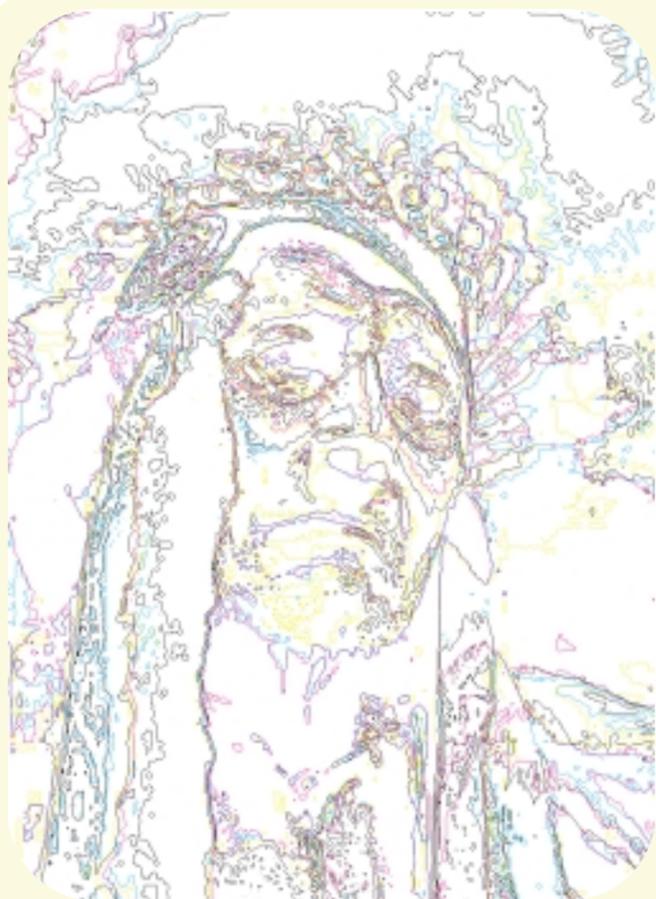


le premier pas

Volume 4 Numéro 1 L'ÉTÉ 2003 · Une publication de la Fondation autochtone de guérison



www.ahf.ca



ce numéro de le premier pas:
hommes autochtones et guérison

Chers lecteurs

Lorsque nous avons décidé de travailler le thème hommes autochtones et guérison, à la fin de cet été, nous pensions que les choses se passeraient de la même façon que pour les autres numéros : beaucoup d'heures de recherches mais peu de trouvailles. La réalité est qu'il est souvent difficile de trouver des informations qui correspondent aux besoins et intérêts spécifiques de nos lecteurs. Beaucoup de documents sont écrits selon une perspective occidentale, par des experts occidentaux et il existe encore très peu de nouvelle recherche autochtone directement liée aux traumatismes des pensionnés. Nous avons donc été surpris, lorsque nous avons commencé à faire une liste des questions que nous pourrions aborder et qui avait des liens avec notre thème. La liste s'allongeait et s'allongeait. Puis, nous avons commencé à fouiller, et bien que les résultats aient été un peu lents au départ, nous avons découvert qu'il existait un grand nombre de renseignements utiles, encourageant et pertinents.

Nous nous sommes également rendus compte, en parlant avec de nombreuses personnes, groupes et organisations autochtones, qu'il était important d'explorer ce

thème, car il surgissait de plus en plus sur les ordres du jour des communautés autochtones impliquées dans le mouvement de guérison, dans tous les coins du Canada. Nous avons réalisé que ce thème représentait une réelle convergence d'intérêt. Donc, avec un dossier maintenant très épais sur ce sujet, nous avons décidé de publier un seul numéro - avec toutes les pages nécessaires pour rendre justice à notre thème - qui rassemblerait les numéros d'automne et d'hiver, au lieu de publier deux numéros séparés sur le même thème. Nous avons aussi pensé que ce gros numéro contribuerait à l'élan vers le changement auxquels les gens aspirent à cette époque de l'année et qui se traduit souvent pas de *nouvelles résolutions* !

Il est apparent qu'une nouvelle étape de guérison fait sa percée ou se fait sentir, juste sous la surface du processus de guérison. Le premier indice est la réalisation commune que de nombreuses initiatives de guérison, que les hommes appuyaient et auxquelles ils participaient au début, sont trop souvent abandonnées par eux en cours de route. Ceci n'est pas un fait

s.v.p voir page 24

ce numéro

Hommes et femmes –
Les rôles traditionnels
PAGE 4

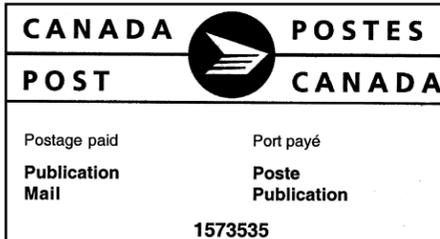
Tendances familiales
autochtones
PAGE 6

Agressions sexuelles
& Guérison
PAGE 8

Les pères
incarcérés
PAGE 21

La sexualité
traditionnelle
PAGE 27

Pavillons de
Ressourcement
PAGE 33





Chers Éditeurs,

Je m'appelle Shelley Goforth. Je suis actuellement étudiante, inscrite dans un programme de maîtrise en travail social au Saskatchewan Indian Federated College, au campus de Saskatoon. J'ai eu la grande chance d'être l'une des premières à participer à ce nouveau programme vraiment spécial. Ce programme est unique car il a été conçu pour former des travailleurs sociaux autochtones au sujet des abus perpétrés dans les pensionnats et des impacts intergénérationnels, par le biais d'une combinaison d'approches thérapeutiques autochtones et occidentales.

Je suis actuellement à la fin de mon programme et dois rédiger mon travail final de recherche. Ma recherche est un grand projet. Au cours de mon programme d'étude, j'ai eu l'occasion de lire votre journal. Cela me serait très utile de recevoir les anciens numéros de Le premier pas, car ils m'aideraient à écrire ma recherche finale. Celle-ci se concentre sur la guérison des abus perpétrés dans les pensionnats et les répercussions intergénérationnelles, par le biais de méthodes thérapeutiques traditionnelles et occidentales. J'aimerais aussi que vous m'inscriviez sur votre liste d'envoi pour continuer à recevoir vos publications.

Sincèrement,
Shelley Goforth.

Chère Shelley

Félicitations, Shelley au sujet de votre choix de carrière. Il est toujours réconfortant et encourageant de voir de jeunes personnes autochtones acquérir des connaissances avec l'intention de servir leurs communautés.

Je vous enverrai les numéros que vous avez demandé. Savez-vous que tous les numéros de Le premier pas sont postés sur le site web de la Fondation à www.ahf.ca ?

s.v.p. voir page X



Le premier pas

Pour recevoir *Le premier pas*, écrivez-nous à l'adresse suivante : Pièce 801, 75 rue Albert, Ottawa, Ontario K1P 5E7 ou téléphonez-nous au 1-888-725-8886) le numéro local est le 237 4441. Notre numéro de télécopieur est le 613 237 4442. Nos adresses électroniques sont : grobelin@ahf.ca ou wspear@ahf.ca. N'oubliez pas que notre journal est disponible en Anglais et qu'il est gratuit.

Les Rédacteurs:



Giselle Robelin:
grobelin@ahf.ca



Wayne K. Spear
wspear@ahf.ca



Le premier pas est une publication trimestrielle gratuite qui traite de questions liées au régime canadien des pensionnats pour Indiens (y compris les écoles industrielles, foyers scolaires, maisons d'hébergement et externats) et celles liées à la guérison



Le premier pas ISSN 1703-583X

Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par la poste ou sous forme de disquette:

Au Rédacteur, *Premier pas*
75 rue Albert, Pièce 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7

grobelin@ahf.ca
wspear@ahf.ca



Veillez inclure, avec vos contributions, une courte biographie (votre nom, ce que vous faites) ainsi que votre adresse complète (ou l'adresse de votre organisation), vos numéros de téléphone, de télécopieur et votre adresse électronique.

Les points de vue et les opinions exprimés dans les articles soumis par les auteurs ne reflètent pas nécessairement les points de vue et opinions de la FAG.

La FAG conservera les articles qui lui sont soumis, pour les publier dans un autre numéro de Premier pas. La FAG se réserve le droit d'accepter ou de refuser les articles qui lui sont soumis. La FAG se réserve le droit de retirer les passages dont le langage n'est pas acceptable et de corriger les erreurs de grammaire, d'orthographe et de ponctuation.

hommes autochtones et guérison

UN GRAND MERCI À NOS CONTRIBUTEURS

Anin!

Je m'appelle Anita Prince, mon nom spirituel est Zoongizi Ode Ikwe (Femme qui a la force du coeur). Je suis membre de la bande de la Première Nation Sagkeen, connue aussi sous le nom de Fort Alexander. J'ai été et suis encore affectée par les répercussions intergénérationnelles de la catastrophe des pensionnats. Je marche sur le chemin de la guérison depuis quelque temps déjà et ai rencontré, sur ce chemin, de nombreuses personnes qui ont fait preuve de compassion et de générosité à mon égard. Je suis fière de dire que les gens que j'ai rencontré sur mon chemin sont les gens de mon peuple, les Anicinabe. Mais ils sont trop nombreux pour les nommer tous. J'ai trois beaux enfants, Justin, Cody et Megan. J'ai aussi une petite-fille, si mignonne, si belle, Millie. Mon partenaire s'appelle Jeff. Il m'a aidé au cours des moments les plus turbulents de ma vie. Aujourd'hui, je suis heureuse et très reconnaissante de tout ce que j'ai. J'ai réalisé que la vie est un période continue de pratique et qu'il n'en tient qu'à moi de me prendre en main, personne ne peut le faire à ma place. J'ai appris à respecter mes sentiments, mes émotions et à être fière de ce que je suis, une Anicinabe Quay. J'ai appris à voir que nous, le peuple anicinabe, avons une belle culture, pénétrée de compassion et de générosité et que nous sommes un peuple fort et rempli de talents.

Kitchi megwetch pour Le premier pas.

Chère Anita,

Votre lettre est remplie de votre force, gentillesse, reconnaissance et sagesse, Anita. Je suis sûre que ceux et celles qui liront le message que vous avez envoyé à Le premier pas ne pourront qu'y puiser inspiration et encouragement. Il est tout à fait vrai que nous avançons sur le chemin de la guérison grâce à nos actes de volonté quotidiens, que notre progrès est fait de victoires et de reculs. Mais comme vous le mentionnez, lorsque l'on décide de guérir, de l'aide, telle que nous ne pouvions imaginer auparavant, nous est offerte. Il est très clair que vous avez pris un engagement très ferme envers votre propre guérison et que vous encouragez les autres. Nous sommes très touchés que vous ayez pris la peine de nous écrire et de partager votre démarche avec d'autres.

La guérison est un acte de réciprocité, qui a des liens mystérieux avec le processus qui maintient l'équilibre de l'univers. En tant qu'êtres humains, au fur et à mesure que nous guérissons et ré-établissons l'équilibre à l'intérieur de nous-mêmes, avec les autres et avec la création, nous devenons davantage capables d'aider les autres et de participer à l'établissement d'un plus grand équilibre et d'une plus profonde harmonie ou que nous vivons sur notre mère la Terre.

Le premier pas représente un effort collectif de participation à ce processus, en partageant et en aidant nos lecteurs autochtones ou qu'ils se trouvent au Canada, à réaliser ce que vous dites vous-même si clairement à votre peuple Anicinabe : Les peuples autochtones appartiennent à de belles cultures, pénétrées de compassion et de générosité, et ils sont des peuples forts et remplis de talents. Merci beaucoup, Anita, pour votre lettre.

Dans l'esprit de guérison

Giselle

*

Je travaille comme Agente de développement communautaire dans une communauté autochtone et j'aimerais distribuer des copies de Le premier pas aux membres de la communauté qui seraient intéressés. J'aimerais aussi que vous envoyiez des copies directement aux membres du comité Pillar (un comité du Conseil régional des services à l'enfance.

Je vous demanderais de nous faire parvenir ces copies en version anglaise. Merci

Julie Evans

*

J'aimerais recevoir votre publication "Le premier pas"—si possible trois copies ?. Je travaille pour un hôpital/prison psychiatrique et les patients d'ici apprécieraient beaucoup votre publication. Je garderai l'un des copies ici et distribuerai les deux autres aux unités. Merci.

*

J'aimerais beaucoup recevoir le numéro actuel de Le premier pas ainsi que les numéros précédents, si cela est possible. Je travaille pour la Société Ben Calf Robe à Edmonton et malheureusement je ne connaissais pas l'existence de votre publication, e n'est que récemment que je l'ai découverte. Je la considère comme une ressource précieuse pour notre programme. Merci

Margaret Mitchell

*

Cher Le premier pas

Je suis si contente de découvrir qu'il existe une publication aussi utile et informative que la vôtre. Les articles sont inspirants et encouragent la guérison. J'ai montré votre journal à des gens et la réaction m'a vraiment surprise car tout le monde voulait le lire et le recevoir. J'ai enduré de longues années d'abus physiques, mentaux, sexuels et spirituels. Je marche sur le chemin de la guérison depuis maintenant sept ans. Je vais mettre vos articles dans ma boîte à outils émotionnels personnelle. Meegwetch, d'une personne reconnaissante. (Pourriez-vous m'envoyer environ 10 à 15 copies ? nous avons entre 15 et 20 étudiants autochtones – un grand nombre d'entre eux veulent en savoir plus sur eux-mêmes et les cultures autochtones. J'aimerais recevoir votre journal régulièrement. Meegwetch!)

Je vous envoie plein de chaleur et de soleil,
Julie DeVries

Chère Julie

Merci du fond du cœur ! Merci! Notre plus grand désir est que Le premier pas aide à faire une différence dans la vie de nos lecteurs. Notre inspiration vient des communautés et des gens courageux qui travaillent chaque jour à leur guérison et qui aident les autres à cheminer vers une vie intérieure et collective plus saine et plus équilibrée. Mais nous sommes toujours très heureux de recevoir les messages de ceux et celles qui découvrent Le premier pas et le trouvent utile, cela nous redonne de l'énergie et renouvelle notre inspiration. Alors merci, Julie, pour ta chaleur et enthousiasme (et ton soleil). Ils sont très appréciés.

Giselle & Wayne

Hommes et femmes autochtones - Les rôles traditionnels

Extrait u rapport *Les quatre cercles de Hollow Water*
http://www.sgc.gc.ca/publications/labor_corrections/199703_f.pdf

Introduction

On sait sans l'ombre d'un doute que les hommes et les femmes, par tradition, avaient chacun leur rôle. Les renseignements qui suivent permettront au lecteur de faire des comparaisons avec les rôles et les rapports des deux sexes à l'époque contemporaine. Il pourra peut-être même en tirer des leçons. Nous invitons le lecteur à réfléchir sur ces ouvrages, à les évaluer à la lumière de leurs connaissances et de leur expérience personnelles et à s'en inspirer pour parfaire leurs connaissances et poursuivre leur réflexion.

En 1930, Ruth Landes, jeune étudiante au doctorat dans une université des États-Unis, a fait la connaissance de madame Maggie Wilson, d'Emo, dans le nord-ouest de l'Ontario, et a passé plusieurs années à enregistrer ses récits. Madame Wilson, d'âge moyen à cette époque, était d'origine crie; elle avait été mariée pendant de nombreuses années à un Ojibwa et parlait couramment cette langue. Beaucoup de récits rapportés dans la présente section proviennent de madame Wilson, selon la version racontée à madame Landes. Ces récits remontent bien loin dans le XIX e siècle, à une époque où les contacts avec la culture occidentale existaient déjà, mais demeuraient tout de même limités et n'avaient pas encore exercé sur la culture traditionnelle ojibwa l'influence que celle-ci subira quelques années plus tard. Ces récits

sont donc fort probablement un juste reflet de la culture et des croyances traditionnelles de ce peuple.

Les habiletés et les occupations des femmes

Il existe des sources sur ce sujet, et elles sont excellentes. On y trouve des renseignements précis sur les habiletés et les occupations des femmes. La présente section porte uniquement sur le rôle des femmes et sur la notion que l'on avait d'une saine sexualité. Les auteurs du début du XXe siècle racontent que les femmes se livraient à des tâches « simples, sédentaires et domestiques ». Si l'on considère que ce peuple vivait dans un milieu naturel, qui est encore difficile et rigoureux aujourd'hui, on peut conclure que les habiletés de ces femmes devaient être très diversifiées et que leurs tâches étaient physiquement exigeantes, complexes et délicates. L'indépendance, l'ingéniosité et l'inventivité étaient des qualités essentielles et très appréciées.

Statut social et restriction des rôles

Le rôle des hommes était défini de façon plus stricte que celui des femmes. Les récits se rapportant à la société crie des plaines (cf. Mandelbaum) révèlent que la place de l'homme, par rêve, vision ou choix plus conscient, était modelée sur la vie de la femme. Les hommes s'habillaient en femme, adoptaient le rôle des femmes et leurs habiletés inspi-

raient le respect. Il ne semble pas qu'un rôle culturel similaire ait existé chez les Ojibwa, même si beaucoup d'hommes se livraient à des tâches et à des travaux traditionnellement exécutés par les femmes, sans se sentir gênés ou embarrassés, par exemple lorsqu'ils devaient s'absenter pendant de longues périodes pour aller chasser ou piéger le gibier. Certains auteurs, comme Landes, ont affirmé sans réserve que cette culture faisait une place plus importante à l'homme qu'à la femme.

Il semble selon Landes que les femmes ne jouissaient pas de la même estime que les hommes et que leurs tâches étaient beaucoup moins intéressantes et même moins honorables que celles des hommes. D'autres auteurs, comme Basil Johnston, un Anishnabe de Cape Croker, en Ontario, mettent davantage l'accent sur la croyance ojibwa suivant laquelle les hommes et les femmes possèdent une bonté innée et sur le fait que cette croyance est un gage de valeur, d'égalité et de fierté pour les deux sexes. Même si ces auteurs ont des perceptions très différentes de la culture traditionnelle, tous deux laissent entendre que le rôle des femmes était plus flexible.

Les Ojibwa avaient un profond respect aussi pour l'habileté et l'individualisme, grâce auxquels les rôles sexuels pouvaient échapper à une définition trop rigide. Chez les Ojibwa, l'idéal de la féminité n'exigeait pas



Les Ojibwa avaient un profond respect aussi pour l'habileté et l'individualisme, grâce auxquels les rôles sexuels pouvaient échapper à une définition trop rigide. Chez les Ojibwa, l'idéal de la féminité n'exigeait pas que la femme excelle dans les tâches propres aux hommes comme la chasse et la recherche du pouvoir personnel au moyen du jeûne et de la quête d'une vision. Malgré cela, bien des femmes allaient à la chasse et exécutaient avec beaucoup d'adresse et de succès toutes les tâches traditionnellement dévolues aux hommes. La femme ne recevait toutefois aucun témoignage de ses pairs, comme on le faisait par exemple avec les garçons pour célébrer leur première capture, mais on estimait ses aptitudes quand elles étaient inhabituelles et on ne les tournait jamais en dérision. Les marques d'estime étaient particulièrement grandes à l'égard d'une veuve ou d'une vieille femme ayant déjà été mariée.

« L'isolement était considéré comme une chose par laquelle les hommes et les femmes pouvaient démontrer qu'ils se valaient tout autant les uns que les autres. Le fait d'affronter et de surmonter seul des difficultés et des embûches, sans aide, était la mesure d'après laquelle les hommes et les femmes jugeaient les autres et aimaient être jugés». Beaucoup de femmes manifestaient des aptitudes pour les activités de poursuite comme la chasse ou pour la guérison et dans toutes les régions il y avait des femmes qui chassaient, allaient à la guerre ou pratiquaient la médecine comme les hommes. À la suite d'une vision spontanée, par nécessité ou par inclination, les femmes assumaient des rôles qui, même s'ils étaient considérés comme difficiles et masculins, n'exigeaient aucune cérémonie officielle. La femme ne demandait de permission à personne et on ne s'attendait pas à ce qu'elle le fasse.

Le rôle des hommes

L'homme ojibwa était essentiellement un chasseur. La crainte constante de manquer de nourriture était un puissant impératif culturel qui motivait les hommes, mais l'adresse à la chasse suscitait une profonde vénération. Un fils adulte qui refuse de faire sa part ne reçoit pas de

nourriture. Une femme habile peut subvenir aux besoins de son mari pendant un certain temps s'il est trop paresseux pour aller à la chasse, mais après un certain temps la tolérance devient mépris puis honte, et la femme quitte son mari.

Les aptitudes à la chasse et le bien-être découlant d'une bonne relation avec les personnes esprits sont des valeurs très importantes. Madame Wilson rapporte à ce sujet l'histoire d'un jeune chasseur et de sa femme qui se rendirent chercher secours au campement d'un parent parce qu'ils étaient extrêmement affamés. La jeune femme fut accueillie et nourrie, mais le jeune homme fut repoussé et invité à se débrouiller lui-même. Comme c'était sa relation avec le gibier qui était en faute, c'était sa responsabilité de retrouver ses talents de chasseur. Tout se passait entre lui et ses esprits gardiens, les personnes esprits non humaines. Ses succès à la chasse étaient liés au fait que les animaux devaient s'offrir à lui; les animaux refusant d'accorder leurs bienfaits, seul le jeune homme pouvait rétablir l'harmonie. C'était à lui de les implorer, de leur demander de s'apitoyer sur lui et de leur montrer qu'il dépendait d'eux.

Dès la plus tendre enfance et la cérémonie rituelle du baptême, le garçon apprenait que la chasse et la recherche de pouvoirs supérieurs aux siens devaient occuper une place importante dans sa vie. On lui montrait clairement qu'il devait solliciter l'aide des personnes esprits, plus particulièrement à l'âge de la puberté.

Landes, Hallowell, Rogers et d'autres auteurs ont décrit la quête de la vision que le jeune homme devait entreprendre. Landes a souligné l'importance de la préparation en vue de ce jeûne prolongé et de cette quête personnelle, préparation qui se poursuivait durant toute l'enfance, alors qu'on encourageait l'enfant à sauter des repas, à rêver et à entrer en contact avec les esprits. Dès l'enfance, les parents et la collectivité apprennent au jeune homme à compter sur ses propres moyens, à se maîtriser dans tous ses rapports interpersonnels et à développer les aptitudes complexes nécessaires à sa survie dans une contrée hostile.



An unusual photograph – the caption reads:

“Canadian School Train. Pupils of Indian, Finnish, Norwegian, French and British extraction attend classes at Nemigos near Chapleau, Ontario, [ca. 1950.]“

Source: National Archives of Canada PA-111570

Tendances familiales autochtones

Les familles élargies, les familles nucléaires, les familles du coeur

par Marlene Brant Castellano.

Extrait d'un document de recherche pour l'Institut Vanier de la Famille



Ce récit sur les familles autochtones commence à un endroit particulier, avec de vraies personnes, selon la manière dont les connaissances sont acquises dans un monde autochtone.

Ceux qui entendent des récits oraux sont encouragés à écouter avec leur coeur et leur esprit, car les caractéristiques d'une expérience particulière sont considérées comme étant des manifestations d'une réalité plus large, à savoir la spiritualité.

Nous sommes tous en symbiose avec la spiritualité. Ainsi les récits sur l'Autre sont aussi les nôtres. Le passé et ses leçons deviennent pertinents à notre vie contemporaine.

- Marlene Brant Castellano

Perspectives autochtones sur la famille



Quand nous évoquons le mot « famille », chacun d'entre nous plonge dans sa réserve de souvenirs et d'expériences qui donnent tout leur sens à ce terme. Chaque culture possède des rôles fondamentaux assumés par la famille. La famille protège et nourrit l'enfant pendant ses jeunes années de dépendance. Elle transmet la langue qui fournit un code pour comprendre le monde qui nous entoure et communiquer avec les autres. La famille nous enseigne comment nous comporter, par l'exemple et l'instruction, pour permettre aux individus de contribuer à la société. En outre, la famille inculque des valeurs, nous enseigne ce qui est important, ce qui mérite d'être préservé, protégé et, si nécessaire, ce qu'il faut défendre.

Dans la société canadienne contemporaine, les principales responsabilités de la famille commencent à être partagées avec les établissements publics, à tout le moins à partir de cinq ans, quand l'enfant commence l'école. Les groupes affinitaires, les équipes et les organes d'information influent de plus en plus sur les relations sociales à mesure que l'enfant grandit. Quand les jeunes prennent le chemin du CEGEP ou entrent dans la population active, on présume qu'ils suivront leur étoile, se prendront en main ainsi que les nouvelles familles qu'ils formeront. La famille d'origine peut demeurer un point de référence émotionnelle important, mais elle est une réalité déterminante dans très peu de cas. La famille sert aussi de rampe de lancement aux individus.

Dans les sociétés traditionnelles attachées à la terre, la famille autochtone était jusqu'à tout récemment la principale institution qui soumettait à la médiation la participation des personnes à la vie sociale, économique et politique. La famille élargie répartissait les responsabilités pour les soins fournis à ses membres au sein d'un vaste réseau formé de grands-parents, de tantes, d'oncles, de cousins et de cousines. Les systèmes de clans élargissaient encore plus les réseaux d'obligation réciproque. Les familles étaient les cellules qui distribuaient les droits économiques au territoire et aux ressources. Dans le village, dans la

nation et parfois dans la confédération, les familles étaient représentées au sein des conseils chargés de la prise de décisions collective.

