin de la première partie du vingtième siècle, sans aucun doute on se rappellera de la *Loi constitutionnelle de 1982*, particulièrement de l'article 35, et de la *Charte canadienne des droits et libertés*, tout comme de la Commission royale sur les peuples autochtones (1991–1996), de même que du nombre incalculable des décisions subséquentes de la Cour suprême du Canada. En réalité, il faudrait convenir qu'au cours des vingt-cinq dernières années du siècle passé, les développements les plus constants n'ont pas été attribuables aux autorités législatives, ni aux dirigeants politiques, mais plutôt à l'incidence de la nouvelle constitution comme telle et sa reconnaissance (son acceptation) par les tribunaux.

En ce qui a trait aux pensionnats indiens, la série de poursuites ou de recours collectifs, les arrêts de la Cour suprême (*Blackwater vs. Plint, 2005*¹²) et, en

bout de ligne, les négociations aboutissant à l'*Entente de principe*¹³ en 2005 ont constitué les développements les plus récents.

Actuellement, nous commençons la mise en application de l'*Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens*. Le premier ministre a promis de présenter des excuses officielles et une commission de vérité et de réconciliation a été établie. Quelles autres dispositions pourraient de manière efficace reconnaître une nouvelle résolution prise en vue d'établir des relations justes? Il serait à propos qu'il y ait une cérémonie publique, un événement historique, qui viserait à exprimer la reconnaissance des préjudices causés et le repentir, regroupant les dirigeants locaux et religieux. Le gouverneur général, le premier ministre et d'autres fonctionnaires du gouvernement, de même que les primats, les modérateurs, les présidents et les archevêques des groupes confessionnels canadiens devraient y participer. À titre d'invités d'honneur, il devrait y avoir le Chef national de l'Assemblée des Premières nations et les dirigeants de toutes les organisations autochtones nationales. Dans le cadre de cette cérémonie, il faudra voir à ce qu'il y ait l'expression d'un acte de contrition et l'offrande de cadeaux symboliques. La convention dont on a fait mention précédemment pourrait prendre de l'ampleur et être largement appuyée. Il serait très important que de l'information détaillée et des documents explicatifs à l'appui soient diffusés aux médias et au public en général.

Dans l'ensemble, les Églises viennent de se voir accorder une chance unique et un cadeau extraordinaire. En effet, l'*Accord de règlement* constitue une ouverture en vue d'entreprendre de nombreuses initiatives visant l'établissement de relations justes. La prochaine décennie devrait être consacrée à des efforts favorisant une nouvelle relation qu'anticipent avec enthousiasme les sept générations suivantes. Il pourrait y avoir des thèmes sur lesquels les parties seraient en accord, accueillis favorablement, afin d'insister sur notre humanité commune, notre profonde interdépendance avec la terre et le fait que nous soyons mutuellement complémentaires.

Nous avons maintenant la chance d'apprendre notre véritable histoire, de nous repentir, de demander pardon, de guérir, de nous réconcilier et de rétablir des relations justes. Il ne peut y avoir de réconciliation sans qu'il n'y ait des relations justes et il n'est pas possible d'avoir des rapports harmonieux sans réconciliation. Toutes ces composantes ouvrent la voie à un engagement public significatif. Autrement dit, pour la première fois depuis quelques centaines d'années, il se pourrait bien que nous entamions un processus constructif, fructueux, de partage de la vérité et de réconciliation. Cela dit, la tâche ne sera pas facile. Ce processus peut dérailler pour plusieurs raisons; l'apathie et de faibles attentes peuvent donner lieu à une situation où très peu de changement s'opérera.

Chacun d'entre nous se voit offrir la possibilité d'imaginer un plan d'action et d'y participer, une stratégie qui pourrait être l'amorce du rétablissement de l'équilibre et de l'harmonie qui ont été si sérieusement et délibérément altérés. La réconciliation ne se fait pas automatiquement. C'est un processus impliquant un cheminement commun fondé sur le respect mutuel et la croyance en des rapports positifs, conviviaux, pour se retrouver dans une position très différente et bien meilleure. Un des aspects de ce processus pourrait être d'obtenir dans une certaine mesure le pardon des personnes ayant été si gravement blessées. Cependant, comme mon collègue James Scott l'a fait remarquer lors de sa présentation à la conférence de Calgary sur la Vérité et la Réconciliation [TRADUCTION] « Le pardon peut être demandé, mais il ne peut jamais être réclamé. Demander pardon restitue dans une certaine mesure le contrôle à la partie lésée. Me pardonneriez-vous? »¹⁴

Ce serait sans doute un exercice utile d'imaginer en quoi pourrait consister un processus de réconciliation, de même que de visualiser les changements opérés. Étant donné les relations pratiquement inexistantes entre les Autochtones et les non Autochtones actuellement au Canada, cet exercice semble une oeuvre de taille. À l'examiner en regard des écarts culturels, socioéconomiques et politiques, l'objectif s'avère encore plus un tour de force; par contre, parce que c'est difficile, cela ne veut pas dire que c'est impossible. Une autre façon d'envisager ce défi est peut-être de se poser la question suivante : « Quels sont les avantages que chacun de ces groupes peut obtenir? » À bien des égards, c'est une façon plus efficace de procéder. Elle est dynamique. Elle est prometteuse.

Quelle orientation devrait-on adopter pour le développement d'un plan d'action et l'établissement d'un processus de réconciliation? Qui serait les gens les plus disposés à aider et à participer? Une personne autochtone m'a dit une fois : [TRADUCTION] « Vous devriez savoir que pour les Autochtones des relations sont essentiellement personnelles ». Je me ferai l'écho de cette remarque et je dirai que l'expérience de la réconciliation est absolument personnelle. Par conséquent, des contacts personnels seront essentiels pour développer des relations en toute sécurité et en toute confiance qui peuvent mener à la réconciliation.

Il faudra planifier une étape préparatoire pour toutes les parties en cause. Nous avons besoin de ré-examiner sérieusement notre histoire telle qu'elle s'est réellement déroulée. Nous devons nous interroger sur les présomptions et les vérités douteuses que nous avons acceptées pour la plupart sans s'interroger ou se préoccuper outre mesure. Comment pouvons-nous commencer à nous connaître mieux? Peut-on amorcer ce cheminement en essayant de se mettre à la place de l'autre? Des études sérieuses et des mesures préalables devront être

effectuées; en fait, il devrait y avoir de véritables rencontres entre personnes intéressées. Avec un peu de chance, nous arriverons à oeuvrer ensemble, à mener une action avec d'autres ayant eu une expérience similaire et motivés par leur engagement personnel.

Il ne faudrait pas présumer que ces efforts se réaliseront naturellement par le fait même. Selon ma propre expérience, l'obtention de résultats positifs vient le plus souvent du fait qu'on s'investit dans une tâche commune et que l'ensemble des parties ont pris une part active à l'atteinte de ce succès. Cette entreprise ne devrait pas être le type de situation où un groupe fait quelque chose pour l'autre. Il faut un véritable esprit de partenariat et de mutualité. Comme nous joignons nos efforts pour accomplir des tâches communes et pour atteindre des buts communs, il devient plus simple d'avoir confiance en l'autre, d'avoir l'impression de mieux le connaître. De plus, nous partageons le même terrain (nous sommes fondés sur la même réalité).

Il est tout à fait évident que nous nous intéressons vivement à l'environnement et à la préservation de la nature et de toute sa diversité d'êtres vivants; c'est une préoccupation généralement et collectivement partagée. Nous devrions examiner et anticiper des possibilités d'efforts communs en vue de s'assurer que la Terre soit respectée et qu'elle soit rétablie, sauvée des effets nocifs et destructeurs. Un autre comportement collectif de célébration pourrait être de participer à des activités communautaires comme des activités sportives ou à d'autres jeux et de préparer ensemble des fêtes/repas communautaires. Il serait important de planifier des événements regroupant toute une diversité de disciplines comme des sports, de la musique, l'art, des pièces de théâtre et des récits.

Une deuxième étape pourrait être consacrée à réunir des voisins pour effectuer la construction de maisons et de centres communautaires. Des églises, des temples, des mosquées pourraient dans les municipalités et les villes tenir lieu d'endroits de rassemblement offrant hospitalité et accueil aux Autochtones qui se sont déplacés de leurs territoires traditionnels pour venir s'installer dans des milieux urbains moins connus. Ne pouvons-nous pas penser à établir des centres d'amitié oecuméniques où il serait possible d'instaurer des ponts de l'espoir et de la motivation?

Parallèlement à ces activités, il devrait y avoir la préparation de ressources, de documentation de base et de guides pratiques. Quels sont les protocoles et les coutumes que nous devrions connaître? Il faut bien se rendre compte qu'en fait, il y a une grande diversité parmi les collectivités composant les parties qui participent au processus de réconciliation. Il ne faudrait pas faire abstraction de cette diversité, mais plutôt la célébrer.

*Le processus doit tracer la voie
— et incorporer la possibilité
— d'une réconciliation entre
toutes les parties concernées,
les Survivants et leur famille,
les communautés, les Églises, le
gouvernement et les Canadiens.*

*Susan Hare
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Ojibway
M'Chigeeng, Ontario*

De plus, des programmes nationaux identifiant l'appui du leadership et ralliant la population en faveur des actions entreprises devraient être établis. Pourrait-il y avoir une programmation conjointe entre des réseaux de télévision comme Aboriginal Peoples Television Network (APTN), Vision TV, CPAC et CBC/SRC? Pourquoi ne pas penser à la reprise d'un programme très populaire dans le passé, comme l'émission radiodiffusée de CBC, humoristique et évocatrice, *Dead Dog Café*? Peut-être y aurait-il possibilité de promouvoir une activité dynamique sur Internet qui permettrait à des jeunes gens de participer d'une façon incitatrice pour eux, adaptée à leurs intérêts?

Il serait également important d'avoir un réseau national d'entraide permettant l'échange de ressources, la formation et le réseautage. Quand il existera un sentiment de motivation générale, une même aspiration, incitant tous les gens partout au pays à travailler ensemble pour trouver de nombreuses façons différentes d'accomplir une tâche colossale, nous aurons alors une raison d'espérer et d'être réellement encouragés. Globalement, nous aurons besoin d'une vision nationale convaincante de ce que notre aventure d'exploration de la vérité et de la poursuite d'une réconciliation sincère et dynamique pourrait ressembler.

Il existe des modèles émanant de notre passé qui peuvent nous aider ou nous éclairer. En effet, nous pourrions nous inspirer de grandes campagnes ayant répondu à un besoin pressant, constituant un défi de taille, qui ont saisi soudainement l'attention et l'intérêt des Canadiens de toutes les couches de la société. Il y a plus de vingt ans, j'ai été intimement lié à deux expériences assez différentes, mais tout de même compatibles, qui peuvent nous mettre sur la bonne piste.

En 1983 et 1984, la Conférence des évêques catholiques du Canada s'est occupée de préparer la toute première visite du Pape au pays. Cet événement a été largement télédiffusé étant donné qu'il a visité quarante-cinq endroits et qu'il a parcouru une grande partie des provinces. C'est ainsi que nous en avons tous appris beaucoup sur la diversité existant au sein de l'Église catholique, la diversité à l'intérieur de notre pays, ainsi que la possibilité pour nous tous, les Catholiques et les non Catholiques, de participer à cette visite. Tout de suite après cet événement, nous avons été pris par la réponse à la demande de secours de l'Afrique en raison d'une famine menaçant plus d'une douzaine de pays, particulièrement l'Éthiopie et le Soudan. Il a été dit que [TRADUCTION] « la réponse de ce pays a témoigné d'une générosité pandémique... les Canadiens se sont ralliés à la cause... Les plus démunis sont ceux qui ont été les plus généreux. »¹⁵ Des événements locaux centrés sur la faim en Afrique ont eu lieu dans des milliers de communautés partout au pays. Encore une fois, on a fait

appel aux médias de masse. Bien des gens ont été informés pour la première fois au sujet des causes antécédentes, profondes, de la famine et de quelle façon cette tragédie pourrait être évitée.

Beaucoup d'autres exemples pourraient être apportés, mais le message qui en ressort nous oriente vers la nécessité pour nous de capter l'imagination populaire et de trouver une foule de moyens pratiques pour que tout le monde s'implique.

À quoi pourrait ressembler une campagne nationale en faveur de la vérité et de la réconciliation au Canada? Il y a un très grand nombre d'exemples de ces processus de vérité et de réconciliation provenant d'autres pays, mais le contexte est si différent qu'à mon avis, il vaut mieux faire preuve de créativité en les concevant d'après notre réalité d'ici. En 2006, j'ai participé à une conférence commémorative du dixième anniversaire à Cape Town, Afrique du Sud, visant à faire l'examen des accomplissements de ce pays, de même qu'en d'autres pays du monde. Le thème de la conférence était *Memory, Narrative and Forgiveness*.¹⁶ Il convient toutefois de rappeler que, même si des expériences personnelles ont pu paraître analogues, il reste que les contextes généraux sur le plan social, économique et politique étaient, dans la plupart des cas, complètement différents d'un pays à l'autre.

Depuis quelques décennies, il y a eu plus de vingt commissions de vérité de toutes sortes. Le plus souvent, un processus officiel de vérité et de réconciliation avait été établi par suite d'un bouleversement social majeur et d'une réorientation politique. Ce n'est pas le cas ici et on n'anticipe pas d'événements de cette envergure dans un avenir immédiat. Cela ne veut pas dire que des changements modestes ne sont pas en train de se réaliser; d'autres évolutions de grande importance sont de plus en plus à prévoir. La Commission de vérité et de réconciliation pourrait vraiment contribuer à la réalisation de telles évolutions.

Ainsi, il faut que nous soyons très créatifs et que nous nous adaptions complètement à la situation présente. Quels sont les atouts, les avantages qu'on peut faire valoir, qu'on peut apporter à l'appui de cette tâche? Le fait que chaque institution et groupe représentatif requis ont consenti à joindre leurs efforts à titre de partenaires constitue le plus important des atouts. Cette alliance signifie que le gouvernement, les Églises, les Autochtones, les chercheurs et les universitaires, ainsi que la communauté juridique, oeuvrent en partenariat. Ce sont des partenaires formidables qui ne sont pas toujours faciles à émouvoir, à convaincre d'agir, mais ils ont des groupes d'intérêt, clientèle, électeurs, bref une base très significative. Il y a aussi l'engagement de ressources financières qui n'est sans importance.

Tous ces groupes confessionnels, au prix de grands efforts, ont présenté des excuses, de même qu'ils ont établi des fonds pour amorcer la guérison et tendre la main aux personnes les plus gravement traumatisées.

La nouvelle convention des Églises chrétiennes conclue en 1987 et réaffirmée en 2007 devrait constituer une plateforme...

Alors dans ce cas, comment se servir de ces éléments de façon créative, innovatrice? Il faut que ce soit des événements particuliers, comme une journée nationale du repentir et un engagement d'œuvrer en fonction de la réconciliation. Les médias devraient être considérés comme des alliés essentiels. Les moyens dont on dispose au sein de cette entente de partenariat offrent manifestement d'énormes possibilités. Ces voies ou avenues ne devraient pas être vues comme un aboutissement en soi, mais plutôt comme des stratégies actives dans le cadre d'un plan d'action général. Il est bien faisable aussi d'envisager un mélange d'émission populaire de télévision et d'Internet.

Malgré que la question centrale soit les répercussions directes, intégrales et persistantes des pensionnats indiens, je suis tenté de croire que la priorité devrait être accordée aux enfants et aux adolescents, compte tenu que la population autochtone est jeune et croît à un rythme accéléré.¹⁷ Voici le dilemme : plus de quatre-vingt milles Survivants des pensionnats encore vivants sont pour la plupart âgés. Ils sont grands-parents d'une grande population de jeunes. Une partie du processus pourrait-elle être consacrée à une collaboration orchestrée entre les très âgés et les très jeunes? Où est-ce que la population non autochtone se situe dans cette perspective?

Et si nous montions un projet de caravane traversant tout le Canada au moyen de la ligne du chemin de fer? Pourrait-on imaginer un train intitulé « Notre histoire, un parcours vers l'établissement de relations justes et plus harmonieuses » en s'inspirant de l'exemple du musée de l'immigration à Pier 21 (Le quai 21) à Halifax qui relate l'histoire et permet également aux visiteurs d'explorer ce que ce point d'arrivée d'immigrants au Canada signifie actuellement pour eux? Pourrait-il y avoir de la musique, du théâtre, de l'art, de la danse et la participation d'une audience? Quand ce train viendra-t-il chez vous? Serez-vous dans ce train? Le visiterez-vous? Il pourrait bien y avoir des tambours et divers types de musique et une tente réservée aux visiteurs. Que penseriez-vous d'inviter des artistes de spectacle, tant autochtones que non autochtones? De temps en temps, nous avons constaté le pouvoir d'influence de ce type d'approche. Si on se rappelle bien des présentations de la Fête du Canada et de spectacles fastueux, spéciaux, offrant de la musique, de la danse, du théâtre, on constate que notre imagination avait beaucoup travaillé.

Recueillir et partager nos histoires est un aspect clé de toute cette démarche. Ce sera une chance très importante d'accorder une grande valeur et du respect à l'égard des expériences que des personnes ont vécues au pensionnat. Il faut donc adopter une approche très diversifiée et sensible, afin d'encourager les anciens élèves et le personnel à partager leurs expériences. En cours de cheminement, il y aura bien des aspects qui pourraient s'apparenter aux expériences des victimes

de l'Holocauste ou à d'autres expériences qui découlent d'une destruction et d'une oppression systémiques.

Peut-être pourrait-on concevoir une insigne quelconque, soit une épingle ou un badge, qui permettrait de reconnaître toutes les personnes engagées dans ce projet. Les Survivants, les membres de leur famille et leurs descendants, de même que les non Autochtones contribuant de façon significative au partage de la vérité, au cheminement de guérison, au pardon et à réconciliation, seraient visés par cette reconnaissance.

Un projet national de cette nature offrirait l'occasion de faire participer les médias tels que proposés précédemment, faisant appel aux stations de télévision CPAC, CBC/SRC, APTN et Vision TV afin qu'elles collaborent pour produire des reportages télédiffusés en direct, non seulement dans le but de fournir de l'information, mais également d'offrir une tribune en vue d'échanges tandis que le pays s'interroge sur l'histoire et le traitement des séquelles des pensionnats.

Il nous faut offrir aux gens des possibilités de rencontres facilitant des échanges approfondis, par exemple en participant à des retraites et à des activités traditionnelles et, le cas échéant, des cérémonies. On peut trouver un exemple de ce type de rencontre chez les communautés catholiques qui ont constaté l'influence marquante de ces nouveaux programmes comme celui de *Returning to Spirit*. « Ce programme de guérison, élaboré dans le diocèse de Mackenzie-Fort Smith, prend de l'ampleur dans certains autres diocèses. Ce programme est reconnu pour ses succès; il permet, en effet, aux individus et aux groupes, d'envisager un avenir fondé sur le pardon, la confiance, la collaboration et l'appréciation. ».¹⁸ Des expériences que des Autochtones font dans l'esprit de leurs traditions comme les sueries peuvent ouvrir la voie à d'autres approches expérientielles. Nous devrions également nous inspirer de ce que nous avons appris de la série de programmes que la Fondation autochtone de guérison a appuyés. Il y a dans leur inventaire d'importantes ressources à notre disposition.

Des artistes comme Thomas King, Tantoo Cardinal, Buffy St. Marie, Susan Aglukark, Tomson Highway et de nombreux autres pourraient être invités. Effectivement, la participation active d'artistes créateurs autochtones remarquables serait aussi à souhaiter.

La réconciliation doit mettre à contribution la diversité et la spécificité que chaque personne apporte à la démarche. En considérant la question sous l'angle d'une seule dimension, on pourra être tenté de penser uniquement à

des aspects touchant les désavantages économiques, sociales ou politiques. Il faut plutôt se concentrer sur les dons particuliers que chacun de nous possède. Nous devons faire tous les efforts possibles pour dépasser les stéréotypes qui font tellement partie de notre bagage collectif, qui rendent si difficile pour nous de prendre conscience de la profondeur et du potentiel d'autrui.

Il existe un autre secteur d'activités interculturelles qui fait espérer un engagement des Autochtones et des Églises. Dans le domaine du spirituel, il sera important de tenir compte des perspectives, idées et expériences qui existent dans les collectivités autochtones. Thomas Berry a tenu avec éloquence les propos suivants :

[TRADUCTION] Le monde de la nature a des droits... qui doivent être respectés par les êtres humains sous peine de conséquences graves, du fait qu'il y a des forces pouvant finalement réagir contre ces atteintes aux droits... Les peuples indigènes... [comprennent cela] parce qu'ils vivent dans un univers en mouvement, dans un cosmos... La compréhension du fonctionnement du monde naturel n'est pas simplement de le percevoir comme un ensemble d'objets destinés seulement à la manipulation par les humains, mais plutôt comme une communauté de sujets.¹⁹

NOS EFFORTS VIENNENT SEULEMENT DE COMMENCER

Au cours des vingt dernières années, nous avons vu des membres de l'Église catholique, de l'Église anglicane, presbytérienne et de l'Église unie être confrontés à une réalité émergente par suite du dévoilement de la vérité au sujet des expériences passées liées aux pensionnats indiens. Ces divulgations ont entraîné une reconnaissance bien difficile et douloureuse des faits. Toutefois, à ce moment-là et préalablement à l'*Accord de règlement*, des démarches positives ont été entreprises. Tous ces groupes confessionnels, au prix de grands efforts, ont présenté des excuses, de même qu'ils ont établi des fonds pour amorcer la guérison et tendre la main aux personnes les plus gravement traumatisées. De plus, depuis les premières réponses ou réactions défensives dans le contexte des procès et des allégations d'actes criminels de la part des victimes, il y a eu de plus en plus de tentatives de règlement avec les victimes d'actes criminels par le biais de médiation de différends ou d'arrangement à l'amiable et de méthode de règlement de conflit. Dans bien des cas, l'État, tout comme l'Église, a offert une compensation. Il y a eu aussi production de documentation d'information et la désignation d'événements particuliers comme la Journée nationale de Guérison et de Réconciliation. Finalement, au cours du processus ayant abouti à l'*Accord de principe*, une Table ronde a été organisée, une démarche intégrée

ayant fait appel à la participation entière du public et ayant mis en application une approche communautaire de partage de la vérité et de réconciliation.

Ces mesures correctives devraient maintenant être considérées comme les premiers pas d'un parcours visant à tourner la page. Si la dernière décennie ou à peu près a été marquée par un lent processus de sensibilisation et d'interventions en vue de la réparation, les cinq à dix prochaines années devraient être envisagées comme une possibilité significative, même inattendue, progressant rapidement, d'en finir avec le passé, de tourner cette page de l'histoire et de participer à des événements majeurs et transformateurs.

La nouvelle convention des Églises chrétiennes conclue en 1987 et réaffirmée en 2007 devrait constituer une plateforme pour les Églises en cause et d'autres groupes confessionnels qui décident de faire partie de ce processus de vérité, de guérison et de réconciliation considéré comme le début de leur engagement à mettre en pratique l'*Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens*. Les Églises ayant dans le passé participé au fonctionnement des pensionnats indiens pourraient assurer ou organiser un service national centré sur la *présentation d'excuses et le repentir*. Cette cérémonie pourrait faire partie d'un grand événement national mettant à contribution les dirigeants des Églises et de l'État. Ce serait la déclaration au public canadien qu'une nouvelle ère de résolution juste des questions est inaugurée. Il faudrait inviter tous les citoyens à l'appuyer avec enthousiasme.

Le Canada fait face à un défi de taille et à une chance extraordinaire. Les groupes confessionnels ont eux aussi la possibilité de contribuer à ce renouveau fondé sur le respect mutuel et le respect de la terre. Les Autochtones ont vécu en relation intime avec cette terre depuis des millénaires et ils ont une connaissance approfondie de cette terre et de tous ses habitants. La sagesse du savoir autochtone est un des dons précieux qu'ils ont à partager, mais ce don ne peut avoir de valeur et de signification pour les Canadiens en général que s'il est reçu avec un véritable respect envers les cultures, les langues et la spiritualité des donateurs. Nous sommes donc invités à ce cheminement particulier. Notre destination peut s'avérer moins importante que l'expérience acquise dans la façon dont nous ferons ce voyage ensemble.

Il est particulièrement intéressant et valorisant de faire ressortir et de reconnaître les dons dont les autres peuvent bénéficier. De plus, dans ce cas précis, il est impératif de participer à des activités, à des interventions, en tant que la manifestation d'une expression de solidarité à l'égard des personnes lésées, notamment les Autochtones. Des questions de justice sont au cœur même de la reconnaissance et de la concrétisation des traités conclus dans le

passé. Il y a plusieurs années, David Arnot, le Commissaire aux traités de la Saskatchewan, a recommandé dans son rapport que, concernant les traités, « nous sommes toutes des personnes visées par un traité ». La plupart d'entre nous pensons que les traités ne s'appliquent qu'aux Indiens inscrits, mais selon David Arnot, les traités, en fait, englobent tout le monde. La façon dont nous exécutons, que nous mettons en application ces traités, est une parcelle de la qualité de vie générale de notre pays et de ses habitants. Plus tôt nous acceptons cette entente conclue entre nous, plus facile il sera de prendre des mesures dans l'intérêt véritable de l'ensemble des citoyens.

Quant à nous, en général, notre tâche consiste à reconquérir le maximum de ce que nous avons de mieux à offrir et de le partager de plein gré les uns avec les autres. Il est aussi crucial de participer à des interventions, des initiatives visant le développement de la confiance et d'une prise de conscience positive afin que, dans le cadre de notre engagement, il n'y ait pas de situation gagnant-perdant, mais bien une rencontre véritable à la satisfaction des parties, des possibilités bénéfiques pour tous.

Le défi que je me suis proposé d'expliquer s'adresse à nous tous engagés sur la voie de la réconciliation et du pardon; il s'agit d'un défi que les croyants devraient particulièrement comprendre vu qu'il s'appuie sur des croyances que nous partageons tous : au coeur de toute vérité spirituelle profonde, il réside l'exigence d'aller vers toutes les personnes ayant injustement souffert, sans qu'elles en soient responsables. En acceptant pleinement comme première partie de notre intervention notre complicité relativement à ces injustices commises, la tâche la plus ardue, colossale, à mon avis, sera de s'engager dans des actions véritables de guérison, de rétablissement et de réconciliation.

Il est d'une importance décisive que les générations futures considèrent la présente génération comme celle qui a su intervenir positivement et courageusement et répondre à cet appel d'exercer activement le rôle de « réparateur des brèches ». Nous n'avons pas l'ensemble, ou même pas beaucoup, de solutions. Nous devons attendre humblement que nos frères et soeurs autochtones nous montrent le chemin à suivre. Beaucoup sont des Survivants ou des descendants de Survivants qui, je l'espère, nous accueillerons comme compagnons dans ce parcours.

NOTES

¹Isaiah 58:12 RSV.

²Valaskakis, Gail Guthrie (2005:1). *Indian Country: Essays on Contemporary Native Culture*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press.

³ Valaskakis (2005:1).

⁴ Résolution des questions des pensionnats indiens Canada [RQPIC] (2006). Règlement relatif aux pensionnats indiens. Extrait le 26 septembre 2007 de : <http://www.residentialschoolsettlement.ca/French/French.html>

⁵ United Church of Canada (2003:para. 11). Principles to Guide Our Response in Resolving the Legacy: Six Principles in the Search for Right Relationships. Extrait le 26 septembre 2007 de : <http://www.united-church.ca/aboriginal/schools/vision#principles>

⁶ A New Covenant: Towards the Constitutional Recognition and Protection of Aboriginal Self-Government in Canada. A Pastoral Statement by the Leaders of the Christian Churches on Aboriginal Rights and the Canadian Constitution, signée le 5 février 1987, réaffirmée le 9 mars 2007.

⁷ Berger, Thomas R. (1991:64). A Long and Terrible Shadow: White Values, Native Rights in the Americas since 1492. Vancouver, BC: Douglas & McIntyre Ltd.

⁸ Cardinal, Harold (1969:74). The Unjust Society: The Tragedy of Canada's Indians. Edmonton, AB: M.G. Hurtig Ltd., Publishers.

⁹ Hawthorn, H.B. (éd.) (1966:v). A Survey of the Contemporary Indians of Canada: A Report on Economic, Political, Educational Needs and Policies in Two Volumes. Ottawa, ON : Indian Affairs Branch.

¹⁰ Cairns, Alan C. (2001:9–10). Citizens Plus: Aboriginal Peoples and the Canadian State. Vancouver, C.-B. : UBC Press.

¹¹ Affaires indiennes et du Nord canadien (1969). La politique indienne du gouvernement du Canada (Livre blanc sur la politique indienne, 1969). Présentée à la première session du 28^e parlement par l'honorable Jean Chrétien, ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien. Extrait le 14 décembre 2007 de : http://www.ainc-inac.gc.ca/pr/lib/phi/histlws/cp1969a_e.html

¹² Blackwater v. Plint, [2005] 3 S.C.R. 3, 2005 SCC. Extrait le 14 décembre 2007 de : <http://csc.lexum.umontreal.ca/en/2005/2005scc58/2005scc58.pdf>

¹³ Agreement in principle, le 20 novembre 2005. Les parties à la convention sont le Canada, l'Assemblée des Premières nations, le General Synod of the Anglican Church of Canada, l'Église presbytérienne au Canada, l'Église unie du Canada et les Entités catholiques romaines. Extrait le 27 septembre 2007 de : http://www.irsr-rqpi.gc.ca/english/pdf/AIP_English.pdf

¹⁴ Scott, James V. (2007:4). The Importance of Apology in Healing and Reconciliation. Calgary T&R Conference Presentation, University of Calgary – les 14-17 juin 2007.

¹⁵ Stewart, Brian (2004:para. 1, 29, 38). *Indepth: Ethiopia: Beyond Tears*. CBC News Online, le 14 décembre 2004. Extrait le 14 décembre 2007 de : <http://www.cbc.ca/news/background/ethiopia/beyond-tears.html>

¹⁶ University of Cape Town (2006). *Conference on 10th anniversary of the TRC “Memory, Narrative and Forgiveness”, Reflecting on ten years of the Truth and Reconciliation Commission*. Extrait le 14 décembre 2007 de : <http://www.trc10.co.za>

¹⁷ Le recensement 2001 et l'analyse ultérieure indiquent clairement que la population autochtone est jeune et croît à un rythme accéléré. Statistique Canada. Extrait le 26 septembre 2007 de : <http://www.statcan.ca/Daily/English/050628/d050628d.htm>

¹⁸ Conférence des évêques catholiques du Canada (2003:para. 6). *Rapport du Conseil pour la réconciliation, la solidarité et la communion*. Extrait le 4 janvier 2008 de : [http://www.cccb.ca/site/content/view/1913/1027/lang,fr/ /](http://www.cccb.ca/site/content/view/1913/1027/lang,fr/)

¹⁹ Berry, Thomas (1996:4–5). *Ethics and Ecology*. A paper delivered to the Harvard Seminar on Environmental Values, Harvard University, April 9, 1996. Extrait le 26 septembre 2007 de : <http://www.ecoethics.net/ops/eth&ecol.htm>



« Gardons les yeux fixés sur Jésus. » Un cours de calligraphie au pensionnat Red Deer Indian Industrial School
Red Deer, Alberta, vers 1914 ou 1919
Photographe : Église unie du Canada
Victoria University Archives, 93.049P/850N
(Photo : Gracieuseté de la Fondation autochtone de l'espoir)

MAGGIE HODGSON

Maggie Hodgson, membre de la Première nation de Nadleh Whuten (Carrier), oeuvre au niveau local, national et international dans le domaine de la justice et de la guérison. Elle a été l'initiatrice et l'hôte organisatrice du premier rassemblement de *Healing Our Spirit Worldwide* (HOSW) ([TRADUCTION] Avec le monde entier, libérons-nous corps et âme) tenu à Edmonton, Alberta, en 1992. Cette rencontre a suscité la participation de plus de trois milles personnes venues de partout dans le monde. De plus, Maggie a été une figure de proue en menant une campagne nationale qui s'est avérée une grande réussite « Entretien la force du cercle — Semaine nationale de sensibilisation aux toxicomanies », un mouvement d'avant-garde qui a finalement mobilisé mille cinq cents collectivités et sept cent milles personnes. Elle est également cofondatrice et coprésidente nationale de la Journée nationale canadienne de la guérison et de la réconciliation, célébrée chaque année le 26 mai, dans le cadre du mouvement international amorcé en Australie. Maggie a aussi agi à titre de conseillère auprès de l'Organisation mondiale de la santé en matière de prévention des toxicomanies.

Parmi les nombreux prix qu'elle a reçus en reconnaissance de son oeuvre en développement communautaire, Maggie a obtenu le Prix national d'excellence décerné aux Autochtones, le Prix du développement communautaire des Nations-Unies, le Prix du développement communautaire de la Santé publique du Canada, le Prix du modèle de rôle autochtone de l'Alberta et le Prix d'excellence de Alberta Alcoholism and Drug Abuse Commission. Elle détient également deux doctorats honorifiques : l'un attribué par l'University of Alberta et l'autre par l'Université St. Paul d'Ottawa. De 1982 à 1997, elle a occupé le poste de principale administratrice de Nechi Institute.

Dans cet article, *Réconciliation : un processus spirituel*, Maggie traite du rôle pivot qu'exerce la connexion ou la reconnexion avec la spiritualité dans la promotion de la guérison et de la réconciliation. L'ironie veut que la combinaison des lois et des règlements interdisant la participation à des cérémonies et l'imposition du régime des pensionnats a au départ privé les personnes de leur spiritualité : c'est pourquoi aujourd'hui elles ressentent le retour à la spiritualité comme un besoin fondamental pour la guérison. Maggie retrace la façon dont les Autochtones ont pris l'initiative de reconquérir, de faire renaître leurs pratiques spirituelles et de s'engager dans une démarche difficile de guérison. Elle reprend à maintes reprises les paroles de Abe Burnstick, un de ses guides, qui préconisait la voie de la haute moralité, soit la voie du choix personnel. « C'est à vous de décider ». L'Aîné Abe Burnstick nous le rappelle en racontant deux histoires de Survivants

qui sont actuellement des Aînés et ont reçu des montants compensatoires pour les années passées au pensionnat; il nous raconte de quelle façon ces Survivants ont contribué avec cet argent à appuyer la poursuite de la guérison. En suivant ces histoires, nous sommes éclairés sur le fait que l'argent peut servir à des fins utiles, constructives, mais que ce sont les efforts de toute une vie consacrés à la guérison de l'esprit qui conduisent à la véritable réconciliation. Cet article est empreint de leçons enrichissantes si on se donne la peine de les dégager.

RÉCONCILIATION : UN PROCESSUS SPIRITUEL

« *C'est à vous de le décider* » selon l'Aîné Abe Burnstick

La réconciliation est un concept d'inspiration occidentale qui décrit le processus permettant à l'esprit de retrouver la paix. Pour arriver à cet état de réconciliation, l'objectif à long terme est de se préparer à passer de l'autre côté avec la sérénité d'un esprit en paix. De fait, la paix est un état de l'esprit. On y parvient au prix de grands efforts personnels ou avec la détermination d'invoquer l'aide du Créateur pour trouver la paix en soi. Le processus de la réconciliation fait donc partie intégrante de notre pensée, de notre chair, de notre esprit et de notre attitude. Soit que nous décidions de perpétuer notre souffrance et notre colère, soit que nous acceptions de prendre les mesures nécessaires pour effectuer le changement et ce, dans notre propre intérêt. Un cheminement de cette nature ne veut pas forcément dire que la personne, ou le gouvernement, ou l'Église, qui nous a lésés doit s'excuser ou regretter l'acte commis avant qu'on n'en arrive à retrouver la paix en soi. Pour la plupart des gens et des communautés, la démarche aboutissant à ce sentiment de paix et de libération de l'esprit s'étend sur une très longue période. En effet, trouver la paix de l'esprit, c'est le travail de toute une vie. En récompense, nous serons un peuple d'espoir, de spiritualité et d'engagement. Notre motivation profonde pour la réalisation d'un tel idéal est de faire en sorte que nos petits-enfants n'aient pas à vivre aux prises avec notre souffrance spirituelle et émotionnelle.

Un grand nombre d'anciens élèves des pensionnats ont vécu des expériences traumatisantes du fait qu'ils ont été coupés de leur famille. Ceux qui ont réussi à tourner la page comprennent que, dans le but de guérir la souffrance, il faut se faire entendre, témoigner, pour que la vérité soit connue, et prendre la responsabilité de changer. Nous avons choisi de renverser ces piliers centraux rattachés à cette intention affirmée par les pensionnats et articulée par des mesures législatives qui ont transpercé le cœur des Premières nations, des Métis et des Inuits. En effet, le message terrifiant entourant toute la « question/problème des Indiens » définit clairement les intentions arrêtées des législateurs de faire avancer l'assimilation des Autochtones en déclarant illégales les cérémonies traditionnelles, en enlevant les enfants des familles et en rompant tous leurs liens avec la langue et le sentiment d'identité. En 1920, le surintendant général délégué des Affaires indiennes Duncan Campbell Scott a déclaré au Parlement que l'assimilation avait pour but de continuer les efforts « jusqu'à ce qu'il n'y ait plus un seul Indien au Canada qui ne soit assimilé au corps politique et qu'il n'existe plus de "problème indien" »¹. On ne peut pas isoler les pensionnats de ces politiques étant donné que celles-ci décrétaient que

Notre motivation
profonde pour la
réalisation d'un tel
idéal est de faire en
sorte que nos petits-
enfants n'aient pas
à vivre aux prises
avec notre souffrance
spirituelle et
émotionnelle.

les enfants autochtones ne devaient plus vivre avec leurs parents et ne devaient plus avoir accès aux cérémonies pendant qu'on les endoctrinait à croire que nos croyances et cérémonies autochtones étaient maléfiques, qu'elles étaient inspirées par le diable.

En déclarant illégale la pratique des cérémonies autochtones comme le potlatch et la danse du Soleil, le gouvernement du Canada s'est attaqué à l'esprit de nos peuples. *En fait, c'était une offensive génocidaire contre notre esprit, ce qui a eu des conséquences néfastes sur les cinq générations (ou une centaine d'années) des personnes ayant fréquenté les pensionnats. En les éloignant de leur milieu, en les dépouillant de ces pratiques et d'autres cérémonies, on a fait en sorte de les priver de leurs idées, de leurs valeurs et des principes fondamentaux liés à une bonne santé mentale collective. En raison de cette privation des cérémonies, on a éliminé les sentiments de sécurité, d'identité, les idéologies, les rituels, le sentiment d'appartenance et de réciprocité, les croyances, ainsi que la responsabilité à l'égard de ses actes, l'accessibilité à des ressources, à des possibilités offertes de rassemblement communautaire, de guérison et de justice. La perte des cérémonies a été l'essence même des politiques de génocide du gouvernement canadien. Cet anéantissement a été le coup de couteau qui a blessé fondamentalement notre culture. En plus, ces politiques ont été renforcées par la position des quatre grandes Églises qui assuraient le fonctionnement des pensionnats. Les ecclésiastiques pensaient que les cérémonies étaient issues de croyances païennes et, donc, sataniques. Comme une grande majorité des Canadiens étaient à cette époque d'origine chrétienne, ils ont appuyé tout ce qui pouvait assurer l'élimination de traditions païennes. Malgré qu'ils croyaient bien faire en agissant ainsi, ce manque de respect à l'égard des croyances spirituelles des Autochtones a été une grosse erreur.*

Ouvrant aujourd'hui dans le domaine de la santé autochtone, je centre mes efforts à aider d'autres parents autochtones à reconquérir leur identité. Dans le cadre de mon travail, je leur enseigne que la culture est essentielle si on veut assumer sainement son identité, qu'il s'agisse de parents, d'enfants et de la communauté entière. Je constate directement sur le terrain que les gens sont assoiffés des enseignements (traditionnels) et de rapports avec les Aînés.

Melanie Ferris, 28
Anishinaabe
Mère, entrepreneuse,
Survivante intergénérationnelle
Toronto, Ontario

Ces efforts d'assimilation ont semé la confusion relativement au sentiment d'identité et au sentiment de valeur personnelle chez les personnes touchées par ces mesures. De fait, les cérémonies permettent d'enseigner et de développer la capacité d'assumer la responsabilité personnelle de ses actions et de ses paroles, la réciprocité, celle de donner et de recevoir. Au moment où ces cérémonies ont été bannies,² certaines des personnes ayant fréquenté les pensionnats ont été privées de la seule ressource qui aurait pu les aider à se rétablir de l'abus dont elles avaient été victimes. En effet, pour bien des gens ayant un héritage spirituel solide ou qui mettent en pratique les valeurs et les principes des cérémonies auxquelles ils participent, il est possible de réussir à composer avec les effets de ces politiques sociales. Quoiqu'on puisse y voir une solution miracle, il n'en est rien : au contraire, il y a bien des vallées à traverser, des collines à gravir, dans ce parcours vers l'acceptation du fait que la décision nous revient, à savoir si on persiste dans la peine ou bien on prend toutes les mesures nécessaires pour surmonter les obstacles et avancer. Dans mon cas, il a fallu trente-sept ans

pour faire cette démarche et, encore aujourd'hui, il faut que je réfléchisse et en revienne à mes choix personnels si je me mets en colère, si j'ai peur ou si je suis blessée. Selon ce que l'Ainé, Abe Brunstick a dit « C'est à vous de décider! On n'a rien pour rien, il faut le mériter! »

Les personnes et les communautés ayant poursuivi leur évolution vers l'atteinte de la paix spirituelle — ou de la réconciliation — ont compris qu'en dépit du fait que le Canada nous a pris ce qui est propre à notre culture et à notre héritage spirituel, il relève de notre responsabilité personnelle de souscrire au principe des cérémonies et de tenir à ce qu'elles continuent, de les renforcer au sein de nos familles, de nos communautés et de notre société. Dans l'esprit de la réconciliation, la cérémonie traditionnelle et/ou chrétienne s'avère cruciale. En effet, que ce soit la Bible ou les enseignements traditionnels, ces pratiques enseignent en recourant à des mots et à des rites différents, mais elles sont fondés sur des principes de vie fondamentaux similaires. Le fondement de ces deux voies nous indique d'« aimer son prochain comme soi-même ». Dans notre tradition, c'est le bien-être collectif qui est au cœur de la démarche; nous devons nous efforcer de coexister de façon constructive.

L'enseignement visé par la cérémonie est lié au pouvoir de l'esprit du vent. C'est cet esprit du vent qui nous amène à changer — le changement des saisons, le changement dans nos vies et celui dans nos choix de vie quotidiens. Cet esprit est le plus puissant parce qu'ils nous donne la capacité de la parole grâce à notre souffle de vie, notre respiration, ou esprit du vent. Quand nous parlons, nous avons la responsabilité de prêter attention au ton de notre voix, aux mots que nous utilisons, aux noms pour désigner les gens, à voir à ce que nos auditeurs prennent des forces en nous écoutant et non à les démolir.

L'esprit du vent se fait entendre dans les cérémonies de la suerie, dans les hymnes chrétiens et dans les chants traditionnels. Les thérapeutes de formation d'inspiration occidentale en bioénergie préconisent d'avoir recours à l'esprit du vent pour donner libre cours à des sentiments au moyen des chants ou à exprimer par la parole sa peine; cependant, si cette libération se fait dans le cadre d'une cérémonie, on épargne la centaine de dollars que coûte une heure de thérapie. C'est nous qui agissons, qui opérons *notre* propre thérapie.

Avons-nous recours à l'esprit du vent pour chanter notre joie? Ou est-ce qu'on s'en sert plutôt pour hurler des injures aux avocats du gouvernement? C'est arrivé à une rencontre au sujet de la question des pensionnats il y a quelques années. En effet, trois Aînés s'en sont pris à un avocat de Résolution des questions des pensionnats indiens Canada (RQPIC)³ très dévoué qui, au prix de grands efforts, s'assurait de trouver des moyens pour que le système puisse fonctionner

plus efficacement dans l'intérêt des anciens élèves. Plus tard, un participant en colère s'est avancé vers lui en gesticulant avec les poings en l'air alors que la foule d'anciens élèves applaudissait et l'encourageait. Par la suite, nombreux parmi ces participants riaient du fait que le pauvre avocat avait eu si peur. J'ai été vraiment désolée pour lui. Est-ce que ce comportement des anciens élèves avait été acquis au pensionnat? Comment persécuter, intimider, contraindre par la menace? Est-ce que ce n'est pas le comportement qu'ont les bandes ou gangs de rue? Est-ce que c'est de cette façon que nos enfants apprennent à se servir de l'esprit du vent, en suivant nos propres modèles de rôle, en imitant les parents et les Aînés de notre communauté? Combien parmi les gens de la réunion avaient été sensibilisés aux enseignements transmis dans le cadre de la cérémonie qui parle du don de l'esprit du vent et de la façon dont il faut respecter ce don? L'envers de ce tableau m'a été présenté lors d'une réunion des chefs de la Saskatchewan où je participais et qu'un sénateur du FSIN⁴ (Fédération des nations indiennes de la Saskatchewan) s'adressait à l'assistance avant la réunion. Selon ce qu'il nous disait, il faut que nous traitions ces gens avec respect parce qu'ils n'établissent pas les règles, ils n'ont qu'un rôle de messagers envoyés pour nous informer. Dans ce cas, le Canada serait-il le seul à devoir faire des excuses?

Que celui qui n'a jamais fait d'erreur lance la première pierre!

Ou devrions-nous aussi présenter des excuses pour le traitement que nous infligeons aux messagers du gouvernement? Je m'interroge parce que, moi aussi, j'ai déjà par le passé eu ce genre de comportement à quelques reprises. J'ai honte de ce type de comportement et des paroles que j'ai prononcées. Des années plus tard, on m'a redit les paroles que j'avais émises à un personnage officiel, bien connu, à une assemblée publique et j'ai tout de suite saisi l'occasion de demander pardon pour mon manque de respect. Je lui ai remis un cadeau comme on me l'avait enseigné dans ma cérémonie, un moyen de corriger les erreurs qui portent atteinte à l'esprit d'autrui. Quand il m'est arrivé d'évoquer l'irrespect manifesté à l'égard des fonctionnaires du gouvernement, des membres de communautés se sont tenus sur la défensive et m'ont répondu, « Maintenant ils savent ce que nous avons ressenti! ». Bien sûr, c'est notre choix de décider de quelle façon on met en pratique l'esprit du vent dans notre vie quotidienne et dans notre démarche personnelle vers la réconciliation. Comme dit l'Aîné Abe Burnstick, « C'est à vous de décider! ».

Un autre don que nous avons reçu pour nous guérir, c'est l'esprit de l'eau. De fait, l'eau est une de nos « médecines ». L'esprit de l'eau nous maintient en vie. Nos yeux sont remplis d'eau. Notre organisme est composé d'eau. Nos larmes sont faites d'eau. Tom Badger, un Aîné de Beaver Lake, nous dit [TRADUCTION] « La pluie nettoie la terre et nos larmes nettoient notre âme »⁵.

L'esprit de l'eau est un don auquel nous avons recours quand on pleure. Au pensionnat, tant de gens ont appris à ne pas pleurer. Si des enfants pleuraient au pensionnat, il n'y avait pas de réaction, sauf des paroles brutales comme « Je vais te donner une raison de pleurer! » et ils ont appris à taire leur chagrin. Au fil du temps, ils ont érigé un mur si épais pour encercler leur peine que s'ils pleurent maintenant, ils disent « J'ai fondu en larmes ». Si des enfants pleuraient avant de s'endormir parce qu'ils s'ennuyaient tellement de leurs parents, ils ont fini par comprendre et par cesser car, même s'ils pleuraient autant qu'ils le pouvaient, ils ne retournaient pas plus chez eux. C'est une des causes du mauvais état de santé mentale. Le sentiment d'abandon dont un si grand nombre d'enfants ont souffert. Ils se demandaient pourquoi leurs parents ne venaient pas les visiter. Une centaine d'années se sont écoulées et il ne reste plus beaucoup de cet esprit de l'eau; en remplacement, il y a le désespoir, un sentiment profond d'abandon et de colère. Ces sentiments se sont avérés un fertilisant pour le suicide et les problèmes de dépendance.

Au milieu des années 1800, le sociologue français Emile Durkheim s'est prononcé sur les résultats obtenus par suite des efforts de substitution de valeurs et de croyances d'un groupe de personnes par celles d'un autre groupe.⁶ Dans le cas où ces efforts ont été infructueux, le résultat est appelé *anomie*, c'est-à-dire un sentiment de désespoir et d'aliénation des valeurs et des croyances traditionnelles qui peut entraîner des problèmes sociaux comme les dépendances et le suicide. Une publication récente intitulée *Suicide chez les Autochtones au Canada* fait ressortir la théorie de Durheim qui « [permet] de mieux comprendre certains des effets néfastes de la désorganisation et de la perturbation sociales dans les collectivités autochtones qui ont découlé de la colonisation, de l'assimilation forcée et des déplacements et réimplantations »⁷. Il faudra du temps pour changer d'orientation, pour redresser la situation, et corriger les effets de centaines d'années de perturbation sociale et d'aliénation. La réconciliation pour toute la société est un processus à très long terme. Grâce au Créateur, ce cheminement est amorcé dans la vie de beaucoup de personnes.

RÉCONCILIATION COLLECTIVE

La démarche de traitement des traumatismes et de la réconciliation ne vient pas de commencer avec le litige actuel.⁸ Il a fallu d'abord que notre société ou nos collectivités prennent des mesures concernant les incidences que l'interdiction des cérémonies a eues — le dysfonctionnement qui a découlé de l'arrêt des cérémonies, de même que l'éclatement des réseaux d'entraide familiaux et la perte de proches.

Il n'y a pas de doute que les effets des pensionnats persistent encore aujourd'hui. Il relève de notre responsabilité, nous les Autochtones, de redresser cette situation. Nous avons souffert de ces répercussions négatives qui nous ont été transmises — abus, colère, peur, honte, et peine. Mais maintenant nous en connaissons les causes et, comme société, il nous faut reprendre le collier, rassembler nos forces, de même que la connaissance qui nous vient de nos enseignements.

Melanie Ferris, 28
Anishinaabe
Mère, entrepreneuse,
Survivante intergénérationnelle
Toronto, Ontario

Le processus de réconciliation repose sur les fondements établis par la personne, le groupe et la communauté afin d'amener l'esprit là où avec bonne volonté, on est *disposé* à se réconcilier.