Tel que mentionné plus tôt dans ce document, beaucoup d'Autochtones ont élu domicile en ville; un grand nombre, installés sur les réserves, les villes et les villages en milieu rural, occupent un emploi plutôt que de se lancer dans les récoltes traditionnelles. Cependant, la notion de la famille bienveillante, efficace, élargie, reliée à la communauté, demeure un idéal profondément ancré dans l'imaginaire des peuples autochtones.

L'héritage des pensionnats

Ce n'est que récemment que l'on a constaté le sérieux impact de l'expérience des pensionnats sur plusieurs générations d'Autochtones. Le rapport du CRPA sur le suicide parle de la douleur profonde que ressentent des communautés entières et chaque personne concernée.

Un agent de la GRC qui enquêtait sur des allégations de violence sexuelle dans un pensionnat de la C.-B. a déclaré à la Commission royale :

Des dix premières victimes que j'ai trouvées, sept étaient devenues des contrevenants... Elles avaient été reconnues coupables d'agression sexuelle dans le passé... Beaucoup d'entre elles étaient décédées. Il s'agit de personnes qui auraient été à la fin de la trentaine et au début de la quarantaine. Il m'a semblé qu'un nombre disproportionné de personnes - surtout des hommes - étaient mortes jeunes... En outre, un grand nombre s'était suicidé... Au lac Alkali, je recherchais 23 personnes et sept étaient décédées. (Grinstead dans CPRA, 1995:58)

Maggie Hodgson, chef de file dans la formation en réadaptation et en traitement au cours des trente dernières années a déclaré ce qui suit à la Commission:



À un moment donné, j'ai cru au mythe voulant que si nos gens cessaient de boire, nos problèmes seraient résolus. Je sais maintenant que cela ne fait qu'enlever une pelure sur l'oignon... Nous sommes confrontés à un certain nombre de problèmes différents... reliés aux expériences vécues par nos peuples au cours des 80 ou 90 dernières années... Je crois que toute la question des pensionnats et de leurs répercussions prendra au moins 20 ans à se résoudre. (Hodgson dans CRPA, 1995:56)

Certains professionnels autochtones décrivent les répercussions en termes de « syndrome de stress post-traumatique » qui hante non seulement les personnes ayant vécu des événements traumatisants, mais qui suscitent aussi des comportements réactionnels qui sont incorporés à la vie familiale et transmis aux générations plus jeunes. (Duran et Duran, 1995:30-35)

En janvier 1998, conjointement avec sa Déclaration de réconciliation suite au rapport CRPA, le gouvernement du Canada a annoncé la création d'un fonds de guérison de 350 millions de dollars. La Fondation autochtone de guérison (FGA), une organisation sans but lucratif dirigée par un conseil d'administration représentatif des peuples autochtones, a été créée quelques mois plus tard pour distribuer les fonds. Le mandat de la FGA est d'appuyer les initiatives autochtones visant la guérison des effets de la violence physique et sexuelle subie dans les pensionnats ainsi que ses répercussions intergénérationnelles.

La voie du changement

Il existe diverses formes de familles autochtones. Les réseaux de la famille élargie dans les communautés rurales et les réserves fournissent encore un point de référence fiable pour les membres plus jeunes qui déménagent pour leurs études ou se trouver un emploi. Les familles nucléaires, les familles bigénérationnelles dans les ménages de parents et d'enfants constituent de plus en plus la cellule de l'organisation familiale tant dans les communautés rurales qu'urbaines. Comme l'appartenance à la communauté autochtone devient plus hétérogène en termes d'origine ethnique et de pratique culturelle, il existe un fort mouvement pour préserver et revitaliser les langues traditionnelles, les doctrines et les pratiques cérémoniales. Les associations formelles et les réseaux informels voient le jour en appui à cette démarche vers le traditionalisme et adoptent de plein gré les normes « de partage et de générosité », en plus d'accorder du soutien spirituel et pratique aux personnes devenues vulnérables à la suite de l'éclatement familial. D'aucuns qualifient ces communautés volontaires de « familles du coeur ».

Guérison spirituelle

Au début des années 1970, les peuples autochtones ont participé aux efforts pour éliminer les effets néfastes de l'alcoolisme dans leurs communautés. Grâce au soutien du Programme national de lutte

contre l'abus de l'alcool et des drogues chez les Autochtones (PNLAADA) de Santé Canada et de l'appui provincial, ils ont élaboré des programmes de traitement et de formation de conseillers pour la clientèle autochtone. Le Nechi Training Institute et le Poundmaker's Lodge en Alberta ont été à l'avant-garde dans ces efforts.

Les connaissances thérapeutiques recueillies par le biais de ces programmes ont permis de découvrir la relation entre l'abus d'intoxicants et les nombreuses blessures spirituelles passées sous silence, y compris celles reliées au pensionnat et à la violence familiale. La reconnexion avec la culture et la communauté est devenue un puissant moyen de rendre la santé et la sobriété, de récupérer des individus pour qu'ils deviennent des membres à part entière de la communauté. Des anecdotes sur la transformation de la communauté ont commencé à circuler et ont parfois été documentées, comme dans le film *The Honour of All, the Story of Alkali Lake*. (Phil Lucas Productions, 1987)

Des conférences pour partager l'expérience de la guérison spirituelle ont attiré l'attention de peuples autochtones partout dans le monde et encouragé la création de cercles de guérison et de rassemblements dans d'innombrables communautés rurales et urbaines. Les peuples autochtones partout au Canada participent au processus de retour aux traditions culturelles. Ils demandent l'aide des Aînés dans leur recherche des connaissances durables qui serviront aux peuples de l'époque contemporaine. Le regretté Art Solomon, un Aîné Anishnabe (Ojibway) de l'Ontario, a utilisé la métaphore du feu pour décrire les connaissances sacrées. Il a parlé de fouiller dans les cendres pour trouver les braises du feu sacré qui, quand on le rallume, ramène les gens à leur véritable but. (Solomon dans Castellano, 2000:25)

Je dois beaucoup à un autre de mes frères, le regretté Dr Clare Brant, le premier psychiatre autochtone au Canada, pour avoir popularisé la notion voulant que les peuples autochtones adhèrent à des valeurs de conduite morale qui façonnent leur comportement. (Brant, 1990) J'en suis venue à considérer le mouvement de retour à la tradition comme un mouvement pour rétablir les relations morales qui forment la structure des communautés autochtones. Les fondements moraux sont ancrés dans les valeurs, les croyances profondes qui nous tiennent à coeur concernant l'ordre de la réalité, souvent exprimée en termes du bien ou du mal. Les comportements conventionnels qui respectent les codes moraux démontrent que nous appartenons à une société ou à une communauté, que nous savons comment nous comporter.

Les efforts en vue de la guérison spirituelle des personnes blessées se sont transformés en un mouvement visant à « guérir l'esprit partout dans le monde ». Ainsi, on retrouve un engagement généralisé à vivre les cultures traditionnelles, y compris participer aux cérémonies, préserver et retrouver les langues autochtones, articuler les rôles masculins et féminins dans la famille, et incorporer les valeurs

traditionnelles dans les institutions politiques et sociales de la communauté. L'ampleur de ce mouvement de retour aux traditions dans les communautés des Premières nations et inuites a été mesurée pour la première fois dans l'enquête intitulée *First Nations and Inuit Regional Health Survey*. On a demandé aux 9 000 répondants des Premières nations et inuits si le retour aux coutumes traditionnelles était une bonne idée pour promouvoir le mieux-être de la communauté. Plus de 80 % des répondants ont dit oui. (FNIRHS, 2000:193-4). De 53 % à 60 % des répondants estimaient que le retour aux coutumes traditionnelles se traduiraient par un certain progrès dans des domaines comme la spiritualité autochtone, la guérison traditionnelle et le recours aux Aînés. Dans l'équilibre des tendances, environ le tiers des répondants ne voyait pas comment il pourrait y avoir du progrès à revenir aux rôles traditionnels des hommes et des femmes et à la relation avec la terre.

Une démonstration pratique de l'énergie générée par l'engagement communautaire envers la guérison est fournie dans le travail de la Fondation autochtone de guérison (FADG) créée en 1998 pour distribuer les 350 millions de dollars alloués par le gouvernement fédéral pour s'occuper des effets de la violence physique et sexuelle subie dans les pensionnats. La fondation a consacré 156 millions de dollars (800 subventions) à la guérison axée sur la communauté. En 2001, on a réalisé une évaluation provisoire d'un peu plus de 300 des projets financés à ce jour. L'enquête a révélé que 1 686 collectivités et communautés d'intérêts étaient desservies; quelque 59 000 Autochtones participaient à des projets de guérison, dont 1 % avaient été associés à des initiatives de guérison auparavant. En outre, environ 11 000 Autochtones recevaient de la formation en raison du financement de projets. Quelque 13 000 heures de services bénévoles à la communauté sont offerts par mois. Les investissements dans les programmes ont un effet multiplicateur sans précédent en termes de services gouvernementaux. (FADG, 2001)

À propos de l'auteure · *Marlene Brant Castellano, membre de la nation Mohawk, a occupé divers postes au cours de sa carrière : en tant que travailleuse sociale en services à la famille et à l'enfant, épouse et mère à temps plein qui a mis au monde quatre fils, professeure et présidente des études autochtones à l'Université Trent, et plus récemment codirectrice de la recherche pour la Commission royale sur les peuples autochtones. Ses cours, ses recherches et ses publications portent essentiellement sur les questions sociales et culturelles, notamment sur les méthodes de recherche participative et l'application des connaissances traditionnelles dans le contexte contemporain. La professeure Castellano s'est vue attribuer le titre de professeure émérite par l'Université Trent au moment de sa retraite en 1996. Elle a reçu des doctorats en droit des Universités Queen et St. Thomas. Elle a été faite membre de l'Ordre de l'Ontario en 1995. En 1996, elle a reçu le Prix national d'excellence décerné aux Autochtones pour sa contribution à l'éducation. La professeure Castellano réside sur le territoire mohawk Tyendinaga. Elle continue d'écrire, d'agir comme consultante dans le domaine des connaissances autochtones et de la politique sociale, tout en assumant ses responsabilités croissantes de grand-mère.*

Agressions sexuelles, Guérison et Développement communautaire

*Extraits de La délinquance sexuelle chez les autochtones au Canada, de John Hylton –
Collection recherche de la Fondation autochtone de guérison, 2002*

... il importe de reconnaître de nombreuses collectivités autochtones, notamment dans des régions éloignées et dans les régions du Nord, qui ont fait preuve de leadership en mettant au point, en améliorant les techniques et les stratégies de développement communautaire. De plus, comme nous le verrons plus loin, ces approches sont à l'heure actuelle mises en application dans de nombreuses collectivités autochtones dans le but d'implanter des mesures communautaires généralement considérées comme les plus efficaces et les plus fructueuses dans le domaine du traitement de la délinquance sexuelle.

Pour que des solutions efficaces et à long terme soient apportées au problème grave de la criminalité dans les collectivités autochtones, il faut tout d'abord renforcer les familles, les collectivités et les nations autochtones. En effet, la criminalité découle des structures complexes d'ordre culturel, économique et social. Les solutions à long terme n'aboutiront aux résultats escomptés qu'en passant par l'adoption de mesures correctrices à l'égard des conditions de vie, des conditions économiques et des conditions sociales, y compris les conditions d'accès à l'éducation et à l'emploi. Ces efforts doivent être orientés sur la mise en place et le maintien de mesures de sécurité et des mesures sociales positives pour les personnes, les familles et les collectivités. Cette perspective en matière de prévention du crime et de lutte contre la criminalité cadre bien avec la vision des collectivités autochtones, ainsi qu'avec les dernières conclusions des travaux de recherche des spécialistes en prévention du crime (Centre national de prévention du crime, 2001).

Tout en reconnaissant l'importance du développement social, nous sommes également d'avis que les circonstances particulières et l'histoire de chaque collectivité sont uniques. Par conséquent, le plan de développement social de chaque collectivité doit aussi être unique. Le fait est que ce ne sont pas toutes les collectivités autochtones qui ont des problèmes de criminalité ou de délinquance sexuelle. Beaucoup n'en ont pas...Même dans le cas où ces problèmes existent, leur nature, leur portée et leurs traits particuliers, ainsi que l'éventail des solutions possibles, confèrent un caractère unique à chacun de ces cas. En conséquence, nous ne sommes pas en faveur d'une approche bien tranchée, d'une approche uniforme ou en série. Même si nous admettons qu'il y a bien des préoccupations et des aspirations communes à toutes les collectivités, nous considérons pourtant que chacune doit évaluer ses propres besoins, doit être encouragée à tirer des leçons de l'expérience des autres et, en bout de course, trouver des solutions qui lui est propre.

Au chapitre de la délinquance sexuelle, il y a d'autres raisons pour lesquelles les solutions issues de la collectivité s'avèrent plus efficaces. En effet, éloigner l'agresseur de la collectivité et l'incarcérer pendant de courtes ou de longues durées ne constitue pas une stratégie bien efficace pour protéger la collectivité. Bien que cette mesure soit nécessaire dans certaines situations, il n'en reste pas moins que, d'après les études, la plupart des infractions ne sont pas signalées et donc une très faible proportion des délinquants sexuels sont en détention; de toute façon, comme nous l'avons vu, la peine d'emprisonnement n'aboutit pas en une réadaptation ou en un effet dissuasif valable. En fait, la plupart des délinquants victimisent les personnes de leur entourage, de leur famille et de leur collectivité. Abstraction faite de toute mesure prise par le système judiciaire, la majeure partie des délinquants demeurent dans leur collectivité ou y retournent.

De nombreux livres et articles portent sur les principes du développement communautaire. Toutefois, il importe de reconnaître de nombreuses collectivités autochtones, notamment dans des régions éloignées et dans les régions

du Nord, qui ont fait preuve de leadership en mettant au point, en améliorant les techniques et les stratégies de développement communautaire. De plus, comme nous le verrons plus loin, ces approches sont à l'heure actuelle mises en application dans de nombreuses collectivités autochtones dans le but d'implanter des mesures communautaires généralement considérées comme les plus efficaces et les plus fructueuses dans le domaine du traitement de la délinquance sexuelle.

Certains principes essentiels sur lesquels repose le développement communautaire dans les collectivités autochtones ont été identifiés, notamment :

- Reconnaître et préserver les valeurs et la culture traditionnelles de la collectivité, notamment la participation des Aînés à la «visualisation» de l'avenir pour la collectivité;
- Respecter la force et la sagesse des membres de la collectivité;
- S'assurer que la conceptualisation des problèmes à traiter et la démarche visant à les résoudre sont holistiques;
- S'assurer que la démarche de développement s'harmonise aux souhaits et aux besoins des membres, qu'elle se fait en souplesse et qu'elle respecte le «battement de tambour» de la collectivité;
- Collaboration, travail en équipe et constitution de réseaux doivent être prioritaires;
- Assurer la prise en charge communautaire par la participation et l'engagement des membres de la collectivité;
- Laisser le temps à l'engagement et à la participation de s'intensifier au même rythme que se développent la confiance ainsi que l'acquisition de nouvelles connaissances et de nouvelles capacités;
- S'assurer que les solutions adoptées par la collectivité sont viables;
- S'assurer de valider, d'évaluer et de corriger constamment la démarche en fonction de la rétroaction apportée par la participation et l'appui, l'engagement, de la collectivité;
- Axer les efforts sur les solutions plutôt que sur l'établissement de programmes ou d'emplois comme buts en soi;
- S'assurer que l'appui, de quelque nature qu'il soit, accordé à la collectivité « facilite la tâche » et « va de pair avec les efforts » au lieu de « le faire à la place de ou au profit de »;
- Manifester de l'ouverture à l'égard des nouvelles idées et des nouvelles orientations;
- S'assurer que la sensibilisation, l'information des membres de la collectivité ainsi que le développement de leurs capacités font partie intégrante de la démarche;

Dans la pratique, la démarche de développement communautaire dans les collectivités autochtones comporte bon nombre d'étapes essentielles : ▶



- décider de changer;
- s'organiser pour effectuer des changements;
- établir un groupe cadre;
- procéder à une évaluation des besoins;
- dresser un plan;
- obtenir des appuis, des engagements;
- mettre le plan d'action en application;
- évaluer les résultats ou les retombées des changements apportés.

En affrontant des problèmes aussi délicats et complexes que la délinquance sexuelle, il est évident que la collectivité doit être déterminée à prendre en main son avenir. Une fois leur décision bien arrêtée, les membres de la collectivité ont besoin d'avoir la capacité d'agir et d'obtenir les ressources nécessaires pour analyser, planifier et mettre en application les solutions identifiées. Ces mesures correctrices peuvent exiger l'établissement d'infrastructures sur le plan local, notamment l'identification et la mise sur pied d'un groupe cadre composé de dirigeants / animateurs communautaires convaincus et déterminés. Les structures organisationnelles nécessaires peuvent être déjà en place; sinon, elles devront être instaurées. Certaines collectivités peuvent avoir besoin de conseils, de ressources financières et de toute une gamme d'autres appuis pendant une courte période ou pendant longtemps.

En matière de «pratiques exemplaires» relatives au traitement de la délinquance sexuelle dans les collectivités autochtones ou de ce que nous désignons «les meilleures pratiques en voie de développement / émergentes», les approches les plus prometteuses ont été élaborées par des collectivités autochtones mettant en application les principes de développement communautaire d'une collectivité autochtone. Similaires à l'expérience bien connue de Alkali Lake concernant la lutte contre l'abus d'alcool, les deux principales initiatives d'intervention communautaire centrée sur la délinquance sexuelle ont été menées à Hollow Water et Canin Lake. Dans chacun des cas, on a suivi le même modèle de développement communautaire :

- Des membres de la collectivité ont décidé qu'il y avait un problème à traiter et que des mesures devaient être prises à cet égard;
- Quelques dirigeants ont commencé à échanger à ce sujet, à sensibiliser et à consulter d'autres membres, à se constituer un réseau et à engager un dialogue avec les membres de la collectivité;
- Au fil du temps, un consensus de plus en plus large entre les membres de la collectivité concernant la nécessité de prendre des mesures correctrices s'est établi;
- Des travaux de recherche ont été entrepris dans la collectivité pour évaluer les besoins des gens ainsi que pour recueillir des solutions possibles. Un examen en profondeur des perceptions, des attitudes et des idées a constitué une partie importante de cette étude;
- Des solutions possibles ont été soumises à d'autres intervenants ou parties intéressées et à des organisations à l'intérieur et à l'extérieur de la collectivité, notamment des dirigeants communautaires, des autorités du système judiciaire et des bailleurs de fonds potentiels;
- Malgré l'hésitation et le manque d'enthousiasme à prime abord et même la résistance des autorités et des bailleurs de fonds extérieurs, la collectivité a finalement réussi à obtenir l'appui nécessaire pour éla-

- borer dans le milieu communautaire des solutions par le truchement d'un dialogue continu entre toutes les personnes concernées;
- Une entente sur les futures orientations a été conclue; des lignes directrices détaillées, des protocoles et des plans de programmes ont été élaborés. Par la suite, de nouvelles initiatives ont permis l'essai, l'adaptation et la mise en application des mesures adoptées;
- Tout au long de la démarche de mise en application du plan d'action, les membres de la collectivité ont été continuellement invités à faire part de leurs opinions, de leurs suggestions et commentaires, afin que leur volonté soit respectée et que les initiatives atteignent les résultats escomptés;
- L'évaluation continue ainsi que les améliorations apportées n'étaient pas uniquement fondées sur la rétroaction des intervenants extérieurs, mais également sur la rétroaction des membres de la collectivité.

Bien que chaque collectivité soit unique, il semble que, dans une telle démarche, il y a bien des façons d'appuyer des collectivités qui s'y engagent. Des collectivités ayant identifié notamment la délinquance sexuelle comme problématique peuvent être soutenues par l'obtention des ressources financières indispensables à la progression du type de démarche communautaire qui s'est avérée efficace dans d'autres cas. Ces collectivités devraient obtenir avis et conseils et appui d'autres organisations qui ont déjà appliqué une approche similaire. Dans cette foulée d'appui aux collectivités, des outils propres au traitement de problèmes de délinquance sexuelle, comme des guides d'évaluation des besoins, des guides détaillés sur le développement communautaire, de la documentation sur la sensibilisation de l'opinion publique et des exemples de protocoles pourraient être élaborés et diffusés. On pourrait également mettre sur pied des centres de ressources afin de centraliser cette documentation utile. En matière de renforcement des capacités, on pourrait offrir aux dirigeants communautaires qui veulent exceller, se distinguer dans leur collectivité, ainsi qu'aux personnes oeuvrant auprès des victimes et des délinquants des possibilités de formation. À l'aide de conférences, de bulletins d'information et d'autres moyens de communication, on pourrait renforcer les relations et accroître les possibilités de réseautage. Il ne s'agit ici que de quelques exemples d'appui aux collectivités.

.... nous sommes d'avis qu'il existe aussi une assise solide en matière d'expérience en traitement de la violence familiale dans les collectivités autochtones sur laquelle on pourrait s'appuyer. Par ailleurs, nous soulignons encore une fois le fait que les programmes et les services pour délinquants sexuels autochtones constituent un nouveau domaine d'intervention.

Une des problématiques importantes qui doit être abordée concerne l'intégration des croyances et des pratiques autochtones au contenu des programmes de traitement pour délinquants sexuels autochtones et la meilleure manière de le faire. Au même titre que d'autres incertitudes concernant la localisation de ces programmes et la manière ou le moyen de les structurer et de les dispenser, cette question centrale a pour la conception et la planification des programmes une incidence très importante. Il n'y a jusqu'à maintenant que très peu d'essais pilotes quant à des approches différentes et il n'est pas encore possible de tabler avec certitude sur des modèles à suivre ou sur des pratiques fructueuses.

Au chapitre 5, nous avons identifié bon nombre de « façons de faire » permettant l'intégration des croyances et pratiques autochtones au traitement pour délinquants sexuels dispensés aux délinquants autochtones. De façon plus précise, nous ne savons pas lequel ou lesquels des ingrédients suivants pourraient/pourraient contribuer à assurer le succès d'une telle programmation :

- Un petit nombre, un grand nombre, la majorité ou l'ensemble des participants au programme sont autochtones;
- Certaines parties, une grande partie ou l'ensemble du contenu de programme font appel aux croyances et/ou pratiques autochtones;





- Des pratiques ou croyances autochtones spécifiques, mais, exception faite d'autres, sont intégrées au programme;
- Certaines parties, la majeure partie ou tout le contenu du programme sont fondés sur l'approche cognitivo-comportementale / préventive de la récidive normalisée, appliquée au traitement pour délinquants sexuels en général;
- Le programme est dispensé en tout ou en partie par des thérapeutes autochtones;
- Le programme a été partiellement élaboré ou élaboré au complet par des experts autochtones, y compris des Aînés.

La question de savoir quelle est la manière de traiter la délinquance sexuelle fait partie d'un débat plus général portant sur les approches autochtones et les approches occidentales en matière de guérison et comment arriver à une combinaison féconde de ces approches. Au cours des dernières années, un très grand intérêt a été manifesté à l'endroit du rôle des pratiques traditionnelles de guérison, tant du côté des programmes de santé et services sociaux sous contrôle autochtone que celui des programmes desservant la population en général. L'intérêt à l'égard de ces méthodes de guérison et ces thérapies traditionnelles soulève d'autres questions concernant le type et le niveau de coopération entre le personnel de formation classique et les praticiens traditionnels. Des intervenants et des spécialistes en matière de santé ont même préconisé l'intégration des deux systèmes de traitement.

Toutefois, les approches de traitement occidentales, même si elles se sont adaptées aux pratiques traditionnelles, ont tout de même tendance à traiter ces services comme s'il s'agissait de mesures «bouche-trou», palliatives ou provisoires auxquelles les pays en développement et les sous-groupes défavorisés doivent recourir en attendant que des services professionnels adéquats soient mis sur pied et offerts selon le modèle occidental et assurent le même type de service à toute la population. Cette approche présume de la supériorité des approches conventionnelles ou orthodoxes, occidentales, et de la disparition graduelle des soins de santé et de la guérison inspirés par la culture traditionnelle. Au Canada, l'approche en question est rejetée par les tenants de la santé et de la guérison traditionnelle qui considèrent qu'il s'agit d'une manifestation des postulats de l'époque coloniale. Par ailleurs, cette perspective réductrice n'est pas appuyée par l'opinion actuelle partagée par des experts, même dans le cadre du paradigme occidental, qui met trop l'accent sur «la maladie» ou sur la pathologie; d'après eux, il faudrait mieux adopter une approche plus inclusive de la santé et du bien-être. En effet, on est plutôt favorable à plusieurs des pratiques et approches de la médecine traditionnelle, y compris l'inclusion holistique des domaines mental, émotif et spirituel dans le concept global des services de santé et de guérison.