Une grande partie des anciens élèves des pensionnats traitent surtout les séquelles des abus dont ils ont été victimes; cependant, ils ne parleront qu'en privé des mauvais traitements et de la négligence qu'ils peuvent avoir subis au sein même de leur famille ou de leur société. Les nombreuses années marquées par les problèmes d'alcoolisme et de violence dont les familles et les communautés ont été en proie entre les années 1950 et 1970 sont des problématiques qui n'ont pas été abordées publiquement comme l'a été la question des pensionnats. Beaucoup de personnes veulent plutôt considérer ces problèmes comme la conséquence de la colonisation. C'est vraiment une perspective politique. Par contre, si on adopte un point de vue thérapeutique, peu importe où l'abus a commencé, il faut admettre que, dans bien des cas, ces problèmes persistent dans nos familles. La consommation excessive d'alcool est une répercussion directe de l'état de désespoir, d'impuissance et de perte d'identité causé par des politiques génocidaires. Cependant, au début des années 1970, on a commencé dans nos familles et dans nos communautés à s'attaquer à l'alcoolisme et à la violence endémiques avec l'appui du financement des gouvernements fédéral et provinciaux. Ces mêmes gouvernements ayant établi les mesures législatives bannissant les cérémonies ont appuyé le développement de programmes de traitement conçus et dispensés localement, gérés par les Autochtones, dotés de personnel autochtone, sous la direction des Aînés. Ces centres thérapeutiques ont appliqué les mêmes éléments de base qu'on considérait auparavant païens, qu'on avait proscrits. Beaucoup des personnes participant à ces programmes visaient à traiter non seulement leur alcoolisme, mais à être éclairées sur les cérémonies. Elles ont appris à l'aide des enseignements traditionnels les idées, les valeurs et les principes de base liés à la santé mentale individuelle et communautaire. Suivre un traitement permet d'acquérir la compréhension nécessaire pour rétablir notre esprit et prendre la responsabilité de tracer la voie pour nos petits-enfants.

Au bout de trois générations d'engagement dans des programmes de traitement et de guérison, les participants ont commencé à retourner aux études dans des institutions d'enseignement postsecondaire, en partie, pour pouvoir les communautés de professionnels provenant du milieu. Nous avons alors progressé dans notre engagement en prenant la responsabilité de freiner l'influence des actes génocidaires sur notre esprit. Résultat : bon nombre d'Autochtones sont allés suivre de la formation dans des établissements d'enseignement postsecondaire. De plus, la fréquentation par les Autochtones de ces instituts de formation postsecondaire a été accompagnée par un accroissement spectaculaire de la sobriété au cours de ces mêmes années.⁹ La *Alberta Alcohol and Drug Abuse Commission* (AADAC) et le Programme national de lutte contre l'abus de l'alcool et des drogues chez les Autochtones (PNLAADA¹⁰) ont financé environ cent programmes de traitement partout

au Canada.¹¹ Ces programmes ont été dotés de personnel autochtone et ont été gérés par des Autochtones; les cérémonies traditionnelles ont constitué le pôle ou le thème central du traitement. Nous étions en marche vers de grandes mutations et nous le faisons avec passion!

Les personnes et les familles ont persisté dans ce processus de guérison et de réconciliation. Tous ces efforts sont devenus le fondement du mouvement des centres de traitement et ils ont contribué à consolider les cérémonies comme un pivot où le traumatisme peut plus aisément être mis sur le tapis. Ce sont des défenseurs ou des champions des questions sociales comme Éric Shirt en conception de traitement et Charlene Belleau en guérison communautaire qui ont les premiers fait avancer l'idée du traumatisme collectif. Il y a eu également d'autres personnes courageuses qui ont déposé des accusations au criminel pour les abus subis au pensionnat, comme il y en a plusieurs autres qui ont oeuvré à renforcer les communautés. Charlene Belleau a organisé la première conférence nationale sur les pensionnats à laquelle neuf cents personnes ont assisté en 1990. À la fin des années 1980, je faisais partie d'une émission télédiffusée au niveau national au sujet des pensionnats. Je craignais qu'il y ait une réaction négative, un contrecoup défavorable, étant donné que, non seulement nous avons parlé des pensionnats, mais également de la situation de violence dans les communautés. Il n'y a eu aucune retombée par suite de cette émission. Georges Erasmus a été le premier chef national à faire adopter une motion par l'Assemblée des chefs demandant que la question des pensionnats soit abordée, traitée. Le chef national Phil Fontaine a rompu le silence et a exercé un rôle de leader en dévoilant avoir été victime d'abus au pensionnat. Compte tenu de toutes ces expériences, nos communautés sont maintenant prêtes à s'attaquer au traumatisme historique (hérité); également, du fait qu'un si grand nombre de personnes ont suivi des programmes de rétablissement et que beaucoup d'autres ont poursuivi des études postsecondaires.

Le processus de réconciliation repose sur les fondements établis par la personne, le groupe et la communauté afin d'amener l'esprit là où avec bonne volonté, on est *disposé* à se réconcilier. *La sensibilité ou la réceptivité de la personne lésée, de même que le choix du bon moment, sont deux conditions essentielles à la réussite de la réconciliation.* Plus on est en bonne santé, équilibré, plus on est disposé à comprendre la perspective d'un autre groupe. Le fait de dire qu'on comprend ne signifie pas nécessairement que nous sommes d'accord avec la vision du monde de l'auteur des préjudices passés et de la rupture de la relation. Le fait de voir clair veut tout simplement dire qu'on les comprend. En s'appuyant sur les fondements établis par le mouvement de réadaptation ou de guérison en matière de lutte contre les dépendances et de leur traitement, associé au renforcement des communautés et à la participation accrue à la formation et à la guérison,

nous sommes prêts à traiter les traumatismes. L'évaluation des programmes de la Fondation autochtone de guérison (FADG) établit clairement que la majorité des anciens élèves ont bénéficié de l'appui des guides des cérémonies traditionnelles et des Aînés dans le cadre du traitement des traumatismes.¹² Certains des participants ont choisi des modalités thérapeutiques traditionnelles et aussi celles d'inspiration occidentale pour résoudre leur traumatisme. On estime un total de 111 170 participants ayant pris part aux activités appuyées par la FADG et bien au-dessus de la moitié de ces participants ont eu accès à ces services de guérison pour la première fois.¹³

Le paiement d'expérience commune octroyé dans le cadre de l'*Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens* (2006) correspond à une reconnaissance du traumatisme hérité de l'expérience des pensionnats, de la politique d'interdiction des cérémonies, de la perte de la langue et des répercussions sur les anciens élèves de leur enlèvement de leur famille. En le désignant de « paiement d'expérience commune », la notion englobe, sans l'avoir consciemment prévu, toutes les conséquences des mesures législatives, notamment celle de l'interdiction des pratiques spirituelles traditionnelles, de même que les répercussions causées par le retrait des générations d'enfants de leurs parents. Je ne cesse pas de méditer sur le fait que la langue anglaise réussit à aseptiser les expériences les plus horribles. Sans égard aux termes utilisés, il s'agit d'un règlement juste. Pour certains des Survivants, ce paiement sera une forme de réconciliation parce qu'il sera considéré comme un geste public de reconnaissance ou de conscientisation collective que, dans leur enfance, ils se sont endormis trop souvent épuisés d'avoir pleuré d'ennui, réclamant leurs parents, et d'avoir souffert en raison du retrait des cérémonies qui auraient pu les guérir.

« *La culture, c'est la façon dont je vis actuellement. J'ai le choix.* »¹⁶

Elder Abe Burnstick

En 2002, un mode alternatif de règlement des conflits (MARC) visant à résoudre les réclamations pour sévices a été établi. Le sous-ministre Mario Dion de Résolution des questions des pensionnats indiens Canada (RQPIC) avait pour options d'appliquer le processus habituel du gouvernement pour la nomination d'un arbitre en chef provenant du milieu politique du gouvernement ou de décider de suivre la recommandation du Groupe de travail autochtone [Aboriginal Working Caucus]; il a opté de souscrire aux travaux du groupe de travail.¹⁴ Ce groupe avait recommandé que ce soit toutes les parties intéressées comprenant les Survivants, les autorités ecclésiastiques/groupes confessionnels, l'avocat des plaignants et le Canada qui choisissent l'arbitre en chef et tous les autres arbitres. Il y a eu une cérémonie traditionnelle, de même que la bénédiction d'un représentant de l'Église anglicane, pour inaugurer le processus du MARC et la nomination de l'arbitre en chef. Des représentants de tous les groupes concernés ont participé à cette bénédiction. Ils ont prié ou chanté pour célébrer cet événement qui a été suivi d'une fête conforme aux

coutumes. C'est un processus inspiré des traditions autochtones que celle de nommer des dirigeants. Dans l'esprit de cette tradition, il y a un consensus indiquant quelle personne est réellement à la hauteur pour accomplir ces fonctions; ce n'est pas une démarche fondée sur le favoritisme. Un pas de plus vers une prise de décision partagée : un droit de collaboration, un geste de réconciliation et un partage du pouvoir.

[TRADUCTION] « *Pour être libre, il ne s'agit pas seulement de se défaire de ses chaînes, mais il faut vivre de façon à respecter et à accroître la liberté des autres.* »¹⁵

Nelson Mandela

La liberté à laquelle Nelson Mandela faisait référence s'est manifestée au moment où le gouvernement, l'Assemblée des Premières nations, les avocats des plaignants et les Églises ont mené une action commune pour décider de la réponse légale aux réclamations liées aux pensionnats. Les paroles de Mandela auraient pu aussi bien s'appliquer aux assises posées par l'augmentation de participants à la formation postsecondaire et à la mise en place du traitement de l'alcoolisme et de la toxicomanie dans les communautés. Ce sont des exemples démontrant de quelle façon nous avons rassemblé nos forces pour prendre la responsabilité collective d'opérer des changements au niveau collectif et individuel.

Les trente années d'efforts de préparation pour en arriver à ce moment du règlement ont porté fruit et il y a eu d'excellentes réalisations au fil du temps qui font avancer vers la réconciliation. Ce processus de la réconciliation a donné forme à des démarches de justice traditionnelle applicable aux Autochtones qui ont été intégrées à des politiques et à des pratiques gouvernementales. À titre d'exemple, si un ancien élève des pensionnats veut qu'il y ait une cérémonie traditionnelle pendant son audience, il reçoit l'appui de l'Aîné de son choix pour mener cette cérémonie. Les Aînés reçoivent des honoraires pour dispenser du counselling et du soutien en cas de crise tout comme d'autres professionnels recevraient une rémunération en pareil cas. Ces réussites ont pris cinq ans à être réalisées; finalement, ces mesures sont incluses dans la structure des audiences. Un autre pas en avant dans le processus de réconciliation et des efforts requis pour traiter les effets néfastes de l'interdiction des cérémonies.

CHOIX DES FAMILLES ET DES COMMUNAUTÉS DANS L'ESPRIT DE LA RÉCONCILIATION : CAS EXEMPLE

Un Aîné a reçu son montant compensatoire, a réglé ses factures et il a investi le reste de son argent dans la construction d'une annexe à sa maison pour que son fils et sa famille viennent s'installer avec son épouse et lui. La famille a partagé

le coût des rénovations. L'Aîné se déplace en fauteuil roulant et il a plusieurs problèmes de santé. Maintenant il bénéficie de la présence de sa famille et, en plus, il a l'assurance d'être en sécurité s'il est aux prises avec une urgence ou pour des questions de santé. De plus, il a une nouvelle motivation, un intérêt dans la vie, grâce à ses petits-enfants qui lui manifestent leur amour chaque jour. Avoir pu régler leurs cartes de crédit a été un grand soulagement pour cet Aîné et son épouse, n'ayant pour tout revenu que la pension de vieillesse de l'Aîné Abe Burnstick. Ils ont aussi bénéficié de l'aide financière pour obtenir des services de traitement et counselling complémentaires et pour participer à des cérémonies traditionnelles de guérison pour toute la famille.

Cette famille prend part activement aux cérémonies pendant toute l'année. Elle s'est engagée dans le rétablissement de l'équilibre chez tous ses membres. Dans leur cas, il ne s'agissait pas d'un changement opéré par l'obtention d'un montant d'argent, mais plutôt le fruit d'efforts sur une période de vingt ans. Cet Aîné a beaucoup bu, mais il ne boit plus depuis plus de vingt ans. Pendant toutes ces années d'alcoolisme, il a manifesté les comportements habituels qu'ont les personnes aux prises avec cette dépendance. Pendant cette époque-là, ses relations avec ses enfants et son épouse ont été très difficiles. Depuis sa réadaptation, il prend une part active aux cérémonies et, également, il est titulaire d'une fonction. Il a fait appel à sa famille pour l'aider à prendre des mesures et à changer le style de vie adopté pendant ses années d'alcoolisme. De plus, il a eu de nombreux échanges avec ses enfants pour traiter de leurs besoins non comblés pendant ces dures années de leur enfance.

Il a tenu des cérémonies de jeûne sur ses terres et, au cours de cette période de quatre ans, il a accueilli un groupe de prêtres et de religieuses qui avaient décidé de jeûner avec des Autochtones. Dans les jours précédant le jeûne, des échanges ont eu lieu; ainsi, ces religieuses et ces prêtres ont eu la possibilité de faire face à la peine qu'ils ressentaient d'entendre tous les anciens élèves de leur paroisse parler de leur expérience au pensionnat. Il en est ressorti une prise de conscience collective, une compréhension mutuelle. Toutes les parties concernées ont fait preuve d'ouverture et elles ont écouté les perspectives et les expériences présentées par l'autre groupe. Chaque personne a affronté ses souffrances personnelles et elle a trouvé la force de rétablir de nouveaux liens en développant un sentiment de respect, d'acceptation et de partage à l'égard de l'autre.

Maintenant, son fils anime les cérémonies pour la communauté; il invite les membres à se rassembler dans un esprit de partage et de rétablissement de la communauté par le biais des cérémonies. C'est une autre étape qui correspond à la déclaration de Nelson Mandela à propos de la démarche vers la « liberté »

et son influence dans notre vie. Le fils de l'Aîné, ses deux filles et son épouse sont tous abstinents, non du fait d'avoir déjà été alcooliques, mais parce qu'ils ont adopté un mode de vie exempt de ce type de stimulation. Pour eux, le fait de participer aux cérémonies et de vivre une belle vie familiale leur procure un regain de forces, d'ardeur. Cette famille a exercé dans leur localité le rôle d'animatrice de la Journée nationale de guérison et de réconciliation et des cérémonies tenues chaque année le 26 mai.

À un moment donné, la réserve a boycotté la municipalité voisine parce qu'un de ses conseillers avait fait des remarques inacceptables. Les entreprises locales, les administrateurs des commissions scolaires et les habitants de la petite ville ont été invités à participer à une marche de réconciliation avec environ sept cents membres de Premières nations. Ils ont marché en compagnie d'anciens élèves des pensionnats et de leur famille, écouté les discours des Survivants, visité les tombes des élèves décédés pendant leur séjour au pensionnat et ils ont terminé cette marche par un repas communautaire pour avoir du plaisir ensemble. Cette invitation lancée aux gens d'affaires et aux autres citoyens de la ville a eu pour effet d'opérer un virage, de faire en sorte que le boycott devienne une possibilité de partage d'information et de sensibilisation permettant de résoudre des différends et d'établir une nouvelle relation fondée sur le respect mutuel.

Dans le cadre d'une audition du MARC visant à régler une réclamation, un arbitre est venu rencontrer dans une unité de soins intensifs un Aîné se rétablissant d'une crise cardiaque grave ayant nécessité des soins d'urgence. Cet arbitre était arrivé à deux heures du matin pour arbitrer d'urgence cette audition. L'Aîné avait indiqué qu'il était très préoccupé par cette audition et ne pouvait se consacrer à son rétablissement tant que durerait cette affaire. Ce même gouvernement ayant établi la politique interdisant à cet homme de participer à ses cérémonies lui accordait maintenant suffisamment d'importance pour envoyer un arbitre de l'autre côté de la frontière et pour procéder à l'audition dans une chambre d'hôpital où le personnel médical pouvait aider le patient ayant fait la veille une crise cardiaque. Celui-ci a rapporté que l'arbitre s'était montré bienveillant, gentil, compatissant, sensible à son état de santé fragile. *Le fait d'avoir été traité avec respect par le système qui, dans le passé, avait agi sans aménité, durement, envers lui est un acte de réconciliation.*

Il arrive parfois que des gens présentent des excuses parce qu'ils doivent le faire et, parfois, des gens ne présentent pas d'excuses, mais ils changent de comportement. C'est en soi un acte de réconciliation. Comme disait l'Aîné Wolfleg, « Ne m'en parle pas! » Montre-moi! »

... ils se rendaient bien
compte que cette
cérémonie ne signifiait
pas nécessairement que
tous ces gens avaient
tourné la page sur leur
passé!

La fille de cet Aîné est venue assister à l'audition avec des amis et un travailleur de la santé et de soutien. À cette occasion, celle-ci a pu entendre son père parler de sa peine et elle a mieux compris pour quelle raison il s'était comporté comme il l'avait fait pendant tant d'années. Les jours qui ont suivi ont été difficiles à traverser en raison de l'émotion que cet Aîné avait ressentie en racontant ce qu'il avait vécu. Il a pu retourner chez lui car sa famille pouvait prendre soin de lui. Malgré son état de santé encore précaire, il accueille chez lui des agents du gouvernement afin qu'ils puissent échanger avec lui et développer une bonne compréhension de notre histoire collective. Parfois, s'assurer d'être bien éclairé fait avancer un peu plus en direction de la réconciliation dans notre vie. Cette compréhension aide à la guérison du « meurtre de l'âme »¹⁷ survenu au moment où l'Aîné, cet ancien élève des pensionnats, a été injurié, traité de tous les noms, humilié et battu jusqu'à ce qu'il perde l'audition. Selon ses dires, il n'oubliera jamais ce qu'on lui a fait subir, peu importe ce qui arrive; toutefois, il se sent paisible, serein, en pensant à la guérison et la réconciliation qui se sont effectuées au sein de son cercle familial. Ensemble, ils participent aux cérémonies et ils partagent le même engagement de conscientiser les autres aux approches autochtones en matière de traitement, de guérison et d'éducation.

Lors de la dernière cérémonie du jeûne, un fermier local a participé à la cérémonie des petits fruits dans un esprit de « pratique de bon voisinage », de même qu'un médecin et son épouse, et tous ont participé au tambour, au chant et au jeûne. Ces voisins confirment, à titre de témoins, de la richesse de ces pratiques traditionnelles autrefois interdites et maintenant rétablies, ravivées. Ils en sont arrivés à se manifester un respect mutuel et maintenant ils comprennent pourquoi ces lois du passé se sont avérées si désastreuses pour cette famille. Ils voient également de quelle façon celle-ci a pris la responsabilité de rétablir le rituel, les cérémonies, le sentiment d'appartenance et la compassion en leur cœur.

UN INVESTISSEMENT À LONG TERME DE LA COMMUNAUTÉ POUR LE MIEUX-ÊTRE : CAS EXEMPLE

Dans une autre collectivité, une femme a encaissé son montant compensatoire et elle a fait le paiement final de son auto; ensuite, elle a aidé son fils en lui payant quelques cours pour augmenter ses résultats d'études, a réglé ses propres cartes de crédit, et elle a placé le reste dans un REER. Elle a suivi des années de thérapie pour l'aider à composer avec le fait d'avoir obtenu que l'auteur des agressions dont elle a été victime soit condamné à cinq ans en raison d'une accusation au criminel. Elle s'est débattue pendant cinq ans devant le tribunal civil afin d'obtenir un règlement pour l'abus qu'elle a subi. Sa famille est engagée dans les cérémonies tant pour augmenter leurs connaissances que pour y participer. Également, en

allant à l'église, sa famille a trouvé la force nécessaire pour maintenir un mode de vie exempt de drogues. Elle est une ancienne dirigeante de sa communauté et elle continue à exercer un leadership par son choix de mode de vie qui constitue un modèle de rôle informel pour les membres de sa communauté. Elle est une diplômée d'études postsecondaires. Alors que l'action en justice était en cours, elle terminait ses études postsecondaires.

Dans le cadre de sa démarche de guérison, elle a participé à une cérémonie communautaire de réconciliation avec d'autres Survivants ayant été victimes d'abus dont l'auteur était un membre d'un ordre religieux. Ce processus s'est avéré très difficile étant donné qu'un certain nombre parmi eux n'acceptait pas le concept de cérémonies communautaires de réconciliation. Dans ce groupe, bon nombre de personnes étaient remplies d'amertume, y compris certaines des victimes d'abus. Toutefois, pour plusieurs, cette cérémonie a permis de les faire avancer un peu plus vers la guérison. Il faut en conclure que *l'état de préparation des personnes n'était pas le même et que certaines d'entre elles n'étaient pas encore disposées à pardonner.*

Cette Survivante a participé à des cérémonies commémoratives, dont bien sûr des Survivants ayant réglé leurs réclamations faisaient partie, de même que les membres de leur famille, le personnel de Résolution des questions des pensionnats indiens Canada (RQPIC) présentant des excuses au nom du Canada, des représentants de la GRC, des groupes confessionnels, ordres religieux et des ecclésiastiques, des représentants des localités voisines, des organismes de services locaux, ainsi que des voisins non autochones. Les responsables ont organisé un repas communautaire, une cérémonie du tabac sacré et une cérémonie du deuil à la mémoire des membres des familles qui sont décédés au pensionnat ou qui sont décédés depuis. Également, on a offert tous les jours pendant les audiences des cérémonies de la suerie. Les participants aux cérémonies ont lancé un ballon marqué du numéro qu'ils portaient sur eux pendant leur fréquentation du pensionnat et ils ont laissé le vent l'emporter. Tous ces événements se sont terminés par une danse communautaire mettant à l'honneur d'anciens élèves musiciens ayant fait partie du groupe qui jouait au pensionnat. Un homme parmi ce groupe de participants, d'allure cowboy avec ses larges épaules, sa ceinture ornée d'une grosse boucle et son grand chapeau, s'est dit en relâchant son ballon : « Même si je ne recevais pas un sou à la suite de cette rencontre, je pense tout de même que cela a valu vraiment la peine de passer à travers la journée d'aujourd'hui! ».

Un autre Survivant ayant décidé de ne pas retourner dans sa communauté lorsqu'il est sorti du pensionnat a vécu au centre-ville de Vancouver. Des membres de la communauté sont allés le chercher pour l'amener à cette

Pardoner fait partie d'un parcours personnel, mais il faut également examiner de quelle façon on peut progresser vers la réconciliation sociale.

Carrielynn Lund
 Trésorière de la FADG
 Métis
 Edmonton, Alberta

cérémonie. En partant, il laissait derrière lui une communauté aux prises avec d'énormes problèmes de dépendance pour arriver maintenant dans sa communauté d'origine où bon nombre des habitants sont abstinents, ont tourné la page et évolué, et sont accueillants. Une grande majorité a passé par une démarche de guérison, a suivi un traitement pour se rétablir de l'alcoolisme, de la toxicomanie, de la passion des jeux de hasard, de même que pour résoudre les traumatismes hérités des pensionnats bien avant que le règlement des questions liées aux pensionnats indiens ne soit sur la table. Quand les Aînés sont entrés dans le hall pour leur cérémonie de bienvenue à « leurs sources », ou à leur communauté d'origine, leurs petits-enfants leur ont crié : « Bienvenue à la maison Grand-maman ! Bienvenue à la maison Grand-papa! Bienvenue à la maison maman, papa, oncle et tante!... » Les anciens élèves et les membres de leur famille avaient le visage couvert de larmes. *Cependant, ils se rendaient bien compte que cette cérémonie ne signifiait pas nécessairement que tous ces gens avaient tourné la page sur leur passé! Il s'agissait d'une autre étape franchie dans ce processus pour parvenir au rétablissement de l'équilibre.*

Dans cette communauté, il y a eu une enquête publique sur le pensionnat. Elle s'est déroulée bien avant que le MARC (Mode alternatif de règlement des conflits) ne soit complètement instauré. C'est la communauté qui a appuyé financièrement et a enregistré les résultats pour les besoins de la Cour de cette « commission d'enquête publique » sur le pensionnat qui était centrée sur leurs propres expériences. Elle a été établie afin que le vécu des personnes âgées de leur milieu soit enregistré avant leur décès. C'est la seule communauté qui a décidé de mener sa propre commission d'enquête comportant un juge, un guérisseur/thérapeute et des dirigeants respectés dans leur région du Canada à titre de commissaires. La cérémonie décrite précédemment a été incorporée à cette enquête.

De plus, dans un esprit de guérison, un processus de justice communautaire a été établi afin de s'attaquer aux répercussions intergénérationnelles se manifestant par le problème de violence sociale généralisée. Cette situation de violence n'avait jamais été traitée parce qu'on redoutait d'avoir des membres de la communauté condamnés à aller en prison. On a élaboré un protocole qui a été appuyé par le procureur général, la GRC et la communauté. Des services de traitement ont été dispensés afin de s'attaquer aux abus sexuels intergénérationnels et d'y mettre fin. Toute cette démarche a été entreprise une fois qu'un bon nombre de gens de la communauté avaient persisté dans leur résolution de sobriété et qu'ils étaient en mesure de régler leurs problèmes relationnels avec leurs proches. Certaines personnes parmi les membres ont été trouvées coupables d'abus sexuels; la communauté les a aidées à recevoir le traitement nécessaire. Elle a assumé la responsabilité du changement de la

communauté. Cette démarche de guérison a été entreprise longtemps avant que les questions liées au pensionnat n'émergent et ne deviennent une préoccupation centrale. Dans cette communauté, les cérémonies et le traitement ont fait partie d'une démarche de changement collectif. Les activités ont pris de l'ampleur et elles ont englobé la conscientisation aux problèmes de dépendance, dont celle des jeux de hasard. On est arrivé à bien saisir que, pour arriver à traiter la problématique des joueurs invétérés, la clé est de traiter les deuils, les pertes ou les traumatismes non résolus.

Bon nombre de victimes et des membres de leur famille élargie ont participé au processus de réconciliation en compagnie du prêtre qui les avait agressées. Ils ont pris part à la cérémonie qui commémorait également toutes les victimes décédées qui avaient subi ces mauvais traitements infligés par le prêtre en question. Ils l'ont fait par le biais d'une cérémonie du tabac, du calumet, de même qu'une cérémonie de la suerie. Ce prêtre y a participé, assisté par son thérapeute, de même que les anciens élèves et leurs thérapeutes. Toute la démarche du début à la fin a été une cérémonie de réconciliation en paroles et en actes. Un des Survivants s'est servi de son montant compensatoire pour réparer le toit de l'église et payer ses dettes.

Cette communauté a été à l'avant-garde et elle a participé à un projet de recherche sans précédent axé sur les incidences des pensionnats au Canada. Les membres ont accepté de s'engager afin d'aller plus loin dans leur prise de responsabilité. La raison qui les a incités à faire ces efforts a été d'offrir à leurs Aînés un programme de traitement de leurs traumatismes dans leur communauté et, par le fait même, de faciliter la participation de la famille au programme. Ils ont commencé par organiser des cérémonies du jeûne chaque année et par inviter les jeunes à venir avec leur famille. Ils ont organisé une suerie tous les jours pendant leur projet pilote du MARC et la récitation du rosaire à l'église tous les soirs pour les personnes encore pratiquantes. Ils continuent encore maintenant à tenir leur célébration annuelle de la sobriété et du mieux-être. Ils tiennent aussi des cérémonies du jeûne pour les personnes âgées, les enfants et les familles. C'est un bon moyen qui permet de renforcer les relations interpersonnelles et qui aide à l'apprentissage des responsabilités. En plus, ils ont une excursion annuelle de l'unité qui fait appel à la participation des membres de la communautés, des cowboys, des voisins non autochtones, du personnel du gouvernement, des enfants, de la GRC et des Survivants. Cet événement dure quelques jours. Il fait partie de la démarche globale vers la guérison liée à l'expérience des pensionnats.

L'exemple de la Survivante dont nous avons parlé précédemment et de sa communauté fait état des excellents choix qu'ensemble ils ont fait pour

avancer sur le chemin du mieux-être. On comprend de plus en plus ce que la réconciliation peut signifier sur une base quotidienne. C'est un bon exemple d'une collectivité oeuvrant ensemble pour traiter des questions (problèmes) liées aux pensionnats par l'intermédiaire de la réconciliation et de la guérison au niveau personnel, familial et communautaire. Ce processus englobe la cérémonie traditionnelle, le traitement conventionnel, le traitement de l'alcoolisme et de la toxicomanie, le traitement des traumatismes, de la passion des jeux de hasard et beaucoup d'autres efforts collectifs.

DÉFIS ET PERSPECTIVES D'AVENIR POUR LA RÉCONCILIATION

Quand on parle de réconciliation, il faut tenir compte de la réconciliation concernant les actes ou préjudices du passé qui ont eu de graves incidences sur nos gens et de la réconciliation concernant les événements quotidiens, actuels, prenant leur source dans les faits historiques. Dans le cadre d'un programme d'échanges, je travaille actuellement à Résolution des questions des pensionnats indiens Canada à titre de conseillère spéciale du sous-ministre. Je donne aussi avis et conseils au sujet de politiques pendantes auxquelles on me demande de participer. Ma communauté est ma conseillère.

Au moment où le processus du choix des arbitres a été amorcé, il y avait une politique indiquant que les arbitres devaient posséder cinq ans et plus d'expérience en matière d'audience (prononcé de décisions). Selon moi, ce n'était pas pertinent pour la situation. J'étais assurée que cette politique empêcherait et contribuerait à omettre la majorité des avocats autochtones d'être sélectionnés étant donné que peu d'entre eux, si toutefois il y en avait, avaient siégé à un tribunal d'arbitrage, ces postes étant souvent des nominations politiques. J'ai eu un débat houleux avec une autre personne s'occupant de politiques au sujet de ce pré-requis. J'ai fait valoir que même les juges ne possèdent pas cinq années d'expérience dans l'exercice du rôle de juge avant d'être nommés.

Comme la discussion prenait une tournure plus passionnée, tumultueuse, je lui ai dit : « Vous auriez fait un bon agent des Indiens dans les années 1950! » Alors que, plus tard, je me rappelais ces paroles plutôt cruelles, j'ai pris conscience que j'avais abusé d'elle, l'avais bafouée, comme beaucoup parmi nous l'avions été dans le passé. Dans le cadre de ma cérémonie du Potlatch, quand on injurie et on fait du tort à d'autres, il faut leur offrir un cadeau, de même que tous les membres de son clan doivent le faire. Le but visé est d'enseigner le respect et également d'enseigner que l'abus ne fait pas seulement du tort au niveau individuel, mais il porte aussi atteinte à la collectivité. J'avais aussi bouleversé et atteint son esprit; c'est pourquoi à la réunion suivante du personnel, j'ai apporté une couverture pour la lui offrir et lui demander de me pardonner mes paroles

malveillantes à son égard. Étant originaire d'une autre culture, à son avis, il n'était pas nécessaire pour moi de lui remettre un cadeau vu que je lui avais présenté des excuses. En fait, je ne lui avais pas manifesté mes regrets selon la façon de faire occidentale habituelle, mais j'avais plutôt reconnu que mes paroles avaient eu des conséquences sur son esprit. Le cadeau visait à reconnaître l'effet spirituel qu'avaient eu mes paroles méchantes. Même si je ne réside pas dans ma région où on tient les Potlatchs, je l'apporte avec moi et je fais des efforts pour m'assurer de reconnaître sa signification si je suis irrespectueuse envers mes collègues. *Vous savez, si vous avez à penser à acheter assez de couvertures et d'édredons, l'idée vous vient de traiter les autres avec plus de respect et, en fait, de les traiter avec le même respect auquel vous vous attendez de leur part.*

Des grandes organisations, des systèmes ou réseaux complexes, n'encouragent pas les gens à prendre des responsabilités. S'il arrive une brouille entre deux personnes, que quelqu'un est vexé dans le cadre d'un grand groupe de discussion, la plupart du temps les personnes qui s'excusent le feront dans un petit coin où personne d'autre ne peut les entendre. Assumer des responsabilités au sein des cérémonies m'a enseigné à adhérer aux enseignements des cérémonies autrefois interdites au Canada. J'ai aussi appris grâce à elles que je dois transmettre en paroles ces enseignements à mes petits-enfants.

En général, dans la société occidentale chrétienne, si des gens font de mauvais choix qui auront une influence néfaste sur d'autres personnes, ils y font référence en les qualifiant de « péchés ». Dans notre communauté, les anciens les désignent comme des « erreurs ». L'erreur a un sens moins chargé de culpabilité et cette connotation est plus susceptible d'éveiller chez la personne la prise de responsabilité de ses propres actions. Le choix personnel ou comportemental s'avérant une « erreur » se rapporte davantage à la pensée traditionnelle qu'à la vision du monde occidental d'où viennent le blâme et le péché.

J'assistais à une rencontre avec un groupe de Survivants des pensionnats quand une personne d'un groupe politique a commencé à m'attaquer, ainsi que ma collègue. Nous étions un groupe complet d'Autochtones. D'après cette personne nous incriminant, les seuls Autochtones qui oeuvrent au sein de Résolution des questions des pensionnats indiens Canada sont des Autochtones vendus (rouges à l'extérieur, blanc à l'intérieur) qui ont trahi nos gens. Ces paroles furent prononcées avec la haine dans les yeux, un ton de voix menaçant et le doigt pointé allant de haut en bas pour bien marquer sa colère. Ses paroles ont blessé mon esprit au point de faire surgir des larmes invisibles pour les autres. Je lui ai répliqué que, depuis 1985, je travaillais déjà à la résolution des questions liées au pensionnat alors que j'essayais auprès de Santé Canada de faire comprendre pourquoi il fallait mettre plus de ressources pour traiter

le traumatisme causé par les pensionnats. J'étais venue en aide aux victimes lors du procès de St. George, les appuyant dans la déposition d'accusations au criminel contre un membre du personnel déclaré coupable d'abus sexuel. J'ai aussi mené une action auprès des Survivants de la poursuite O'Connor. J'ai aidé à faciliter la première conférence nationale sur les pensionnats en 1991. J'ai fait un ACV (accident cérébrovasculaire) suite à une altercation avec un avocat du ministère de la Justice à qui je demandais d'avoir un médiateur pour régler les réclamations d'un groupe, un processus en train de dérailler. J'ai pratiquement donné ma vie pour mener à bien mon engagement dans cette mission. J'ai été profondément blessée par ces paroles.

Parfois, ce qu'il faut pour faire disparaître la peine, c'est du temps. Il n'y a pas eu de changement de comportement chez la personne qui m'a blessée. La réconciliation peut se faire si on se donne du temps pour laisser la peine s'atténuer. Récemment, je l'ai invité chez moi avec d'autres amis pour célébrer après une rencontre dans notre ville. Il n'y a pas eu de paroles proférées comme « Je te pardonne ». L'invitation qui lui a été faite de venir chez moi était en soi mon geste de réconciliation. Dans ce geste de réconciliation, dans mon cœur, il n'y avait pas d'attente envers son comportement, qu'il change la façon dont il traite les gens ou même à ce qu'il se rende compte de son comportement. Dans le cadre de nos fonctions, je l'ai rencontré à une activité communautaire; il est venu vers moi, m'a donné une accolade avec beaucoup de spontanéité, d'empressement. Par ce geste, il me disait : « Je suis désolé de ce qui s'est passé ». Sans dire un mot; il y a eu réconciliation.

La réconciliation qui a trait aux pensionnats ne se limite pas à l'époque où les pensionnats étaient ouverts. Des actes de violence latérale entre des personnes travaillant dans le même secteur se produisent. Ces difficultés font partie de l'héritage des pensionnats auquel on peut s'accrocher pour excuser son comportement, mais on peut aussi prendre sur soi de décider comment on traite et on corrige ces actes d'abus spirituel. Les actes posés dans le contexte actuel qui se rapportent à de la violence latérale dans le milieu professionnel ne sont pas isolés, ni ne se distinguent de ceux qui ont été effectués dans le passé; ils sont la manifestation de notre histoire. Comme l'Aîné Burnstick le dit : « C'est à nous de décider ». C'est ce que nous choisissons aujourd'hui comme façon de se traiter les uns les autres.

La Journée nationale de guérison et de réconciliation (JNGR) a pour but de nous aider à centrer notre attention sur la conscientisation des moments où nous faisons preuve de malveillance envers les autres et sur la recherche de moyens pour mieux s'entendre avec l'autre en cas de différends. Le 26 mai de chaque année, il y a des cérémonies au Canada où les chefs/dirigeants des

communautés autochtones et non autochtones font connaître et appuient la Journée nationale de guérison et de réconciliation. Il ne s'agit pas de présenter des activités de réconciliation seulement cette journée-là; l'intention est plutôt de montrer qu'à chaque jour, il est possible de dresser un inventaire de ce qu'on a fait en vue d'avancer vers la réconciliation. De plus, on vise à sensibiliser davantage à l'histoire des pensionnats au Canada, à engager les écoles, les Églises et les communautés dans l'établissement de ponts. À titre d'exemple permettant de bien illustrer cette diminution des tensions, citons celui de la cérémonie des petits fruits, dont on a parlé précédemment, à laquelle le médecin de la localité a participé pour mieux comprendre le sens, l'importance de cette cérémonie évoquée devant lui. Le but de cette journée nationale (JNGR) est vraiment de consolider l'entente entre nous, notre compréhension mutuelle et réconciliation. Parlant de la réconciliation, il ne s'agit pas seulement d'un thème propre aux Autochtones, c'est aussi une question d'intérêt canadienne! L'Aîné Burnstick situe la responsabilité du changement à opérer là où il se doit. Si tous ensemble nous prenons la responsabilité de faire les choix nécessaires pour la réconciliation, nous démontrerions qu'on comprend bien le sens de ses paroles : « C'est à vous de décider! »

DÉFIS FUTURS EN FONCTION DE LA RÉCONCILIATION

Pour l'avenir, dans l'esprit de la réconciliation, des perspectives très encourageantes s'ouvrent avec l'avènement de la Commission de vérité et de réconciliation. Chaque collectivité peut décider si ce processus sera ancré dans la tradition et décider de l'endroit où se tiendront les événements régionaux. Déciderons-nous de les tenir dans le territoire? Ou déciderons-nous de les tenir dans un centre de conférence dans une grande ville? Apporterons-nous des photos pour se remémorer les années passées dans les pensionnats? Collaborerons-nous avec les gens de notre région pour éviter toute dispute au sujet du choix de la communauté où se tiendront les audiences? Inviterons-nous des étudiants des collèges et de l'université des alentours pour entendre les témoignages des anciens élèves des pensionnats? Inviterons-nous le personnel des Églises locales pour joindre leurs efforts à la planification des audiences de la Commission? Voilà une occasion à très grande échelle de devenir « LIBRES », de choisir parmi diverses possibilités la façon dont la Commission de vérité et de réconciliation opérera. Qu'advient-il de l'information obtenue par la Commission de vérité? Transmettrons-nous cette information aux élèves de nos écoles et aux milieux canadiens en général afin d'ouvrir la voie à de vastes échanges. « Où nous conduisent ces pistes? Vers quelle destination nous dirigeons-nous ensemble maintenant? » « C'EST À VOUS DE DÉCIDER! »

NOTES

¹ Leslie, J. et R. Maguire (éd.) (1978:115). *Historique de la Loi sur les Indiens*, 2^e édition. Ottawa, ON : Centre de recherches historiques et d'études des traités, Affaires indiennes et du Nord canadien.

² Des modifications à la *Loi sur les Indiens* [sous l'Acte de l'avancement des Sauvages] en 1884 ont interdit les potlachs et les danses Tamanawas (se reporter à la Commission royale sur les peuples autochtones (1996), Volume 1 : Un passé, un avenir, Section 2, chapitre 9.5).

³ RQPIC (Résolution des questions des pensionnats indiens Canada).

⁴ FSIN (Federation of Saskatchewan Indian Nations).

⁵ Tom Badger a prononcé ces mots à une session de formation des travailleurs/travailleuses de première ligne en 1981 au Nechi Institute. L'Aîné est décédé depuis, mais demeure présent dans nos souvenirs par ses enseignements oraux.

⁶ Durkheim, E. (1951). *Suicide: A Study in Sociology* (J.A. Spaulding et G. Simpson, trans.). New York, NY: The Free Press. (Original de l'oeuvre a été publié en 1897.)

⁷ Kirmayer, Laurence J., Gregory M. Brass, Tara Holton, Ken Paul, Cori Simpson, et Caroline Tait (2007:55). *Suicide chez les Autochtones au Canada*. Ottawa, Ontario : Fondation autochtone de guérison. (Le texte cite Davenport, J.A. et J Davenport III (1987). *Native American Suicide: A Durkheimian Analysis*. *Social Casework* 68(9):533–539.)

⁸ Ces poursuites ont commencé au début des années 1990 alors que d'anciens élèves courageux ont entamé une action en justice qui, plus tard, s'est transformée en recours collectifs ayant abouti en un règlement concerté dont les quatre composantes de base sont la commémoration, le paiement d'expérience commune, la commission de vérité et de réconciliation, et le processus d'évaluation indépendant.

⁹ Le nombre précis d'Autochtones qui étaient inscrits dans des établissements d'enseignement postsecondaire au cours des années est difficile à cerner. Selon le Centre for Social Justice (<http://www.socialjustice.org/index.php?page=aboriginal-issues>), en 1969, seulement 800 Autochtones avaient complété des études postsecondaires. En 1991, ce nombre totalisait 150 000. Selon le ministère des Affaires indiennes, au milieu des années 1960, environ 200 Indiens inscrits fréquentaient les collèges et universités canadiens. En 1999, ce nombre avait atteint 27 000 (Des études postsecondaires pour les Indiens inscrits et les Inuits, décembre 2000, extrait le 1^{er} novembre 2007 de

http://www.ainc-inac.gc.ca/pr/info/info110_f.pdf). Les facteurs pouvant expliquer ces écarts seraient sans doute le calcul du nombre d'étudiants autochtones versus les étudiants indiens inscrits et aussi selon qu'on inclut ou non les étudiants à temps partiel.

¹⁰ Le Programme national de lutte contre l'abus de l'alcool chez les Autochtones (PNLAAA) a été lancé en 1975 comme projet pilote et initiative conjointe des ministères des Affaires indiennes et du Nord et de la Santé et Bien-être social (http://www.hc-sc.gc.ca/fnih-spni/pubs/ads/1998_rptnnadap-pnlaada/2_background-reseign_base_f.html#_2_3). Le Programme national de lutte contre l'abus de l'alcool et des drogues chez les Autochtones (PNLAADA) a été établi au cours de l'année financière 1982-1983 comme programme permanent, renommé et complètement reconceptualisé. Santé Canada a assumé l'entière responsabilité du programme. (http://www.nnapf.org/french/partners/nnadap/historical_milestones.php). Selon Santé Canada, PNLAADA soutient un réseau national de 52 centres de traitement pour clients en résidence totalisant environ 700 lits and compte aujourd'hui plus de 550 programmes de prévention et plus de 700 travailleurs – presque tous employés par les communautés inuites et des Premières nations (http://www.hc-sc.gc.ca/fnih-spni/substan/ads/nnadap-pnlaada_f.html).

¹¹ Je me rappelle qu'il y avait soixante programmes de traitement financés par le PNLAADA, quinze programmes de traitement AADAC avaient un financement d'immobilisation pendant ces années-là, et des programmes de traitement communautaires itinérants étaient en fonction pendant cette période.

¹² Kishk Anaquot Health Research (2006:81). Rapport final de la Fondation autochtone de guérison, Volume II : Mesurer les progrès : Évaluation des programmes. Ottawa, ON : Fondation autochtone de guérison. [TRADUCTION] « En considérant les types de services utilisés et leur efficacité perçue, les Aînés, les cérémonies, le counselling individuel, les cercles de guérison et de partage (parole), la médecine traditionnelle, les possibilités de rencontres/de rassemblement, de partage et d'établissement de liens avec d'autres Survivants et leur famille respective, ainsi que l'information sur l'héritage [des pensionnats] et les activités dans la nature, étaient considérés les plus efficaces. »

¹³ Kishk Anaquot Health Research (2006).

¹⁴ Le *Aboriginal Working Caucus* [groupe de travail autochtone] était un groupe formé d'anciens élèves des pensionnats, de thérapeutes et d'Aînés nommés par le sous-ministre comme conseillers auprès de son bureau sur des changements d'orientation, de politiques, requis au sein de RQPIC. De plus, ils ont suivi l'orientation prônée par les 1999 *Exploratory Dialogues*, regroupant cinq cents anciens élèves des pensionnats, des entités représentant les Églises, des avocats

du gouvernement et des membres des famille d'anciens élèves; ils ont établi les principes initiaux qui ont servi de guide à l' *Accord de règlement*.

¹⁵ Extrait électronique de Nelson Mandela (1994). *Long Walk to Freedom: The Autobiography of Nelson Mandela*. Boston, MA: Little Brown and Co. Extrait le 15 novembre 2007 de : <http://archives.obs-us.com/obs/english/books/Mandela/last.html>

¹⁶ Extrait de : http://www.ayn.ca/quit/en/manual_pdfs/tobacco_manual72

¹⁷ « *Soul murder* » [meurtre de l'âme] peut être décrit comme le traumatisme infligé aux enfants par des adultes qui leur font subir délibérément de mauvais traitements et qui sont coupables de négligence à leur égard.



Un pensionnat indien près de Woodstock, Nouveau-Brunswick, date inconnue

Photographe : William James Topley

Bibliothèque et Archives Canada, PA-010657

(On peut trouver cette photo, ainsi que d'autres ressources, à www.wherearethekids.ca)

MARLENE BRANT CASTELLANO

Marlene Brant Castellano est membre de la bande Mohawk de la baie de Quinte en Ontario. Elle a assumé diverses fonctions comme travailleuse sociale au sein des services à l'enfant et à la famille, mère à plein temps de quatre fils à qui elle a assuré un bon départ dans la vie, professeure émérite et directrice du Département des études autochtones à l'université Trent, de même que codirectrice de la recherche à la Commission royale sur les peuples autochtones. De plus, elle a fait partie du conseil d'administration fondateur de l'Association autochtone de la santé mentale du Canada et elle continue d'en être membre honoraire à vie.

En tant qu'enseignante, chercheuse et auteure, Marlene Brant Castellano, selon une perspective volontairement biculturelle, préconise et appuie les échanges entre le monde des connaissances et des expériences autochtones et celui du discours et des protocoles des chercheurs universitaires, et des décideurs, responsables des politiques. Au cours des dernières années, elle a visé essentiellement par ses écrits à ce que les connaissances autochtones en recherche soient reconnues et considérées avec respect. En outre, elle a été chercheuse-rédactrice du *Volume I : Un cheminement de guérison : le rétablissement du mieux-être* (2006) du Rapport final de la Fondation autochtone de guérison, de même qu'elle a agi à titre de coéditrice de la présente publication.

Marlene est professeure émérite de l'université Trent et elle a obtenu un doctorat en droit à titre honorifique de l'université Queen's, de l'université St. Thomas et de l'université Carleton. De plus, elle a reçu le Prix national d'excellence aux Autochtones pour sa remarquable contribution et elle a été honorée de l'Ordre de l'Ontario. En 2005, elle a été nommée Officier de l'Ordre du Canada.

Dans cet article, Marlene s'inspire des connaissances développées et amassées par la Fondation autochtone de guérison sur le cheminement de guérison pour présenter une approche holistique de la réconciliation comportant des dimensions physiques, intellectuelles, émotionnelles et spirituelles. Elle propose que ce processus de rétablissement de l'équilibre se fasse au niveau sociétal — reconnaissance, réparation, guérison et réconciliation — et suive un parcours similaire à la démarche individuelle et à la démarche de guérison communautaire. Elle explore les relations transformationnelles entre les différentes étapes, évoquant l'idée que [TRADUCTION] « accorder le pardon est la clé permettant de faire la transition entre la guérison qui est constituée de grandes difficultés et d'efforts et la réconciliation affirmant la confiance que les anciens adversaires peuvent établir une relation ».

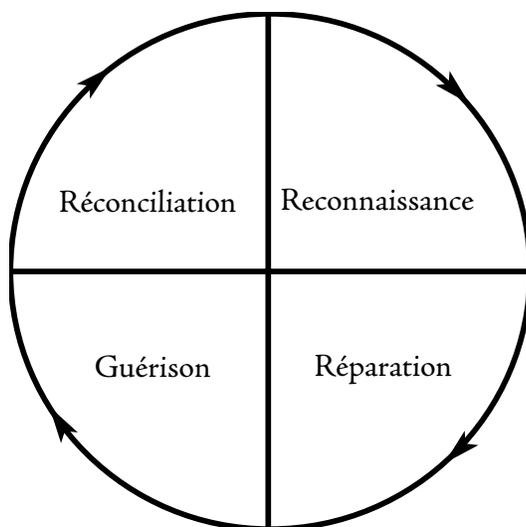
En expliquant avec précision cette approche, Mme Brant Castellano contribue de manière significative au dialogue sur la réconciliation; cependant, cette auteure reconnaît que, sans l'engagement de tous les secteurs de la société canadienne, les chances de progresser sur cette voie sont minces. Elle conclut en mettant le cap sur le défi que la Commission de vérité et de réconciliation doit relever « afin d'amener une grande diversité de personnes autochtones et de personnes non autochtones au Canada à cheminer ensemble à l'aide d'expériences partagées de reconnaissance, de réparation et de guérison jusqu'au seuil de la réconciliation ».

UNE APPROCHE HOLISTIQUE DE LA RÉCONCILIATION :
RÉFLEXIONS RÉCOLTÉES DES RÉSULTATS DE RECHERCHE DE LA
FONDATION AUTOCHTONE DE GUÉRISON

DE LA GUÉRISON À LA RÉCONCILIATION

La Fondation autochtone de guérison (FADG), ayant l'avenir en perspective dans le rapport final sur son premier mandat, a identifié la guérison comme l'une des composantes de base d'un continuum orientée vers la réconciliation entre les peuples autochtones et la société canadienne.¹ En s'inspirant du rapport de la Commission du droit du Canada intitulé *La dignité retrouvée : la réparation des sévices infligés aux enfants dans des établissements canadiens*,² la FADG a formulé les composantes de la résolution des questions liées aux pensionnats à l'aide de la figure hautement symbolique de la roue de médecine ou du cercle d'influences, très répandue chez les Premières nations dans les cercles d'enseignements traditionnels.

FIGURE 1 :
COMPOSANTES DE LA RÉOLUTION DES QUESTIONS LIÉES
AUX PENSIONNATS



Les étapes proposées dans le contexte de la résolution comportent : la *reconnaissance* — nommer les actes préjudiciables commis et reconnaître qu'ils ont été répréhensibles; la *réparation* — prendre des mesures pour réparer les sévices infligés; la *guérison* — rétablir l'équilibre physique, mental, social/émotionnel et spirituel des personnes, des familles, des collectivités et

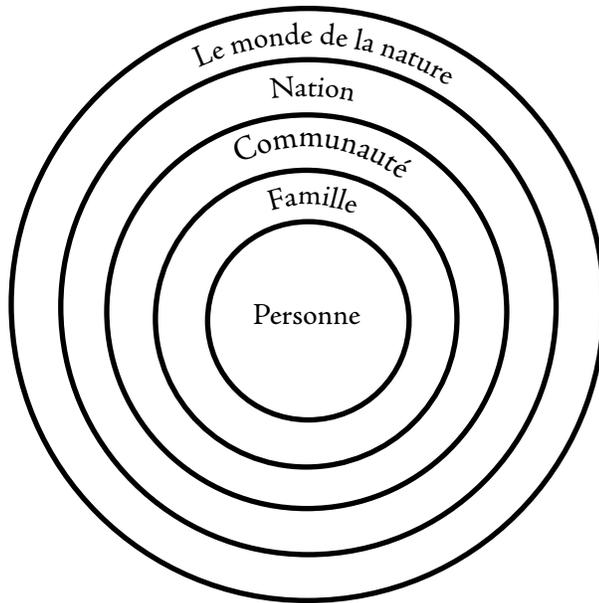
des nations; la *réconciliation* — s'accepter mutuellement par suite des actes préjudicables ou des périodes de conflits et s'ouvrir à la possibilité d'une relation de confiance. Pour s'engager sur la voie de la réconciliation, les auteurs des actes de violence doivent demander à leurs victimes le pardon, tout comme les victimes doivent arriver à offrir leur pardon, à mesure qu'ils se réconcilient avec le passé, l'acceptent, et qu'ils reconnaissent l'humanité chez l'autre. Dans le cas où les outrages concernent des segments d'une société où les membres sont obligés de continuer à vivre ensemble, l'atteinte de la réconciliation soulève la grande question de la relation entre peuples et l'établissement ou le rétablissement de la dignité dans le traitement des personnes et du respect mutuel.³

Les étapes à franchir pour atteindre la réconciliation ont été étudiées dans le cas de conflits politiques associés à des violations massives des droits de la personne et de projets de déjudiciarisation appelant la participation des contrevenants et de leurs victimes. Dans ce cadre des initiatives de conciliation ou de justice réparatrice, d'où nous tirons les définitions de la réconciliation et des moyens pour la réaliser, on commence tout d'abord par la reconnaissance du tort causé, du fait qu'il y a eu violation d'une valeur fondamentale et que cette violation exige une mesure correctrice.