Bon nombre de relations possibles entre les praticiens traditionnels et ceux de la société dominante ont été identifiés par la Commission royale (1996) :

Intégration en étoile. En vertu de cette option, des guérisseurs traditionnels (les pointes de l'étoile) sont formés pour fournir des services de traitement sous la supervision de spécialistes de formation conventionnelle ou occidentale (le centre). Les praticiens traditionnels sont considérés comme des auxiliaires dans un système de santé aux ressources insuffisantes. Leur expérience est minimisée, et la portée de leur pratique indépendante est fort limitée. Dans ce modèle, l'objectif à long terme est d'accroître la disponibilité de services de traitement à l'occidental;

Prestation de services de soutien. Dans cette option, les guérisseurs traditionnels collaborent avec les spécialistes de formation classique pour dispenser des services de soutien spécifique. Ces services peuvent se limiter à un appui d'interprétation ou englober des fonctions psychothérapeutiques et cérémonielles. Dans la gamme étroite de ces fonctions secondaires, ce modèle donne aux guérisseurs traditionnels un rôle indépendant dans le système de soins. Il présume que ce rôle sera permanent (sauf si les pratiques traditionnelles per-

dent de la valeur aux yeux des Autochtones), mais il ne protège ni n'encourage les pratiques traditionnelles en tant que telles;

Indépendance fondée sur le respect. Dans cette option, les services de santé et de guérison traditionnelle et ceux de la société dominante sont établis et dispensés séparément, dans des systèmes parallèles où les praticiens se respectent mutuellement. Ils s'adressent des patients et, à l'occasion, ils collaborent pour dispenser à leurs clients des services de guérison. Chaque système est considéré comme ayant sa valeur propre; chacun apprend de l'autre, et la guérison traditionnelle est conçue comme un domaine de spécialité des soins de santé, parmi beaucoup d'autres. Dans ce modèle, la décision de consulter l'un ou l'autre système – ou les deux en même temps – appartient au client.

Nouveau paradigme de la collaboration. Dans ce modèle futuriste, les praticiens traditionnels et les praticiens de la biomédecine travailleraient de concert pour élaborer des techniques et des pratiques novatrices en vue de promouvoir et de restaurer la santé, en tirant les meilleurs éléments des deux systèmes ou en recombinaison ces éléments pour créer des approches entièrement nouvelles de la santé et de la guérison. Ce modèle ne préconise pas la fusion ni la synthèse des deux traditions en une seule médecine intégrée. Il suppose plutôt que les deux systèmes seraient irrémédiablement modifiés par leur collaboration, mais conserveraient leur indépendance. Il suppose aussi la possibilité que de nouvelles méthodes de guérison, de nouveaux traitements et de nouvelles thérapies naissent de cette union fertile.

Le nouveau paradigme de la collaboration» plaît à de nombreux analystes, autochtones et non autochtones. En fait, certains guérisseurs traditionnels appuient cette approche comme une stratégie immédiate permettant d'assurer la santé et le bien-être de la personne parce que les philosophies autochtones de la santé et de la guérison ont beaucoup à offrir à un monde malade et égaré. Toutefois, tous les praticiens ne sont pas de cet avis. Certains sont tout à fait disposés à explorer et à élargir les domaines communs et les possibilités de collaboration, tandis que d'autres sont sceptiques et méfiants; ils préfèrent n'avoir aucun contact avec la médecine de la majorité et ils refusent toute réglementation canadienne.

Par conséquent, les possibilités de collaboration entre les systèmes de santé et de guérison sont peut-être exagérées. La guérison traditionnelle et la guérison conventionnelle ou orthodoxe présentent de profondes différences. La notion d'une collaboration accrue suscite une forte opposition parmi de nombreux praticiens qui ont exprimé de l'inquiétude au sujet des conséquences négatives qu'une intégration des systèmes de soins de santé traditionnels et conventionnels trop rapide ou trop poussée pourrait avoir.

À travers l'histoire, les praticiens de la guérison occidentale ont prétendu que leurs méthodes étaient généralement supérieures, manifestant peu d'intérêt pour les pratiques alternatives ou complémentaires. On ne saurait donc trop s'étonner que de nombreux guérisseurs traditionnels craignent que la collaboration mène à la cooptation et à la domination. Cependant, dans un esprit de réforme, à mesure que les pratiques orthodoxes occidentales évolueront, en réaction aux pressions, les possibilités de collaboration mutuelle et respectueuse pourront augmenter.

En s'appuyant sur ces considérations, la Commission royale (1996) a exprimé l'avis que l'objectif de la politique officielle à court et à moyen terme devrait être «[TRADUCTION] l'indépendance fondée sur le respect ». Pour en arriver à cet objectif, la guérison traditionnelle devra être appuyée pour se développer et s'autoréguler. Les praticiens de formation classique et occidentale auront besoin d'un leadership fort et dynamique pour encourager le respect et la collaboration à l'égard des guérisseurs et des Aînés autochtones. À long terme, il appartiendra aux futurs gouvernements, aux praticiens des deux systèmes et aux clients de négocier les conditions de la collaboration entre les deux systèmes. Nous croyons qu'il convient de faire l'expérience d'approches et de modèles différents, si les circonstances le permettent, de telle sorte que toute une gamme d'options puissent être clairement définies et suivies de près pour en déterminer les effets.

Les voies de la guérison : Un rassemblement de collectivités aux prises avec le problème de la déviance sexuelle

Extrait du rapport du Solliciteur général du Canada.

http://www.sgc.gc.ca/publications/abor_corrections/APC19CA_f.pdf

Les délinquants en tant que membres de la collectivité

Tandis que les collectivités ont commencé à briser le mur du silence et à faire face à la résistance de leurs membres, on a pris conscience de la nécessité de s'appropriier du problème de la violence sexuelle. On a souligné que les victimes, les survivants et les délinquants étaient des membres de la collectivité et, qu'à ce titre, nous ne pouvions pas établir une distinction entre « eux » et « nous ». Conformément aux enseignements et à la philosophie autochtones, les individus, les familles et les collectivités sont considérés interdépendants. Les délinquants, les victimes et les survivants sont des membres de la collectivité et, à ce titre, ont droit à la compassion et à l'acceptation. C'est cette perception des délinquants comme parents et l'engagement envers tous les membres de la famille qui servent de fondement à l'élaboration de programmes de guérison.

« Nous devons nous rappeler que les membres de notre famille qui sont derrière les barreaux et que ceux qui ont fait du mal aux autres ou à eux-mêmes sont toujours les nôtres. Nous avons toujours des responsabilités envers eux, et eux, envers nous, et nous devons veiller à ne pas mépriser les pauvres gens qui ont commis ces gestes. Tout ce que nous sommes autorisés à faire, c'est d'avoir de la compassion pour eux, de prendre soin d'eux. On ne sait jamais, dans la prochaine génération, un membre de notre famille pourrait être victime ou agresseur. Si c'était le cas, nous aimerions que les membres de notre famille fassent l'objet de compassion et qu'on prenne soin d'eux. Pour moi, ce qu'il faut retenir, c'est que ces gens sont les nôtres et qu'on ne peut les séparer ni les éloigner de nous. »

Amorcer le processus de guérison : Où commencer? Comment procéder?

Après tout ce qui a été dit jusqu'à maintenant, il peut être intimidant de tenter de relever le défi que représente le processus de guérison. Les participants ont décrit des façons par lesquelles leurs collectivités et eux-mêmes avaient commencé à briser le mur du silence et entrepris le processus de guérison. Ils ont aussi précisé à quel point il était important non seulement de connaître ce que font d'autres gens et d'autres collectivités, mais aussi d'élaborer des programmes et des méthodes adaptés aux besoins de leur propre collectivité.

Au départ

Un des participants a exposé en détail la démarche que les membres de sa collectivité et lui-même avaient adoptée pour se pencher sur le problème de la violence sexuelle. Les participants ont discuté de la façon dont ils s'y étaient pris pour entreprendre leur examen du problème, de la manière dont ils s'y étaient préparés, des mesures qu'ils avaient prises pour faire participer d'autres membres de la collectivité et, enfin, de la façon dont ils avaient cerné les défis et les facteurs qui les avaient motivés à poursuivre leurs efforts.

« Chez nous, quand on a décidé de s'attaquer au problème de la violence sexuelle, on a d'abord travaillé sur nous-mêmes. Comme on avait tous été victimes pendant notre enfance, on en avait long à raconter. Pour la première fois, on pouvait parler de ces expériences alors qu'on était dans la fin de la vingtaine ou la trentaine. On s'est mis en cercle et on a juste pleuré, pleuré et pleuré. Je pense que pendant la première semaine, tout ce qu'on a fait, c'est pleurer. En faisant cela, on a commencé à comprendre toutes les émotions qui nous habitaient, on s'est senti de plus en plus forts et, après un certain temps, on a pu parler de ce qui nous était arrivé. À partir de là, on a décidé de se concentrer sur les groupes marginaux dans la collectivité avec lesquels on allait parler de notre expérience. Et c'est ce qu'on a fait. On a réuni les dirigeants locaux à un endroit particulier. Il y avait là le chef et les membres du conseil et, comme ils étaient tous membres d'une même famille étendue, ils savaient ce qui m'était arrivé et ce qui s'était produit dans nos relations familiales. Ainsi, ils n'ont pas pu nier ce qui m'était arrivé et, à cause des liens que nous avons, il est plus facile pour eux d'admettre la vérité lorsque c'est un membre de leur propre famille qui parle. Je pense que c'est plus facile pour une autre famille de nier ce que je dis, mais ma propre famille ne peut faire cela à cause des liens qui nous unissent. Voilà comment ça s'est passé. À un autre moment, on a réuni les leaders cachés des groupes familiaux. On les a mis en cercle et on a formé de petits cercles pour leur raconter notre expérience. On a tous touché chaque famille de la collectivité. Voilà ce qu'on a fait. Le dernier groupe avec lequel on a travaillé, c'est celui des enfants. On s'est assis avec eux et on leur a parlé de notre expérience. Ce sont ces Les voies de la guérison : un rassemblement de collectivités petits qui ont eu le courage de faire quelque chose à propos de leurs problèmes. On a presque senti qu'on

La paternité

10 Conseils universels + 1 pour être Un Père Responsable

http://www.dadscan.org/fathering_tools.html

- | | | |
|--|---|--|
| 1. Soutenez et respectez la mère de vos enfants. | 5. Protégez votre famille. | 10. Être un père responsable, c'est pour la vie. |
| 2. Travaillez en équipe et partagez les tâches relatives à l'éducation des enfants à parts égales. | 6. Passez du temps en famille. | 11. 10+1. LES PAPAS le peuvent aussi ! |
| 3. Consacrez du temps à vos enfants. | 7. Parlez de vous. | Ayez confiance en vous et en votre possibilité d'être un père présent et bienveillant pendant toute la vie de vos enfants. Tout enfant mérite un père aimant, responsable et présent |
| 4. Démontrez votre amour et votre affection à vos enfants. | 8. Veillez à ce que votre lieu de travail soit un endroit convivial pour les pères. | |
| | 9. Donnez l'exemple. | |



On a presque senti qu'on leur donnait la permission de parler de ce qui leur arrivait parce que, tout à coup, on a été inondés d'histoires. C'est toujours les enfants qui nous ont conduits à l'étape suivante. Une fois qu'ils ont compris qu'ils peuvent parler de ça, qu'on sera là pour les appuyer et pour les croire, c'est tout ce qu'ils ont besoin de savoir, quelqu'un qui les croira quand ils diront ce qui se passe. À certains moments, on avait juste envie de tout abandonner parce que c'est très difficile de parler de ce problème dans la collectivité.

Mais c'est toujours les enfants qui nous ont rappelé de façon subtile qu'au début, on avait dit qu'on serait là pour eux. C'est eux qui vraiment remettent en question notre façon d'aborder la guérison. Une des jeunes victimes, âgée de 15 ans, insistait toujours pour travailler avec son père. C'est grâce à elle qu'on a commencé à réunir les victimes et les agresseurs. Alors, c'est toujours les enfants qui ont remis en question notre façon de faire les choses et qui nous ont poussés à continuer, à ne pas abandonner. Je pense qu'ils nous ont vraiment fait comprendre que si on abandonnait maintenant, on allait transmettre un gâchis à la génération suivante. Que si on arrêta maintenant, il serait beaucoup plus difficile pour eux, une fois grands, de s'attaquer au problème. Ainsi, on s'est fait rappeler sans cesse de ne pas abandonner. C'est comme ça qu'on s'y est pris. »

D'autres ont souligné aussi à quel point il était important de se réunir, de discuter de ce qu'il fallait faire, d'échanger avec d'autres qui avaient entrepris le processus et de faire les efforts nécessaires. « On s'est assis et on a parlé de ce qui n'allait pas et on a discuté de la façon de changer les choses. On a lancé toutes sortes d'idées, puis on s'est dit : " O.K., voilà ce qu'on va faire ". Il se peut que ça ne marche pas, mais on va travailler pour que ça change. Pas juste un d'entre nous, mais quatre ou cinq. »

« Il faut vraiment examiner sa propre collectivité. Tu es la seule personne qui connaît les problèmes et les solutions pour ta collectivité... Tu commences par regarder les solutions d'autres personnes qui souhaitent changer les choses, parler [avec des gens] que tu as vu changer des choses dans leur vie et qui s'efforcent sincèrement d'apporter des changements. Tu te demandes : " Comment peut-on faire ça? ", car c'est la chose la plus importante. Vous savez, tout le monde travaille en vase clos et chacun a son propre mandat. La province a un mandat. La bande a son propre mandat et le centre de traitement aussi. O.K., comment remplir son mandat et que faire pour le mieux-être de la collectivité? Il faut vraiment lancer des idées... Il faut examiner la situation et discuter avec des gens qui veulent que les choses changent. Comment faire? Il faut travailler en ce sens et prendre comme point de départ sa collectivité. Une fois qu'on a commencé, on peut se tourner vers d'autres sources d'information qui peuvent nous aider. Mais ta vision doit être vraiment très solide. »

Traitement et guérison : attitudes et approches à l'égard de la déviance sexuelle

Principes et attitudes à l'égard du traitement et de la guérison

Pendant leur discussion sur le processus de changement, les participants ont dégagé les principes clés du traitement et de la guérison. Ils ont dit qu'il fallait aborder le changement et le traitement au moyen d'une approche de guérison fondée sur une perspective d'espoir et l'attente de changements positifs.

Ils ont souligné l'importance de rétablir l'équilibre et d'aborder la guérison d'une manière qui tienne compte de la culture. Ils ont aussi fait remarquer que le processus de guérison devait non seulement permettre de s'attaquer aux problèmes existants, mais aussi être axé sur la réduction et la prévention de tels problèmes.

Message d'espoir et de guérison

On a décrit la démarche de guérison comme étant fondée sur l'espoir, et de laquelle se dégage le sentiment profond que les gens peuvent améliorer leur sort, changer et s'épanouir. Les personnes qui ont subi des mauvais traitements d'ordre sexuel n'étaient pas vues comme des victimes n'ayant pas les moyens de s'épanouir, de guérir et de passer à autre chose. Les agresseurs étaient vus comme des personnes capables de guérir, et non pas comme étant le résultat de leurs infractions. On a jugé qu'il était possible de gérer le risque et de se libérer d'une vie caractérisée par la déviance. « On dit des choses comme : " Les victimes sont marquées pour la vie ". Ce n'est pas une façon de véhiculer un message de guérison. On dit aussi que les délinquants sexuels seront toujours dangereux, qu'il faut toujours le leur rappeler et qu'ils doivent toujours faire telle ou telle chose, sinon ils retomberont dans la criminalité. Ce n'est pas là un message d'espoir ni une façon de faire ressortir le potentiel de guérison. » « Si on traite les gens tels qu'ils sont, ils resteront les mêmes. Si on les traite comme ils sont capables de devenir, alors on retrouve tout le potentiel de mieux-être, de guérison, de changement, d'espoir et de collectivité, et toutes les qualités de ce genre. » Les voies de la guérison : un rassemblement de collectivités « Ce que j'ai appris en vivant dans des collectivités autochtones, c'est que le changement est possible et que, si l'occasion se présente, il se produira vraisemblablement. »

Rétablir l'équilibre et la responsabilité

Selon les participants, la guérison repose sur le rétablissement d'un équilibre à la fois pour l'individu et dans ses rapports avec les autres et la collectivité. Ils ont également fait remarquer qu'il incombe à l'individu de rétablir cet équilibre, bien qu'il doive obtenir l'aide de bien des gens

pour y parvenir. « Il faut aider à améliorer les choses parce que, quand on s'y prend mal, on entraîne un déséquilibre. Il faut aussi créer un milieu sûr, un milieu où ils – pas nous – peuvent rétablir l'équilibre... Il faut le faire de façon à leur permettre de conserver leur dignité et de recouvrer leur propre force et leur propre capacité pour agir, car, dans mon vocabulaire, il n'existe pas de mots comme charité. Cela n'existe pas. Si on me fait la charité, notre relation n'est plus équilibrée parce qu'on me donne quelque chose et que je ne donne rien en retour. Alors, dans mon vocabulaire, il n'existe pas de mot pour cela. On ne peut pas faire cela. Comme il faut toujours atteindre un équilibre, on doit permettre aux gens de donner en retour et de rétablir l'équilibre, car il leur appartient de le faire. Ce n'est pas notre responsabilité, et il ne faut pas la leur enlever. » « Il est nécessaire de rétablir l'équilibre pour toutes les parties intéressées. » « Dans notre culture, le délinquant ne fait pas du mal qu'à lui-même, il en fait aussi aux groupes de la Maison [le sien et celui de sa victime] qui peuvent comprendre entre 5 et 200 membres. Ils doivent travailler ensemble pour rétablir l'équilibre, la paix et l'harmonie. »

Tenir compte de la culture

Souvent, lors de leurs discussions sur le processus de guérison, les participants ont parlé des méthodes de guérison traditionnelles et de celles fondées sur la culture, ainsi que de l'importance de retourner aux enseignements et aux cérémonies. Ils ont aussi souligné l'importance du rôle des Aînés dans le processus de guérison. Ils ont reconnu qu'il était important de pouvoir comprendre et utiliser des techniques et des stratégies de traitement psychologique, mais ont ajouté qu'il était nécessaire de traiter les gens en tenant compte du contexte culturel.

« D'après moi, il serait très important que les gens qui travaillent dans ce domaine prennent conscience que [le fait de comprendre] la culture de l'autre est une façon de favoriser la guérison. Si on ne fait pas cela, un élément sera perdu et il se peut que la 12 guérison soit impossible. »

Les voies de la guérison : un

« En abordant le problème du point de vue spirituel... peut-être, et je dis bien peut-être, on pourra les diriger sur cette voie et leur montrer comment maîtriser ce comportement. Il faut que ça cesse quelque part – la violence, la colère, la critique, tout ce que la cérémonie du calumet nous apprend à ne pas faire. »

La prévention

Les participants ont fait remarquer qu'il ne suffisait pas de se pencher sur les torts déjà causés par la violence sexuelle dans les collectivités. Il est aussi important de creuser à la racine du problème et de mettre en oeuvre une démarche de guérison





qui réduira le plus possible les risques de récurrence. « On doit commencer notre travail auprès des enfants et les laisser devenir des adultes qui n'auront pas toutes sortes d'idées confuses sur la sexualité et sur la façon de traiter les femmes. »

« On ne doit pas seulement tenter de guérir les victimes de la violence sexuelle, mais aussi d'examiner les causes de ce problème et d'essayer de réduire les cas d'agression et de les prévenir pour qu'il y ait moins de souffrance et de douleur. »

Le processus de guérison

Les participants ont aussi discuté des principaux éléments du processus de guérison, éléments qui, à leur avis, devraient être en place pour que l'on puisse progresser sur la voie de la guérison. Créer un sentiment de sécurité, adopter une approche compatissante et exempte de jugement et être disposé à faire preuve de bonté à l'endroit des gens auprès desquels on intervient sont toutes des mesures qui, de l'avis des participants, sont nécessaires pour favoriser la guérison. Ils ont aussi souligné que le processus de guérison devait être axé sur le client et répondre à ses besoins, plutôt que de tenter de faire entrer le client dans un programme de traitement préétabli. Les participants ont également dit qu'il était important que le client assume ses responsabilités pour que le processus de changement soit efficace; toutefois, ils ont ajouté que les intervenants devaient, eux aussi, assumer leurs responsabilités à l'égard des rôles qui leur sont confiés et des personnes auprès desquelles ils interviennent. Enfin, ils ont fait observer qu'il était important de faire preuve de créativité dans leur approche de la guérison et de tenter d'utiliser des méthodes différentes qui susciteront l'engagement des clients et qui leur seront bénéfiques.

Un milieu sûr et propice à la guérison

Les participants ont discuté de la réticence et de la crainte associées à la divulgation de situations de violence sexuelle. Une des stratégies de traitement qui revenait le plus souvent dans les discussions consistait à créer un milieu sûr pour les victimes, les survivants et les délinquants pour qu'ils puissent parler de leurs secrets en matière de violence sexuelle.

Les voies de la guérison : un rassemblement de collectivités

« On n'a toujours pas réussi à faire parler les hommes de notre collectivité de ce qui leur est arrivé parce que ce n'est pas sûr pour eux de le faire. Ils n'en parlent que lorsqu'ils y sont forcés et on dirait presque qu'ils doivent d'abord faire du mal avant de pouvoir composer avec la douleur qu'ils ressentent. Alors, le milieu n'est pas encore assez sûr pour que les hommes divulguent les situations d'agression. »

« Dans ma collectivité, je trouve qu'il est nécessaire de bâtir un milieu sûr. Je pense que, pour toutes les victimes et tous les délinquants, c'est ce qu'il faut d'abord faire. Créer un milieu où ils se sentent en sécurité et où ils peuvent divulguer leurs secrets. » « En résumé, il faut un milieu sûr, un processus où les gens se sentent à l'aise pour composer avec ce qui est nécessaire. » « S'ils sont aux prises avec des problèmes d'alcool ou de drogue, ils doivent partir. S'il y a de la violence ou des menaces... voilà des choses qui ne sont pas négociables, parce que le milieu doit être sûr. » Une approche fondée sur la compassion et le respect en matière de traitement des délinquants Les enseignements et les expériences dont ont fait part les participants soulignaient à quel point il était important de traiter tous les gens avec respect, dignité et compassion. À cet égard, les participants ont dit qu'il fallait voir les agresseurs comme des êtres humains aux prises avec des problèmes d'ordre sexuel, plutôt que de les étiqueter comme « délinquants sexuels ». Dans ce contexte, et conformément aux méthodes traditionnelles de guérison, les participants ont parlé d'une approche holistique en matière de guérison où l'individu doit tout mettre en oeuvre pour équilibrer les quatre dimensions de sa vie :

physique, mentale, émotionnelle et spirituelle. À cet égard, les participants ont reconnu qu'il était important d'aborder le comportement déviant, mais aussi ont souligné la nécessité de prendre conscience et de s'occuper de tous les aspects de la personne. Ils ont précisé qu'il fallait reconnaître les qualités des individus qui commettent des infractions sexuelles et prendre conscience de la nécessité de déceler et d'améliorer ces qualités. D'après les participants, si l'on parvient à amener les gens à se sentir mieux dans leur peau, ils peuvent accroître leur capacité de gérer les problèmes. « Il faut leur offrir les mêmes possibilités de respect, d'honneur et de dignité, ainsi que toutes les qualités dont chacun d'entre vous a parlé dans ce cercle. » « [Il est important] d'accepter les délinquants comme des personnes qui ont fait du mal aux autres, mais ce n'est pas ce qu'ils sont. Il s'agit d'un de leurs actes, pas de l'ensemble de ceux-ci. »

« Il existe bien des façons, et qui recourent beaucoup moins à des jugements... d'accepter les gens, de les valoriser, de les apprécier, eux et tout ce qui les constitue. » « Au pavillon, nous croyons que tous nos gens ont de la valeur, peu importe ce qu'ils ont fait. Ils ont des remords. Ils savent qu'ils ont fait du mal. Il n'y a aucun doute qu'ils savent tout le tort qu'ils ont fait. On n'a pas besoin de leur rebattre les oreilles de cela. Ils le savent déjà. » « Ceux qui commettent des infractions, ce ne sont pas des délinquants sexuels, ce sont des personnes. Ce sont des membres de notre collectivité. Ce qu'ils font n'est pas bien, mais ils sont malgré tout des membres de notre collectivité. Je pense que c'est là-dessus qu'on essaie de se concentrer, et on tente de les aider à redécouvrir le fait qu'ils sont des êtres humains dignes et qu'on se préoccupe de leur bien-être. On n'aime pas leur comportement et on ne l'acceptera pas, mais on veut les encourager comme êtres humains. On essaie vraiment de faire ressortir leurs aptitudes, leurs talents et leurs bons côtés pour qu'ils se sentent mieux dans leur peau. Il semble que ça marche. Quand ils se sentent mieux dans leur peau, ils sont moins tentés d'adopter les comportements qui, avant, leur permettaient de se sentir mieux. Tous ces types ont de grands talents et de grandes aptitudes, et tout ce qu'on doit faire, c'est de les encourager à les utiliser. »

Une approche axée sur le client

Les participants ont dégagé un consensus selon lequel la guérison devait être axée sur le client. À cet égard, pour qu'elles soient efficaces, les méthodes de guérison doivent répondre aux besoins du client. Cette constatation se traduit en deux approches principales en matière de traitement et de guérison.