La réconciliation dans le contexte des pensionnats pose des défis uniques. Le consensus établissant que l'expérience des pensionnats a été, en soi, préjudiciable collectivement pour l'ensemble des anciens élèves, et non seulement dans les cas d'abus physique et sexuel, est partagé par seulement un faible pourcentage de citoyens canadiens, ce qui contraste avec l'opinion de la plupart des Premières nations, des Métis et des Inuits. De fait, les multiples violations de la dignité humaine des Autochtones pendant des générations et leur impuissance relative face aux institutions publiques font en sorte qu'ils ont développé une attitude de défiance, de scepticisme, à l'égard d'un dialogue ouvert, public, qui amènerait des changements. Toutefois, les expériences antérieures en matière de conciliation et de justice réparatrice nous ont fait acquérir des outils permettant d'établir un rapprochement entre les parties et d'engager un dialogue, mais le catalyseur qui transforme une rencontre en un engagement réciproque et prometteur, l'élément agissant pour que le courant passe, relève encore du mystère.

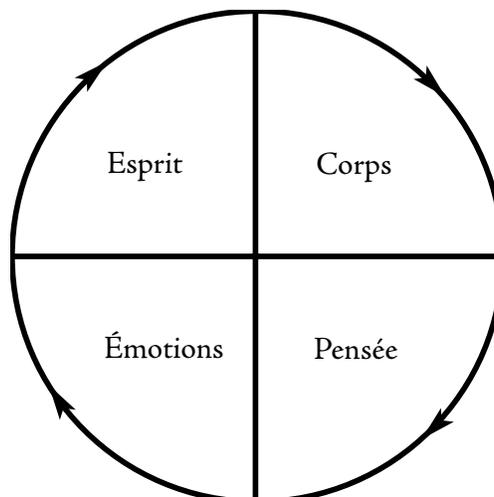
L'enseignement fondamental transmis par les Aînés des Premières nations se rattache au fait que *tout est interrelié*. Cette leçon de sagesse est parfois représentée par un graphique qui situe la personne au centre d'une série de cercles concentriques qui se reproduisent et se répercutent en chaîne vers l'extérieur, comprenant la famille, la communauté, la nation et le monde de la nature.

FIGURE 2 :
TOUT EST INTERRELIÉ



Cette notion ne veut pas dire que les humains sont au centre de cet univers, mais elle signifie plutôt que notre vie est imbriquée à d'autres éléments constitutifs en des relations complexes. Nos paroles, nos actions, et même nos pensées ont une très grande portée, des répercussions illimitées, impossibles à percevoir par le biais des sens physiques, traditionnels. Inversement, notre vie subit l'influence de forces et d'événements du monde en général, des effets dont l'origine et l'intention dépassent souvent notre connaissance ou notre compréhension. Pour réussir à naviguer dans un environnement aussi complexe, il faut plus qu'une compétence physique, intellectuelle et affective. La réalisation d'une bonne vie, d'une longue vie, appelée *pimatziwin* selon la tradition Anishinaabe, requiert également une conscience spirituelle. Ainsi, un autre enseignement préconise que la vie doit être vécue de façon holistique — l'équilibre des dimensions du corps /le physique, de la pensée/le mental, des émotions/les sentiments et de l'esprit/le spirituel.

FIGURE 3 :
ÉQUILIBRE HOLISTIQUE



La réconciliation est aussi un sujet de préoccupation au niveau personnel. C'est un don de l'esprit qui découle de la santé et de l'équilibre de toute la personne.

Dan George
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Wet'suwet'en
Prince George, Colombie-
Britannique

Cet article emboîte le pas aux enseignements indiquant que toutes formes de vie sont interreliées et que les principes permettant d'atteindre l'équilibre holistique sont transférables d'une dimension à l'autre. Par conséquent, en s'appuyant sur ces composantes de base, nous tournons nos efforts vers les résultats des travaux de recherche et d'analyse menés par la Fondation autochtone de guérison pour explorer les perspectives offertes par les démarches de guérison des traumatismes hérités des pensionnats qui peuvent orienter notre action en vue de promouvoir l'ouverture et la confiance requises pour la réconciliation. En faisant appel à la roue de médecine, nous cherchons des moyens d'évoluer de la guérison à la réconciliation.

RAPPORT FINAL DE LA FONDATION AUTOCHTONE DE GUÉRISON

La Fondation autochtone de guérison (FADG) a été établie en 1998 dans le but de gérer un fonds de guérison unique de 350 millions de dollars obtenu du gouvernement fédéral pour appuyer des initiatives communautaires visant la guérison des séquelles laissées par les abus physiques et sexuels subis dans les pensionnats, y compris les répercussions intergénérationnelles. En 2005, le gouvernement fédéral a versé un autre 40 millions; de plus, dans le cadre de l'Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens mis en application en septembre 2007, le mandat de la FADG est renouvelé et il sera nanti d'un autre 125 millions \$ sur cinq ans.

En janvier 2006, la FADG a publié le *Rapport final de la Fondation autochtone de guérison*, faisant rapport sur son premier mandat, 1998-2005, sur la gestion du fond de guérison et sur les incidences qu'ont eues les projets financés. Pour les besoins de ce rapport final, les données ont été recueillies au moyen de l'examen des dossiers des projets, des résultats de trois questionnaires d'enquête nationaux par envoi postal (2000, 2002, 2004), d'entretiens téléphoniques effectués auprès des membres du conseil d'administration et du personnel, de cinq groupes de réflexion au niveau national, de treize études de cas approfondies et 1479 questionnaires du participant fournissant de l'information sur le parcours de guérison thérapeutique individuel. En octobre 2002, vingt-sept études de recherche ont été commandées par la FADG; pour ces besoins, un questionnaire portant sur les pratiques de guérison prometteuses a été distribué à 439 projets, dont 103 réponses détaillées ont été obtenues.

Dans le cadre de la mise en œuvre du programme de la FADG, c'est à l'initiative communautaire qu'on doit attribuer la force agissante; en effet, c'est au niveau de la communauté que le perfectionnement des méthodes d'administration a été réalisé et que des projets aux niveaux local et régional ont pris forme. La FADG n'a pas prescrit la nature des activités de guérison qui pouvaient être financées. Comme principe de base pour obtenir l'approbation d'un projet, il a été établi que la demande ou la proposition devait se rattacher au traitement de l'abus physique ou sexuel perpétré dans les pensionnats ou des répercussions intergénérationnelles d'un traumatisme issu de telles expériences. Quant aux autres exigences, on a demandé aux projets de démontrer qu'ils bénéficiaient de l'appui de la communauté et que les perspectives d'atteintes des objectifs fixés étaient raisonnables, qu'ils avaient un plan de travail et le personnel nécessaire. L'appel de propositions a donné lieu à la soumission de 4612 projets, ce qui a abouti à 1346 accords de contribution conclus avec 725 organisations et communautés distinctes.

Les projets ont imposé comme priorités la participation des Survivants et l'embauche de personnes autochtones. Résultat : quatre-vingt onze pour cent des employés des projets étaient des Autochtones et, de ce nombre, trente-deux pour cent des Survivants. Les efforts du personnel ont été secondés par des bénévoles qui, d'après une estimation de 2001, ont donné en heures d'appoint treize mille heures de service par mois. Les problèmes d'une grande diversité auxquels les communautés autochtones sont confrontées dans le domaine de l'éducation, de la santé et du développement économique sont souvent perçus comme insurmontables par les membres ordinaires de ces communautés, dépassent leur capacité de trouver des solutions. Dans cette optique, beaucoup de ces problèmes relèvent, semble-t-il, de la compétence de professionnels, notamment des enseignants, du personnel infirmier et

des gestionnaires. Pourtant, en considérant le degré élevé de participation au niveau communautaire aux projets financés par la FADG, il est évident que la guérison de l'héritage douloureux des pensionnats indiens est une entreprise que les membres des communautés autochtones ont vraiment prise à cœur, d'un intérêt primordial pour eux, et qu'ils ont la conviction de pouvoir agir et la capacité d'opérer les changements requis.

Au départ, le conseil d'administration de la FADG voulait recueillir des données sur les indicateurs sociaux comme le taux d'incidence d'abus physique et sexuel, de prise en charge ou placement d'enfants, d'incarcération et de suicide, afin de suivre de près les changements apportés par les interventions appuyées financièrement par la FADG. Toutefois, on n'a pas tardé à se rendre compte qu'étant donné la durée restreinte des projets financés par la FADG, il serait impossible de mesurer ces indicateurs. En effet, au niveau national, des données régionales et provinciales tirées des services publics ne sont pas suffisamment appréciables ou sensibles pour faire ressortir des changements survenus au sein de petites populations; en général, il faut de nombreuses années avant que des changements locaux se traduisent en données statistiques. De plus, les communautés ont défini leurs besoins et leurs initiatives de guérison de façons extrêmement différentes, ont commencé cette démarche à des niveaux de préparation, des niveaux de ressources et un effort de planification complètement différents.

Par conséquent, il a fallu adopter une approche d'évaluation qui visait à rechercher des indicateurs de l'évolution des participants tout au long du continuum des services de guérison et de l'évolution de l'habilitation des communautés à faciliter ce processus. Les résultats de ces évaluations ont révélé les couches multiples du traumatisme bien ancré dans la vie des Autochtones depuis des générations et le parcours franchi par des personnes et des collectivités en route vers le rétablissement de leur capacité à vivre une bonne et belle vie.

TRAUMATISME HISTORIQUE

Les besoins de guérison établis au cours du fonctionnement des projets financés et analysés dans le cadre des activités de recherche de la FADG ont permis de bien comprendre que les thérapies individuelles dispensées par des spécialistes en santé mentale sont en tant que telles insuffisantes, peu adaptées, pour traiter les effets profonds et omniprésents des traumatismes qui se manifestent dans de nombreuses communautés. Les collectivités autochtones ont subi des chocs à répétition causés par les épidémies, les réinstallations dans d'autres territoires et la perte du contrôle de leur vie. En plus, l'enlèvement des enfants pour les envoyer dans des pensionnats a posé un autre niveau de traumatisme et des

répercussions déséquilibrantes. À leur retour des pensionnats, ces jeunes gens ne possédaient plus la langue, les relations, les habiletés pratiques, leur permettant de se réintégrer à la communauté; de plus, les familles élargies n'avaient plus la capacité d'appuyer le rétablissement de ces jeunes ayant été victimes d'abus et ayant vécu des expériences dégradantes et humiliantes, étant donné qu'elles-mêmes, elles étaient en proie à leur peine, leur sentiment de deuil suscité par de nombreuses pertes.

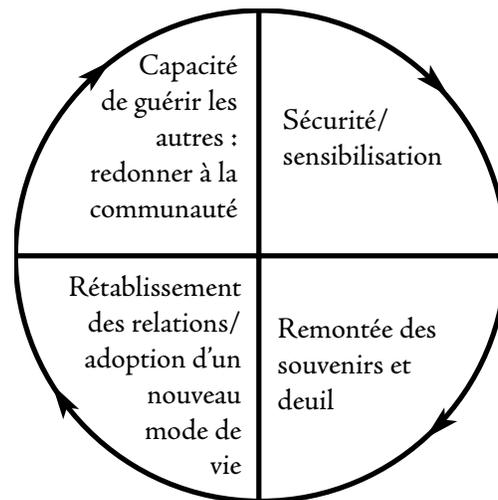
La théorie récente rattachée au syndrome de stress post-traumatique (SSPT)⁴ a contribué à nous éclairer sur les effets qu'ont sur des personnes une victimisation de longue durée comme celle survenue dans les pensionnats. Des conseillers et des chercheurs autochtones aux États-Unis et au Canada ont proposé une théorie du *traumatisme historique*⁵ pour décrire les conséquences de nombreux facteurs de stress auxquels l'ensemble des collectivités autochtones sont soumises depuis des générations. Des images d'événements traumatiques et des comportements d'adaptation positive ou des comportements inadaptés font partie intégrante des souvenirs communs de la communauté qui sont transmis à des générations successives au moyen de récits, d'interaction et de communication collectives, sociales, de comportements parentaux, de souvenirs vifs d'une charge émotionnelle intense, de même qu'une prédisposition héréditaire au SSPT (syndrome de stress post-traumatique). Même si le souvenir des événements n'est pas complètement inscrit dans la mémoire, les modes de comportement profondément enracinés qui émanent de cette mémoire collective persistent et ils se manifestent dans la vie sociale, devenant la toile de fond assurant l'interprétation et la réponse ou le comportement face à la réalité actuelle.

Il est important de faire remarquer que ce ne sont pas toutes les personnes ayant été victimes d'expériences traumatisantes qui subissent des effets d'impuissance ou d'incompétence. Entrelacées aux souvenirs collectifs d'événements douloureux, il se trouve également des histoires de résistance et de survivance démontrant l'existence de la résilience, c'est-à-dire de cette grande capacité qu'ont les êtres de sépanouir, de réussir à avoir une bonne vie même dans l'adversité. Les comptes rendus des projets communautaires financés par la FADG, de même que les travaux d'analyse et de recherche complémentaires, font ressortir des approches de guérison qui offrent la possibilité d'amener des personnes à mettre fin aux traumatismes historiques ou hérités du passé, à s'en libérer, et à réactiver la résilience submergée par des sentiments accablants.

PARCOURS DE GUÉRISON INDIVIDUELLE

La démarche de guérison individuelle rapportée dans les comptes rendus des projets évolue suivant quatre étapes, quoique, comme on le sait, la croissance personnelle ne se déroule pas selon un plan précis. Il peut donc arriver qu'il y ait chez une personne l'acquisition de connaissances ou de perspectives nouvelles ou l'établissement de relations qui suscitent un changement très important ou encore cette personne peut subir de nouveaux traumatismes ou essayer des revers qui peuvent la ramener à des étapes antérieures du cycle. La figure 4 illustre ces étapes de la démarche de guérison individuelle.

FIGURE 4 :
ÉTAPES DE LA DÉMARCHE INDIVIDUELLE DE GUÉRISON



Les personnes ayant subi un ou des traumatisme(s) dans leur enfance ont une capacité variable d'intégrer l'expérience (traumatisante) vécue dans le récit de leur vie. Ainsi, les témoignages des participants aux projets ont confirmé que la guérison par suite de souvenirs douloureux ou de souvenirs refoulés commence au moment où la personne prend conscience des barrières l'empêchant de vivre une vie satisfaisante et où elle reconnaît les sources de ces entraves. Cette prise de conscience peut se développer progressivement ou elle peut être provoquée par une crise comme la survenue d'un problème de santé, la rupture d'un mariage ou le fait d'être inculpée. De façon générale, les projets ont constaté que le fait d'informer sur l'histoire des pensionnats, sur leurs incidences ou sur leur héritage, dans le cadre d'événements publics centrés sur des activités culturelles, a contribué à la conscientisation de cette expérience commune ou à la réceptivité des personnes, les disposant à s'engager dans des activités thérapeutiques et à

Il s'est avéré assez fréquent que des bénévoles ou des membres des équipes de guérison prennent conscience de leurs propres besoins, consacrent du temps personnel hors de leurs fonctions habituelles pour demander de l'aide, faire leur cheminement de guérison et, par la suite, continuer d'exercer leur rôle d'intervenants.

établir des relations. Au début de cette démarche de guérison, les Survivants ont besoin de se sentir en sécurité. C'est pourquoi, dans le cadre de nombreux projets, assurer le développement chez les participants d'un sentiment de *sécurité culturelle*, de confiance, tout comme l'affirmation de leur identité ayant été réprimée de force, ont été des aspects très importants.

L'évolution des Survivants vers la deuxième étape, celle de la remontée des souvenirs et du deuil lié aux nombreuses pertes, se fait avec l'appui des cercles de la parole où chacun partage son histoire, ce qui favorise l'établissement de relations et le contact avec les Aînés agissant à titre de conseillers, de guides. Animés par un sentiment de sécurité personnelle et culturelle les ayant aidés à laisser remonter à la surface leurs souvenirs douloureux, la voie est ouverte pour aborder la troisième phase qui, en général, s'avère la période la plus longue, consacrée à l'établissement de nouvelles relations ou à des relations renouvelées, à l'adoption d'un mode de vie sain et la récupération d'une nouvelle vitalité. L'étape de la reconnexion prend du temps et de la discipline, de même que l'appui et les conseils de la famille et de la communauté pour assurer une stabilité. À mesure que la démarche de guérison personnelle progresse, bon nombre de Survivants se sentent motivés à partager avec leur famille, leurs amis et les membres de leur communauté leur nouvelle vitalité. Le désir et la capacité de redonner à la collectivité un peu de ce qu'ils ont reçu témoignent du rétablissement de la résilience; cette quatrième étape est celle de la guérison. Certaines personnes ont fait preuve d'une force exceptionnelle en affirmant avoir été capables de pardonner à l'auteur des abus qu'elles ont subis, ce qui constitue l'étape finale et libératrice de la guérison personnelle.

Parmi les interventions les plus souvent mises de l'avant dans les projets, on mentionne les cercles de guérison, cercles de la parole, information sur les séquelles ou l'héritage des pensionnats, les ateliers et les cérémonies. Par ailleurs, celles qualifiées de plus efficaces font référence au mentorat dispensé par les Aînés, les cérémonies, le counselling individuel et les cercles de guérison/de la parole. L'enquête menée pour recueillir les pratiques prometteuses a indiqué que les méthodes ou approches thérapeutiques d'inspiration occidentale ont été appliquées dans cinquante-huit pour cent des projets, presque toujours en liaison avec des interventions culturelles et/ou de l'information sur l'héritage des pensionnats. Par rapport à l'efficacité des projets à répondre aux besoins non comblés, il est ressorti des questionnaires du participant que les deux tiers parmi ce nombre n'avaient pas bénéficié auparavant d'activités de guérison.

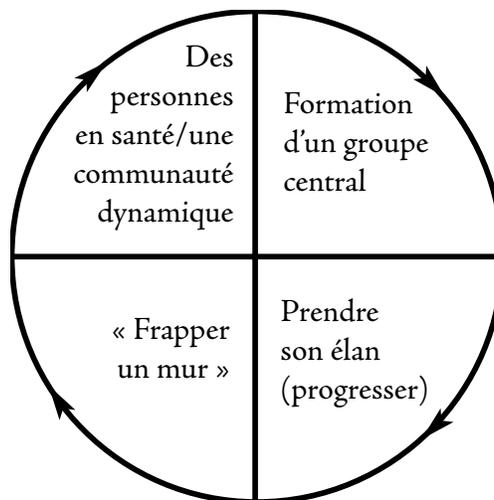
La plupart des projets communautaires ont mobilisé des Survivants et des personnes ayant été touchées par les répercussions des pensionnats à titre de membres des équipes de guérison. Ces Survivants parlant couramment leur

langue autochtone, ayant un solide sentiment d'identité culturelle, représentant des modèles de personnes équilibrées dans leur vie, ont été des guérisseurs/ des aidants parmi les plus appréciés, d'une grande valeur. Il s'est avéré assez fréquent que des bénévoles ou des membres des équipes de guérison prennent conscience de leurs propres besoins, consacrent du temps personnel hors de leurs fonctions habituelles pour demander de l'aide, faire leur cheminement de guérison et, par la suite, continuer d'exercer leur rôle d'intervenants. L'appui dispensé par des projets envers les membres de leur équipe afin que ceux-ci reconnaissent leurs limites personnelles, traitent leur vulnérabilité, pour ensuite faire preuve d'une résilience renouvelée, a été la caractéristique distinctive de projets qui se sont avérés vraiment efficaces.

GUÉRISON COMMUNAUTAIRE

Le parcours de la guérison communautaire que la recherche a laissé entrevoir suit de la même manière que la démarche personnelle une évolution en quatre étapes que la figure 5 représente, même si, en fait, ces étapes ne se déroulent pas selon une séquence structurée.

FIGURE 5:
ÉTAPE DE LA GUÉRISON COMMUNAUTAIRE



L'étape un est caractérisée par le sentiment dominant que la communauté traverse une crise ou qu'il y a paralysie. Une grande majorité des gens s'enferment dans des comportements destructeurs et il peut y avoir une acceptation tacite que cette situation est en quelque sorte normale. Un groupe de personnes clés de la communauté commencent à entrevoir des perspectives d'avenir, à

espérer en des jours meilleurs, en s'engageant dans une démarche de guérison personnelle, en formant des groupes d'entraide et en cherchant de l'aide pour résoudre des problèmes comme la dépendance. Au début de ce cheminement, des membres commencent à être sensibilisés à l'héritage des pensionnats; les divulgations d'abus physiques et sexuels commis dans le passé, mais aussi des révélations d'abus actuels, augmentent.

La deuxième étape est caractérisée par une force d'impulsion qui fait progresser le mouvement de guérison. Un plus grand nombre de personnes participent aux activités de guérison et offrent leur aide. On nourrit beaucoup d'espoir et on est déterminé à surmonter les obstacles, notamment la pénurie de ressources et de services, le manque de personnel formé, de même que le déni persistant de la collectivité. Les personnes clés et des groupes de gens ayant amorcé leur propre parcours de guérison tendent la main pour que leurs amis et des Aînés participent; il semble que le nombre d'enfants à risque diminue. Également, le nombre de renvois des services réguliers aux initiatives de guérison communautaire s'intensifie; les équipes de guérison se disent submergées par des demandes d'information sur des pratiques prometteuses.

L'étape trois, telle que décrite dans le rapport issu d'une vaste consultation⁶ et validée par des comptes rendus de projets, est intitulé « Frapper un mur » ou le blocage. Des progrès manifestes ont été faits et le changement a été consolidé dans beaucoup de secteurs, mais le processus de guérison semble être bloqué. Le dynamisme et l'espoir qui se dégageaient de la deuxième étape s'estompent; les intervenants de première ligne commencent à s'épuiser. Alors qu'un plus grand nombre d'adultes continuent à avoir un mode de vie plus sain, plus de participants viennent demander de l'aide pour des problèmes de violence, de dépendances très graves et des tendances suicidaires. Des types de dépendances non détectés ou passés sous silence jusque-là comme la passion des jeux de hasard, la consommation abusive de médicaments d'ordonnance ou la criminalité chez les jeunes peuvent être dévoilées dans la communauté. Il se peut à cette étape que la guérison communautaire décline en raison de l'infrastructure économique et institutionnel limitée dans de petites communautés rurales ou dans des quartiers urbains. Certains observateurs ont remarqué que la résistance provenant des incertitudes créées par le changement social est souvent plus forte juste avant qu'un virage important ne se produise. Afin de maintenir l'impulsion initiale de la démarche de guérison, il faut des mesures soutenues et un processus organisationnel systématique.

Parvenir à la quatrième étape, c'est-à-dire au moment où des personnes en santé s'accomplissent et fonctionnent bien dans une communauté dynamique, est réalisable si les initiatives de guérison communautaires sont intégrées à d'autres

La réconciliation est une démarche spirituelle. En tant que membre de la famille de Mère Terre, nous devons tous en arriver à établir une relation harmonieuse.

Marlyn Cook
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Akwasasne Department
of Health
Williamstown, Ontario

dimensions du développement communautaire, dont l'accès à l'éducation ou à la formation, des perspectives d'emploi et des débouchés économiques. Alors qu'en 2004, le financement de la FADG accordé aux projets diminuait progressivement, seulement onze pour cent parmi eux s'étaient assurés d'obtenir de l'appui financier pour poursuivre leur fonctionnement; soixante-seize pour cent des projets planifiaient de faire une demande de financement auprès d'autres sources et douze pour cent anticipaient la fin de leur activités. Plus de la moitié des projets (55 %) comptaient assurer la continuité grâce aux efforts personnels d'autoguérison et d'efforts de bénévoles.

La guérison ou le rétablissement des traumatismes laissés par les pensionnats, que le processus se fasse au niveau personnel ou au niveau collectif ou communautaire, ne se déroule pas de façon linéaire. Les étapes identifiées précédemment ne sont que des modèles approximatifs d'événements complexes de la vraie vie. Les Survivants avancent sur leur parcours de guérison, pour ensuite tourner en rond, être ramenés à des étapes antérieures s'ils sont confrontés à des obstacles récurrents. Les changements opérés dans une collectivité ont été décrits comme « des ondes qui se propagent dans l'eau d'un étang où chaque nouveau cercle englobe les cercles précédents ».⁷

CONSÉQUENCES POSSIBLES DE LA RÉCONCILIATION

Alors qu'on pourrait supposer à tort qu'il existe une relation d'équivalence entre les processus de rétablissement de l'équilibre chez les personnes, les communautés et la société en général, par contre, on constate des similitudes si on compare les étapes du parcours à chacun de ces niveaux comme la figure 6 le représente.

FIGURE 6 :
PROCESSUS DE RÉTABLISSEMENT DE L'ÉQUILIBRE

	Individuel	Communautaire	Sociétal
1	Sensibilisation/sécurité	Formation d'un groupe central	Reconnaissance
2	Remontée des souvenirs/deuil	Prendre de l'élan (progresser)	Réparation
3	Rétablissement des relations/adoption d'un mode de vie sain	« Frapper un mur » (blocage)	Guérison
4	Capacité de guérir les autres/redonner à la communauté	Des personnes en santé/une communauté dynamique	Réconciliation

À la première étape, les personnes sont sensibilisées à la possibilité qu'un changement peut se faire dans un climat de sécurité personnelle et culturelle. Les communautés en tant que société ayant un intérêt commun commencent à faire des efforts pour assurer le mieux-être des membres; les personnes motivées créent des liens entre elles, partagent leurs objectifs et augmentent leur influence sur leur environnement. Au niveau sociétal, le fait que des personnalités présentent des excuses publiquement contribue à réduire le risque que des actes préjudiciables similaires se reproduisent et à réduire la distance qui sépare les deux parties en cause, les personnes lésées et les responsables des préjudices. Il est vrai que les paroles sont importantes parce qu'elles expriment la reconnaissance des actes préjudiciables infligés, mais ce ne sont que des paroles creuses si rien n'est fait en fonction des conséquences de ces préjudices ou si les excuses ou les regrets exprimés au cours de la cérémonie ne se traduisent pas dans des interactions quotidiennes entre victimes et responsables des préjudices causés.

Les personnes engagées dans des recours collectifs ont bien précisé que les attaques contre la continuité culturelle ont porté atteinte aux *peuples*, aux nations, et non seulement aux personnes. En tout premier lieu, la réconciliation doit se faire entre les Survivants et les gouvernements, les Églises et la société qui ont autorisé ces violations de la vie et de la dignité. Les répercussions intergénérationnelles généralisées doivent être également traitées, remédiées.

Si les personnes, les communautés et les secteurs de la société ayant besoin de réconciliation avaient eu la possibilité de participer à la reconnaissance, à la réparation et à la guérison, peut-on présumer que la réconciliation se serait accomplie spontanément?

J'espère que la Commission de vérité et de réconciliation envisagera la réconciliation selon une perspective spirituelle, un langage qu'on peut tous comprendre, même le gouvernement... Il y a beaucoup d'espoir et d'optimisme concernant le fait que, dans l'éventualité d'efforts fructueux et déterminants de la Commission de vérité et de réconciliation, celle-ci devienne un modèle mondial — un modèle de guérison spirituelle.

Gina Wilson
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Algonquin
Ottawa, Ontario

Par conséquent, pour parvenir à la réconciliation, il faut que la sensibilisation et la reconnaissance se réalisent à des milliers de points de rencontre entre les Autochtones et les non Autochtones, afin que le besoin de changement et la promesse de relations renouvelées aient des répercussions en cascades à travers les réseaux des familles, des communautés et des nations.

La deuxième étape de la guérison au niveau personnel est associée à la remontée des souvenirs et au deuil de ce qui a été perdu, généralement un processus qui se déroule dans un environnement assurant la protection contre une charge émotionnelle trop intense, accablante. Il semble y avoir un paradoxe : la remontée de la peine qui avait été atténuée par l'oubli, sa réactivation, s'avère une étape essentielle pour découvrir en soi cette étincelle de vie, la motivation incitant à vouloir un meilleur avenir. C'est un témoignage entendu à maintes reprises, non seulement des participants aux projets financés par la FADG, mais également des thérapeutes traitant des patients aux prises avec le syndrome de stress post-traumatique. Au niveau communautaire, à l'étape deux, les initiatives de guérison portent à la connaissance de la population toute l'ampleur du nombre de personnes plongées dans une grande peine et, surtout, elles mobilisent la communauté à passer à l'action pour répondre aux appels à l'aide.

Au niveau sociétal, la réparation sous forme de restitution ou de compensation est concrètement la suite à donner à la prise de conscience et à la reconnaissance. Les Survivants ont souvent indiqué en faisant référence à leurs années passées au pensionnat comme au « vol de leur enfance », une enfance qui ne peut leur être restituée en versant un montant compensatoire. Les dénégations des torts causés, les restrictions prudentes apportées à l'expression des excuses officielles, les longues luttes acharnées pour obtenir les paiements compensatoires ont constitué des entraves sérieuses à la réconciliation liée aux pensionnats. L'Accord de règlement maintenant en application a été bien accueilli comme conclusion à des années de litiges et de colère, de méfiance, qui y ont été associées. Les médias ont fait grand cas du coût de la réparation pour les Églises en difficultés financières et pour les contribuables, mais ils ont omis de parler du coût des abus de générations successives d'enfants de Premières nations, métis et inuits. Si les 1,9 milliards de dollars versés à quelque soixante-quinze milles ou plus de Survivants sont perçus par la société canadienne comme une solution finale coûteuse, si les séquelles persistantes de l'oppression de la puissance coloniale restent non traitées, si elles ne sont pas prises en compte, la réconciliation continuera d'être une question en suspens.

Peut-être que la réparation est trop entremêlée dans l'esprit du public à la compensation financière pour permettre d'engager un dialogue sur ce qu'il faudrait pour rétablir l'équilibre selon la perspective des Autochtones. Ou

peut-être que la réparation par compensation monétaire nous rapproche-t-elle de la réconciliation étant donné qu'elle devient un instrument de guérison. Des reportages provenant des médias autochtones et l'article de Maggie Hodgson dans le présent recueil soulignent le fait que les Survivants se servent de leur paiement compensatoire pour rénover leur maison, payer leurs dettes et aider leurs enfants. Par conséquent, on peut dire que les paiements d'expérience commune, versés actuellement à des Survivants âgés, frêles, et à des personnes dont les réclamations sont promptement autorisées, constituent une preuve que le gouvernement fédéral veut se diriger vers la réconciliation. Le fonds de guérison établi par les Églises et les efforts de la Fondation autochtone de guérison depuis une décennie ont appuyé des personnes à adopter un nouveau style de vie et aux communautés à se mobiliser pour répondre aux besoins de leurs membres.

En revanche, les rapports qui décrivent l'étape trois désignée de « blocage ou frapper un mur » dans la démarche de guérison communautaire sont préoccupants. C'est à cette étape que l'effort personnel d'un petit nombre de personnes clés, motivées, atteint sa limite, que ces personnes sont au bout de leurs forces et demandent l'appui des institutions. Les initiatives gérées par la communauté qui visent à rétablir l'équilibre et la vitalité de la société fonctionnent en marge des programmes publics mis en place pour appuyer la santé, l'éducation, l'emploi surtout chez les jeunes et la sécurité. Le rapport final de la FADG (2006), tout comme le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (1996),⁸ font partie d'une série de rapports qui militent en faveur de la reconnaissance et du soutien accordés à des initiatives communautaires autogérées comme l'approche la plus prometteuse pour résoudre des problèmes majeurs de marginalisation et de bouleversement ou de graves perturbations.

Le processus de guérison susceptible de faire avancer vers la réconciliation entre les peuples n'est pas seulement un besoin et une préoccupation autochtones. Les Canadiens et les personnes des institutions les représentant dans les négociations avec les Autochtones ont aussi besoin d'une démarche de guérison pour se libérer des fausses présomptions et des œillères ou étroitesse d'esprit qui ont conduit à l'imposition du régime des pensionnats, dont les répercussions perpétuent encore aujourd'hui l'impuissance, la dépendance et le manque de confiance. Maintenant, nous en venons au cœur même du processus de réconciliation : la transition de la guérison à la réconciliation. Si les personnes, les communautés et les secteurs de la société ayant besoin de réconciliation avaient eu la possibilité de participer à la reconnaissance, à la réparation et à la guérison, peut-on présumer que la réconciliation se serait accomplie spontanément? Ma compréhension des indications, des témoignages

obtenus m'amène à croire que la transition de l'étape trois à l'étape quatre tant au niveau de la guérison individuelle que de la guérison communautaire est qualitativement différente des transitions antérieures.

Les personnes qui ont au prix de grands efforts réussi à rétablir des relations avec d'autres personnes et à récupérer leur résilience, à un moment donné, déclarent « Je suis vivant et je veux me réaliser pleinement, que ma vie soit utile! » Elles veulent redonner à la société les bienfaits qu'elles ont reçus. Ce sentiment de bien-être peut être précaire et fragile, mais l'expérience acquise représente pour elles un jalon; elles la considèrent comme le commencement d'un nouveau parcours vers une vie plus satisfaisante. Quant au changement effectué par et dans la communauté, c'est un processus moins diffus et moins propre à être associé à un virage manifeste. Il n'en reste pas moins que certaines communautés qui sont parvenues à une cohésion dans leurs efforts visant à assurer le bien-être de leurs membres, comme Alkali Lake en Colombie-Britannique ou Hollow Water au Manitoba⁹, font un retour sur les grandes difficultés surmontées et disent que l'époque où des dirigeants, chefs de file, formels et informels, ont marqué un pas en avant, ouvert la marche en animant et en inspirant la population, a été cruciale.

Souvent, les Autochtones évoquent ces transformations en les qualifiant d'éveil spirituel, d'une renaissance, c'est-à-dire une conscientisation de notre lien profond avec la Terre, de même que de l'ensemble des relations, visibles et invisibles, que nous avons avec les habitants de cette planète. Des Survivants confient qu'ils doivent se réconcilier avec eux-mêmes. Les responsables de développement communautaire parlent le langage de l'habilitation, de la découverte du pouvoir, dans le cas de personnes aux prises avec des circonstances oppressives, de la découverte de leur force intérieure et de l'efficacité de l'action collective. Une façon de décrire ce processus est de l'associer à la notion de « redécouverte de la capacité d'action, de la compétence », c'est-à-dire du pouvoir d'agir et de cause ou force agissante de réalisations.

Le *Rapport final* de la FADG donne des indicateurs sur la façon dont peut se faire la facilitation du rétablissement des relations et de la capacité d'action des personnes et des communautés. Dans le cas des Survivants ayant été forcés de renoncer à leur langue, le fait de redécouvrir cette langue maternelle a constitué une expérience de guérison profonde. Quant aux Inuits, le fait de se rendre sur leur territoire et de s'adonner à des activités traditionnelles de survivance et de pêche a été souvent la clé de leur guérison. Pour les projets des Métis, les participants ont fait des recherches sur leur histoire et ils ont trouvé que le fait de reprendre contact avec leurs sources a exercé sur eux une action transformatrice. Les femmes souvent isolées, souvent victimes d'abus, se

sont assises en cercle, travaillant ensemble à la confection d'une courtepointe, tout en partageant leur histoire, ce qui leur a permis de mieux se connaître elles-mêmes, d'acquérir une nouvelle conscientisation de leur passé, ainsi que de leur expérience commune. Les pères sont venus avec réticence à des ateliers sur l'éducation des enfants, le rôle parental, et ils ont découvert comme il est merveilleux de voir le monde à travers les yeux d'un enfant. Tant les cercles de partage que les cercles de guérison facilités par les Aînés et d'anciens élèves des pensionnats ont permis de créer des liens fondés sur la confiance et le souci des autres, l'altruisme. Il est aussi arrivé que, chez des personnes, la guérison s'est faite grâce à une expérience mystique ayant eu lieu lors d'une cérémonie; cependant, cette prise de conscience s'est aussi produite de nombreuses manières dans le courant ordinaire de la vie.

À la lumière des communs dénominateurs de la démarche de guérison qualifiée souvent de « spirituelle » par des participants, il semble que ceux-ci faisaient référence à des façons différentes d'entrer ou de se mettre en rapport avec « quelque chose » de plus grand, de plus puissant, qu'eux-mêmes et que leurs peines. Ce type d'expérience exprimée souvent par « Je suis une composante de cela (cette force) » était déclenchée de nombreuses façons, une interdépendance avec le monde de la nature, un mouvement en avant de l'histoire, de la famille et de la communauté ou, dans certains cas, d'un être spirituel familier et bienveillant.

Les Autochtones et leurs collectivités ont souffert de traumatismes à des degrés divers en raison de l'expérience des pensionnats et d'autres contacts avec les institutions de la société canadienne. C'est pourquoi ils se situent à différentes étapes du rétablissement de leur capacité d'action et de leur équilibre, de même que de leur disposition ou de leur réceptivité à l'égard d'un processus de réconciliation. Certains parmi eux sont encore paralysés par les souvenirs ravivant les traumatismes du passé; d'autres redoutent que, s'ils lâchent prise, ils seront de nouveau victimisés. Est-ce que les initiateurs, les militants en faveur de la réconciliation, sont en mesure de rassurer ces parties hésitantes et veiller à ce que l'environnement soit sans nul doute favorable et bienveillant? Est-il sécuritaire d'accorder le pardon et de tendre la main en toute amitié? Cette amitié sera-t-elle un jour bien accueillie?

Je crois pouvoir dire que le pardon est la clé qui permettra de faire cette transition entre la guérison, une démarche fondée sur des éléments d'exigences, de besoins à combler et d'efforts, et la réconciliation, une confiance affirmée que les anciens adversaires peuvent établir une relation. Dans l'immédiat, cette relation peut ne pas être considérée bénéfique, mais, du moins elle n'est pas menaçante. Pour les parties ayant causé les torts, demander pardon requiert qu'elles renoncent au

contrôle de la transaction ou au règlement et de son résultat. Quant aux parties lésées, accepter de faire ce pas en avant, de se réconcilier, permet de s'affirmer, de retrouver sa capacité d'action et d'en arriver à opérer un changement, en dépit de l'incertitude et du risque. Obtenir le pardon libère les responsables des préjudices du fardeau de la culpabilité et de la honte. Il est aussi pour la partie accordant le pardon l'indication d'une libération de la colère et du ressentiment ancrés dans la peur et la vulnérabilité.

Comme je l'ai souligné précédemment dans cet article, la réconciliation est un engagement mutuel, impliquant les parties lésées et les parties responsables des préjudices ou leurs représentants dans le cas de préjudices historiques. Nous avons beaucoup d'informations sur la façon dont les Premières nations, les Inuits et les Métis s'y prennent pour trouver la paix intérieure et à rétablir des relations harmonieuses dans leurs communautés. Par contre, il y a moins d'indications concernant la façon dont on pourrait élargir cette réconciliation pour y inclure la population canadienne en général. Il se peut que la réconciliation se concrétise dans certains milieux sans grand tapage. Le chef national Phil Fontaine, prenant la parole à Ottawa le 29 juin 2007, à l'occasion de la Journée nationale d'action organisée par l'Assemblée des Premières nations, a déclaré que des événements pacifiques similaires avaient lieu partout au Canada et qu'ils étaient le symbole de « centaines de sources d'espoir »¹⁰. À ce grand rassemblement d'Autochtones et de non Autochtones à Ottawa, on a rapporté seulement pour cet endroit une foule de trois mille personnes, ce qui permet de croire qu'il y a eu des dizaines de milliers de personnes au Canada participant à des actes de réconciliation pacifiques semblables ce jour-là, un fait qui n'a pas été rapporté par les médias, alors que les deux seuls endroits ayant été la scène de manifestations de colère ont reçu une couverture médiatique complète et importante.

Les organisations de Survivants, les dirigeants politiques, les Aînés, les militants dans les communautés, les Églises, les gouvernements, ainsi qu'un très grand nombre de citoyens canadiens, affirment que la réconciliation peut commencer maintenant. Le défi de la Commission de vérité et de réconciliation sera de faire participer un très grand nombre et une très grande diversité d'Autochtones et de non Autochtones au Canada en les invitant à avancer ensemble sur ce parcours, par le partage d'expériences communes, d'actes de reconnaissance, d'acceptation des faits, de réparation et de guérison jusqu'au seuil de la réconciliation. L'espoir que le Canada ne sera pas seulement un pays pacifique, mais également juste, diversifié et englobant, nous encourage à consacrer nos efforts à cet engagement sans réserve.

Nia:wen. Je vous remercie de votre attention.

NOTES

¹ Le *Rapport de la Fondation autochtone de guérison* (2006) comporte trois volumes : Marlene Brant Castellano, Volume I : Un cheminement de guérison : Le rétablissement du mieux-être; Kishk Anaquot Health Research, Volume II : Mesurer les progrès : Évaluation des programmes; et Linda Archibald, Volume III : Pratiques de guérison prometteuses dans les collectivités autochtones. Ottawa, ON : Fondation autochtone de guérison. Le rapport final de la FADG sur son premier mandat, 1998– 2005, publié en 2006.

² Commission du droit du Canada (2000). *La dignité retrouvée : la réparation des sévices infligés aux enfants dans des établissements canadiens*, Ottawa, ON : Ministre des Travaux publics et Services gouvernementaux.

³ Castellano (2006:177–179).

⁴ Les symptômes correspondant au SSPT sont les suivants : *l'hyperexcitation*, un état de vigilance extrême et une anticipation du prochain événement traumatique, de même qu'une propension à l'anxiété et à la colère; les *rappels d'images* se rapportant à l'événement traumatique initial souvent activés par des déclencheurs mineurs; un *détachement affectif*, ce qui nuit au maintien de relations interpersonnelles.

⁵ Pour un examen plus complet de la question du traumatisme historique, se reporter à : Castellano, Marlene Brant et Linda Archibald (2007: 69–92). *Healing Historic Trauma : A Report from the Aboriginal Healing Foundation*. Dans Jerry P. White, Susan Wingert, Dan Beavon, et Paul Maxim (éds.), *Aboriginal Policy Research. Moving Forward, Making A Difference*, Volume IV. Toronto, ON: Thompson Educational Publishing Inc.; et Wesley-Esquimaux, Cynthia et Magdalena Smolewski (2004). *Traumatisme historique et guérison autochtone*. Ottawa , ON: Fondation autochtone de guérison.

⁶ Lane Jr., Phil, Michael Bopp, Judie Bopp, et Julian Norris (2002). *Le balisage de l'expérience de guérison : Rapport final d'un projet de recherche d'une Première nation sur la guérison dans les collectivités autochtones du Canada*. Ottawa, ON : Solliciteur général du Canada et la Fondation autochtone de guérison.

⁷ Lane et coll. (2002:63).

⁸ Commission royale sur les peuples autochtones (1996). *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones, Volume 3 : Vers un ressourcement*. Ottawa, ON : Groupe canadien des communications.

⁹ Se reporter, par exemple, Lane et coll. (2002).

¹⁰ Le chef national de l'Assemblée des Premières nations (APN) qualifie la Journée nationale de protestation de succès retentissant, Communiqué de presse de l'Assemblée des Premières nations, le 19 juin 2007. Extrait le 21 janvier 2008 de : <http://www.afn.ca/article.asp?id=3694>



Photo : Gracieuseté de Janice Longboat

CONCLUSION

LE PARCOURS

Les articles de ce recueil, pris dans leur ensemble, tracent la voie de la vérité à la réconciliation. Ils établissent l'origine des fausses présomptions ayant conduit à la dépréciation subie par les Autochtones, à leur dévalorisation comme être humain, ainsi qu'aux politiques oppressives ayant causé des préjudices incommensurables à des générations successives d'enfants. À mesure que les Survivants réexaminent le parcours individuel du rétablissement de leur intégralité, nous nous rendons compte de leurs efforts acharnés, de leur résilience, et nous partageons avec eux ces moments de vulnérabilité dissimulée sous les apparences, même chez ceux ayant une vie réussie. Nous applaudissons l'engagement, l'énergie et la colère de ces compagnons qui, tous les jours, se heurtent aux incidences dévastatrices des traumatismes hérités du passé, qui oeuvrent pour assurer la sécurité des femmes, des environnements plus favorables et revalorisants, de même que la protection des enfants, et pour réaliser des interventions en matière de justice axées sur la guérison.

L'exploration des processus de réconciliation qui ont donné certains résultats positifs en Afrique du Sud, en Nouvelle-Zélande, en Australie, et même ici au Canada, a suscité de l'optimisme; cependant, les études et les récits montrent qu'il n'y a pas de formule idéale, et certainement aucune qui puisse être transférée directement comme processus de rétablissement des séquelles des pensionnats au Canada. En effet, les personnes posent le pied sur le chemin de la réconciliation alors qu'elles portent des fardeaux différents, possèdent des forces différentes et ont des objectifs différents; même dans certains cas, elles hésitent à simplement s'engager sur cette voie, incertaines que la réconciliation soit réalisable ou même souhaitable.

La réconciliation doit développer la confiance entre des personnes qui entretiennent des stéréotypes les unes envers les autres, doit inciter à la collaboration entre des collectivités qui, d'après leur perception, ont des intérêts différents, insuffler des pratiques professionnelles et institutionnelles sont souvent mal conçues et mal orientées et, ultérieurement, changer la perception des Autochtones et des non Autochtones au Canada concernant qui on est et comment nous en sommes venus à être voisins et à être liés sur ce territoire.

Dans ces conditions, promouvoir la réconciliation constitue une responsabilité à la fois exigeante et stimulante confiée aux trois Commissaires dont le mandat est d'une durée maximale de cinq ans. Les racines du régime des pensionnats

En 1928, un agent du gouvernement a prédit que le « problème indien » serait réglé en moins de deux générations. Quel était le problème dont il parlait? Mon coeur se serre à la pensée que nous n'étions pas considérés comme des personnes, mais bien comme un problème qu'ils voulaient contrôler.

Jessica Lafond, 23

Wet'suwet'en

Clan Gilseyhu (Big Frog)

Prince George, Colombie-Britannique

plongent très profondément dans notre histoire et les répercussions en cascades touchent toute la société autochtone, que les personnes aient été ou non directement victimes du système. Il ne suffira pas d'orienter l'attention de façon restreinte sur les causes et sur les effets des préjudices, une constatation que les collaborateurs à ce recueil ont si clairement exprimée.

Peut-on avancer à partir de ces articles la certitude que des progrès notables peuvent être accomplis dans ce parcours vers la réconciliation? Beaucoup d'informations, de leçons d'expérience, peuvent être dégagées de la sagesse de nos collaborateurs, une grande richesse de pensée que nous n'essaierons pas de résumer. Cependant, leurs témoignages fondés sur leur expérience et leurs réflexions apportent des arguments convaincants qui nous permettent en toute confiance d'affirmer qu'un processus de réconciliation remédiant efficacement aux incidences des pensionnats peut devenir un tournant décisif pour la relation entre les Autochtones et tous les Canadiens. Quoique prudent, notre optimisme est basé sur certains facteurs/aspects particuliers du processus actuellement en cours : l'importance symbolique des pensionnats; des excuses du gouvernement longtemps attendues; le pouvoir transformateur de porter témoignage; les possibilités offertes aux citoyens de participer à la guérison et à la réconciliation.

L'EXPÉRIENCE DES PENSIONNATS COMME PRÉOCCUPATION CENTRALE POUR LA RÉCONCILIATION

Le régime des pensionnats indiens s'avère dans l'optique de la relation entachée de difficultés entre les Autochtones et les non Autochtones au Canada une symbolique très puissante, une source de mésentente se classant probablement au deuxième rang par rapport aux conflits entourant la question des terres, en fait de motifs de mobilisation des collectivités autochtones. Faut-il le rappeler que cette expérience de violence envers les enfants dans les pensionnats n'a pas été seulement marquée par des abus physiques, mais aussi par des abus d'ordre spirituel. La résilience innée des anciens élèves s'en est trouvée souvent complètement submergée; nombreux parmi eux ont alors cherché refuge dans l'insensibilité aux émotions, dans la soumission passive ou ils sont eux-mêmes devenus auteurs d'agressions. Ce qu'on voit aujourd'hui dans de nombreuses communautés comme manifestations de la confusion au niveau des valeurs morales, du désordre, est directement lié à l'indifférence ou au détachement de ces anciens élèves à l'égard de leurs sources culturelles et aux privations qu'ils ont endurées, un désarroi qu'ils ont reproduit et transmis plus tard à leurs enfants.

D'autre part, cette même omniprésence du traumatisme hérité des pensionnats s'est avérée une ressource. Dès l'établissement de la Fondation autochtone de guérison, et son offre de possibilités de facilitation d'initiatives de guérison entreprises et gérées par les communautés, des dizaines de milliers de Survivants ont répondu spontanément à cet appel en se rassemblant pour s'appuyer les uns les autres dans leurs démarches de guérison, oeuvrant ensemble, apprenant et se portant volontaires en grand nombre. Les Premières nations, les Inuits et les Métis ont démontré que, même dans les communautés aux prises avec de grandes perturbations, il y a des personnes en bonne santé qui possèdent la motivation et la capacité nécessaires pour opérer des changements. Dans le même ordre d'idées, la prise de conscience que les élèves des pensionnats victimes de préjudices graves ont été très affectés et qu'à leur tour, leurs enfants ont été touchés par les répercussions intergénérationnelles et continuent de l'être a le potentiel d'émouvoir les Canadiens et de faire évoluer l'ensemble de la société vers la satisfaction de l'une des premières conditions de la réconciliation — l'acceptation de la nécessité de rétablir les relations et de réparer.

LA PRÉSENTATION D'EXCUSES OFFICIELLES

La violence faite aux enfants dans les pensionnats a été la raison pour laquelle le gouvernement a été incité en 1998 à faire un effort prudent en vue de l'expression de regrets, ainsi qu'une déclaration de réconciliation. De plus, en octobre 2007, le premier ministre a fait part dans le discours du Trône que la présentation d'excuses serait associée au lancement de la Commission de vérité et de réconciliation. Le contenu de ces excuses n'est pas connu étant donné que la déclaration est en voie de rédaction. Nous pouvons avoir bon espoir que le premier ministre se laissera guidé par les conseils et les réflexions offerts dans les articles de ce recueil sur les caractéristiques de ce que pourrait contenir la présentation d'excuses estimées sincères, satisfaisantes, valables. On peut considérer que les actes de réparation tels que le paiement d'expérience commune distribué actuellement et le processus d'évaluation indépendant pour les cas d'abus physique grave et d'abus sexuel, administrés séparément de la Commission de vérité et de réconciliation comme une preuve convaincante de la sincérité des excuses.