Premièrement, les délinquants ne devraient pas être considérés comme étant tous les mêmes; par conséquent, la planification du traitement doit être personnalisée. Les participants étaient moins favorables aux programmes rigides, qui prodiguent le même enseignement à tous les participants, sans souplesse ni possibilité d'adaptation aux différents besoins. Deuxièmement, les participants ont soutenu avec insistance que le client devrait prendre part à la planification du traitement et être membre actif de l'équipe de traitement, car c'est lui que vise le processus de changement. Les participants ont fait remarquer qu'en évitant de s'ériger en spécialistes du traitement et de la guérison et en permettant à chaque personne d'orienter sa propre démarche de guérison, on peut aider les gens à s'engager dans le processus de changement et être habilités par celui-ci.

Souvent, on nous appelle pour obtenir un plan de traitement ou un guide sur la façon de travailler avec les délinquants ou avec les victimes. Il n'est pas facile de fournir ces renseignements parce qu'on ne traite pas tous les délinquants et toutes les victimes de la même façon. Ils ont tous des problèmes différents et s'y prennent tous d'une façon différente. Il est très difficile de répondre à une question comme : " Comment intervenez-vous auprès des délinquants et des victimes? " Alors, on fait beaucoup de conférences de cas, on évalue les





cas et on conçoit un plan de traitement pour chaque cas. » « " Ce type devrait être là ". Ils appellent cela une approche axée sur le client. Il faut qu'ils aient un sentiment de propriété pour qu'on puisse leur enseigner un sens des responsabilités. » « Nous offrons des séances de counseling individuel à nos clients et, comme je l'ai dit, nous tentons de permettre aux clients de nous faire part de leurs besoins, de les laisser orienter leur propre démarche de guérison, de leur laisser dire ce dont ils ont besoin parce qu'ils sont les mieux placés pour le faire. Nous n'avons jamais prétendu être des experts; nous ne sommes que des membres de la collectivité souhaitant mettre un terme à la violence sexuelle. Nous avons des compétences, mais la collectivité croit toujours à tort que nous sommes des experts. Nous ne sommes pas des experts. Nous apprenons, nous aussi, au fur et à mesure. » « Je pense qu'une des raisons pour lesquelles nous avons du succès dans ce domaine, c'est que nous travaillons ensemble [avec les clients]. Il s'agit vraiment de répondre aux besoins des hommes auprès desquels nous intervenons. » « [Il faut] répondre à leurs besoins. Il me dit comment il souhaite travailler, et c'est à nous de le faire. » « Je n'ai jamais vu autant de succès que lorsque la personne avec laquelle on travaille est présente et qu'elle participe dès le début. »

Responsabilités des clients

Une approche axée sur le client exige une responsabilité individuelle. Les participants ont reconnu que, pour que le processus de guérison puisse commencer, l'individu devait souhaiter guérir et être motivé à le faire, ainsi qu'assumer les responsabilités à l'égard de lui-même, de son comportement et de sa participation au processus de guérison.

« Eh bien, je dois dire qu'aucun traitement au monde ne peut aider une personne... qui ne veut pas s'aider elle-même. » « Voici une chose que l'on entend : " Prends-le avec toi. Sinon, laisse-le tout simplement là. Ne le prends pas ". La première question que je pose, c'est : " Es-tu ici parce que tu le veux vraiment ou parce que tu veux éviter le système judiciaire? " À cette question, bon nombre répondent : " Oui, j'ai vraiment besoin du traitement. Il faut Les voies de la guérison : un que j'y aille ". Je leur réponds alors : " Pourquoi, pourquoi? C'est pour toi ou c'est pour quelque chose d'autre? " C'est tout. Il faut vraiment vouloir le faire. »

Une approche novatrice

Comme il n'existe pas de programmes préétablis et normalisés qui puissent répondre aux besoins de chacun, les participants estimaient qu'il fallait faire preuve de créativité et de volonté pour examiner différentes façons d'aider les gens à guérir. « Ce que j'encouragerais certainement, c'est la créativité – sortir du moule des soins psychologiques et examiner des façons d'encourager les gens quand leurs méthodes ont échoué pour qu'ils sachent au plus profond d'eux-mêmes qu'ils peuvent essayer autre chose. Dans bien des cas, ça marche. » Le pouvoir des gestes simples de bonté Conformément aux messages voulant que l'on traite les délinquants comme des personnes qui valent plus que la somme de leurs infractions et que l'on adopte des méthodes de traitement fondées sur la compassion et le respect, les participants ont dit qu'il était important de faire preuve de compassion et de sollicitude au moyen de gestes simples de bonté.

« Bien des gens n'ont jamais bénéficié de gestes simples de bonté et de compassion, et il faut qu'ils réapprennent cela. Il nous incombe de leur donner cela, de prendre soin d'eux, pour qu'ils comprennent comment il faut s'occuper les uns des autres, car des liens nous unissent et on fait partie de la même grande famille. On a constaté que ça marchait beaucoup mieux que d'imposer toutes sortes de sanctions comme on faisait avant. »

« Habituellement, dans les centres de traitement, on n'utilise pas [d'approches fondées sur la compassion]. À ces endroits, les intervenants n'oseraient jamais serrer un patient dans leurs bras et n'ont jamais l'air heureux de voir les patients. Ils pensent que ce ne sont que des patients et qu'ils sont là pour soigner les maladies. Si seulement ils pouvaient aller au-delà de la maladie, se rendre compte qu'ils ont affaire à des êtres humains et entretenir des relations au niveau le plus élémentaire, on obtiendrait plus de résultats. J'ai vu cela arriver beaucoup de fois. »

« Je me rappelle qu'une personne m'a déjà dit ceci : " Je ne me souviens pas de la dernière fois où quelqu'un m'a touché juste parce qu'il me voulait du bien. Les seuls attouchements que j'ai jamais connus ont toujours été de nature sexuelle. " Tout le monde s'est mis à pleurer et à parler de ses expériences personnelles. »

Ouverture et honnêteté dans le cercle et les cérémonies

Les Aînés ont parlé de l'importance des enseignements, des cérémonies et des rites. Ils ont discuté du pouvoir que confère la plume d'aigle et comment cela les pousse à

s'ouvrir et à dire la vérité. Ils ont aussi parlé de l'importance du cercle et des cérémonies, ainsi que de la façon dont les participants au cercle sont poussés à s'ouvrir et à voir des similitudes entre leur vie et celle d'autres personnes engagées sur les voies de la guérison.

« Il tenait la plume dans ses mains pendant que les herbes brûlaient. Il a dit : " J'ai été malhonnête avec vous. Je n'ai pas encore gagné votre confiance, mais je tiens à vous dire pourquoi je suis ici. Je suis ici parce que j'ai agressé sexuellement ma nièce ". »

J'attendais les réactions des autres hommes... puis, spontanément, certains se sont mis à raconter comment ils avaient été agressés sexuellement et ont dit n'en avoir jamais parlé à personne d'autre, même pas à l'agent chargé de leur cas. Les dossiers n'en faisaient pas mention. Ainsi, quand on est vraiment sincère dans sa démarche, surtout sur le plan spirituel, et qu'on utilise les remèdes, ça peut vraiment marcher. »

« Je veux juste dire que, ce qui m'a toujours frappé dans le cercle, c'est que plus les gens parlent et se laissent aller, plus il semble que leurs expériences soient les mêmes. Si ce n'est pas le cas, ils ont l'occasion idéale d'apprendre des autres. » Tous sont égaux sur les terres sacrées

Un des thèmes qui est ressorti au cours du cercle, c'est la nécessité de respecter les autres et de ne pas porter de jugements. Ainsi, les participants ont précisé qu'il ne fallait pas établir de distinction entre les délinquants sexuels et les autres types de délinquants, ni entre les délinquants autochtones et les délinquants non autochtones, lorsque venait le moment de participer aux cérémonies de guérison traditionnelles.

Enseignements des Aînés

Tout au long du rassemblement, les Aînés ont fait part de divers enseignements. Ces derniers portaient sur la façon dont nous, les intervenants, pouvions prendre soin de nous-mêmes, nous épanouir et rester forts. Les Aînés nous ont aussi communiqué des enseignements qui, à leur sens, étaient pertinents pour les gens qui avaient eu des comportements sexuels inacceptables. Voici certains des enseignements dont les Aînés nous ont parlé pendant le rassemblement.

Ne pas entretenir de sentiments négatifs

Les participants ont précisé qu'il était important de parler de ses sentiments, de ne pas les retenir, et d'être en mesure de progresser malgré les sentiments difficiles.

« Dans les cercles, les cérémonies de la suerie et autres auxquels nous participons, je leur recommande d'y laisser leurs problèmes. Ils parlent de leurs problèmes lors de ces occasions... on les laisse là. »

Rester fort grâce aux chants

Les participants ont discuté de l'importance des chants. Ils ont mentionné que les chants étaient une façon de maintenir et de renforcer le sentiment d'identité personnelle. Ils ont aussi dit qu'ils représentaient un moyen de se remonter le moral et de se sentir mieux dans sa peau.

« Les chants sont aussi vieux que les collines, peut-être même plus. On ne les a pas changés. On les répète année après année. Mes chants sont, d'un côté, ceux de ma grand-mère et, de l'autre côté, ceux de mon grand-père. Les difficultés... même quand on ne se sent pas bien, on utilise ces chants pour se remettre daplomb. »

L'importance de la prière

Les participants ont fait remarquer que la prière était une façon fondamentale de communiquer avec le Créateur et que quiconque pouvait l'utiliser. Les Aînés ont parlé de l'importance de prier, d'obtenir force et conseils auprès du Créateur et de savoir que n'importe qui peut prier.

« " Notre travail, c'est la prière ", m'a déjà dit un Aîné. " Si tu ne sais pas parler au Créateur, tu peux toujours faire une prière. Tu en inventes une. Tu peux y arriver. " »

C'est comme ça que j'ai appris. Personne ne m'a montré à prier. »

L'importance de la vérité, de la compréhension, du respect et de la connaissance

Un Aîné a souligné l'importance des enseignements touchant la vérité, la compréhension, le respect et la connaissance. Il a décrit comment ces enseignements étaient interreliés et quel était leur rôle dans le processus de guérison.

CODES DE CONDUITE TRADITIONNEL OJIBWE

Extrait du rapport Les quatre cercles de Hollow Water

http://www.sgc.gc.ca/publications/abor_corrections/199703_f.pdf

Le code de conduite de la jeune fille

Après la puberté, les jeunes hommes et les jeunes filles étaient soumis à des règles différentes en matière de comportement sexuel. On encourageait le caractère aventureux des garçons, qui pouvaient s'engager dans des relations sentimentales. Les filles, en revanche, devaient faire leur deuil de la liberté dont elles jouissaient auparavant et adopter le comportement propre aux femmes dès leurs premières règles. « Elle devait garder les yeux baissés, éviter de parler et s'occuper à diverses tâches⁴³. » Les membres de la famille immédiate de la jeune fille avaient désormais l'importante responsabilité de la surveiller étroitement, de la chaperonner et d'assurer son instruction.

Souvent, les membres de la famille étaient trop occupés ou relâchaient leur surveillance, et la jeune fille succombait aux avances d'un séducteur. La situation s'aggravait quand la grossesse devenait évidente; les gens se rendaient compte; on jasait, on spéculait et on tenait même des propos grivois. Les parents voulaient connaître l'identité du père et menaçaient leur fille si celle-ci gardait le silence. Le problème pouvait parfois se résoudre par un mariage et la naissance d'une nouvelle famille, mais la jeune fille ne pouvait pas toujours s'en tirer à si bon compte. Le garçon refusait de se marier, ou la jeune fille avait plusieurs amants - chacun étant prompt à se vanter, mais peu désireux de se marier. Les règles de conduite qu'on lui avait inculquées prenaient une signification toute nouvelle. Jamais ces règles n'avaient paru aussi restrictives. Elle était assurée d'avoir de l'aide pour élever son enfant et une place dans le foyer familial si elle ne se mariait pas, mais on considérait que la responsabilité de l'enfant appartenait à ceux qui l'avaient conçu.

Le code de conduite du jeune homme

D'après Landes, on jugeait normale l'activité sexuelle des jeunes hommes et leurs amourettes étaient vues comme des aventures de jeunesse. Leur activité sexuelle devait toutefois se limiter à des

épouses éventuelles, et ils devaient respecter les relations d'évitement. Celui qui rendait une jeune fille enceinte devait en principe l'épouser. Souvent, il manifestait son intention en offrant des présents au père de la jeune fille. Hallowell affirme toutefois que les garçons envoyés en vigile devaient être chastes et s'être abstenus de tout contact avec les filles. Dans le cas contraire, ils ne pouvaient espérer obtenir les grâces nécessaires à leur carrière.

Résumé

On reconnaissait le lien entre la nature physique et la nature sexuelle de l'individu et le développement sexuel se faisait d'une façon intégrée. On reconnaissait l'existence de limites sur le plan sexuel et on les enseignait, souvent d'une façon subtile et avec humour.

Dès le plus jeune âge, on apprenait aux enfants les comportements qu'ils devaient observer et la nature des rapports qu'ils devaient entretenir avec les membres de leur parenté, plus particulièrement leur parenté d'évitement et leurs cousins croisés.

Même si les jeunes hommes et les jeunes filles célibataires étaient soumis à des règles de conduite différentes, les stéréotypes sexuels n'étaient pas très rigides.

Certains actes, toujours considérés sans équivoque comme incestueux, provoquaient inmanquablement la réprobation et entraînaient un châtement.

L'une des sanctions majeures que subissaient les auteurs d'actes incestueux était la diminution inévitable de leur santé ou de celle de leurs proches et un affaiblissement de leur p'madaziwin.

Rapport de la première rencontre de l'Association prévention suicide-Premières Nations Montréal, juillet 2002

Préparé par Prudence Hannis

Ce document constitue le rapport de la première rencontre des membres de l'Association Prévention Suicide-Premières Nations. Cette rencontre, tenue à l'Université du Québec à Hull le 14 mai dernier, s'inscrivait dans le cadre du Congrès de suicidologie organisé par l'Association québécoise de suicidologie.

Le but de cette rencontre consistait à initier un exercice de réflexion sur l'ampleur de la problématique du suicide en milieu autochtone, sur le travail exubérant des intervenants et sur les avenues que l'Association Prévention Suicide-Premières Nations devrait considérer afin de contribuer au mieux-être des intervenants et à la réduction de l'incidence du suicide dans les collectivités autochtones du Québec.

Au total, près de cinquante-cinq intervenants ont été réunis le 14 mai dernier et ont activement contribué à cet exercice. Le présent document constitue le rapport de cette journée de discussion et les résultats contenus dans ce rapport ont été organisés de façon à rendre compte des principaux commentaires émis. Ces données permettront à l'Association Prévention Suicide-Premières Nations de mieux cibler ses interventions.

Les participants ont été invités à se prononcer sur une variété de thèmes, les principaux étant :

- Les points de vue sur la problématique du suicide en milieu autochtone ;
- Les expériences de mise en œuvre d'initiatives en prévention, intervention et post-vention ;
- L'épuisement professionnel : les causes et les pistes de solution.

La problématique du suicide en milieu autochtone : quelques constats

Sans l'ombre d'un doute, la question du suicide en milieu autochtone est alarmante et nombreux ont été les commentaires insistant sur l'urgence d'intervenir auprès des jeunes. Les principales caractéristiques du suicide, telles qu'elles ont été stipulées par les participants, sont les suivantes :

- Le problème du suicide touche davantage les jeunes de moins de 30 ans.
- Les hommes se suicident davantage que les femmes, et cela se vérifie au sein de toutes les nations, qu'elles se situent en région isolée, semi-isolée ou urbaine.
- La méthode la plus utilisée est la pendaison, bien que les blessures fatales causées par une arme à feu comptent également parmi les méthodes privilégiées.
- Les suicides se produisent généralement dans l'habitation familiale ou à proximité.
- La très forte majorité des suicides sont précédés d'une consommation excessive de drogue et/ou d'alcool.
- Les vagues de suicides constituent un phénomène courant au sein des communautés autochtones.

- Bien que la majorité des suicides soit commis par les jeunes, on constate également le problème du suicide chez les Aînés.
- Au sein de certaines nations, le nombre total de suicides surpasse le nombre d'habitants d'une communauté.
- Le suicide est un drame humain, non une statistique.

FACTEURS SOUS-JACENTS

Un des objectifs de l'Association PSPN est de favoriser une meilleure compréhension des réalités historiques et actuelles qui contribuent à la prévalence des problèmes sociaux au sein des collectivités autochtones, tel le suicide. Tout au long des discussions, les participants ont identifié différents facteurs qui, selon eux, constituent des facteurs déterminants en ce qui a trait aux comportements suicidaires. Au nombre de ceux-ci citons particulièrement :

- Historique d'abus ou d'agressions sexuelles
- Abus de drogues, d'alcool ou autres substances
- Dépendance affective
- Rupture amoureuse
- Surpeuplement des habitations
- Problèmes d'autorité parentale (trop ou pas assez)
- Les changements rapides conditionnés par la mise en réserve, se caractérisant par la perte de l'autonomie politique et économique des nations autochtones, par la perte de la culture et de la langue, par la perte de la capacité de pourvoir à ses besoins de façon autonome
- Perte du sentiment de dignité
- La forte pression induite par le sentiment de devoir performer dans deux mondes, soit celui du monde «autochtone» et du monde «québécois»
- L'accessibilité des armes à feu
- Le désespoir et le sentiment d'impuissance

LES EFFETS TRAUMATIQUES DU SUICIDE

Un des faits saillants s'étant dégagé de cette discussion est l'ampleur de la problématique du suicide en milieu autochtone : rares sont les personnes qui n'ont jamais été touchées, de près ou de loin, par le suicide. Perte d'un parent, d'un enfant, d'un membre de sa famille immédiate ou élargie, d'un ami, d'un membre de la communauté, d'un collègue de travail, etc., font partie du bagage d'expériences vécues par les participants. Le deuil découlant d'un suicide suscite le déploiement de stratégies chez l'un, des sentiments d'impuissance ou de colère chez l'autre. Chacun a sa façon de vivre et de percevoir ce drame. Quoi qu'il en soit, personne ne met en doute l'intensité de l'expérience de deuil liée à un décès par suicide, et les effets traumatiques liés au suicide ne se manifestent pas seulement chez les proches de la personne en détresse, mais au sein de la communauté toute entière.





EFFETS TRAUMATIQUES DU SUICIDE : POINT DE VUE DES PERSONNES ENDEUILLÉES

Qu'ils surviennent immédiatement ou à retardement, les effets traumatiques liés au suicide sont intenses. Les survivants d'un suicide subissent des répercussions psychologiques excessivement fortes, souvent provoquées par l'incapacité d'avoir pu déceler les signes avant-coureurs du suicide et par l'absence de réponses ou d'explications face au suicide d'un être cher. Les effets traumatiques du suicide se traduisent fréquemment par la colère, la peine, la paralysie sociale (incapacité de travailler, de conduire, de se faire à manger, de communiquer, etc), la culpabilité, l'inquiétude et la préoccupation.

Dès qu'un suicide survient, une série de mécanismes de post-vention sont mis en oeuvre, à la fois par les intervenants de première ligne, les aidants naturels et les proches et ce, de façon formelle ou informelle. Toutefois, les survivants se sont exprimés sur des aspects critiques qu'il faut considérer afin de bonifier les exercices d'intervention à leur intention. Ceux-ci sont :

- Améliorer la ponctuation des interventions
- Respecter la famille et ses besoins

DIFFÉRENTES INITIATIVES

Plusieurs communautés autochtones ont développé des projets et des initiatives novatrices en vue d'aborder la problématique du suicide. Le suicide est abordé par le biais d'une multitude d'activités qui mettent l'emphase, de façon distincte ou simultanée, sur la prévention, l'intervention et/ou la post-vention. Au nombre de celles-ci citons particulièrement les initiatives développées par le groupe Mamit Innuat, l'initiative Mikon de Manawan et les initiatives du Nunavik, de Kanesatake et de Waswanipi.

LES PRINCIPAUX DÉFIS DE LA MISE EN ŒUVRE D'INITIATIVES COMMUNAUTAIRES

Le tabou entourant la question du suicide constitue l'élément le plus défavorable aux efforts de mobilisation communautaire.

Bien que certaines communautés disposent d'un programme, plus ou moins spécifique de prévention, d'intervention ou de post-vention en matière de suicide, l'implantation de tels programmes ne se fait toutefois pas sans heurts. Effectivement, alors que certaines communautés expriment davantage d'ouverture face à la question du suicide, d'autres démontrent un peu plus d'inertie et de réticence face à la problématique. Pour certains intervenants, les difficultés sont synonymes d'obstacles alors que pour d'autres, elles sont synonymes de défis. Divers niveaux et degrés de résistance ont été identifiés comme faisant obstacles à une prévention efficace du suicide, les principaux étant :

- L'absence ou l'insuffisance de ressources financières ;
- Le tabou entourant la question du suicide ;
- La perception de la prévention comme incitatif à passer à l'acte ;
- L'absence de position claire de la part des dirigeants ;
- La difficulté de mobiliser certains groupes, en particulier les hommes et les aîné(e)s ;
- L'interférence des croyances religieuses ;
- Le manque d'implication des membres de la communauté ;
- La difficulté de maintenir la mobilisation de la communauté en dehors des périodes de crise ;
- Le nombre insuffisant d'intervenants dûment formés.

Selon les participants, le tabou entourant la question du suicide constitue l'élément le plus défavorable aux efforts de mobilisation communautaire et semble être à la source de nombreux autres éléments de résistance. La réticence à aborder la question du suicide, en partie expliquée par le fait que certaines personnes croient que le fait de parler du suicide constitue une inci-

tation au passage à l'acte, freine la mise sur pied de certaines initiatives ou encore nuit à leur efficacité. Il devient alors essentiel de favoriser l'ouverture de la communauté à parler du suicide et à démystifier la problématique et ce, tout en respectant le rythme de la population. Il faut que les communautés acceptent d'en parler, notamment en déterminant une façon de le faire qui soit acceptable, particulièrement pour les Aînés.

Les intervenants constatent effectivement que les Aînés et les hommes sont des groupes difficiles à mobiliser. D'abord, alors que plusieurs Aînés participent aux activités de prévention du suicide et proposent des solutions concrètes, d'autres sont plus réticents. Parfois, les intervenants doivent composer avec leurs croyances religieuses qui influent grandement sur les exercices de prévention et de sensibilisation et augmente ainsi la difficulté de les mobiliser. Les Aînés qui semblent les plus réceptifs aux efforts de mobilisation sont généralement ceux qui ont été affectés par le suicide.

Ensuite, comme dans tout champ d'activité communautaire, il est beaucoup plus facile de mobiliser les femmes. Lorsqu'elles ne sont pas elles-mêmes les initiatrices de projets communautaires, elles en sont les principales participantes. La majorité des hommes, toutefois, ne suivent pas la tendance de guérison communautaire qui s'opère à l'échelle de presque toutes les communautés. Certaines initiatives qui visaient spécifiquement l'implication des hommes ont eut beaucoup de difficulté à prendre leur envol. Il semble, cependant, que le succès de l'implication des hommes découle de leur propre initiative de mobilisation. C'est d'ailleurs ce qui a été constaté dans la communauté de La Romaine, où quinze hommes aînés se sont regroupé par leur propre initiative pour discuter de la problématique du suicide. Les projets de prévention sont donc conçus à partir de ce que ce groupe désire entreprendre.

Autres défis:

- Difficulté de maintenir l'implication de la communauté en dehors des périodes de crises.
- Manque d'appui de la part de leurs dirigeants et le peu de ressources dont ils disposent. Les intervenants dénoncent le manque d'engagement de la part de leurs dirigeants au sujet du suicide et ce, même quand les dirigeants sont directement touchés par le suicide.
- Le suicide ne fait pas l'objet d'une action prioritaire.

LES CRITÈRES DE SUCCÈS À CONSIDÉRER DANS LA MISE SUR PIED DE PROGRAMMES

Non seulement les commentaires ont-ils contribué à l'identification des défis à surmonter en vue de mettre sur pied une initiative communautaire sur le thème du suicide, mais cette rencontre a également permis de dégager les principaux critères qui facilitent l'implantation d'un programme et qui contribuent à son efficacité.

- Donner aux communautés la latitude de concevoir elles-mêmes les programmes de prévention
- Respecter le rythme de la communauté
- Fournir aux communautés les opportunités de s'inspirer d'autres initiatives en faisant la promotion d'initiatives existantes
- Assurer qu'une masse critique, évaluée à 10% de la population, possède une formation de base en prévention du suicide
- Assurer la récurrence des activités
- Briser le tabou entourant la question du suicide
- Obtenir l'implication des chefs et des conseillers
- Favoriser l'implication de la communauté et l'appropriation par la communauté du programme de prévention du suicide
- Obtenir le soutien des intervenants (sélectionner une ou deux personnes sur place pour voir à la poursuite des activités)
- Solliciter la participation des autres secteurs d'intervention psychosociale (services de santé, services policiers, travailleurs sociaux, etc)





L'épuisement professionnel : Un défi de taille

Les intervenants doivent composer avec des situations extrêmes en ne disposant que de très peu de moyens et d'appuis pour le faire.

Dans les communautés autochtones, l'intervention psychosociale s'effectue dans un contexte extrêmement difficile. Ce contexte de travail se caractérise essentiellement par la lourdeur des cas et de la clientèle à gérer, la détresse sociale, le peu de ressources mises à la disposition des intervenants, l'absence de coordination entre les différents services communautaires et la sectorisation des interventions, les nombreux tabous et réticences à aborder des problématiques sociales importantes ce qui rend difficile l'obtention de l'appui communautaire nécessaire à une intervention efficace, le nombre restreint de ressources humaines formées et aptes à intervenir en prévention du suicide, la faiblesse de l'engagement des dirigeants, le manque de relève et les ressources financières inadéquates, ne permettant pas de répondre efficacement aux besoins.