Une déclaration officielle faite dans le cadre d'une cérémonie et prononcée par l'autorité politique du palier le plus élevé dans ce pays a une très grande importance symbolique. Dans l'esprit d'une telle expression d'excuses, la déclaration doit être fondée sur la reconnaissance de l'énormité des actes préjudicables commis par le gouvernement, sur la responsabilité de l'ensemble des citoyens canadiens au nom duquel ces torts ont été causés, ainsi que sur la promesse formulée implicitement ou explicitement que ces préjudices ne

se reproduiront plus jamais. En faisant des excuses officielles, une nouvelle norme comportementale est établie envers les Autochtones dont les droits de la personne ont été bafoués. Comme Robert Joseph le fait remarquer dans son article, même une déclaration hautement symbolique n'est en fait qu'un discours. L'objectif est de tenter de corriger une situation, alors qu'il est impossible d'arriver à une restitution réelle. Pour qu'il y ait un véritable effet positif, il faut que les parties lésées acceptent les excuses ou les regrets des parties responsables des préjudices et qu'il y ait adhésion et conformité dans les transactions quotidiennes aux nouvelles normes de comportement.

Le défi de la Commission de vérité et de réconciliation sera d'explorer ce qui fait le plus mal au niveau local, ce qui constitue un réel besoin de guérison, quelles mesures contribueraient à passer des idées émises par la présentation d'excuses publiques au dialogue dans le milieu et qui dans les différentes collectivités autochtones et non autochtones a la volonté et la capacité de mener ce processus de développement de la confiance mutuelle. Dans le passé, les commissions et les groupes de travail se sont vus confier la responsabilité d'analyser les problèmes et d'arriver à des solutions visant à être présentées au gouvernement. Dans le présent cas, la présentation d'excuses officielles peut avoir un retentissement significatif; c'est pourquoi le rapport de la Commission de vérité et de réconciliation peut être axé et attirer l'attention sur l'engagement continu du public qui est absolument requis, mais aussi sur la réconciliation qui doit se faire à des milliers de points de rencontres et doit être réaffirmée au moment où le choc des personnalités, des intérêts et des cultures réveille d'anciennes animosités.

TÉMOIGNER DE LA VÉRITÉ DES FAITS

Le volet le plus visible des travaux de la Commission de vérité et de réconciliation au cours des deux premières années et demie de son mandat sera consacré aux événements publics où on entendra les témoignages des Survivants et des membres des collectivités, tout comme la communauté non autochtone aura la possibilité de faire part de sa réponse, de son ouverture. Dans l'optique de ces événements publics, le mandat de la Commission a été établi avec la diligence voulue, appropriée, afin de s'assurer que ceux-ci ne deviennent des sortes de procès où on s'en prend à des individus. À ce sujet, il est amplement justifié, d'après de nombreux témoignages ou de faits probants ressortis de travaux similaires portant sur la vérité et la réconciliation dans d'autres pays et de rapports ayant été diffusés au Canada au cours des vingt-cinq dernières années, d'envisager la possibilité de dénonciations vibrantes de colère des mauvais traitements infligés dans les pensionnats et de divulgations d'abus qui seront bouleversantes et déchirantes. Aux dires de ce qui s'est passé

ailleurs, les commissaires ont été sérieusement ébranlés physiquement et émotionnellement alors qu'ils entendaient avec compassion des témoignages de cette nature. Dans le cadre d'événements publics, qu'est-ce que le partage de la vérité apporte comme résultat?

Attester dans un environnement sécuritaire de la vérité douloureuse de ce qu'on a vécu peut constituer une expérience favorable à la guérison du fait que la personne revit des moments de cauchemar et se remémore des images enfouies dans les recoins de sa mémoire, ce qui dans ce contexte l'aide à considérer ses souvenirs pour ce qu'ils sont — des fragments de son histoire personnelle faisant partie de l'histoire globale des Survivants et de leur résilience. Laurence Kirmayer, un psychiatre canadien ayant fait une vaste recherche sur la santé mentale autochtone, explique que ce dont on se souvient et ce qu'on oublie sont profondément influencés par la répétition qu'on en fait en privé et aussi le récit qu'on fait aux autres de son expérience vécue : [TRADUCTION] « Si une famille ou une communauté convient qu'un traumatisme n'a pas été subi, alors celui-ci disparaît de la mémoire collective et, ainsi, la capacité de la mémoire individuelle est gravement mise à l'épreuve »¹.

En prenant en considération les atrocités sur une grande échelle, Kirmayer écrit : [TRADUCTION] « Chaque effort de souvenance collective rend davantage possible pour des personnes de se remémorer et de raconter leur histoire personnelle... Nous ne voyons pas leur incapacité à surmonter leur traumatisme et à évoluer comme le résultat de leur faiblesse personnelle, mais plutôt comme l'effet de forces inhumaines ayant causé le mal qu'elles ont enduré. »²

Les témoignages portés en public et les résultats de la recherche documentaire constitueront une partie des archives que la Commission de vérité et de réconciliation établira. Dès lors, les histoires des personnes et les répercussions sur les collectivités seront validées, ce qui, par le fait même, leur donnera une reconnaissance dûment attestée. Malgré tout cela, y aura-t-il un changement qui s'effectuera au niveau de la conscientisation du public? Il y a eu auparavant des histoires tragiques portées à l'attention du public : Helen Betty Osborne, dont le meurtre a fait l'objet d'une enquête provinciale; le comportement autodestructeur des enfants désespérés, inhalant de l'essence à Davis Inlet; l'attaque de la foule en colère des gens de la ville contre des femmes, des enfants et des Aînés de Kanawake pendant la crise d'Oka. Ces violences et traumatismes médiatisés sensibilisent l'opinion publique pendant une courte période, mais cette prise de conscience finit par disparaître.

Laurence Kirmayer fait observer que [TRADUCTION] « les témoignages des expériences terribles que des gens vivent... sont empêchés d'être rapportés

La réconciliation est une affaire de relations et elle s'effectuera par toutes les parties au moyen de dialogue et d'engagement. Il s'agit de devenir de bons voisins et de guérir nos relations afin qu'elle soient fondées sur le respect mutuel et le respect de notre histoire.

Viola Robinson
Membre du conseil
d'administration de la FADG
Mi'kmaq
Truro, Nouvelle-Écosse

J'ai du mal à traduire le mot réconciliation dans ma langue. Il y a plus de 600 communautés de Premières nations et chacune a une approche différente. Combien de langues différentes parlons-nous autour de cette table? Qu'est-ce que « réconciliation » signifie dans chacune de ces langues? Tout le monde a une compréhension et une interprétation de la réconciliation qui se distingueront de celles des autres; peut-être devrions-nous examiner cette question.

Murray Ironchild
 Membre du conseil
 d'administration de la FADG
 Piapot First Nation
 Craven, Saskatchewan

parce qu'ils peuvent susciter une peur et une peine transmises par personnes interposées [et] parce qu'ils constituent une menace pour l'organisation sociale et politique du moment présent »³. De fait, l'organisation sociale et politique contemporaine au Canada fait en sorte que les Indiens se situent au 79^{ème} rang de l'indice de développement humain des Nations Unies qui est fondé sur la mesure de variables comme l'espérance de vie, l'éducation et le revenu. Alors que le Canada se classe toujours parmi les trois pays en tête dans le monde pour la qualité de vie, celle des populations dans les réserves se compare au Brésil et au Pérou.⁴ Nous pensons que la capacité des Canadiens de tolérer de telles inégalités et leur refus de reconnaître les souffrances qu'elles entraînent sont renforcés par les reliquats des façons de penser colonialistes et par leur pessimisme quant à la possibilité d'opérer des changements.

Les opinions colonialistes qui ont inspiré l'établissement des pensionnats soutiennent que les Premières nations, les Inuits et les Métis étaient les « Autres » qui bénéficieraient de mesures énergiques visant à les civiliser. La ligne de partage entre les milieux sociaux des Autochtones et des non Autochtones au Canada persiste. Cette séparation contribue à la perpétuation du sentiment général que l'oeuvre de civilisation auprès des Autochtones est inachevée, que leur pauvreté est attribuable à leur impuissance à combler leur retard par rapport au monde moderne plutôt que de l'attribuer à leur injuste dépossession, que la violence brutale à l'endroit des femmes autochtones est perpétrée par quelques individus au comportement déviant et non du fait qu'elles sont dévalorisées par la société. Si les parents ont de la difficulté à subvenir aux besoins de leurs enfants, « C'est leur façon à eux d'agir ». Des auteurs ayant collaboré au présent recueil, qui ont oeuvré à combler l'abîme entre les peuples, se demandent si le Canada est prêt, qu'il s'agisse de conciliation ou de réconciliation.

Quand on entend ou on voit des faits, des événements ou autres qui nous semblent discordants d'après notre propre perception de la réalité, normalement notre première réaction est de refuser d'admettre que c'est vrai ou réel; on s'en distance ou on les réinterprète pour les rendre logiques ou significatifs selon notre perception personnelle. Exercer le rôle de témoins, dans le cas des commissaires de la Commission de vérité et de réconciliation ou celui des canadiens ordinaires, exige l'écoute de paroles empreintes de douleur, parfois dures, sans flancher ou sans dénégation. Des personnes qui écoutent avec compassion doivent comprendre que la rupture de relations et le traumatisme de la victimisation peuvent être résolus et qu'elles ont un rôle à jouer pour faciliter un changement. Les Autochtones et les non Autochtones, chacun de leur côté, doivent reconnaître l'humanité de l'autre partie et prendre la responsabilité de devenir « réparateurs des brèches ». Cette partie du parcours vers la réconciliation a déjà été franchie auparavant par des personnes, de petits

groupes, des communautés religieuses dans tout le pays — jamais au niveau sociétal au Canada.

LA PARTICIPATION DES CITOYENS À LA RÉCONCILIATION

La Commission de vérité et de réconciliation aura un important rôle à jouer quant à la diffusion auprès du public en général des vérités révélées au cours des rencontres et des événements y étant associés. La Commission, ses documents et ses archives, deviendra l'organisme responsable, l'intendante, d'un répertoire d'histoires liées aux pensionnats indiens.

Thomas King, un auteur et humoriste devenu le premier Autochtone à présenter la série de conférences prestigieuses, *Massey Lectures*, a intitulé sa série d'exposés *The Truth About Stories*.⁵ À la fin de chaque série de récits personnels, il concluait en disant : « Faites ce que vous voulez avec cela... Mais n'allez pas dire dans les années à venir que vous auriez vécu votre vie autrement si seulement vous aviez entendu cette histoire »⁶. Un des auteurs de la présente série d'articles, suite à la suggestion faite d'être plus explicite concernant la signification de ce que les lecteurs devraient ressortir d'une partie de son histoire, a répondu que ceux-ci devraient dégager différents sens et que c'est bien ainsi. La Commission de vérité et de réconciliation ne peut pas déterminer de quelle façon les histoires relatées seront reçues ou si celles-ci contribueront à ce que les gens vivent leur vie différemment.

La Commission de vérité et de réconciliation peut découvrir que les Survivants des pensionnats et leur famille ont un besoin refoulé d'être entendus et validés, mais, si leur discours ne traite que de leur douleur et de leur honte, ce partage aura un effet limité quant à l'avancement des personnes vers la réconciliation. L'expérience accumulée de la Fondation autochtone de guérison (FADG) comme elle a été rapportée dans son *Rapport final* (2006) peut permettre de dégager des leçons utiles quant à la facilitation de la participation communautaire orientée vers des objectifs précis.

La FADG, tout comme la Commission de vérité et de réconciliation, a commencé ses travaux sans expérience antérieure à laquelle se référer qui aurait pu l'orienter dans la réalisation de sa mission. La FADG réalisait qu'elle entrait en action, plongeait dans le courant continu du développement communautaire, en s'appuyant principalement sur l'expérience de la Commission royale sur les peuples autochtones. Elle a donc cherché à reconnaître les forces communautaires, à mettre en place des mesures propres à les renforcer, et à léguer son propre héritage de personnes qualifiées, compétentes, informées conformément à l'éthique, qui pourraient poursuivre les efforts une fois que l'organisation au

Des histoires qui évoquent des vérités brutales écoutées sans flancher, des histoires qui rendent hommage à la résilience des personnes et des communautés en voie de rétablir l'équilibre dans leur vie, et des histoires qui font la preuve d'un engagement de toutes les parties dans la transformation de leurs relations, ont une bonne chance de devenir une partie centrale de la grande histoire canadienne...

mandat limité serait démantelée. L'une des révélations significatives qui ressort des évaluations de projets et de programmes de la FADG a été l'ampleur de la réussite des collectivités à mobiliser leurs ressources locales pour planifier, mettre en œuvre et faire progresser des initiatives de guérison.

La FADG a reconnu que les documents d'information étaient nettement insuffisants pour apporter un appui aux petites collectivités autochtones locales qui comptent beaucoup plus sur la communication orale et le contact personnel et qui sont très dispersées, souvent de petites localités rurales et éloignées. C'est pourquoi elle a mis en place divers modes de communication pour bien expliquer sa mission et ses activités, notamment : des rencontres régionales où les dirigeants de la FADG ont fait preuve d'une grande ouverture en encourageant les membres des communautés à poser des questions et à faire des propositions, des commentaires ou recommandations; un service téléphonique sans frais; un bulletin d'information trimestriel, *Le premier pas* (en anglais *Healing Words*); la liaison avec les médias d'information; et la mise en place de coordonnateurs de soutien communautaire dans les régions. La tendance assez courante d'opérer dans l'isolement et de ne pas communiquer les informations (le « garder pour soi ») qui est favorisée souvent par la concurrence entre projets vu le manque de fonds a été contrée grâce à des efforts énergiques pour informer les communautés au sujet des initiatives fructueuses, ainsi qu'aux séances d'information régionales concernant la préparation de propositions où les échanges de connaissances d'une communauté à l'autre sont devenus la norme.⁷ La rétroaction recueillie en boucle, alimentant la recherche et le développement, qui suscite le dynamisme voulu pour innover dans le monde des affaires a été appliquée dans l'intention d'identifier et de faire connaître les pratiques prometteuses en matière de guérison communautaire, en partant du principe que les communautés autochtones sont elles-mêmes les principales ressources pour la résolution des problèmes.

UN PROJET NATIONAL DE RÉCONCILIATION

La Commission de vérité et de réconciliation a été créée conformément à l'*Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens* imposé par le tribunal. Naturellement, sa mission sera perçue par un grand nombre de personnes comme une initiative centrée sur les Survivants et leurs collectivités, ainsi que les parties intéressées liées à cette entente, c'est-à-dire le gouvernement fédéral et les organismes confessionnels, les communautés religieuses et le corps ecclésiastique ayant administré les pensionnats. Les articles du présent recueil, rédigés par des Survivants, des intervenants communautaires, des militants pour la justice sociale, des avocats, des dirigeants ecclésiastiques, des chercheurs et des universitaires ont soutenu un point de vue différent : la

réconciliation doit devenir un projet national qui fait participer la plus grande diversité possible de citoyens autochtones et non autochtones afin d'opérer un changement fondamental dans la vie des Autochtones et dans la relation qu'ils ont avec la société canadienne.

En 1996, la Commission royale sur les peuples autochtones a écrit :

Nous sommes fermement convaincus que le moment est venu de mettre fin à la contradiction criante au cœur même du Canada qui résulte du fait que nous nous faisons les défenseurs des droits de la personne sur la scène internationale tout en bafouant nos propres peuples autochtones par l'attitude colonialiste et condescendante que nous avons encore à leur égard, une attitude basée sur notre conception des origines de la composition du Canada et de notre supériorité culturelle.⁸

Jusqu'à maintenant, au cœur même du Canada, l'injustice commise envers les enfants, les familles, les collectivités et les nations autochtones sous le régime des pensionnats indiens, ainsi que la dénégation de responsabilité ayant entravé le règlement des demandes de réparation des Survivants, constituent l'une des contradictions les plus tragiques.

Nous croyons, et nous voulons y croire, que le Canada, ce pays où nous vivons, détient une place d'honneur dans le monde. La Commission de vérité et de réconciliation a pour tâche d'aider à ce qu'on s'assure que cette affirmation fera foi d'une même réalité pour l'ensemble des citoyens autochtones au Canada. Des histoires qui évoquent des vérités brutales écoutées sans flancher, des histoires qui rendent hommage à la résilience des personnes et des communautés en voie de rétablir l'équilibre dans leur vie, et des histoires qui font la preuve d'un engagement de toutes les parties dans la transformation de leurs relations, ont une bonne chance de devenir une partie centrale de la grande histoire canadienne, façonnant notre vision commune de ce que nous sommes comme nation et nous habilitant à vivre de façon différente.

Cet ouvrage est présenté aux Commissaires en mettant tout notre espoir dans ce que vous pourrez accomplir et en vous donnant l'assurance que vous avez de nombreux alliés alors que vous entreprenez ce cheminement d'une durée de cinq ans visant l'affirmation de la vérité et l'avancement de la réconciliation au bénéfice de tous les peuples au Canada.

NOTES

¹ Kirmayer, Laurence J. (1996:190). Landscapes of Memory: Trauma, Narrative, and Dissociation. Dans P. Antze et M. Lambek (éds.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. London, UK: Routledge.

² Kirmayer (1996:189–190).

³ Kirmayer (1996:192).

⁴ Beavon, Dan et Martin Cooke (2003). An Application of the United Nations Human Development Index to Registered Indians in Canada. Dans Jerry P. White, Paul S. Maxim et Dan Beavon (éds.), *Aboriginal Conditions, Research as a Foundation for Public Policy*. Vancouver, BC: UBC Press: 201–221.

⁵ King, Thomas (2003). *The Truth About Stories: A Native Narrative*. Toronto, ON: House of Anansi Press.

⁶ King (2003:29). King conclut chaque exposé et chaque chapitre de la même façon, cette même conclusion se trouve dans les pages 60, 89, 119, 151 et 167.

⁷ Les stratégies administratives adoptées par la Fondation autochtone de guérison sont mises en évidence dans : DeGagne, Mike (2007). *Administration in a National Aboriginal Organization: impacts of cultural adaptations* [non publié; disponible auprès de la Fondation autochtone de guérison].

⁸ Commission royale sur les peuples autochtones (1996:5). *Rapport de la Commission sur les peuples autochtones, Volume 1 : Un passé, un avenir*. Ottawa, ON: Ministère des Approvisionnement et Services Canada.

COMITÉ ÉDITORIAL

Marlene Brant Castellano est membre de la Nation mohawk et elle vient de la Première nation de la baie de Quinte en Ontario. Elle a assumé diverses responsabilités : travailleuse sociale oeuvrant au sein des services de l'aide à l'enfance et à la famille, mère de quatre fils à qui elle a assuré un bon départ dans la vie, professeure émérite et directrice du Département des études autochtones à l'université Trent, de même que codirectrice de la recherche à la Commission royale sur les peuples autochtones. Elle est également l'auteur du *Volume I : Un cheminement de guérison : Le Rétablissement du mieux-être — Rapport final de la Fondation autochtone de guérison* (2006) et elle continue sa carrière d'écrivaine et de consultante, tout en jouissant de la vie au sein de sa communauté dans le territoire de Tyendinaga.

Marlene Brant Castellano est professeur émérite à l'université Trent et elle a obtenu un doctorat en droit à titre honorifique de l'université Queen's, de l'université St. Thomas et de l'université Carleton; de plus, elle a reçu le Prix national d'excellence aux autochtones et elle a été honorée de l'Ordre de l'Ontario. En 2005, elle a été nommée Officier de l'Ordre du Canada.

Linda Archibald a agi en qualité de directrice rédactrice en chef afin de mener à bonne fin ce projet du présent recueil d'articles. À titre de chercheuse indépendante et d'analyste de politique, elle a travaillé pendant de nombreuses années au service d'organisations autochtones et inuites nationales. Elle se spécialise en recherche et évaluation qualitatives. Linda Archibald est l'auteur du *Volume III : Pratiques de guérison prometteuses dans les collectivités autochtones — Rapport final de la Fondation autochtone de guérison* (2006). Elle habite à Killaloe, Ontario, où elle possède une maison de campagne en rondins non raccordée au réseau, devenue aussi son lieu de travail.

Mike DeGagné a exercé un rôle très actif depuis les vingt dernières années dans le domaine de la lutte contre les dépendances et de la santé mentale chez les Autochtones au niveau national et international. Actuellement, il est membre fondateur et directeur général de la Fondation autochtone de guérison, une organisation appuyant les projets de guérison communautaire qui visent le traitement des séquelles laissées par les abus physiques et sexuels perpétrés sous le régime des pensionnats indiens au Canada.

Bénévole actif, Mike est l'ancien président de l'hôpital Queensway-Carleton d'Ottawa, de même qu'il est membre du conseil d'administration du Centre canadien de lutte contre l'alcoolisme et les toxicomanies, de la Ligue pour le

bien-être de l'enfance au Canada et de l'université Lakehead. Il est titulaire d'un doctorat dont le thème central est l'éducation postsecondaire des Autochtones. Il est fréquemment invité à titre de conférencier dans les domaines de la guérison, de la réconciliation et de la gouvernance.

REMERCIEMENTS

Le comité éditorial remercie sincèrement les nombreux collaborateurs ayant contribué à ce recueil. Devant les besoins impératifs de la Fondation autochtone de guérison, ils ont répondu rapidement et avec enthousiasme à l'invitation de partager avec les lecteurs leur expérience et leur sagesse. C'est de bonne grâce qu'ils ont suivi les conseils de l'équipe d'édition et qu'ils ont observé une planification rigoureuse afin que cet ouvrage soit publié dans les délais prévus. Nous avons été profondément touchés par la passion et la réflexion profonde qu'ils ont insufflées à ce projet.

Nos remerciements s'adressent également au personnel de la Fondation autochtone de guérison : Jonathan Dewar, directeur de la Recherche; Flora Kallies, agente de recherche; Peter Vicaire, adjoint à la recherche; Vanessa Stevens, adjointe à la recherche, et Jackie Brennan, adjointe de direction, pour leur soutien inestimable. Leurs compétences démontrées dans la préparation du manuscrit pour la publication, leur souci méticuleux du détail et leur humour indéfectible nous ont aidés à accomplir notre tâche éditoriale avec plaisir.

ANNEXE N

MANDAT DE LA COMMISSION DE VÉRITÉ
ET DE RÉCONCILIATION

On observe un nouveau et puissant désir de tourner la page sur les événements passés, afin qu'il nous soit possible de bâtir un avenir plus solide et plus sain. Le processus de vérité et de réconciliation, qui s'inscrit dans une réponse holistique et globale aux séquelles des pensionnats indiens, est une indication et une reconnaissance sincères de l'injustice et des torts causés aux Autochtones, de même que du besoin de poursuivre la guérison. C'est un véritable engagement à établir de nouvelles relations reposant sur la reconnaissance et le respect mutuels qui prépareront un avenir meilleur. La révélation de nos expériences communes aidera à libérer nos esprits et à ouvrir la voie à la réconciliation.

Principes

En concluant la Convention, les parties ont convenu de mettre sur pied une Commission de vérité et de réconciliation, entité historique chargée de contribuer à la vérité, à la guérison et à la réconciliation.

La Commission de vérité et de réconciliation s'inspirera de la « Déclaration de réconciliation » du 7 janvier 1998 et sur les principes établis par le Groupe de travail sur la vérité et la réconciliation et pendant les Dialogues exploratoires de 1998-1999. Le processus doit être accessible, axé sur les victimes, confidentiel (à la demande de l'élève survivant), ne pas blesser, être soucieux de la santé et sécurité des participants, représentatif, public et transparent, imputable, ouvert et honorable, global, inclusif, éducatif, holistique, juste et équitable, respectueux, volontaire, souple et ouvert sur l'avenir en ce qui concerne le rétablissement et le renouvellement des relations entre Autochtones et entre Canadiens autochtones et non autochtones.

La réconciliation, processus individuel et collectif de longue haleine, nécessite l'engagement de tous les intéressés – Anciens pensionnaires des premières nations, inuits et métis et leurs familles, collectivités, organismes religieux, anciens employés des écoles, gouvernement et la population canadienne. La réconciliation peut se produire entre n'importe lequel des groupes ci-dessus.

[Reformatté à partir du document original]

Cadre de référence

1. Objectifs

Voici quels sont les objectifs de la Commission :

- a) Reconnaître les expériences, les séquelles et les conséquences liées aux pensionnats;
- b) Créer un milieu holistique, adapté à la culture et sûr pour les anciens élèves, et leurs familles et collectivités, quand ils se présentent devant la Commission;
- c) Assister¹ aux événements de vérité et de réconciliation, au niveau national et communautaire, et appuyer, promouvoir et faciliter de tels événements;
- d) Sensibiliser et éduquer le public canadien sur le système des pensionnats et ses répercussions;
- e) Repérer les sources et créer un dossier historique le plus complet possible sur le système des pensionnats et ses séquelles. Ce dossier doit être conservé et mis à la disposition du public, pour étude et utilisation future;
- f) Préparer et soumettre aux parties à la Convention² un rapport, assorti de recommandations³ destinées au gouvernement du Canada, portant sur le système et l'expérience des pensionnats et présentant les aspects suivants : historique, objet, fonctionnement et supervision du système des pensionnats, effet et conséquences des pensionnats (notamment les séquelles systémiques, les conséquences intergénérationnelles et les effets sur la dignité humaine) et les séquelles permanentes de ces pensionnats;
- g) Appuyer la commémoration des anciens élèves des pensionnats et de leurs familles, conformément à la Directive sur la politique de commémoration (Annexe J de la Convention).