Les participants ont identifié, de façon plus précise, les divers facteurs susceptibles de contribuer à l'épuisement professionnel des intervenants. Parmi les commentaires mentionnons :

- Le fait de travailler dans sa propre communauté, par conséquent auprès de sa propre famille, amis, voisins et collègues ;
- D'éprouver de la difficulté à faire reconnaître ses besoins ;
- De ne pas bénéficier de l'appui de sa communauté ;
- De ne pas disposer des ressources financières, humaines et matérielles adéquates ;
- De détenir un rôle social peu valorisé ;
- De devoir être en mesure d'intervenir dans toutes situations de crises ;
- D'être constamment disponibles ;
- D'être constamment sollicités ;
- De concilier le travail et la vie communautaire à la vie familiale ;
- D'être exposés aux effets traumatiques secondaires du suicide ;
- D'être exposés à une forte pression sociale ;
- De bénéficier de peu d'occasions de ressourcement et de répit ;
- Le manque de relève.

QUELQUES PISTES DE SOLUTIONS

Les intervenants ne sont pas des machines, mais des êtres humains

STRATÉGIES INDIVIDUELLES

- Reconnaître l'importance de prendre soin de soi ;
- Prendre des moments de répit et de retrait ;
- Reconnaître l'importance de s'établir des objectifs ;
- Appliquer les conseils donnés aux clients ;
- Entreprendre des activités de réseautage avec les autres communautés ;
- Profiter des occasions de ressourcement ;
- Ne pas intervenir seul ;
- Partager avec d'autres intervenants ;
- Profiter des occasions de formation ;
- Identifier des personnes-ressources sur lesquelles compter pour des conseils ou encore du soutien émotionnel ;
- Inclure, dans le développement de projet, une somme d'argent à consacrer à des ressources d'assistance.

STRATÉGIES COLLECTIVES

Il faut toute une Communauté pour prendre soin les uns des autres.

- Prévoir des structures de débriefing à l'intention des intervenants ;
- Faciliter le recours à des sessions de formation continue ;
- Prévoir des journées de mieux-être pour permettre le répit des intervenants ;
- Favoriser l'organisation d'équipes multidisciplinaires ;
- Respecter les capacités et les limites des intervenants ;
- Respecter les espaces privés des intervenants ;
- Prévoir des équipes volantes ;
- Prévoir des structures de supervision clinique ;
- Consolider le réseautage avec les autres communautés ;
- Sensibiliser les autres secteurs de services sur la surcharge de travail des intervenants de première ligne ;
- Organiser des sessions de formation de formateur ;
- Concevoir des structures permettant de réduire la sollicitation des intervenants.



Qu'as-tu fait de mon pays?

Que vas-tu me léguer, grand-père?
Tout mon territoire et tout ce que tu peux y trouver.
Toutes sortes d'animaux, de poissons, d'arbres,
tous les cours d'eau;
c'est l'héritage que je te lègue.
Les prochaines générations
en auront besoin pour survivre.

N'oublie jamais ce que je vais te dire.
Au cours de ta vie, fais comme moi : respecte les animaux,
ne les fais jamais souffrir avant de les tuer,
ne gaspille jamais en tuant plus que de besoin,
n'essaie jamais de garder un animal en captivité,
car les animaux sont nécessaires à la survie
des générations futures.

- Antane Kapesh

Tiré de *Stratégies pour une planète vivante*, préparé par Natasha Blanchet-Cohen
· <http://www.bco.ec.gc.ca>

LES CONSEQUENCES DU DEMEMBREMENT DE LA FAMILLE SUR LES DETENUS

http://www.csc-scc.gc.ca/text/rsrch/reports/r113_f.pdf

Rapport de : Shelley Trevehan, Sarah Auger et John-Patrick Moore, Service correctionnel du Canada
Michael MacDonald, Ministère de la Justice du Canada
Jennifer Sinclair, Assemblée des Premières Nations

Ce projet, qui a pris forme pendant l'été 2000, est le fruit d'une collaboration entre le Service correctionnel du Canada, l'Assemblée des Premières Nations, le Ministère de la Justice du Canada, le Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, le Native Counselling Services of Alberta et la Fondation autochtone de guérison. Il se fonde sur une enquête menée auprès des délinquants de certains établissements de la région des Prairies, afin d'étudier les conséquences du démantèlement de la famille et de l'attachement à la famille sur des détenus autochtones et non autochtones.

L'étude a permis de conclure que parmi les détenus interrogés, on comptait plus d'Autochtones que de non-Autochtones pris en charge par les services de protection de la jeunesse lorsqu'ils étaient enfants. Environ les deux tiers des détenus autochtones ont déclaré avoir été adoptés ou placés dans des familles d'accueil ou des foyers de groupe à un moment ou à un autre de leur enfance ou de leur adolescence, alors que parmi les détenus non autochtones, ce pourcentage tombait à un tiers.

Il nous a semblé important de déterminer, notamment en ce qui concerne les détenus autochtones, si les enfants nés dans les années 1960 ou auparavant avaient été plus souvent pris en charge par les services de protection de la jeunesse. Il semble que la réponse à cette question soit non. Parmi les détenus autochtones, nous n'avons constaté, sur la base de l'âge, aucune différence significative parmi ceux qui avaient été adoptés ou placés dans des familles d'accueil ou des foyers de groupe.

Ce rapport confirme d'autres recherches et démontre que les détenus autochtones avaient eu plus de démêlés avec le système de justice pénale et une enfance moins stable que les détenus non autochtones. Cependant, sur ce dernier point, il semble que ce soit surtout lorsqu'ils étaient adolescents, et non pendant la petite enfance, que leur milieu de vie ait été instable. En outre, lorsqu'on examine la stabilité, telle que les détenus la perçoivent, dans le contexte de l'intervention des services de protection de la jeunesse, il n'existe aucune différence notable entre les Autochtones et les non-Autochtones. Étant donné qu'un plus grand nombre de détenus autochtones ont été pris en charge par ces services, il semble que cela contribue aux différences constatées entre Autochtones et non-Autochtones sur le plan de la stabilité pendant l'enfance.

La plupart des détenus ont déclaré être attachés à leur principal pourvoyeur de soins, même si beaucoup ont dit avoir vécu dans un milieu très instable durant leur enfance. Cependant, ceux dont l'enfance avait été instable étaient moins attachés à leur principal pourvoyeur de soins que ceux qui avaient connu une enfance stable.

La stabilité durant l'adolescence ne semble pas avoir d'incidence sur les relations actuelles des détenus avec leur conjoint(e) ou avec leurs enfants. Les Autochtones et les non-Autochtones, qu'ils aient connu ou non une adolescence stable, avaient autant de contacts avec leur conjoint(e) et leurs enfants et y étaient autant attachés. Cependant, une adolescence instable

peut avoir une incidence sur les relations actuelles avec d'autres membres de la famille, par exemple, la mère, le père et les frères et sœurs. Il se peut que cela soit dû au fait que les contacts avec ces personnes aient été moins fréquents pendant l'enfance, tant et si bien que les relations sont restées distantes lorsque le détenu est parvenu à l'âge adulte. Détail intéressant, parmi les détenus autochtones, ceux qui avaient connu une adolescence instable ont déclaré avoir des contacts plus réguliers avec une grand-mère que ceux dont l'adolescence avait été stable. Il se peut que ce soit parce qu'enfants, ils ont souvent vécu avec des grand-mères et qu'ils ont donc continué d'entretenir des relations avec elles.

Près des trois quarts des détenus autochtones ont déclaré qu'ils étaient actuellement attachés à la culture autochtone, c'est-à-dire qu'ils considéraient que cela faisait partie de leur vie quotidienne et qu'ils avaient un sentiment d'appartenance. En outre, 80 % d'entre eux ont dit qu'ils participaient à des activités autochtones traditionnelles – cercles, cérémonies, sueries et cérémonies de purification. Chose intéressante, l'attachement à la culture autochtone semble renaître lorsque les détenus entrent dans le système correctionnel fédéral.

Effets des pensionnats

Environ un cinquième des répondants autochtones ont dit avoir fréquenté un pensionnat. Il est probable que ce pourcentage relativement faible soit dû à l'âge moyen des détenus, dont la plupart étaient trop jeunes pour être placés en pensionnat à l'époque où ils étaient encore ouverts. Une chose est claire : ceux qui y ont vécu ont décrit cette expérience de façon très négative. La plupart ont déclaré qu'il leur était impossible de s'adonner à leurs pratiques culturelles ou spirituelles dans le pensionnat qu'ils fréquentaient. En outre, plus des trois quarts d'entre eux ont dit avoir été victimes de violence physique et/ou sexuelle dans cette école.

L'incidence du pensionnat et de l'attachement à la famille et à la culture est particulièrement intéressante. La sixième question à l'étude était la suivante

Combien de détenus autochtones ont fréquenté un pensionnat et comment décrivent-ils leur expérience ?

Sur les 172 Autochtones qui ont répondu aux questions sur le pensionnat³, 35 ont dit en avoir fréquenté un (20 %). Parmi les répondants des Premières Nations, ils étaient 29 (24 %), et parmi les Métis, on en comptait cinq (11 %). Il est probable que le petit nombre de détenus qui ont déclaré avoir fréquenté un pensionnat s'explique en grande partie par l'âge des délinquants constituant l'échantillon, la plupart étant trop jeunes pour avoir été placés dans ces établissements à l'époque où ils existaient encore.

Trois (3) détenus autochtones n'ont pas répondu à la question.

Ceux qui y ont été placés y ont passé, en moyenne, plus de deux ans (31 mois).





Lorsqu'ils étaient au pensionnat, un quart voyaient leur famille une fois par semaine seulement. Lorsqu'on leur a demandé de décrire leur expérience sur une échelle de 1 à 5, le chiffre 1 correspondant à «très négative» et le chiffre 5 à «très positive», la moyenne a été de 1,78, c'est-à-dire que la plupart ont considéré leur expérience comme plutôt négative. La majorité (83 %) ont dit qu'ils n'y avaient pas accès aux activités culturelles ou spirituelles. De plus, 77 % ont dit qu'ils avaient subi des violences physiques et/ou sexuelles à l'école. Parmi ceux qui avaient été maltraités, la majorité (87 %) ont déclaré que les auteurs étaient des membres du personnel. Selon une répondante :

J'ai été maltraitée physiquement ... J'ai tellement changé. On m'a dit que j'étais mauvaise, et c'est ce que je suis devenue. J'étais seule. Mes frères étaient avec moi pendant un certain temps, mais ils sont partis quand ils ont grandi. On me disait «cela nous est arrivé à nous, il n'y a pas de raison que ça change.» Certains enfants ont été victimes d'agressions sexuelles.

Un autre pensionnaire a noté :

C'était très déshumanisant. Je me sentais inférieur et j'avais peur à cause de l'alcool – cela me rappelait mon père. J'étais seul et j'avais honte

d'être autochtone. Les prières du matin étaient une véritable torture car elles me ramenaient chez moi. On faisait bloc contre tous ceux qui voulaient nous attaquer – c'était nous qui les attaquions.

On n'a constaté aucune différence significative entre ceux qui avaient été placés dans un pensionnat et les autres pour ce qui est des antécédents criminels pendant l'adolescence et la vie adulte, le risque et les besoins lors de l'admission dans un établissement fédéral ou les relations actuelles avec les membres de la famille.

Une autre analyse a permis d'examiner s'il y avait des différences entre ceux qui avaient fréquenté un pensionnat et les autres détenus sur le plan de la participation aux activités traditionnelles (Tableau 14). En général, aucune différence importante n'est apparue. Ceux qui avaient été placés, comme ceux qui n'avaient pas fréquenté de pensionnat ont dit être actuellement attachés à la culture autochtone (83 % et 73 % respectivement) et parler une langue autochtone (71 % et 65 % respectivement) dans les mêmes proportions. De plus, ils étaient à peu près aussi nombreux à déclarer avoir participé à des activités traditionnelles pendant l'enfance et l'adolescence (57 % et 50 % respectivement) et le faire actuellement (74 % et 81 % respectivement).



“A group of nuns with Aboriginal students.” ca. 1890

Source: National Archives of Canada: PA-123707

Les pères incarcérés: programme de recherche

par Charles S. Lanier, School of Criminal Justice, Hindelang Criminal Justice
<http://www.csc-scc.gc.ca/text/pblct/forum/e072/f072k.shtml>

D'après des estimations récentes, aux États-Unis, environ les deux tiers des délinquants de sexe masculin incarcérés dans un pénitencier d'État et les trois quarts des détenus sous responsabilité fédérale ont des enfants. Les chiffres établis par le département de la Justice pour 1991 confirment qu'environ 500 000 hommes détenus dans les pénitenciers américains sont pères.

Il importe donc de cerner les questions qui intéressent tout particulièrement ces détenus, afin de leur offrir des programmes et des mesures d'intervention qui les aideront pendant leur incarcération et après leur mise en liberté.

Presque toutes les recherches sur l'incarcération et les relations familiales portent sur les mères et les problèmes qu'elles connaissent en tant que parents dans un établissement correctionnel. De plus, les études axées sur les hommes incarcérés portent ordinairement sur la relation entre le délinquant et sa famille en tant qu'unité, et sur le rôle que joue cette relation dans l'adaptation au milieu carcéral ou la réadaptation. Il est rare que la paternité comme telle fasse l'objet d'une enquête particulière.

Heureusement, quelques travaux de recherche ont été réalisés sur le père incarcéré. Ces études ont porté sur l'interaction entre le père et l'enfant(2), les caractéristiques de la famille et l'expérience parentale(3), les états affectifs(4) et les programmes de compétences parentales à l'intention des pères incarcérés(5).

Dans cet article, nous résumons les constatations de ces études et nous décrivons plusieurs programmes américains destinés expressément à ce groupe de détenus. Enfin, et c'est peut-être le plus important, nous proposons un programme de recherche dans ce domaine.

Aspects juridiques

Beaucoup d'hommes sont soucieux de conserver leurs droits de parents durant leur incarcération. Ils se heurtent toutefois à deux problèmes fondamentaux: la difficulté de trouver un conseiller juridique compétent et l'opinion selon laquelle il n'est pas dans l'intérêt de l'enfant d'avoir des rapports avec un parent incarcéré.

Néanmoins, les pères incarcérés défendent en justice leurs droits de visite, contestent les procédures d'adoption et interviennent dans Research Centre, University at Albany des affaires de placement en famille d'accueil, surtout lorsque la mère de leurs enfants est morte ou également incarcérée. En outre, ils sont souvent obligés d'affronter des contestations devant les tribunaux, par exemple lorsque leur conjointe déménage dans un autre État ou tente, par des moyens judiciaires, de les dépouiller de leurs droits de parents.

Aspects économiques

En général, les pères incarcérés dépendent sur le plan économique de leur famille et d'amis dans la collectivité. Les détenus ne peuvent ordinairement pas subvenir aux besoins quotidiens de leur famille, et ils peuvent encore moins lui assurer les ressources nécessaires pour faire face à d'autres besoins (par exemple, les visites au pénitencier ou les appels interurbains). Pour survivre, certaines familles doivent donc se tourner vers l'assistance sociale.

Aspects sociaux

Une des tâches les plus difficiles, pour le père incarcéré, consiste à expliquer son incarcération à ses enfants. C'est une situation gênante pour lui, et des tentatives peu judicieuses (d'autres membres de la famille) de protéger les enfants en les empêchant de connaître la criminalité de leur père ne font souvent qu'empirer les choses.

Les conditions de visite sont aussi frustrantes pour les pères qui veulent cultiver des relations authentiques avec leurs enfants. Les salles de visite ne sont pas confortables, il est impossible de s'y livrer à des activités avec les enfants, et les règles de sécurité mènent souvent à des pratiques en apparence oppressives (comme l'interdiction de s'asseoir sur les genoux d'un détenu). Le climat général est tout simplement inhospitalier pour des enfants.

Ces préoccupations sont celles des pères qui réussissent à entretenir des rapports avec leurs enfants. Il est toutefois fréquent que les pères incarcérés ne puissent communiquer avec leurs enfants, soit parce que la personne responsable de ces derniers s'y oppose, soit parce qu'ils ne savent pas où se trouvent leurs enfants.

Aspects psychologiques

Beaucoup de pères incarcérés sont très déprimés et angoissés et n'ont guère d'estime de soi. Des sentiments de perte, d'impuissance et de tristesse affligent beaucoup d'hommes séparés de leurs enfants par les murs d'une prison. Les pères s'inquiètent souvent aussi de ce que leurs enfants sont à la maison avec une personne psychologiquement instable et craignent qu'ils ne soient agressés physiquement et psychologiquement en leur absence.

Certains pères se sentent également coupables d'avoir perturbé la vie de leurs enfants. Un grand nombre se jugent responsables des problèmes que leurs enfants connaissent à la maison, dans la collectivité et à l'école. Les pères incarcérés tendent également à se sentir coupables de ne pas avoir passé suffisamment de temps avec leurs enfants avant leur incarcération et plus généralement de ne pas assumer leurs responsabilités parentales.

En outre, les pères incarcérés sont souvent déchirés par la contradiction apparente entre leur rôle comme parents et leur situation de détenus. Un grand nombre d'entre eux ne se considèrent jamais comme parents et acceptent plutôt les rôles de toxicomanes ou de criminels qui leur sont plus familiers. D'autres pères veulent être parents mais croient que la prison les empêche d'assumer leurs responsabilités parentales.

Aspects liés aux relations

Certains pères incarcérés craignent que leurs enfants les oublient ou les remplacent par une autre personne (comme un beau-père). D'autres ont peur que leurs enfants cessent de venir les voir et les considèrent comme des étrangers au moment de leur mise en liberté; d'autres encore croient que leurs enfants vont s'imaginer qu'ils les ont abandonnés et ils s'inquiètent de perdre leur respect.



Lorsqu'approche la date de leur mise en liberté, certains pères redoutent la perspective de réintégrer un foyer où leurs enfants et leur conjointe sont parfaitement autonomes et ont appris à vivre sans eux. D'autres craignent de rompre avec leur conjointe et d'être par conséquent coupés de leurs enfants.

Programmes destinés aux pères incarcérés

Les autorités carcérales semblent généralement indifférentes à l'idée de concevoir et de mettre en oeuvre des programmes à l'intention des pères incarcérés. Beaucoup croient que les questions parentales sont incluses dans d'autres programmes plus génériques.

Malgré la décentralisation des démarches dans ce domaine, plusieurs programmes axés sur les compétences parentales sont actuellement offerts aux détenus de sexe masculin (voir dans ce numéro l'article de Carpentier sur un programme offert au Canada).

Le programme «Parents en prison» de la Tennessee State Prison vise à combattre les tendances aux mauvais traitements et au délaissement des enfants chez les détenus. Le programme est animé par des délinquants, des membres de la collectivité et des employés de l'établissement.

Le projet d'aide aux parents incarcérés (Project Helping Incarcerated Parents) offert dans l'État du Maine et le programme parents-enfants (Parents and Children Together) de l'établissement correctionnel fédéral de Fort Worth, au Texas, sont d'autres exemples d'efforts menés en collaboration pour réduire tant la récidive que la violence faite aux enfants.

Les détenus aussi ont élaboré des programmes axés sur les compétences parentales à l'intention des pères. L'Eastern Fathers' Group de New York vise à aider tous les délinquants, indépendamment de la durée de leur peine, en leur fournissant des renseignements et en leur proposant des stratégies d'adaptation pour faire face à la perte des relations familiales.

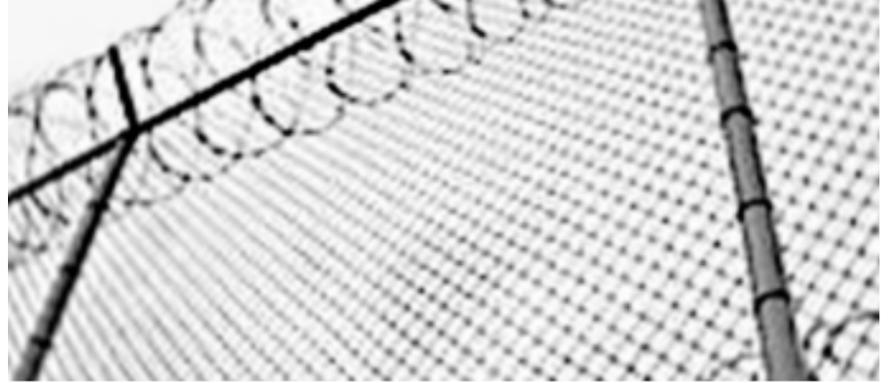
Le Parent Occupational Program de l'État de New York a également été conçu par des détenus et il a pour objet de renforcer la relation entre les pères incarcérés et leurs enfants.

Bien qu'il n'ait jamais été mis en oeuvre, le projet Prisoners' Parenting Centre, de l'État de New York, était un des plus complets et des plus ambitieux jamais élaborés à l'intention des pères incarcérés. Élaboré par des détenus et visant à favoriser la socialisation et le développement moral des pères incarcérés, le programme avait également pour but d'améliorer la qualité de vie des enfants dont le père purgeait une peine d'emprisonnement.

Programme de recherche

Il s'agirait, en un premier temps, de déterminer exactement le nombre d'hommes incarcérés qui ont des enfants. Il faudrait ensuite mener d'autres recherches pour comparer les pères et les mères qui purgent une peine d'emprisonnement.

L'importance que les pères incarcérés attachent à leur rôle de parents devrait faire l'objet d'autres études. Il s'agirait d'évaluer les relations actuelles et préalables à l'incarcération du parent incarcéré et l'incidence sur la relation père-enfant d'une séparation plus ou moins longue, l'accent étant tout particulièrement mis sur les conséquences d'une incarcération de longue durée.



Il y a d'autres questions qui demeurent sans réponse. Il faudrait suivre les détenus qui ont des enfants durant et après leur incarcération pour voir s'il existe un lien entre, d'une part, l'état de la relation père-enfant et, d'autre part, l'adaptation au milieu carcéral et la récidive. Il faudrait aussi examiner si les parents règlent ensemble les questions de garde d'enfants, déterminer comment ils procèdent pendant l'incarcération du père et explorer les perceptions de la famille quant à la possibilité d'entretenir une relation avec le parent incarcéré.

Il faudrait également évaluer la nature et l'envergure des programmes d'acquisition de compétences parentales destinés aux détenus de sexe masculin. Cette étude pourrait en définitive aboutir à l'établissement d'un répertoire des programmes offerts précisant les composantes clés comme le but du programme, les activités organisées, la durée des séances et les critères de participation, de même que l'adresse et le nom de la personne-ressource pour chaque programme.

Enfin, il faudrait examiner les attitudes des responsables et des employés des services correctionnels. Leur point de vue sur les problèmes que connaissent les pères incarcérés représente une composante essentielle de l'élaboration et de la mise en oeuvre de programmes viables pour cette population carcérale.

Éléments positifs...

Un ensemble complet de recherches (et en définitive de programmes) aiderait les employés des services correctionnels à mieux gérer les établissements et installations en répondant aux besoins spéciaux de ce segment important de la population carcérale. Il devrait aussi être plus facile de gérer des populations carcérales de plus en plus diversifiées si l'on prend en considération le rôle et les obligations de parent, qui constituent une préoccupation commune à un grand nombre de détenus. Les organismes communautaires offrent aussi de nombreux programmes axés sur les compétences parentales. Les détenus pourraient en bénéficier sans que cela entraîne pour le système correctionnel des efforts et des dépenses considérables. Ces programmes pourraient aider tous les membres de la famille et cela permettrait d'offrir aux pères incarcérés le soutien dont ils ont besoin, de stabiliser leurs relations avec leurs enfants et d'améliorer également (par voie de conséquence) la situation des mères.

En encourageant les pères incarcérés à se concentrer sur leur rôle comme parents, on pourrait également accroître leur capacité de prendre des décisions personnelles et réfléchies. Ils pourraient ainsi commencer à examiner les conséquences de leurs actes non seulement sur leur vie mais également sur celle de leurs enfants. En soulignant et en approuvant le rôle parental des détenus, un établissement pénitentiaire pourrait donc aider les pères incarcérés à acquérir des valeurs socialement constructives qu'ils transmettraient à la génération suivante.

Les problèmes de comportement des enfants dont les parents sont incarcérés

<http://www.csc-scc.gc.ca/text/pblct/forum/e072/f072l.shtml>

par par Stewart Gabel, M. D, Président, Département de psychiatrie et des sciences du comportement, The Children's Hospital; Professeur agrégé de psychiatrie et de pédiatrie, University of Colorado Health Sciences Center



A la fin de 1993, plus de 948 000 personnes étaient incarcérées dans les prisons d'État et les prisons fédérales des États-Unis, tandis que près de 343 000 étaient détenues dans des prisons locales en 1988. Bien que le nombre moyen d'enfants par détenu soit inconnu, ces chiffres laissent penser que des millions d'enfants ont un parent qui est incarcéré ou qui l'a déjà été.