2. Création, pouvoirs, fonctions et procédures de la Commission

Les membres de la Commission de vérité et de réconciliation sont désignés par décret comme des « commissaires » par le gouvernement fédéral, en application d'un règlement sur les nominations spéciales.

Les commissaires, en vertu de la Convention de règlement final sanctionnée par les tribunaux et des jugements sur les recours collectifs :

- a) sont autorisés, dans l'exercice de leur mandat relatif à la vérité et à la réconciliation, à recueillir les déclarations et les documents des anciens élèves, de leurs familles, de la communauté et de tous les autres participants intéressés et – sous réserve de f), g) et h) ci-dessous – de se servir de tous les documents et matériaux produits par les parties. Les commissaires ont en outre l'autorité et l'obligation, dans l'intérêt public, d'archiver tous ces documents, matériaux et transcriptions ou enregistrements des déclarations recueillies, de manière à garantir leur préservation et leur facilité d'accès par le public, et conformément aux lois sur l'accès et sur la protection des renseignements personnels ainsi qu'aux autres lois applicables;
- b) ne doivent pas tenir des audiences formelles, ni faire fonction de commission d'enquête publique, ni encore mener un processus judiciaire formel;
- c) ne possèdent pas le pouvoir d'assignation à témoigner ni le pouvoir de contraindre la présence ou la participation à l'un de leurs événements ou activités. La participation à tous les événements et activités de la Commission est à titre strictement volontaire;
- d) peuvent faire appel à toute procédure ou méthode informelle qu'ils jugent à propos pour la bonne marche des événements et activités de la Commission, dans la mesure où elle est conforme aux objectifs et dispositions dans l'énoncé de mandat de la Commission;
- e) peuvent, à leur discrétion, tenir des séances à huis clos ou exiger que des séances soient tenues à huis clos;
- f) s'acquittent de leurs fonctions (organisation d'événements, activités, réunions publiques, consultations, déclarations publiques, préparation d'un rapport et de recommandations) sans faire de constatations ou formuler la moindre conclusion ou recommandation au sujet

de l'inconduite d'une personne, à moins que ces constatations ou informations concernant la personne aient déjà été confirmées dans le cadre d'une procédure judiciaire, d'aveux, ou de déclarations publiques par la personne en question. De plus, la Commission ne peut pas faire référence dans quelque activité ou dans son rapport ou ses recommandations à la responsabilité civile ou criminelle potentielle d'une personne ou d'une organisation, à moins que ces constatations ou informations concernant l'individu ou l'institution aient déjà été confirmées dans le cadre d'une procédure judiciaire.

- g) ne doivent pas, sauf obligation légale, utiliser ou permettre l'accès à des déclarations faites par des individus à l'occasion des événements, activités ou processus de la Commission, à moins que l'individu ait donné son consentement exprès, et même alors dans la seule mesure de ce consentement et dans le seul but pour lequel il est donné;
- h) s'abstiennent de nommer qui que ce soit dans leurs événements, activités, déclarations publiques, rapport ou recommandations, ou de faire usage de enseignements personnels ou de déclarations qui nomment une personne sans le consentement exprès de celle-ci, à moins que ces renseignements et (ou) l'identité de la personne ainsi nommée aient déjà été confirmées dans le cadre d'une procédure judiciaire, d'aveux, ou de déclarations publiques par cette personne. Il faut, dans la mesure du possible, conserver l'anonymat des autres renseignements susceptibles d'identifier des individus;
- i) par dérogation à e), exigeront une séance à huis clos pour entendre toute déclaration faisant état des noms ou autres renseignements signalétiques des personnes accusées d'inconduite par l'auteur de la déclaration, à moins que la personne ainsi nommée ou identifiée ait été condamnée pour l'inconduite alléguée. Les commissaires ne doivent pas noter les noms ainsi identifiés à moins que la personne en question ait été condamnée pour l'inconduite présumée. Dans la mesure du possible, l'anonymat sera conféré aux autres renseignements susceptibles d'être utilisés pour identifier les personnes en question;
- j) s'abstiennent, sauf obligation légale, de remettre des renseignements personnels, des déclarations faites par une personne ou tout autre renseignement signalétique en vue d'une autre procédure, ou de toute autre utilisation, sans le consentement exprès de l'intéressé;

- k) veillent à ce que le comportement et les activités de la Commission ne remettent pas en question des procédures légales;
- l) peuvent faire appel au Comité d'administration national (CAN) pour la détermination de litiges impliquant la production de documents, et leur disposition et archivage, le contenu du rapport et des recommandations de la Commission, et les décisions de cette dernière sur le champ d'application de sa recherche et les questions à examiner. La Commission doit s'efforcer de régler elle-même la question avant de la transmettre au CAN.

3. Responsabilités

Conformément aux pouvoirs et attributions de la Commission énumérés au point 2 ci-dessus, la Commission détient les responsabilités suivantes :

- a) faire appel à des méthodes interdisciplinaires, historiques, de tradition orale et archivistique, et aux sciences sociales, pour prendre les déclarations, rechercher et analyser les faits historiques, rédiger son rapport, gérer les connaissances et archiver;
- b) adopter les méthodes et procédures qu'elle juge nécessaires pour atteindre ses objectifs;
- c) engager les personnes, entre autres les experts, dont elle juge la prestation nécessaire pour atteindre ses objectifs;
- d) créer un centre de recherche et veiller à la conservation de ses archives;
- e) avoir à sa disposition les installations et l'équipement dont elle a besoin, dans les limites des lignes directrices et règles pertinentes;
- f) organiser les événements et donner les préavis nécessaires, y compris lors des cérémonies importantes jugées utiles par la Commission, au cours du processus quinquennal et à sa conclusion;
- g) rédiger un rapport;
- h) faire traduire le rapport dans les deux langues officielles du Canada, et tout ou partie de ce rapport dans les langues autochtones déterminées par les commissaires;

- i) évaluer les propositions de commémoration conformément à la Directive sur la politique de commémoration (Annexe X de la Convention).

4. Exécution des obligations

Étant donné que la Commission doit s'abstenir d'agir comme si elle tenait une enquête publique ou d'appliquer un processus légal formel, elle ne doit pas reproduire (partiellement ou complètement) la fonction d'enquête criminelle, le Processus d'évaluation indépendant ou les poursuites en justice, ou faire des recommandations sur des sujets déjà traités dans la Convention. La Commission doit prendre acte, dans l'exercice de ses fonctions,

- a) des expériences uniques des anciens élèves indiens, inuits et métis des pensionnats; elle doit donc mener ses activités, organiser ses événements et préparer son rapport et ses recommandations de façon à tenir compte des expériences uniques de tous les anciens élèves des pensionnats et à les refléter et leur accorder une reconnaissance;
- b) que le processus de vérité et de réconciliation repose sur le principe de la participation individuelle à titre strictement volontaire;
- c) qu'elle construit sur les processus, les archives, les ressources et la documentation passés et actuels, y compris le travail et les archives de la Commission royale sur les peuples autochtones (1996);
- d) de l'importance pour son activité des traditions orales et légales des Autochtones;
- e) que dans le cadre de son approche holistique globale de la réconciliation et de la guérison, il est raisonnable qu'elle assure une coordination avec d'autres initiatives relevant de la Convention et reconnaisse les liens avec les autres aspects de la Convention, en vue de favoriser les objectifs globaux de la réconciliation;
- f) que toutes les déclarations individuelles ont le même poids, même si elles sont faites après l'achèvement du rapport;
- g) que l'accent sera porté à la fois sur la collecte et la mémorisation de l'information, et l'analyse de cette information.

5. Composition

La Commission doit se composer d'un président désigné et de deux commissaires, qui doivent être des personnes bien connues pour leur intégrité, leur valeur et le respect qu'elles inspirent.

- a) Il faudrait envisager qu'au moins un des trois membres soit Autochtone;
- b) Les titulaires doivent être choisis parmi des candidats désignés par d'anciens élèves, des organisations autochtones, des entités religieuses et le gouvernement;
- c) Il faut consulter l'Assemblée des Premières Nations (APN) dans la décision finale sur la désignation des commissaires.

6. Secrétariat

La Commission fonctionne par l'intermédiaire d'un secrétariat central.

- a) Un directeur général est en charge du fonctionnement de la Commission; il choisit et engage le personnel et les agents de liaison avec les régions;
- b) Le directeur général et le Secrétariat sont soumis à la direction et au contrôle des commissaires;
- c) Le Secrétariat est responsable des activités de la Commission, comme les suivantes :
 - (i) recherche;
 - (ii) organisation des événements;
 - (iii) prise des déclarations personnelles et partage des faits divulgués;
 - (iv) obtention de documents;
 - (v) gestion de l'information contenue dans les archives de la Commission;
 - (vi) rédaction du rapport;

- (vii) conservation de ses archives;
 - (viii) évaluation des propositions liées à la Directive sur la politique de commémoration.
- d) Le directeur général et les commissaires consultent le Comité des survivants des pensionnats indiens concernant la nomination des agents de liaison avec les régions.
- e) Les agents de liaison avec les régions :
- (i) font fonction de transmetteurs de connaissances et favorisent le partage des connaissances parmi les collectivités, les individus et la Commission;
 - (ii) font le lien entre l'organisme national et les collectivités sur le plan de la coordination des événements nationaux et communautaires;
 - (iii) fournissent des informations aux collectivités et les aident tandis qu'elles planifient des événements de vérité et de réconciliation, coordonnent l'obtention de déclarations personnelles et le partage des faits divulgués, et l'enregistrement des événements, et facilitent la circulation de l'information des collectivités vers la Commission.

7. Comité des survivants des pensionnats indiens (CSPI)

La Commission est épaulée par un Comité des survivants des pensionnats indiens (CSPI).

- a) Le comité se compose de dix représentants, choisis parmi différentes organisations autochtones et groupes de survivants. La représentation est par région, en fonction de la répartition de la population dans les pensionnats (selon la définition dans la Convention). La majorité des représentants doit être composée d'ex-élèves des pensionnats;
- b) Les membres du comité sont choisis par le gouvernement fédéral, en consultation avec l'APN, à partir d'un bassin de candidats admissibles sélectionnés par les intéressés;
- c) Les membres du comité sont chargés de conseiller les commissaires sur ce qui suit :

- (i) les caractéristiques d'une « collectivité » aux fins de sa participation aux processus de la Commission;
- (ii) les critères régissant les processus communautaires et nationaux;
- (iii) l'évaluation des propositions liées à la Directive sur la politique de commémoration;
- (iv) les autres questions présentées par les commissaires.

8. Calendrier

La Commission doit achever son travail en l'espace de cinq ans; deux échéances ont été fixées dans cet espace de temps :

Échéance de deux ans

- a) Préparation d'un budget dans les trois mois de sa formation, sous réserve de la disposition sur les limites budgétaires dans la Convention;
- b) Achèvement de tous les événements nationaux, et recherche et rédaction du rapport sur les constatations et recommandations historiques dans les deux ans de la formation de la Commission, avec possibilité de prolongation de six mois, à la discrétion des commissaires.

Échéance de cinq ans

- a) Achèvement des événements communautaires liés à la vérité et à la réconciliation, obtention de déclarations personnelles et partage des faits divulgués, rapports des collectivités à la Commission, et cérémonies de clôture;
- b) Création d'un centre de recherche.

9. Recherche

La Commission doit mener les recherches, recevoir et enregistrer les déclarations, et examiner les documents qu'elle juge nécessaires pour atteindre ses objectifs.

10. Événements

Les événements liés à la Commission de vérité et de réconciliation sont répartis en trois volets essentiels : événements nationaux, événements communautaires, et obtention de déclarations personnelles et divulgation. Une cérémonie de clôture mettra fin au processus de vérité et de réconciliation.

(A) Événements nationaux

Les événements nationaux sont le moyen de faire participer le public canadien au processus de vérité et de réconciliation et de l'éduquer au sujet du système des pensionnats, de l'expérience des anciens élèves et de leurs familles, et des séquelles permanentes de ces établissements.

La Commission doit financer et accueillir sept événements nationaux dans différentes régions du pays, afin :

- a) de partager les informations avec les collectivités ou provenant d'elles;
- b) d'appuyer et de faciliter l'autonomisation des anciens élèves des pensionnats et de ceux touchés par les séquelles des pensionnats;
- c) de mettre en lumière le contexte et le sens du Paiement d'expérience commune;
- d) d'obtenir l'adhésion du public et de l'éduquer au moyen de la communication de masse;
- e) d'atteindre ses objectifs de toutes les façons possibles.

Quand elle organise ces événements, la Commission doit tenir compte de l'histoire et de la démographie du système des pensionnats.

Tous les événements nationaux doivent comporter les composantes communes suivantes :

- f) la possibilité pour un échantillonnage d'anciens élèves, avec leurs familles, de partager leurs expériences;
- g) la possibilité pour certaines collectivités dans les régions de partager leurs expériences des répercussions sur les collectivités, ainsi que ce que leur ont enseigné les processus de réconciliation communautaires;

- h) la possibilité de participation et de partage des informations entre les anciens élèves et leurs familles, les collectivités, les experts, les représentants des entités religieuses et du gouvernement, les établissements et le public canadien;
- i) pour réaliser un transfert cérémoniel des connaissances, la transmission des transcriptions de déclarations individuelles ou des rapports ou déclarations communautaires. La Commission doit être consciente que seules les personnes qui ont subi les séquelles des pensionnats indiens peuvent vraiment décrire l'expérience qu'elles ont connue;
- j) une analyse des séquelles à court et à long terme du système des pensionnats sur les individus, les collectivités, les groupes, les institutions et la société canadienne, y compris les effets intergénérationnels de ce système;
- k) la participation de hauts représentants du gouvernement et des entités religieuses;
- l) pour tous les participants, des soutiens de santé et des experts en traumatisme durant et après la cérémonie.

(B) Événements communautaires

Le but visé est de faire en sorte que les événements communautaires soient organisés par les collectivités et répondent aux besoins des anciens élèves, de leurs familles et des personnes touchées par les séquelles des pensionnats, y compris les besoins spéciaux des collectivités où étaient situés les pensionnats indiens.

Les événements communautaires ont les fonctions suivantes :

- a) reconnaître la capacité des collectivités de créer des pratiques de réconciliation;
- b) établir des narrations communautaires des effets du système des pensionnats sur les anciens élèves, leurs familles et les collectivités;
- c) à la demande des collectivités, faire participer les entités religieuses, les anciens employés des écoles et les représentants du gouvernement au processus de réconciliation;

- d) créer des archives ou une collection des narrations communautaires – y compris les faits divulgués, enseignements acquis et recommandations – pour utilisation dans la recherche et le rapport historique et en vue des événements nationaux, ainsi que pour inclusion dans le centre de recherche;
- e) éduquer le public et favoriser de meilleures relations avec les collectivités locales;
- f) à la demande des collectivités, autoriser la participation des hauts représentants du gouvernement et des églises;
- g) respecter l'objectif de témoigner dans le respect des principes autochtones.

Aux premières étapes du processus, la Commission doit élaborer, en consultation avec CSPI, les critères et valeurs fondamentales conformes au mandat de la Commission qui baliseront les processus communautaires.

Les collectivités peuvent, dans les limites de ces paramètres, soumettre à la Commission des plans de processus de réconciliation, ainsi que recevoir un financement pour ces processus, sous réserve de la capacité budgétaire de la Commission.

(C) Prise de déclarations personnelles et partage des faits divulgués

La Commission doit coordonner la collecte de déclarations personnelles faites par écrit, électroniquement ou d'une autre façon. Par dérogation au mandat de cinq ans, quiconque ayant subi les séquelles des pensionnats est autorisé à remettre une déclaration personnelle au centre de recherche, sans limite de temps.

La Commission doit assurer un milieu sûr, positif et adapté pour la prise de déclarations personnelles et le partage des faits divulgués.

La Commission n'utilise la déclaration d'un individu faite dans le cadre des processus de la Commission, ou n'autorise l'accès à cette déclaration, qu'avec le consentement exprès de la personne en question.

(D) Cérémonie de clôture

À la conclusion de son mandat, la Commission organise une cérémonie de clôture pour honorer l'importance de tous les événements survenus durant son mandat. Des hauts représentants des églises et du gouvernement participent à cette cérémonie.

11. Accès aux informations pertinentes

Afin d'assurer l'efficacité du processus de vérité et de réconciliation, le Canada et les organismes religieux fourniront tous les documents pertinents en leur possession ou sous leur contrôle à la commission de vérité et de réconciliation (la « Commission ») et pour son usage, sous réserve du droit à la protection des renseignements personnels d'une personne prévu par la loi applicable relative à la protection des renseignements personnels, et sous réserve de la législation sur l'accès à l'information et sur la protection des renseignements personnels applicable, à l'exception des documents auxquels le secret professionnel de l'avocat s'applique lorsqu'il est invoqué;

Dans les cas où le droit à la protection des renseignements personnels d'une personne est en cause et sous réserve de la législation applicable en matière de protection de renseignements personnels et d'accès à l'information, les chercheurs de la Commission auront accès aux documents, à la condition que les renseignements personnels soient protégés. Dans les cas où le secret professionnel de l'avocat est invoqué, la partie l'invoquant fournira une liste de tous les documents pour lesquels ce secret professionnel est invoqué.

Le Canada et les organismes religieux ne sont pas tenus de renoncer à la possession de documents originaux en faveur de la Commission. Elles sont tenues de compiler tous les documents pertinents de façon organisée à des fins d'examen de la part de la Commission et de permettre l'accès à leurs archives afin que la Commission puisse remplir son mandat. La production de documents ne requiert pas la production de documents originaux. Les originaux ou copies certifiées conformes, peuvent être fournis ou les originaux peuvent être fournis temporairement à des fins de photocopie si les renseignements originaux ne doivent pas être conservés par la Commission.

Dans la mesure où en conviennent les intéressés, et sous réserve des exigences du processus, les informations provenant du Processus d'évaluation indépendant (PEI), des litiges en cours et des processus de règlement des différends peuvent être transférées à la Commission à des fins de recherche et d'archivage.

12. Centre national de recherche

Un centre de recherche doit être créé, en conformité avec le budget de la Commission et dans la mesure de ce budget. Son accès sera ouvert aux anciens élèves, à leurs familles et collectivités, au grand public, aux chercheurs et aux éducateurs qui souhaitent inclure ces matières historiques dans les programmes d'études.

Durant son mandat, la Commission veille à ce que toute documentation créée ou reçue dans le cadre de ce mandat soit préservée et archivée selon un objectif et une tradition qui sont conformes aux objectifs et à l'esprit du travail réalisé par la Commission.

La Commission doit employer les méthodes et s'associer aux experts (comme Bibliothèque et Archives Canada) nécessaires à la préservation et à la conservation des pièces et des documents. Toute la documentation recueillie au moyen de ce processus doit être accessible au public, dans la mesure du possible et à la lumière des lois pertinentes, ainsi que des recommandations de la Commission touchant le maintien de la confidentialité des dossiers.

13. Protection des renseignements personnels

La Commission doit respecter à la fois les lois sur la protection des renseignements personnels et les craintes des participants sur le plan de la confidentialité. Il est entendu :

- a) que toute participation à des événements publics est strictement volontaire;
- b) par dérogation à 2i), que les événements nationaux sont publics; dans des situations spéciales, à la discrétion des commissaires, les informations peuvent être recueillies à huis clos;
- c) les événements communautaires peuvent être privés ou publics, selon le plan fourni par la collectivité;
- d) la Commission respecte le souhait d'une personne qui veut que sa déclaration soit faite à titre privé;
- e) les documents doivent être archivés conformément à la loi.

14. Budget et ressources

La Commission prépare un budget dans les trois premiers mois de son mandat et le soumet pour approbation auprès du Ministre responsable de Résolution des questions des pensionnats indiens Canada, et a plein pouvoir de prendre les décisions sur les dépenses, dans les limites de son mandat, de l'arrêté-en-conseil l'établissant, des politiques du Conseil du trésor, des fonds disponibles et de sa capacité budgétaire.

La Commission doit veiller à la suffisance des ressources affectées aux événements communautaires sur la période de cinq ans; elle doit veiller en outre à mettre de côté une portion du budget pour la prise de déclarations personnelles et le partage des faits divulgués, ainsi que pour archiver ses dossiers et ses informations.

Les parties institutionnelles assument leur part des frais de participation et de présence aux événements de la Commission et aux événements communautaires, de même que des frais de remise des documents. À la demande de la partie qui fournit les documents, la Commission prend à charge les frais de copie, de balayage, de numérisation, ou d'autres moyens de reproduire les documents.

Notes

¹ Ce terme renvoie au principe autochtone de « témoignage ».

² Le gouvernement du Canada s'engage à assurer une diffusion plus large du rapport, conformément aux recommandations des commissaires.

³ La Commission peut formuler des recommandations en vue de l'adoption des autres mesures qu'elle estime nécessaires pour satisfaire au mandat et aux objectifs de vérité et de réconciliation.

ANNEXE J

DIRECTIVE SUR LA POLITIQUE DE COMMÉMORATION

COMMÉMORATION

La commémoration consiste à reconnaître et faire connaître les torts qu'ont subi les anciens élèves des pensionnats, leurs familles et leurs communautés, faire la lumière sur les conséquences systémiques du régime de pensionnats et rendre hommage aux victimes. La commémoration peut comprendre l'érection de mémoriaux ou de structures commémoratives permanentes ou la restauration de ceux qui sont en place, la tenue de cérémonies ou d'autres projets.

Le gouvernement financera les projets régionaux et nationaux commémorant l'expérience malheureuse vécue dans les pensionnats. Ces projets seront conçus de manière à ce que les familles et membres de la communauté puissent y participer.

Un montant annuel de financement sera accordé aux projets de commémoration. Toute proposition rejetée une année pourra être soumise à nouveau au cours d'une autre année.

BUT DU PROGRAMME

La directive sur la politique en matière de commémoration vise :

- ✦ donner un sens aux processus de guérison et de réconciliation et à permettre aux anciens élèves et à leurs familles de légitimer leur expérience des pensionnats grâce à diverses mesures de commémoration;
- ✦ resserrer les liens entre Autochtones ainsi qu'entre Autochtones et non Autochtones;
- ✦ donner l'occasion aux anciens élèves et à leurs familles de s'entraider, de prendre conscience de leurs forces, de leur courage, de leur ressort psychologique, de leurs réalisations et d'en être fiers;
- ✦ créer un sentiment d'identité, d'harmonie et d'appartenance;
- ✦ faire connaître les langues et les cultures des Autochtones ainsi que leurs valeurs traditionnelles et spirituelles;
- ✦ attester les séquelles des pensionnats et confirmer les expériences des anciens élèves et de leurs familles et les besoins qui en découlent;
- ✦ commémorer de façon concrète et permanente l'expérience des pensionnats.

[Reformatté à partir du document original]

PROPOSITIONS DE PROJETS DE COMMÉMORATION

Tous les anciens élèves, leurs familles, les communautés et groupes peuvent proposer un projet régional ou national de commémoration. Il revient normalement aux communautés de présenter les propositions, mais on peut également reconnaître les projets que proposent d'autres groupes concernés (par exemple les anciens élèves d'une école particulière). Les propositions seront transmises à la Commission de vérité et de réconciliation, qui en fera l'évaluation avant de formuler des recommandations à RQPIC.

CRITÈRES D'ADMISSIBILITÉ

Les propositions doivent répondre aux critères suivants :

- le groupe (ou son organisme dirigeant, le cas échéant) doit compter au moins un ancien élève de pensionnat ou le proche parent d'un tel élève;
- tous les montants demandés et accordés pour un projet ainsi que leurs sources de financement doivent être divulgués;
- le groupe doit déclarer qu'il n'a reçu aucun autre financement de RQPIC pour un projet de commémoration;
- le bénéficiaire doit être en mesure de gérer le financement pour le projet de commémoration;
- le financement de tout projet et événement doit être conforme aux politiques et lignes directrices du Conseil du Trésor.

Toutes les décisions relatives aux propositions seront prises en fonction du financement annuel.

DÉPENSES PERMISES

Les dépenses permises pour des projets commémoratifs comprennent la location d'une salle ou d'un site public, les frais de publication, d'impression, de comptabilité ainsi que les frais juridiques. Sont aussi permis les frais professionnels et les coûts de matériel relatifs à la conception, la création et l'administration relatives aux plaques, mémoriaux ou autres structures commémoratives.

Il faut faire mention des frais d'entretien dans les propositions, s'il y a lieu.

ÉVENTUELS PROJETS DE COMMÉMORATION

Les projets nationaux de commémoration viseront la création de mémoriaux permanents ou de structures commémoratives ou l'amélioration de structures existantes. D'autres projets pourraient avoir pour objet une école particulière ou encore se tenir dans une communauté particulière. On s'attend à ce que la plupart des événements commémoratifs donnent lieu à une composante durable telle qu'une « Journée nationale de la guérison et de la réconciliation ».

CADRE D'IMPUTABILITÉ

Le gouvernement du Canada exige que l'on mesure les résultats obtenus en regard des objectifs de départ, conformément aux politiques et lignes directrices du Conseil du Trésor.

LIENS AVEC D'AUTRES ASPECTS DE L'ENTENTE

Vu la démarche holistique préconisée pour résoudre les séquelles des pensionnats indiens, les projets découlant de la Directive sur la politique en matière de commémoration doivent être coordonnés avec d'autres projets mentionnés dans la convention, et cadrer avec d'autres aspects de la convention, dans la mesure du possible, pour atteindre les objectifs généraux de réconciliation.

Fondation autochtone de guérison

75, rue Albert, pièce 801, Ottawa (Ontario) K1P 5E7

Téléphone : (613) 237-4441

Sans frais : (888) 725-8886

Bélinographe : (613) 237-4442

Courriel : research@ahf.ca

Site internet : www.fadg.ca

Aider les Autochtones à se guérir eux-mêmes