On connaît assez peu les réactions psychologiques et le comportement des enfants dont les parents sont incarcérés. D'après plusieurs chercheurs, ces enfants pourraient connaître une vaste gamme de problèmes attribuables à la séparation d'avec un parent, à la honte attachée à l'incarcération et à la tendance de leur entourage à leur cacher l'endroit où se trouve leur père ou leur mère et sa situation.

On a également fait valoir que, chez les garçons, un comportement antisocial pouvait être une conséquence directe de l'incarcération du père. Il est clair que les garçons sont surreprésentés dans les établissements de santé mentale et qu'ils sont plus susceptibles que les filles de manifester un comportement agressif et antisocial. Les hommes sont aussi 10 fois plus susceptibles que les femmes d'être incarcérés.

Pour toutes ces raisons et parce que la plupart des recherches sur les effets de l'incarcération des parents sont axées sur les pères incarcérés, nous résumons dans cet article les connaissances actuelles sur les réactions émotives et le comportement des enfants durant l'incarcération du père, en nous attachant surtout au cas des garçons.

Analyse des recherches

Une des premières recherches en ce domaine a porté sur les effets de l'incarcération sur les détenus de sexe masculin et leur famille en Angleterre. On a constaté que le comportement d'environ 20 % des enfants étudiés s'était détérioré après l'incarcération du père.

Peu après, une étude a été menée en Californie sur l'évaluation par les enseignants d'enfants dont le

père avait été incarcéré. Elle a révélé que les enseignants attribuaient une cote inférieure à la moyenne, sur divers plans sociaux et psychologiques, plus souvent aux enfants dont le père avait été incarcéré qu'aux autres enfants.

Toutefois, le groupe témoin n'était pas comparable au groupe expérimental parce qu'il incluait sensiblement plus d'enfants d'origine mexicaine.

Ces travaux ont été suivis, en 1966, d'un rapport descriptif sur les conséquences qu'avait le fait de cacher aux enfants l'incarcération de leur père. Selon l'auteur du rapport, la désobéissance, les crises de colère et un comportement destructif ou délinquant constituaient des réactions fréquentes à cette dissimulation. D'autres rapports ont depuis confirmé que celle-ci était nuisible. On a soutenu qu'elle empêchait les enfants d'aller au fond de leur réaction à l'incarcération de leur parent.

En 1978, un chercheur a évalué les changements survenus dans les familles de 93 détenus de race noire. Il a constaté qu'en général, dans ces familles, l'incarcération n'était pas source de honte parce que les intéressés tendaient à considérer l'emprisonnement comme le résultat d'un préjugé à l'endroit des groupes minoritaires. Néanmoins, environ les deux tiers des épouses des détenus croyaient que l'incarcération avait des effets négatifs sur la famille.

Une recherche intéressante a été menée en 1981 pour examiner l'impression que se faisaient les détenus, hommes et femmes, de la réaction de leurs enfants, sur le plan du comportement, à leur incarcération. Les deux tiers estimaient que leurs enfants manifestaient des problèmes de comportement depuis leur incarcération. Les hommes ont signalé des problèmes d'absentéisme scolaire, de manque de discipline et de délinquance, tandis que les femmes ont mentionné des craintes, un mauvais rendement scolaire et des cauchemars.

À peu près à la même époque, les familles de 192 détenus noirs de l'Alabama et du Tennessee ont fait l'objet d'une autre recherche. On a constaté

que l'incarcération avait eu peu d'effets, ou un effet minime, sur environ la moitié des enfants étudiés, mais une incidence majeure sur environ 30 % d'entre eux. En outre, environ 11 % des enfants ont dit avoir été profondément atteints par les remarques humiliantes d'autres enfants de la collectivité.

Enfin, un examen de 118 délinquants primaires juifs du sexe masculin, en Israël, a révélé que, selon les mères, les enfants connaissaient surtout des problèmes scolaires ou de santé. Des problèmes tendaient aussi à se manifester dans les relations et sur le plan de la discipline, sous forme d'un comportement agressif et d'un repli sur soi. Les ressources d'adaptation de la mère et de la famille étaient considérées comme fondamentales pour faire face à ces difficultés.

L'auteur concluait également qu'il était particulièrement difficile pour les enfants dont le père avait été reconnu coupable d'un crime de col blanc ou d'une infraction sexuelle de supporter la honte de l'incarcération, parce que, dans la plupart des cas, la famille n'avait pas eu de rapports préalables avec le système de justice pénale.

Les études présentées jusqu'ici étaient basées surtout sur les observations faites par les parents au sujet des modifications du comportement de leurs enfants. Un grand nombre de ces enfants étaient très jeunes. Étant donné que les garçons dont le père a commis des actes criminels sont en grand danger de devenir de jeunes contrevenants ou des criminels à l'âge adulte, on a réalisé en 1977 une étude clinique sur la manifestation brusque d'un comportement antisocial chez des garçons de 6 à 13 ans dont le père avait récemment été incarcéré.

L'étude a porté sur six familles de race blanche de la classe inférieure et de la classe moyenne de Boston. Sur les 24 garçons étudiés, 12 ont manifesté un comportement agressif ou antisocial dans les deux mois suivant l'incarcération de leur père. Les garçons âgés de 6 à 13 ans semblaient les plus vulnérables aux effets d'une séparation d'avec leur



père, même si les plus jeunes manifestaient parfois temporairement une angoisse de séparation.

En outre, dans trois des six familles, les parents ont divorcé, en partie à cause de l'incarcération, et les garçons de ces familles ont causé beaucoup d'ennuis au cours des deux années suivantes. Il faut toutefois signaler qu'il y avait dans ces familles des antécédents de séparations, de disputes conjugales et de violence physique.

Dans les trois familles qui sont demeurées intactes, les garçons étaient un peu plus jeunes et n'ont pas manifesté le même degré de comportement antisocial que ceux du premier groupe. Ils semblent aussi s'être comportés beaucoup mieux au cours des deux années suivantes. Toutefois, on ne sait pas si cette réaction moins marquée était liée au fait qu'ils étaient plus jeunes au moment de l'incarcération de leur père ou au fait que leur milieu familial était moins troublé.

L'auteur de cette étude a par la suite étudié d'autres enfants dont les parents étaient incarcérés, mais ses constatations quant au comportement antisocial n'ont pas été aussi frappantes(18). Il a toutefois observé que les épouses des détenus estimaient généralement que leurs enfants avaient causé plus de difficultés et étaient devenus très agressifs et moins obéissants après l'incarcération du père; ce dernier, par contre, tendait à croire que ses enfants avaient des problèmes mineurs ou n'avaient aucun problème.

Grands thèmes

Un certain nombre de grands thèmes se dégagent de la recherche au sujet de l'incidence de l'incarcération des parents sur les enfants. Premièrement, la séparation d'avec un parent a de grandes chances d'être traumatisante, de perturber les relations personnelles et familiales et de nuire à la situation sociale et financière de la famille. Des problèmes de comportement

tendent également à se manifester chez une minorité non négligeable d'enfants et ils sont ordinairement liés à l'appui de la famille et aux mécanismes d'adaptation.

La honte associée à l'incarcération constitue aussi un problème important pour beaucoup d'enfants, bien que la gravité de ce problème semble dépendre de l'opinion que la famille se fait de l'emprisonnement. Certaines familles de race noire considéraient par exemple l'incarcération comme étant souvent le résultat d'un préjugé social, qui ne déshonore par conséquent pas la personne incarcérée. Les enfants qui appartiennent à ces familles éprouveraient par conséquent moins de honte lorsqu'un parent est incarcéré.

Il est aussi fréquent qu'on mente aux enfants au sujet de l'incarcération. On ne dit jamais à certains enfants que leur père est en prison ou qu'il l'a été. Les auteurs ont à l'unanimité condamné cette dissimulation, qu'ils jugent nuisibles pour les enfants et qu'ils considèrent comme une cause éventuelle de troubles du comportement.

On a aussi constaté que la plupart des enfants n'adoptaient pas un comportement antisocial grave au moment de l'incarcération de leur père ou de leur mère, bien que les garçons, au début de l'adolescence, risquent davantage de manifester des problèmes de conduite. Les troubles du comportement semblent plus susceptibles de se manifester dans les familles déjà dysfonctionnelles.

Enfin, il est important de noter que l'incarcération de la mère peut être encore plus pénible pour les enfants, si ces derniers risquent de perdre (temporairement ou de façon permanente) la personne qui a soin d'eux. Les enfants dont le père est incarcéré continuent ordinairement de recevoir les soins de leur mère, mais il est rare que ceux dont la mère est incarcérée soient pris en charge par leur père.

suite de la page 1

nouveau, et il est juste de dire que les femmes autochtones ont depuis et pendant très longtemps travaillé très fort, au niveau collectif et individuel, pour se guérir et aider leurs communautés à guérir. Elles ont été les inspiratrices principales et les réalisatrices d'innombrables projets de guérison communautaire.

Cependant, la guérison ressemble à un oiseau. Et l'on sait que les oiseaux ont deux ailes. Dans de nombreuses communautés, les femmes représentent une aile qui est maintenant très forte, les hommes l'aile encore faible. C'est pour cela que l'oiseau, malgré les efforts d'une aile battant avec force ne peut réussir à voler haut et libre, l'autre aile presque paralysée l'en empêchant. Dans de nombreuses communautés, l'oiseau de la guérison se traîne donc et volète désespérément au ras du sol. **LOISEAU DE LA GUÉRISON A BESOIN DE LA FORCE DE SES DEUX AILES. IL A BESOIN DES HOMMES.**

Bien sûr ceci n'est qu'une image, une métaphore. Nous savons très bien que les questions de guérison qui concernent les hommes en particulier sont examinées dans de nombreuses communautés et que beaucoup d'hommes ont travaillé d'arrache-pied à leur guérison et à celle de leur communauté. Mais dans l'ensemble, cette image ne décrit-elle pas la situation actuelle ?

Si vous jetez un coup d'oeil sur les articles de ce numéro, vous verrez certainement pourquoi les progrès ont été lents. Les pertes et deuils, les obstacles, les problèmes auxquels les hommes autochtones sont confrontés sont multiples, complexes : ils ne peuvent que sembler écrasants et déprimants. D'un autre côté, Le premier pas n'a jamais cessé de dire : la guérison EST EN MARCHÉ, elle est possible, elle est un choix, un droit et une responsabilité personnelle.

Le processus de guérison peut être comparé à un train. Cela fait longtemps que ce train a quitté la

gare, il roule, lentement mais sûrement vers sa destination (la guérison). Il roule sur de bons rails (connaissances), le fuel (la volonté) dont il a besoin lui est fourni en quantité et qualité toujours meilleure, et sa vitesse (progrès) s'accélère. Ce train continuera de rouler vers sa destination finale. De temps en temps - de plus en plus souvent - le train ramasse des passagers. Eux aussi sont de plus en plus nombreux, car ce sont tous des exilés du pays où le train s'en va. Ils habitaient là avant mais on les avait forcés à le quitter. Le désir aujourd'hui est de voir beaucoup plus d'hommes entrer dans le train. Dans un sens, chaque famille, chaque communauté, chaque Nation a un train en marche.

Voilà ! deux métaphores de guérison: un oiseau et un train !

Vous trouverez dans ce numéro plusieurs articles sur les agressions sexuelles chez les autochtones du Canada. Le texte de ces articles est extrait du premier

s.v.p. voir page 28

Délinquants sexuels autochtones et incarcération

*Extraits de La délinquance sexuelle chez les autochtones au Canada, de John Hylton –
Collection recherche de la Fondation autochtone de guérison, 2002*

La plupart semblent avoir été gravement désavantagés dans leur enfance et comme jeunes adultes, affligés par l'instabilité familiale, le manque d'instruction, le manque d'emploi, de soutien social, la présence d'abus et de violence, de consommation excessive d'alcool et de drogues et de nombreux autres problèmes

Au Canada, à n'importe quel moment donné, on compte 1 500 adultes et jeunes délinquants sexuels autochtones sous la responsabilité des différentes instances correctionnelles provinciales, territoriales et fédérales. Ces délinquants autochtones représentent 20 % - 25 % de l'ensemble des délinquants ayant commis une infraction sexuelle, incarcérés dans le système correctionnel canadien. Alors que le nombre de délinquants autochtones est disproportionné comparativement à la population générale du système correctionnel, les délinquants sexuels autochtones sont aussi surreprésentés en nombre encore plus élevé en partie parce qu'ils sont en détention le plus souvent pour des infractions sexuelles graves marquées par la violence. Ces délinquants sexuels autochtones sont d'ordinaire incarcérés dans des établissements correctionnels, seulement un délinquant sur trois participant à un programme de surveillance communautaire sous une forme ou une autre. Généralement, ils sont incarcérés dans la région des Prairies ou dans le Nord.

La plupart semblent avoir été gravement désavantagés dans leur enfance et comme jeunes adultes, affligés par l'instabilité familiale, le manque d'instruction, le manque d'emploi, de soutien social, la présence d'abus et de violence, de consommation excessive d'alcool et de drogues et de nombreux autres problèmes.

Les délinquants sexuels relevant du système de justice pénale ne constituent en fait que "la partie visible de l'iceberg". Seulement un délinquant sur cent au comportement violent est tôt ou tard incarcéré. Le pourcentage des délinquants sexuels est probablement encore plus bas. De plus, de nombreux délinquants sexuels autochtones commettent leurs infractions dans des localités rurales et éloignées, tandis que d'autres les commettent dans des collectivités où, pour toutes sortes de raisons culturelles et historiques, le taux de signalement à la police est particulièrement bas. Par conséquent, on estime qu'il pourrait y avoir quelque 150 000 délinquants sexuels autochtones au Canada. Le nombre réel pourrait facilement être plus élevé.

Nous n'avons pas d'information sur le nombre d'infractions commises par ces délinquants sexuels. Par contre, nous savons qu'il y a environ 600 000 infractions sexuelles commises au Canada chaque année. Si les délinquants autochtones sont responsables de 20 % - 25 % de ces infractions,

comme les statistiques concernant les incarcérations rapportées dans ce chapitre le démontrent, les délinquants sexuels autochtones pourraient donc être responsables annuellement de quelque 120 000 à 150 000 infractions. Bien entendu, l'estimation de ces données quantitatives nécessite qu'on formule l'hypothèse que les délinquants autochtones et non-autochtones sont découverts et traités par le système de justice pénale dans les mêmes proportions. On ne peut faire une telle supposition et, par conséquent, des nombres émis de cette façon peuvent n'être considérés qu'en tant que données approximatives.

Nous savons toutefois qu'environ 85 % des délinquants sexuels autochtones sont des adultes, alors que 15 % sont de jeunes délinquants. Selon toute probabilité, il semble que la vaste majorité des délinquants sexuels sont des hommes (92 %) faisant subir des abus ou de la violence à un membre ou à des membres de leur famille ou à des connaissances, tandis que 8 % des adultes et 20 % des jeunes sont des délinquantes. Comme dans la population canadienne en général, les victimes sont principalement des femmes et des enfants; toutefois les femmes autochtones sont en plus grande proportion victimes de violence et d'abus sexuel dans leur enfance. Il ressort également des divergences significatives entre les collectivités quant au risque d'être victime de violence et même entre différents segments d'une même collectivité. En effet, il y a des indications démontrant que les résidents des réserves et des collectivités inuites sont à cet égard particulièrement à risque élevé.

En dépit des efforts importants et soutenus déployés par certaines organisations autochtones pour orienter l'attention et accroître la sensibilisation au sujet du problème de l'abus sexuel, il est surprenant de constater le peu de connaissances acquises au sujet de la victimisation et du profil de la délinquance sexuelle dans les collectivités autochtones, de connaissances sur le traitement des délinquants autochtones par le système de justice pénale ou sur l'ampleur des problèmes selon la perspective des collectivités autochtones et sur les pistes de solutions pouvant y remédier.

Il faudrait une bonne dose d'estimation, d'extrapolation et de suppositions pour être en mesure de considérer la gravité et les particularités de la délinquance sexuelle chez les Autochtones. Manifestement, l'information disponible ne constitue pas une base suffisante sur laquelle on peut

tablir pour élaborer des évaluations de besoins ou des planifications détaillées.

Les caractéristiques des délinquants sexuels autochtones :

- Problèmes liés à l'abandon, à l'instabilité et au racisme;
- Problèmes liés à l'absence d'identité personnelle ou d'un sentiment de confusion à cet égard;
- Exposition prolongée à la violence et des antécédents de mauvais traitements, y compris la violence verbale, physique, sexuelle, émotionnelle et psychologique;
- Expérience de la pauvreté et du deuil et pertes liés à la mort suite à la maladie, le suicide et la violence;
- Manque d'instruction, de compétences relatives à l'employabilité, manque de ressources financières et d'un réseau de soutien social;
- Casier judiciaire comprenant des antécédents de peines plus longues et d'infractions de plus en plus violentes;
- Ces antécédents de comportements sexuels de plus en plus agressifs.

Pour toutes ces raisons, Lawrence Ellerby a conclu que les délinquants sexuels autochtones à sa clinique étaient plus désavantagés que les autres. Par suite de ces conditions défavorables, l'application d'un traitement aboutissant à une réinsertion positive et réussie représentait tout un défi à relever. En effet, c'était particulièrement difficile à réaliser dans les cas trop nombreux de délinquants autochtones issus de régions rurales ou éloignées qui avaient été libérés et étaient retournés dans leur milieu sans le soutien social et le suivi nécessaire.

Dans son étude, Kelley Blanchette (1996) a indiqué qu'il y avait de fortes probabilités que les délinquants sexuels autochtones aient eu des problèmes d'abus d'alcool ou de drogues. Par ailleurs, l'endroit où l'infraction avait été commise ainsi que les caractéristiques de la victime différaient. En effet, les délinquants sexuels autochtones avaient souvent commis leur infraction dans une collectivité autochtone et presque toutes les infractions sexuelles avaient été commises contre des membres de leur famille proche ou de leur famille élargie. ▶



Dans son analyse des dossiers, Joseph Johnston (2000) a constaté que tant du côté des délinquants sexuels autochtones que de celui des non-autochtones, il y avait un profil de consommation excessive d'alcool/de drogues et des troubles de comportement. D'après son étude, les délinquants sexuels étaient plus susceptibles de provenir d'une famille où les parents étaient absents, d'une famille d'accueil ou d'autres substituts à la garde parentale, d'avoir vécu dans la pauvreté, d'avoir subi des abus physiques et sexuels. D'autres études ont également fait ressortir qu'un grand nombre de délinquants autochtones avaient des problèmes de consommation d'alcool et de drogue (notamment Carol La Prairie, 1995; 1996).

Dans un échantillon étudié en 1997 de détenus autochtones sous responsabilité fédérale, on a relevé que 15 % d'entre eux avaient fréquenté les pensionnats. Une autre constatation confirme que, selon toute probabilité, les détenus autochtones étaient plus susceptibles d'avoir vécu dans leur famille et dans leur vie personnelle des histoires de suicide, de tentatives de suicide et d'auto-mutilation, de même que d'être peu instruits et de manquer d'aptitude au travail (L. Motiuk, 2000).

En 1996, Carol LaPrairie a fait une enquête auprès de 142 membres du personnel des services correctionnels comme partie intégrante d'un vaste examen des questions correctionnelles autochtones. D'après les personnes ayant participé à l'enquête (p. 36) :

les principales similarités entre les délinquants autochtones et non-autochtones sont les suivantes : l'alcoolisme, la toxicomanie, le manque d'éducation / la pauvreté, l'abus et la violence dans leur vie, le type d'infraction commise, le manque d'instruction. Quant aux divergences entre les délinquants autochtones et non-autochtones, on relevait des différences culturelles (dont la timidité), le degré de gravité des problèmes familiaux et des problèmes personnels (par ex. la dépendance à l'alcool) et le fait d'être enraciné dans la pauvreté.

Carol LaPrairie fait aussi observer qu'il y avait de très grandes différences parmi les délinquants autochtones, notamment d) des facteurs culturels (adhésion à des croyances et à la langue traditionnelles, sentiment d'identité culturelle envers des nations autochtones spécifiques, etc.), 2) des antécédents familiaux, 3) le lieu d'origine (venir du nord vs du sud, d'un endroit urbain vs rural ou éloigné) et la capacité de s'adapter au régime de l'établissement.

D'après la perspective de Carol LaPrairie, les caractéristiques des délinquants autochtones étaient comparables à celles de la majeure partie des gens incarcérés et, en ce qui a trait aux besoins de traitement et de programmation, elle émet l'idée que les similarités entre les groupes de délinquants peuvent être plus importantes que les différences. Elle affirme notamment que les attitudes, les groupes de soutien par les pairs et les facteurs liés à la personnalité contributifs à la perpétration d'un crime sont similaires chez les délinquants autochtones et les délinquants non-autochtones; ces facteurs contributifs émanent de l'influence des antécédents familiaux, de la pauvreté, des expériences du milieu scolaire, de l'exposition à la violence, de l'absence de possibilités, d'options et d'environnement propice au développement des attitudes prosociales. Par contre, elle a souligné que les délinquants autochtones et les délinquants non-autochtones sont souvent différents quant aux antécédents familiaux et aux facteurs géographiques et culturels.

Le Centre national de prévention du crime (1995) a également constaté que les détenus autochtones sont généralement plus désavantagés qu'un groupe de référence de détenus non-autochtones. La consommation d'alcool était plus généralisée (76 % c. 65 %), les délinquants autochtones avaient moins d'instruction (20 % avait réussi une dixième année ou plus élevé contre 30 % chez des délinquants non-autochtones) et un moins grand nombre parmi eux avaient un emploi au moment de l'infraction (17 % c. 30 %). Seulement 22,5 % des délinquants autochtones ont rapporté avoir reçu de la formation professionnelle et deux tiers d'entre eux n'avaient aucune expé-

ence de travail comme travailleur qualifié. On a aussi relevé une fréquence élevée parmi les délinquants autochtones de violence familiale, d'agression sexuelle et d'inceste.

- Les Autochtones faisaient l'objet plus que les autres citoyens de victimisation;
- Bon nombre de ces personnes n'avaient aucune relation pouvant exercer une influence durable, solide.

Des constatations du même genre ont été rapportées par la Commission royale (1996) et par de nombreux chercheurs.

Ces résultats indiquent clairement que les Autochtones aux prises avec le système judiciaire, comme l'ensemble des Autochtones au Canada, sont généralement de grands désavantagés. La situation décrite se traduisait par la misère sur le plan socio-économique et tout le cortège de problèmes entraînés par la pauvreté, le chômage, le dysfonctionnement familial, l'exposition à la criminalité et à la violence et l'abus de substances psychoactives pour n'en énumérer que quelques-uns.

Quoique les constatations présentées précédemment concordent avec les résultats de beaucoup d'autres études, leur interprétation représente une opération difficile étant donné que les caractéristiques des délinquants autochtones sont analogues à celles de nombreux autres autochtones résidant dans des collectivités autochtones. Par conséquent, il n'est pas facile d'identifier les caractéristiques permettant de départager les Autochtones ayant commis des infractions de ceux qui n'en ont pas commis. À titre d'exemple, en 1995, Carol LaPrairie a analysé les caractéristiques des Autochtones vivant dans le centre-ville de quatre grandes villes canadiennes. Ses études ont révélé que :

- Trois quarts des personnes interviewées ont été victimes d'abus dans leur enfance;
- Un quart de ces personnes avaient subi des abus "du type le plus grave" ;
- Pour la plupart des personnes interviewées, abus et violence étaient *monnaie courante+ dans leur enfance et dans leur vie adulte;
- Bon nombre d'entre elles souffraient au moment de l'enquête d'un haut niveau d'instabilité dans leur vie familiale;
- Nombreuses étaient les personnes constamment en transition, se déplaçant continuellement;
- Beaucoup éprouvaient de graves problèmes quant au contrôle de leur consommation d'alcool ou des problèmes moyennement graves;
- Nombreux avaient peu de compétences et peu d'instruction;
- Nombreux étaient chômeurs chroniques

La sexualité traditionnelle

Extrait du rapport Les quatre cercles de Hollow Water
http://www.sgc.gc.ca/publications/labor_corrections/199703_f.pdf

Introduction

Les concepts actuels sur la sexualité sont présentés comme points de référence permettant de comprendre la sexualité traditionnelle ojibwa. Ensuite, les récits de madame Wilson serviront à illustrer la sexualité saine et traditionnelle. La dernière section contient d'autres histoires et une discussion des comportements sexuels déviants et des réactions de la collectivité.

Vers une explication de la sexualité

La sexualité se rapporte non seulement à la perception qu'ont les gens de leur corps et de leurs parties génitales, mais aussi aux moyens qu'ils choisissent pour exprimer leur énergie sexuelle, au partenaire avec qui ils préfèrent partager leurs désirs sexuels et à la manière de le faire. L'expression « comment une personne se sent par rapport à son corps » nous donne une idée du caractère diffus de la sexualité humaine. Étant des êtres physiques, nous sommes aussi des êtres sexuels; notre sexualité réside dans notre nature physique et s'exprime par la voie physique de notre corps. Dans l'expression sexuelle, l'individu expose sa personnalité intime. La personne découvre elle-même et expose à son partenaire les aspects cachés de son moi, ses parties génitales et ses sensations. Si l'expérience sexuelle a lieu dans un cadre sain et positif, elle est extrêmement satisfaisante. Les impressions corporelles agréables se trouvent renforcées, de même que le lien entre le physique et la sexualité. Cette intimité et cet échange de sentiments avec un partenaire peuvent accroître considérablement l'estime de soi. La nature exacte de ce qui constitue une manière saine et positive d'exprimer sa sexualité varie selon l'époque, le lieu et la culture. Inversement, l'expression de la sexualité sans le plein consentement et le libre choix, ou encore par la force ou dans une relation incestueuse, porte atteinte à l'estime de soi. Chez la victime et chez l'agresseur, les sentiments de confusion, d'anxiété, de culpabilité, d'isolement et de dépendance, qui peuvent être marqués d'un caractère de normalité plus ou moins fort selon les cultures, plus spécialement chez les adolescents, sont ressentis de façon plus intense.

L'Écllosion d'une sexualité saine

The Spirit Weeps montre bien qu'il y a beaucoup de mythes à propos de l'exploitation sexuelle. Dans le présent cas, les récits et les études ethnographiques qui se rapportent au peuple ojibwa dissipent le mythe suivant lequel l'inceste est ou a été une pratique propre à la culture de certaines sociétés autochtones. Dans la même voie, les sections qui suivent veulent démontrer que la société traditionnelle pratiquait une sexualité saine. La présente étude est un point de départ et ne donne pas une vue globale de la question. Il faudra poursuivre la réflexion et continuer d'approfondir ces connaissances. L'enfance était une période d'apprentissage des rôles et des attentes. Les enfants ojibwa se familiarisaient avec leur sexualité et la conduite à adopter de la même manière qu'ils acquéraient les autres connaissances nécessaires. Les grands-parents et les petits enfants passaient beaucoup de temps ensemble. Les Aînés jouaient un rôle important dans la formation et l'éducation des enfants, car ils possédaient la sagesse, les connaissances, la

patience et la générosité nécessaires. Ils transmettaient souvent leur enseignement d'une façon indirecte, par le biais des contes et des légendes traditionnels, mais il ne faudrait pas croire qu'ils s'y prenaient d'une manière insouciante ou désordonnée.

Si l'on examine les récits qui nous sont parvenus, on constatera qu'ils sont à la fois simples et complexes. Ils sont simples parce qu'ils s'adressent à de très jeunes enfants; ils sont complexes par leur portée, leur profondeur et la quantité de thèmes qu'ils portent. Outre la diversité de leurs thèmes et de leurs significations, ces récits se distinguent aussi par leur humour. Le fait que les récits soient humoristiques démontre le talent du narrateur et le caractère comique propre à toutes les facettes de la vie. Un récit bien raconté devait comporter au moins quatre niveaux de signification : le plaisir, l'enseignement moral, l'enseignement philosophique et un sens métaphysique.

Ce rapport entre l'identité physique et l'identité sexuelle explique pourquoi les sentiments négatifs engendrés par une agression sexuelle s'expriment souvent par le corps. Le sens exact attribué à l'automutilation varie selon les auteurs, mais fondamentalement, les entailles ou autres automutilations montrent à quel point les sévices subis sur le plan sexuel ont des répercussions sur le plan physique. Basil Johnston, *Ojibwa Heritage*, p. 70.

Contacts entre proches et principes de bonne conduite

Dans la société ojibwa, les individus devaient respecter certaines règles de conduite dans leurs relations avec les divers membres de leur parenté. Les termes définissant les rapports de parenté avaient une signification très étendue et ne servaient pas uniquement à préciser les liens consanguins. Chez les Ojibwa, les liens de parenté avaient une importance primordiale. Ces liens régissaient les relations interpersonnelles, car les attitudes traditionnelles et les façons d'entretenir les rapports s'y trouvaient implicitement définis. Deux catégories de parenté, les cousins croisés et la parenté d'évitement, doivent être expliquées dans le cadre de cette étude, en raison de l'importance des rôles sexuels et des restrictions qui s'y rattachent. Pour un individu donné, un cousin croisé est une personne du sexe opposé qui est l'enfant de la soeur de son père ou du frère de sa mère. Entre cousins croisés, on s'amusait beaucoup, on faisait des blagues truculentes et on flirtait ouvertement. Ces cousins aimaient se fréquenter et passaient beaucoup de temps ensemble à l'occasion des rassemblements saisonniers.

La parenté d'évitement comprenait toutes les personnes du sexe opposé qui n'étaient pas des conjoints potentiels ni des cousins croisés. Les relations d'évitement étaient particulièrement strictes dans le cas du frère ou de la soeur, du beau-père ou de la belle-mère, de la tante croisée (soeur du père) ou de l'oncle croisé (frère de la mère). Les rapports entre parents, régis par un code de conduite strict interdisant notamment la libre fréquentation et les conversations informelles ou familiales, étaient tels que ces personnes apparentées ne pouvaient se trouver seules ensemble fréquemment ou durant des périodes prolongées. Tout contact sexuel était interdit et considéré comme incestueux. Le mariage était également interdit entre membres d'un même clan.

Tous les aspects de la vie familiale, y compris la connaissance de ces différents types de relations, faisaient partie de l'enseignement transmis aux enfants, de sorte que leur sexualité se développait d'une manière intégrée. On reconnaissait la nature physique, et donc sexuelle, de l'enfant qui grandissait. À mesure que l'intérêt pour la sexualité se développait, la culture modelait les comportements appropriés en matière de flirt et de badinage. De plus, cette tradition permettait d'inculquer et d'expliquer les normes à respecter sur le plan de la sexualité. Les exemples qui suivent aident à comprendre en quoi consistait une saine sexualité et comment ces normes étaient transmises.

L'initiation des enfants à la manière de se conduire se faisait au moyen d'un jeu appelé « le Petit trésor ». Après la naissance d'un enfant, les personnes dans l'entourage de la mère observaient quelle était la première petite créature non humaine qui s'approchait du bébé et l'appelaient le Petit trésor. Ainsi, au moment de couper le cordon ombilical d'une petite fille, une souris vint à passer. « Nous avons taquiné l'enfant et lui avons dit qu'un visiteur était venu la courtiser et dormir avec elle! » De même, un bébé garçon s'est trouvé « marié » à une sauterelle. Tout au cours de l'enfance, les proches « taquinaient » les jeunes enfants et ceux-ci s'en amusaient eux-mêmes.

Ces taquineries permettaient à l'enfant de s'initier aux relations et obligations entre les individus et même à la vie conjugale. Le Petit trésor représentait le conjoint et les autres membres de la même espèce constituaient les diverses catégories de parents. L'enfant apprenait ainsi les règles des fréquentations et la manière de taquiner ses épouses, beaux-frères et belles-soeurs éventuels ainsi que ses cousins croisés. Les spécimens plus âgés de l'espèce du Petit trésor représentaient le beau-père, la belle-mère, les oncles croisés (frères de la mère) et les tantes croisées (soeurs du père), soit la parenté d'évitement. Les restrictions concernant ces relations d'évitement permettaient d'enseigner à l'enfant les limites à respecter sur le plan sexuel et les enseignements comiques mais exacts des taquineries au sujet du Petit trésor l'initiaient déjà à ces règles. Ainsi, l'enfant apprenait très tôt à manifester du respect à l'égard de cette parenté et à comprendre que ce respect était fondé sur le principe de l'évitement de sa parenté du sexe opposé. C'est ainsi que la culture enseignait

dès l'enfance, subtilement et d'une manière humoristique, les limites à respecter sur le plan sexuel et les manières d'exprimer correctement sa sexualité. L'enseignement anishnabe favorisait l'acquisition et le développement simultané des connaissances physiques et sexuelles chez l'enfant. Les taquineries et le rire l'initiaient au plaisir et à la satisfaction que procure la sexualité et les analogies avec l'espèce du « Petit trésor » lui faisaient clairement comprendre les limites à respecter sur le plan sexuel.

Le jeu de « la maison »

Jusqu'à la puberté, les enfants s'adonnaient et s'occupaient au jeu de « la maison », une version enfantine de tous les moments importants de la vie. Les enfants luttèrent contre les chamanes et les wintikos (même si ce genre de jeu était défendu), les filles « faisaient bouillir » des herbes pour les sages-femmes, faisaient jeûner leurs « enfants » et les initiaient à leurs futures responsabilités³⁸.

Les garçons jouaient généralement le rôle de chasseurs et rapportaient à la maison le « gibier » qu'ils remettaient aux filles. Les enfants formaient alors des « ménages » et des « couples ». On soutient que les garçons qui prenaient une épouse étaient conscients des interdits du mariage. Les frères et soeurs les plus jeunes devenaient les « enfants » du couple. Après avoir préparé et fait cuire le « gibier », les « adultes » accomplissaient leurs devoirs conjugaux selon leur connaissance des jeux et des attouchements auxquels pouvaient se livrer les conjoints. Ce jeu comportait souvent des expériences sexuelles, parce que cela faisait partie de l'apprentissage du rôle de l'adulte. Les relations sexuelles étaient toutefois interdites, plus particulièrement aux filles, mais elles avaient lieu parfois, « tant que personne ne le savait ».

Le « Petit trésor » et le « jeu de la maison » nous aident à comprendre que pour le peuple ojibwa la sexualité n'était qu'une caractéristique estimée et respectée de la personne dans son entier. La culture transmettait, d'une manière naturelle et équilibrée, les principes et les comportements sexuels et faisait découvrir les plaisirs de la sexualité humaine.

suite de la page 24

ouvrage de recherche publié par la Fondation. John Hylton est le chercheur qui a exécuté ce travail, en collaboration avec Murray Bird, Nicole Eddy, Heather Sinclair et Heather Stenerson. Des exemplaires de ce document sont disponibles sur demande au bureau de la Fondation, mais dépêchez-vous, nous avons imprimé un certain nombre de copies et celles-ci partent très rapidement.

Dans ce numéro, nous avons examiné la question de la guérison selon la perspective des hommes, par exemple le rôle de père, la santé sexuelle, le suicide et l'incarcération. Tous ces sujets soulèvent des inquiétudes. Lorsque nous avons examiné le sujet de l'incarcération, nous avons pris pleinement conscience de la perpétuation d'un cycle qui va affecter, une fois encore, une nouvelle génération d'enfants, qui grandiront sans père parce que

ceux-ci sont derrière les barreaux. Nous avons essayé d'équilibrer ce message en partageant certaines stratégies que nous avons trouvées. Nous avons conclu que la question du rôle des pères autochtones avait vraiment besoin d'être documentée au Canada. Du travail a été fait à ce propos aux États-Unis et comme vous pouvez le voir en Australie. Si vous avez des choses à dire sur ce sujet, n'hésitez pas à communiquer avec nous, nous pourrions peut-être le partager avec nos lecteurs. La majorité de nos articles parlent de stratégies et de pratiques de guérison qui peuvent être appliquées à ces questions.

Encore une fois, la production de *Le premier pas* a été un labeur d'amour. Ce que nous avons découvert et lu au cours de ces recherches et du processus de production - qu'il s'agisse des pères incarcérés ou des agressions sexuelles - nous a beaucoup

affectés, mais a aussi rendu plus fort notre désir d'honorer et d'encourager les grands efforts et progrès des hommes qui se sont engagés dans le travail de guérison... et de remercier tous ceux et celles qui les appuient et qui les aident... à monter dans le train.

Un grand merci à nos lecteurs qui prennent le temps de nous écrire, de nous téléphoner et de nous envoyer des courriels. Nous apprécions vos commentaires et espérons que vous verrez que nous en tenons compte. Merci aussi à tous ceux et celles qui nous ont envoyés des poèmes et des articles, ils ajoutent une très belle dimension aux autres textes du journal. .

Dans l'Esprit de guérison

Giselle et Wayne

Perspectives autochtones : Traditions, sexualité et éducation

Extraits de La délinquance sexuelle chez les autochtones au Canada, de John Hylton – Collection recherche de la Fondation autochtone de guérison, 2002

...la fréquence de ces actes de violence, l'évolution par rapport à la divulgation et au signalement et les mesures correctrices prises par la société ont été entièrement façonnées par les croyances et les valeurs dominantes relatives à la conception du rôle assigné à la femme et aux enfants à différentes époques de l'histoire. Par ailleurs, comme les sociétés autochtones ont des croyances, des valeurs et des traditions totalement différentes, par voie de conséquence, leur expérience en matière de viol et d'abus sexuel à l'égard d'un enfant est évidemment bien différente.

Points de vue autochtones sur la sexualité

Les peuples autochtones, qu'ils soient Premières nations, Métis ou Inuit, ont été témoins depuis de nombreuses décennies d'un niveau élevé de violence et d'abus sexuels dans leurs collectivités. Les femmes autochtones et les enfants autochtones en ont été particulièrement affligés (M. Nightingale, 1994). Comme Emma La Rocque (1994) l'a souligné, des hommes appartenant à divers milieux sociaux, de diverses cultures, classes et conditions socioéconomiques ont agressé des femmes; cette violence sexuelle semble être un phénomène universel et mondial.

La majorité des cultures ont des mécanismes en place pour minimiser l'étendue de l'abus sexuel. En règle générale, les moeurs et les coutumes établies donnent des orientations quant aux conventions communément acceptables en matière d'interactions entre les sexes, de même qu'elles assurent la protection des personnes susceptibles d'être victimes. De telles coutumes et moeurs prescrivent également les sanctions/les punitions infligées dans le cas de violation des normes de comportement acceptées. À cet égard, les sociétés autochtones traditionnelles n'étaient pas différentes de beaucoup d'autres sociétés culturelles. Des moeurs et traditions précises avaient établi des normes par rapport aux manifestations à caractère sexuel dans les divers cadres culturels. Selon la perspective autochtone traditionnelle, la sexualité était généralement considérée comme la force vitale résidant dans chaque personne. Au coeur du processus de la création, l'énergie sexuelle était reconnue comme l'énergie vitale en attente d'actualisation. L'amour était quant à lui considéré comme la force d'attraction qui aidait à rassembler les nombreux éléments et particules qui composent l'univers.

En effet, la sexualité était comprise comme une force puissante et sacrée, celle qui imposait le respect. On enseignait aux jeunes gens et aux jeunes filles à traiter ce pouvoir et cette force qui émanent d'eux avec un profond respect (J. Bopp et M. Bopp, 1997a; 1997b). Cette perspective incitait les Autochtones au respect de soi et au respect des autres.

Bon nombre de tribus autochtones nord-américaines avaient établi des normes de comportement qui préconisaient " l'établissement de relations interpersonnelles positives en empêchant la coercition sous toute forme, toute entrave à la liberté d'action sur le plan physique, verbal ou psychologique" (Dr. C. Brant, 1990; p. 1). Ces normes comportementales ont été désignées comme une "éthique de non-interférence". Elle a été identifiée comme une morale fondée sur des principes liés aux comportements les plus généralement acceptés par les cultures autochtones. Tout au long de l'histoire, cette éthique a contribué au maintien de rapports harmonieux et elle a été très efficace en empêchant les hostilités/tensions intragroupes et intergroupes.

Les sociétés autochtones ont éduqué leurs enfants au sujet de la sexualité. Cette éducation avait pour objet d'établir un juste milieu entre deux attitudes fondamentales : concilier le fait que la sexualité constitue une composante naturelle de la vie, mais également qu'il doit y avoir des limites (J. Bopp et M. Bopp, 1997a; 1997b). Par conséquent, dans le cas des jeunes gens, on considérait naturel leur désir de vouloir explorer la sexualité, mais par contre, il n'était généralement pas admis que les hommes et les femmes non mariés aient des rapports sexuels avant leur mariage. Conformément à ces traditions, les principes directeurs de chacune des cultures perpétuaient le "caractère sacré" de la sexualité.

Comme dans toutes les cultures, il y avait violation des normes sociales dans les sociétés autochtones traditionnelles. Emma LaRocque (1994) rapporte qu'il y a des données fondées sur des faits établissant qu'avant le contact avec les Européens, des actes de violence contre les femmes avaient été commis dans les sociétés autochtones. En fait, cet auteur fait aussi remarquer que, dans les légendes, on fait état de violence des hommes envers les femmes. Comme les experts autochtones l'ont souligné, nier le fait que, dans les sociétés autochtones traditionnelles, il existait des problèmes de violence et d'abus sexuel ne contribuerait qu'à perpétuer une image déformée et romancée de la réalité (E. Supernault, 1993). D'autre part, il n'y a aucune preuve que la nature ou l'ampleur des cas d'abus sexuel commis dans les collectivités autochtones traditionnelles d'autrefois ressemblaient, même de façon très lointaine, aux problèmes qui ont cours actuellement.

Comme les experts autochtones l'ont souligné, nier le fait que, dans les sociétés autochtones traditionnelles, il existait des problèmes de violence et d'abus sexuel ne contribuerait qu'à perpétuer une image déformée et romancée de la réalité

Dans les sociétés autochtones, il incombait à chaque personne, en premier ressort, d'exercer un contrôle et d'observer les limites prescrites. Ces limites étaient apprises dès l'enfance et elles jouaient un rôle primordial dans la façon de penser et d'agir à l'égard de la dimension sexuelle de la vie.

Les collectivités autochtones avaient également toute une gamme de taboos, de mises en garde, de proverbes et de protocoles réglementaires spécifiques qui servaient à enseigner aux membres de la communauté de quelle façon se comporter et ce qu'il fallait éviter sur le plan de la sexualité et des rapports entre les deux sexes. Les personnes, les familles et les collectivités enseignaient et renforçaient sans arrêt ces règles de conduite et ces limites; les documents historiques indiquent que ces méthodes se sont avérées hautement efficaces pour faire observer les normes sociales (J. Bopp et M. Bopp, 1997a; 1997b).

La perspective autochtone concernant l'abus sexuel

La perspective autochtone concernant l'abus sexuel considère que l'agresseur n'est pas dans un état normal, qu'il est en mauvaise santé, et qu'il a perdu contact avec ses racines spirituelle et culturelle et avec les enseignements traditionnels. Certes l'abus est considéré comme une sérieuse menace à l'égard du bien-être de la victime, mais le mieux-être de la collectivité au complet est lui aussi sérieusement perturbé. L'abus est perçu comme faisant obstacle à l'épanouissement de la victime et qui pis est, mine la dynamique culturelle et sociale de la famille et des collectivités .

Le concept autochtone de la justice est étroitement lié à la notion du rétablissement de l'harmonie sociale. Cette approche est fondée sur la croyance de l'interdépendance de toutes les composantes de la vie (J. Bopp et M. Bopp, 1997a; 1997b). Par conséquent, d'après la façon traditionnelle de penser, la victime, l'agresseur et la société, tous ont un important rôle à jouer dans la résolution d'un différend, d'un litige, dans la guérison des souffrances causées. Le but visé est de rétablir l'harmonie sociale. Ces approches ont été appliquées pour remédier aux violations des normes sociales relatives au comportement sexuel, de la même manière qu'elles l'avaient été dans le contexte de nombreux autres aspects de la vie communautaire. ▶



Abus sexuel et violence : Le contexte historique autochtone

L'historique de la violence sexuelle dans les sociétés autochtones est incomplet, mais il y a tout de même chez les experts un consensus général concernant les répercussions du contact avec les Européens sur les sociétés autochtones, c'est-à-dire la déstabilisation et dévalorisation des valeurs et coutumes traditionnelles, notamment celles se rapportant à la justice, à la morale/l'équité et au respect. Une des suites de ce contact, peut-être la plus dévastatrice, a été l'érosion des normes, des principes traditionnels et de l'effondrement des mécanismes visant à les faire respecter dans les collectivités autochtones. Les experts pensent que ces répercussions ont créé des conditions permettant à l'abus et à la violence de proliférer sans être réprimés puisque les ressources dont disposaient les collectivités pour traiter les problèmes d'abus avaient été grandement réduites.

Cette érosion des coutumes et des croyances autochtones traditionnelles, causée notamment par l'établissement des réserves et la mise sur pied des pensionnats, a laissé de nombreuses collectivités sans ressource, sans même pas les moyens élémentaires pour éduquer les membres de la communauté sur les habitudes saines de la vie quotidienne (L. Ellerby et J. Ellerby, 1998). Un autre résultat découlant de tout cela a été l'absence d'une éducation sexuelle adéquate. Offrir aux jeunes gens des modèles, des personnes en santé auxquelles ils pouvaient s'identifier, constituait un moyen éducatif précieux, mais même l'imitation de ces modèles est devenue difficile à mesure que la cohésion des membres d'une communauté se détériorait. Beaucoup d'experts ont donc conclu que le processus colonisateur commencé il y a des centaines d'années est la cause profonde des nombreux problèmes qui sévissent à l'heure actuelle dans les collectivités autochtones.

Les normes de comportement ont changé si radicalement dans certaines collectivités autochtones que maintenant, la violence familiale et l'abus sexuel sont considérés comme faisant partie de la vie quotidienne. Cette évolution des mentalités, ces changements dans les attentes, diffèrent profondément de ce qui prévalait dans les sociétés autochtones traditionnelles.

Dans une étude sur l'abus sexuel menée dans des collectivités inuites, Rosemarie Kuptana (1991) traite également d'une de ses observations très perturbante : l'existence d'un mythe évoquant l'idée que l'abus sexuel à l'égard des enfants était ou est acceptable dans le contexte de la culture inuite. En dépit du fait que les organisations et les dirigeants inuits ont la ferme conviction que l'abus sexuel à l'égard des enfants est absolument inacceptable, Rosemarie Kuptana relève des exemples montrant que le système juridique a fait des déclarations autorisant les gens à penser que l'abus sexuel à l'égard des enfants est un acte banal et

courant dans la culture inuite. Cet auteur suppose que les cours de justice ou les tribunaux ont, par moments, accepté des interprétations des valeurs et des attitudes traditionnelles inuites, contribuant ainsi à perpétuer ce mythe. De plus, l'auteur fait ressortir que, dans les traditions inuites, les Inuits croyaient que l'enfant devait être considéré un enfant jusqu'à ce qu'il soit prêt à assumer les rôles de responsabilité en tant que parent et chef de famille. Ces responsabilités liées aux tâches nécessaires à la vie quotidienne comprenaient apprendre à chasser, à faire la cuisine, à coudre, à construire un iglou, à entrainer un attelage de chiens, à apprendre les arts de la tradition orale, les danses et les chants, à apprendre à exercer le rôle de parent, à vivre en harmonie avec ses compatriotes inuits, à partager, à survivre, à collaborer avec autrui et à contribuer au mieux-être de la collectivité. L'auteur mentionne également la nécessité de réaffirmer les valeurs traditionnelles inuites du respect de l'enfant et du don précieux que représente un enfant.

Dans leur étude, J. Bopp et M. Bopp (1997a; p. 40-41) font la comparaison entre certaines croyances, valeurs et coutumes traditionnelles et celles qui ont cours à présent dans les collectivités autochtones. Comme limites, ou comme balises, on comptait généralement dans les sociétés autochtones traditionnelles des normes comme :

1. pas d'acte sexuel entre les adultes et les enfants;
 2. les hommes et les femmes non mariés doivent attendre leur mariage avant d'avoir des rapports sexuels;
 3. une fois mariés, l'époux et l'épouse doivent rester fidèles l'un à l'autre. Il/elle ne doit pas avoir de rapports sexuels avec d'autres personnes;
 4. Il est répréhensible et maléfique d'avoir des rapports sexuels avec le conjoint ou la conjointe d'une autre personne;
 5. Ces règles étaient enseignées dans le but de convaincre les gens qu'elles les protégeraient contre de nombreux maux, notamment contre diverses formes de maladie, de désunion, de jalousie, de l'éclatement de la famille et des blessures du cœur et de l'esprit;
 6. quant à ces limites/balises, elles faisaient aussi partie des enseignements relatifs au domaine sacré; les personnes apprenaient que la raison fondamentale de se conformer aux enseignements était inspirée par un respect profond envers la vie en général.
- De nos jours, bien des personnes en viennent progressivement à accepter les attitudes et les comportements suivants comme * c'est la vie, la façon générale de faire + :
7. les jeunes gens ont régulièrement des rapports

sexuels même à un âge aussi précoce que 12 ans ou plus jeune;

8. promiscuité sexuelle (c.à-d. une personne ayant des relations sexuelles avec beaucoup de partenaires différents);
9. avoir des rapports sexuels comme activité récréative;
10. copulation en chaîne (collective) (un groupe d'hommes ayant des rapports sexuels en chaîne rapide avec une femme);
11. viol (forcer une personne à avoir des relations sexuelles);
12. rapports sexuels, attouchements ou autres contacts/interactions sexuels adulte-enfant;
13. l'acte sexuel utilisé comme monnaie d'échange pour obtenir ce qu'on veut (par la privation de rapports sexuels ou par l'offre de rapports sexuels);
14. dissociation entre les relations sexuelles et la responsabilité de son résultat, c'est-à-dire avoir des enfants;
15. actes sexuels entre un humain et un animal.

Il a été également relevé que le déséquilibre qui se manifeste actuellement dans certaines collectivités indiennes, métisses et inuites prend sa source dans la détresse affligeant la famille autochtone. La Commission royale sur les peuples autochtones (1996) a notamment observé qu'il y avait une nette séparation entre les sexes dans la plupart des sociétés autochtones. Les rôles se complétaient et chacun prenait une part active à assurer le bien-être de la famille et de la collectivité. La survie reposait sur l'équilibre, l'égalité entre les sexes, et le respect des rôles masculins et féminins (P. Patterson, 1982). À titre d'exemple, les femmes Ojibwa étaient des partenaires économiques indispensables dans le cycle annuel des travaux. Elles ne consacraient pas uniquement leurs habiletés, leurs capacités, à l'accomplissement des corvées domestiques, mais également à la fabrication des instruments de chasse (Commission royale sur les peuples autochtones). De façon analogue, les familles métisses partageaient les responsabilités entre les hommes et les femmes. Un des rapports décrit notamment que les hommes chassaient alors que les femmes tannaient les peaux de bison, préparaient la viande séchée, le pemmican et confectionnaient les mocassins (Commission royale sur les peuples autochtones, 1996). De la même façon, dans la culture inuite, l'interdépendance et le respect constituaient la norme.





Malheureusement, la colonisation a perpétué le racisme et le sexisme. L'intériorisation de ces croyances a résulté en une impulsion importante conduisant au façonnement des circonstances actuelles.

Les pensionnats : un bref historique

Malgré la diversité des cultures autochtones, celles-ci appliquaient des méthodes communes en matière d'éducation étaient appliquées avant le contact avec les Européens. Mentionnons notamment comme moyens 1) l'utilisation de récits, de légendes, d'histoires et d'exemples comme méthode principale d'enseignement, 2) la participation des Aînés, 3) et l'inclusion de l'éducation dans les traditions de chaque culture (J. Kennedy, 1970; A. Grant, 1996; C. Haig-Brown, 1989; J.R. Miller, 1996). C'était un système éducatif fondé sur le respect, le partage, la compassion, la guérison et l'altruisme (A. Grant, 1996; p. 22). Les hommes et les femmes savaient qu'en grandissant en esprit et en sagesse, ils avaient le devoir de transmettre les enseignements reçus et d'assurer ainsi le mieux-être de la collectivité, et la pérennité des traditions.

Les archives sont remplies de documents de référence traitant de systèmes d'éducation ou d'enseignement autochtones efficaces. Dans son étude portant sur les Cris des plaines, J. Kennedy (1970; p. 15) rapporte notamment une démarche où *[TRADUCTION] le groupe social comme entité constituait une école pour chaque esprit en croissance. + Dans sa description du système éducatif traditionnel des Shuswap, C. Haig-Brown (1989; p. 42) indique : «à chaque instant, il y avait des leçons à retenir. Certaines sont insérées dans des légendes, d'autres sont présentées comme un encouragement à entreprendre une tâche et certaines sont enseignées en réponse aux besoins culturels établis à travers des siècles d'interaction avec d'autres Shuswap».

À l'opposé, les méthodes pédagogiques d'inspiration européenne étaient délibérément conçues dans le but d'affaiblir et de faire disparaître progressivement la langue, la culture et les façons de faire traditionnelles des Autochtones. Tant les méthodes mises en application que le contenu de l'enseignement étaient étrangers. L'éducation se réduisait à une acculturation imposée, forcée (J. Barman, Y. Herbert et D. McCaskill, 1987). Comme la Commission royale (1996, Vol 1; p. 361) l'a indiqué :

Le programme des pensionnats avait principalement pour objet de christianiser, d'assimiler l'enfant et de transformer sa façon de vivre, ses moeurs, de telle sorte qu'elles se rapprochent d'aussi près que possible des normes européennes (H. Buckley, 1992).

Les rôles assignés à chacun des sexes étaient déterminés en fonction des besoins sociaux et économiques des Européens. Par exemple, on enseignait aux garçons à devenir ouvriers agricoles, alors qu'aux filles on montrait les tâches liées au travail d'aide ménagère et de servante (J.R. Miller, 1996; A. Grant, 1996).

Pour de nombreuses collectivités, le régime des pensionnats a eu des répercussions néfastes considérables et complexes. Du point de vue des Autochtones, la relation entre les effets corrosifs qu'ont eu les pensionnats sur la culture et le dysfonctionnement qui perturbe actuellement les collectivités est évidente. Le régime des pensionnats s'est avéré une offensive concertée visant à éroder les coutumes fondées sur la culture, les associations, les langues, les traditions et les croyances (R. ChrisJohn et S. Young, 1994). Comme incidence désastreuse, mentionnons notamment la rupture de la relation des Autochtones avec la nature, l'anéantissement du sentiment d'identité culturelle chez de très nombreuses personnes, l'érosion des rapports familiaux et de la structure familiale, la perte des valeurs traditionnelles, la perte des institutions traditionnelles et des coutumes liées à la socialisation et à l'éducation et la disparition des démarches spirituelle et de guérison (R. Chrisjohn et autres, 1997; A. Grant, 1996). Les répercussions intergénérationnelles sont incalculables, et sans contredit, très profondes.

L'abus sexuel dans les collectivités autochtones à l'époque actuelle est lié à la perte des coutumes et des valeurs traditionnelles autochtones. En effet, bien des communautés ont été laissées sans aucun moyen leur permettant de transmettre les enseignements à leurs membres sur la manière de vivre sainement. La perte des coutumes et des pratiques traditionnelles ont également affaibli leurs capacités d'assurer l'éducation sexuelle de leurs enfants. De plus, le fait de côtoyer une telle fréquence d'abus sexuel et de violence résultant de la colonisation a fait en sorte que les comportements marqués par la violence et l'abus ont été acceptés et perpétués (L. Ellerby et J. Ellerby, 1998).



“Father Joseph Hugonnard, Principal, with staff and aboriginal students of the Industrial School,” May 1885, Fort Qu'Appelle, Saskatchewan.

Source: National Archives of Canada PA-118765.

Le Jeûne visionnaire

Extrait du rapport Les quatre cercles de Hollow Water

http://www.sgc.gc.ca/publications/abor_corrections/199703_f.pdf

Il existe des rapports fondamentaux entre le monde des esprits et les êtres spirituels qui vivent sur la terre. « La valeur essentielle de la culture ojibwa s'exprime dans le mot p'madaziwin, c'est-à-dire la vie dans son sens le plus global, soit la santé, la longévité et le bien-être, non seulement de l'individu, mais aussi de sa famille. Le but de chaque individu était la bonne vie, et la Bonne vie reposait sur le p'madaziwin. »

L'atteinte du p'madaziwin était réservée aux personnes dont le comportement était socialement acceptable et qui recherchaient et obtenaient l'aide des êtres spirituels. Cette aide était particulièrement importante pour les hommes. Recherchée dans la solitude, l'ouverture et le jeûne, cette aide ne pouvait pas être demandée, parce qu'il était impossible de contraindre le monde des esprits. En revanche, le Créateur ou d'autres esprits, comme ceux qui tenaient les animaux sous leur protection, prenaient en pitié celui qui attendait leurs bienfaits et, conscients de la faiblesse de sa nature humaine, lui accordaient leur aide¹². La recherche du p'madaziwin durait toute la vie. De la même manière que le niveau des lacs et des rivières peut monter et descendre, le p'madaziwin pouvait être plus présent dans la

vie de quelqu'un durant certaines périodes et plus diffus à d'autres époques. Il pouvait être plus vif si l'on menait une bonne vie, comme il pouvait s'atténuer ou disparaître en raison de mauvaises actions ou d'une mauvaise vie.

L'expérience du jeûne visionnaire était sacrée; on n'en parlait jamais à la légère et chaque individu avait la responsabilité de rechercher la portée et le sens profonds des bienfaits des esprits. Pour un jeune homme, plus particulièrement, c'était la fin de l'enfance et de la dépendance; il s'affranchissait de l'aide des plus vieux, qui s'occupaient jusque-là de ses besoins vitaux, et passait dans le monde adulte. Il devenait alors impératif pour lui d'entretenir une bonne relation avec le monde surnaturel, afin d'atteindre le p'madaziwin. De cette relation dépendait, dans une large mesure, sa paix et son équilibre intérieurs - son pouvoir - grâce auxquels il parvenait à la connaissance et au respect de ses obligations.

Sa réussite était liée à son comportement et à sa volonté d'agir correctement, d'utiliser ses pouvoirs à bon escient, d'être autonome et prêt à supporter stoïquement les épreuves, y compris la privation de nourriture. Celui qui avait un tempérament

destructeur, qui était cupide, qui torturait les personnes animales ou montrait du mépris à leur égard entretenait ainsi de mauvaises relations avec les êtres surnaturels qui mettaient les animaux sur son passage. Sous l'influence de leur esprit protecteur individuel, les animaux cessaient de s'offrir à lui.

À cause de son comportement irraisonné, lui et sa famille pouvaient alors souffrir de la faim ou être atteints de l'onichine (la maladie due à l'outrage aux esprits). Pour certains peuples autochtones d'aujourd'hui, la cosmologie telle qu'ils l'interprètent leur donne un statut particulier dans leurs rapports avec les animaux, indépendamment des gardiens spirituels individuellement responsables de ces personnes animales. Cette interprétation ne tient pas compte de la pleine dimension cosmologique : l'être humain et l'animal sont dans le même ordre et, indépendamment l'un de l'autre, ils entretiennent un rapport direct important avec le monde des esprits. Dans la pensée occidentale, en revanche, les animaux sont des êtres inférieurs qui ne peuvent être tués que grâce à l'adresse humaine et à la technologie. Dans les sociétés occidentales, la notion d'esprit protecteur n'existe pas; de plus, la réalité et la destinée animale n'ont pas la même portée que celles des humains.

le premier pas
soumissions



Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par la poste ou sous forme de disquette:

Au Rédacteur, *Premier pas*
75 rue Albert, Pièce 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7

Télécopieur: (613) 237-4442 Courriel: gobelin@ahf.ca & wspear@ahf.ca. Renseignements additionnels sur page 2.

PAVILLONS DE RESSOURCEMENT POUR LES DÉLINQUANTS AUTOCHTONES SOUS RESPONSABILITÉ FÉDÉRALE



Introduction

Au cours des cinq dernières années, le Service correctionnel du Canada (SCC) a implanté un nouveau concept pour les délinquants autochtones dans le système correctionnel fédéral. Il s'agit des « pavillons de ressourcement », qui offrent des services et des programmes adaptés à la culture des Autochtones, dans un environnement qui reflète leurs coutumes. Dans les pavillons de ressourcement, on répond aux besoins des délinquants autochtones purgeant une peine de ressort fédéral en leur donnant accès à des enseignements et à des cérémonies autochtones et en leur permettant d'avoir des rapports avec des Aînés et des enfants ainsi qu'une interaction avec la nature. L'approche appliquée repose sur une philosophie holistique; des programmes individualisés sont offerts dans un contexte d'interaction avec la collectivité, le but premier étant de préparer le délinquant à la mise en liberté. L'accent est mis sur le leadership spirituel et sur la valeur de l'expérience de vie des membres du personnel, qui servent de modèles.

Deux importantes considérations ont amené la création de pavillons de ressourcement. D'abord, les membres de la communauté autochtone s'inquiétaient beaucoup du fait que les programmes correctionnels courants ne donnaient pas de bons résultats auprès des délinquants autochtones. En outre, il y a un nombre très disproportionné d'Autochtones dans le système correctionnel du Canada. Alors que les Autochtones forment seulement 2,5 % de la population canadienne, ils représentent 17,8 % des détenus incarcérés dans les pénitenciers fédéraux, soit deux fois plus qu'en 1987. En Saskatchewan, par exemple, le taux d'incarcération est 35 fois plus élevé chez les Autochtones que dans l'ensemble de la population. Selon des estimations, ces chiffres sont en hausse.

Une étude de suivi récemment effectuée par le SCC auprès des délinquants autochtones admis au pavillon de ressourcement Okimaw Ohci, au centre Pê Sâkâstêw et au centre de ressourcement Stan Daniels a révélé un taux de récidive relativement peu élevé chez les délinquants autochtones sous responsabilité fédérale qui accueillent les pavillons de ressourcement. Cela laisse déjà entrevoir l'incidence positive qu'a cette approche et, par ailleurs, montre que le SCC parvient plutôt bien à s'acquitter de son mandat, lequel consiste à assurer la réinsertion sociale des délinquants en toute sécurité.

Pê Sâkâstêw

De concert avec la Première nation crie de Samson près de Hobbema (Alberta), le SCC a planifié le premier établissement pour les délinquants autochtones de sexe masculin : le centre Pê Sâkâstêw (prononcer bé-sâ-gasté-o), dont le nom crie signifie « nouveau départ ».

Le centre Pê Sâkâstêw est un établissement à sécurité minimale de propriété fédérale, qui est situé sur un terrain que la Première nation crie de Samson loue au SCC. Après avoir consulté les Aînés de la collectivité pour connaître les valeurs et les croyances de la nation crie de Samson, les architectes ont conçu un établissement qui est représentatif de la vision du monde des Autochtones. Six bâtiments circulaires sont disposés en un grand cercle sur le terrain de 40 acres. Des symboles qui ont une signification pour la Première nation crie de Samson, comme le cercle d'influences, les quatre points cardinaux et les couleurs rouge, jaune, blanc et noir, ont été intégrés à l'architecture du centre

Les programmes offerts par le centre Pê Sâkâstêw reposent sur l'idée que la spiritualité autochtone est au cœur du processus de guérison des délinquants autochtones. Les Aînés des collectivités autochtones environnantes enseignent aux détenus les valeurs traditionnelles et les pratiques spirituelles, tout en leur offrant du counselling et en leur servant de modèles. Tous les programmes, qu'ils portent ou non sur un sujet intéressant spécifiquement les Autochtones, reflètent les croyances et les valeurs de ces derniers. Le fait d'être en contact avec les traditions autochtones aide les détenus à progresser sur la voie de la guérison; pour ceux d'entre eux qui connaissent mal les pratiques autochtones, c'est une bonne occasion de se familiariser avec elles.



Pavillon de ressourcement spirituel du Grand conseil de Prince Albert

En 1994, le SCC, le ministère de la Justice de la Saskatchewan et le Grand conseil de Prince Albert ont commencé à discuter de la création d'un pavillon de ressourcement autochtone-fédéral-provincial pour les délinquants de sexe masculin de la Première nation Dakota de Wahpeton. En août 1997 ouvrait le pavillon de ressourcement spirituel du Grand conseil de Prince Albert.

L'énoncé de mission du pavillon de ressourcement spirituel du Grand conseil de Prince Albert (GCPA) se lit comme suit :

Permettre aux peuples des Premières nations de vivre pleinement leur culture, leurs valeurs et leurs coutumes : répondre aux besoins psychiques, physiques, spirituels et affectifs de l'individu et accroître le rôle et la responsabilité des Premières nations dans le traitement de leurs membres qui ont des démêlés avec la loi.

La structure de ce pavillon de ressourcement reflète l'importance accordée à la culture, aux valeurs et aux coutumes autochtones. Le personnel compte 15 personnes, dont un Aîné. Les bâtiments sont disposés en cercle autour d'une cour intérieure, sur un terrain de cinq acres.

Le pavillon principal comprend une salle pour les activités spirituelles, des salles de réunion, une salle à manger/une aire pour les activités sociales et une salle pour les visiteurs

Le pavillon de ressourcement spirituel du GCPA est axé sur l'autoguérison à l'aide de programmes ainsi que de la spiritualité et de la culture autochtones. En plus d'avoir un plan de guérison individuel, chaque détenu travaille avec l'agent chargé de son cas et un Aîné à l'élaboration d'un « contrat de guérison ». Ce document indique les objectifs du délinquant et les obstacles à leur réalisation.

Les programmes du pavillon traitent des aspects spirituel, mental, physique et émotionnel de la guérison. Grâce aux efforts déployés dans ce pavillon du GCPA, les délinquants de sexe masculin qui veulent emprunter la voie de la spiritualité autochtone traditionnelle pour guérir peuvent le faire dans un milieu sûr où ils reçoivent tout l'appui voulu.



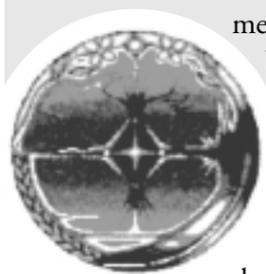
Centre de ressourcement Stan Daniels

Les Native Counseling Services of Alberta et le centre de ressourcement Stan Daniels ont créé des programmes qui aident à préparer les délinquants à leur mise en liberté. Pour les délinquants autochtones de sexe masculin, le centre de ressourcement Stan Daniels constitue un milieu résidentiel sûr où ils sont surveillés et encadrés comme il se doit. La philosophie de guérison du centre met en relief l'importance d'une forte identité culturelle en tant qu'assise de l'estime de soi.

Les Aînés jouent un rôle crucial de par leurs enseignements spirituels et culturels. Guidés par les Aînés, enrichis par les observations de leurs pairs et bénéficiant de l'apport du personnel, les résidents ont la possibilité de guérir, de grandir sur le plan spirituel et de reprendre contact avec la culture autochtone. Les services offerts par le centre de ressourcement Stan Daniels comprennent un programme de relations, un programme sur la perte et le rétablissement, un programme destiné à améliorer la vie familiale, un cercle de guérison avec des Aînés, un programme de prévention de la rechute, un programme pour toxicomanes d'une durée de quatre semaines (28 jours) ainsi que des activités et des cérémonies (dont la cérémonie de la danse du soleil).

La mission du centre de ressourcement Stan Daniels est énoncée comme suit :

Contribuer à l'épanouissement et au bien-être holistiques des Autochtones - individus, familles et collectivités. En respectant les différences, nous allons favoriser le traitement juste et équitable des Autochtones et appuyer le développement futur de notre organisation et de nos partenaires. En établissant et en entretenant de solides partenariats et des relations fondées sur le respect, nous nous montrons résolus à évoluer d'une manière proactive pour être en mesure de nous adapter à notre environnement changeant. Nous continuerons de planifier et de mener d'une manière stratégique des activités de sensibilisation et des programmes tenant compte de la réalité culturelle des collectivités, en assurant une gestion responsable des ressources.



Le centre de ressourcement Stan Daniels a la particularité d'être situé dans une zone urbaine. Il met l'accent sur les programmes de base pour Autochtones, et se donne pour mandat de guérir les délinquants autochtones et de les réintégrer sans danger dans la société, offrant ainsi aux délinquants vivant en milieu urbain une solution de rechange à l'approche correctionnelle standard.

Pavillon de ressourcement Ochichakkosipi

Depuis 1990, la Première nation Ojibway Ochichakkosipi, à Crane River (Manitoba), travaille à mettre sur pied un centre communautaire où des gens des Premières nations peuvent aider d'autres gens des Premières nations à guérir. En 1998, le SCC a commencé à contribuer à la réalisation de cet objectif. Celui-ci a été atteint en février 2000, lorsque le SCC a commencé à transférer des délinquants autochtones au pavillon de ressourcement Ochichakkosipi.

Le pavillon de ressourcement Ochichakkosipi est un établissement de 24 places situé sur une péninsule pittoresque du lac Manitoba. Un architecte autochtone a conçu le centre spirituel en terre, qui comprend un pavillon central apparenté à un tipi, quatre résidences et, à proximité, une maisonnette pour les visiteurs; tous ces bâtiments ont été conçus de manière à inspirer la guérison et la croissance spirituelles.

L'énoncé de mission du pavillon de ressourcement se lit comme suit:

Le pavillon de ressourcement Ochichakkosipi aidera ses membres à guérir, à grandir sur le plan spirituel et à reprendre avec succès la vie en famille et en société. Ce faisant, il contribuera à la réalisation des objectifs du Service correctionnel du Canada.

Le pavillon de ressourcement Ochichakkosipi est plus qu'un programme correctionnel. C'est une communauté qui a à cœur la guérison mentale, physique, spirituelle et émotionnelle de tous ses membres. Elle attache une grande importance aux valeurs, aux croyances et aux pratiques traditionnelles. Un plan de guérison est établi pour répondre aux besoins propres de chaque membre de la communauté de guérison. Les délinquants sont encouragés à atteindre les objectifs de développement personnel indiqués dans leur plan de guérison, avec l'aide du personnel, des Aînés et d'autres membres de la communauté.

Le but du pavillon de ressourcement Ochichakkosipi est de créer des initiatives qui aideront d'autres communautés à devenir des communautés de guérison.



Pavillon de ressourcement Willow Cree

En 1994, la Première nation de Beardy et d'Okemasis, près de Duck Lake (Saskatchewan), a créé un comité du mieux-être, qui s'occupait surtout de questions correctionnelles. Ce comité a énormément contribué à susciter de l'intérêt chez les membres de la collectivité et les Aînés pour la guérison et la réintégration des délinquants, si bien que des cercles de libération ont été efficacement utilisés dans la collectivité.

Des plans ont été élaborés en vue de la construction d'un établissement de 40 places pour les délinquants autochtones de sexe masculin de la Première nation de Beardy et d'Okemasis. La conception du pavillon de ressourcement reflétera la culture des collectivités autochtones avoisinantes. En faisant participer les membres des collectivités, et principalement les Aînés, à tous les aspects des programmes, on favorisera la mise en place d'un programme holistique communautaire, conforme aux principes directeurs du SCC.

Au pavillon de ressourcement Willow Cree, un environnement adapté à la réalité culturelle, combiné à un processus de guérison traditionnel, contribuera à l'épanouissement personnel des délinquants autochtones, au renforcement de leur identité culturelle et au développement de leurs compétences psychosociales, dans le contexte d'un style de vie équilibré.

Dans chaque programme offert par le pavillon, un Aîné et un animateur ou un conseiller travailleront main dans la main.

Centre de ressourcement Waseskun





Le concept de pavillon de ressourcement a également été implanté dans des foyers de transition appuyés par le SCC. L'un d'eux est un établissement qu'on appelle officiellement depuis 1999 le centre de ressourcement Waseskun. Ce centre, qui est situé dans les contreforts des Laurentides, à environ une heure de Montréal, a existé pendant dix ans sous le nom de centre Waseskun.

Le centre offre des services en français et en anglais, et il fournit des thérapies résidentielles aux hommes et aux femmes qui sont adressés par des collectivités autochtones ainsi que par des prisons et des pénitenciers fédéraux. Les programmes sont basés sur une philosophie de guérison holistique à caractère communautaire, qui comprend des méthodes thérapeutiques tant occidentales que traditionnelles. La philosophie du centre de ressourcement Waseskun repose sur la ferme conviction que les collectivités autochtones ont la responsabilité de participer au processus de guérison et à la réinsertion de leurs membres. Au nombre des services fournis par le centre, mentionnons la thérapie résidentielle intensive, des programmes de groupe, la surveillance et le soutien de suivi, des séances intensives de développement personnel et des cours sur la prévention et les interventions pour les membres des collectivités.

Jusqu'à maintenant, le centre de ressourcement Waseskun a aidé quelque 400 hommes à réintégrer leurs collectivités.

Centre de ressourcement Somba Ke'



Situé tout juste à l'extérieur de Yellowknife (T. N.-O.), le Centre de ressourcement Somba Ke' s'efforce de travailler avec toutes les cultures dans le plus grand nombre possible de collectivités du Nord, en vue d'assurer la réinsertion sociale de ses clients au sein de leur collectivité. Le Centre est actuellement lié par contrat au SCC à titre d'établissement résidentiel communautaire afin de fournir des traitements aux délinquants autochtones sous responsabilité fédérale.

La mission du Centre de ressourcement Somba Ke' est la suivante :

Fournir des programmes de traitement adaptés à la culture aux résidents des Territoires du Nord-Ouest et du Nunavut en mettant l'accent sur les problèmes de santé mentale et de toxicomanie résultant de traumatismes, incluant les abus commis dans les pensionnats, la violence familiale, le deuil et les pertes des résidents autochtones et des détenus du Nord incarcérés dans les établissements fédéraux et territoriaux.

Les programmes sont offerts de concert avec un programme de ressourcement traditionnel et comprennent des sujets tels que la gestion de la colère, les systèmes familiaux/rerelations saines, la guérison de la toxicomanie et les connaissances et la culture traditionnelles. Ils visent à aider les clients du Centre à regagner l'espoir et la confiance en eux-mêmes, en leur famille et leur collectivité, ainsi qu'à réduire le taux de récidivisme.

Extrait de la page du site du Service correctionnel du Canada, Travaillons ensemble:
http://www.csc-scc.gc.ca/text/prgrm/correctional/abissues/challenge/11_f.shtml



"Portrait of Native students at St. Paul's Indian Industrial School." ca. 1901. Middlechurch, Manitoba.

National Archives description: "The Native students are posed in school uniforms, the boys hair is cut very short, the girls wear hats. The students are posed in straight lines against the brick school wall with their teachers."

National Archives of Canada, PA-182251

La tente tremblante : Pratique abandonnée par les Innus

par Suzanne Régis

L'édification de Kushapatshikan

Procédés particuliers

Uashat mak Mani-utenam – C'est sous le regard d'un public ébahi et attentif, que les aides de camp ont procédé à l'édification d'un Kushapatshikan (la tente tremblante). Lors du dernier Rassemblement des aînés de Uashat mak Mani-utenam, aux abords de la Mishta Shipu, près de la communauté de Uashat mak Mani-utenam le 14 juin dernier, l'aîné et ancien Kakushapatek, Billy Blacksmith, est venu non seulement expliquer la signification du rituel de Kushapatshikan (la tente tremblante), mais a aussi enseigné le montage de la tente

La tente a été dressée sous les indications d'un illustre aîné cri de 86 ans de Mistassini et ancien Kakushapatek (celui qui accomplit le rituel de la tente tremblante), Billy Blacksmith. Considéré comme un événement exceptionnel, puisque que ce rituel a depuis longtemps été abandonné par les Innus, avec la venue de religions non-autochtones, le montage de Kushapatshikan a su capter toute l'attention de personnes présentes (plus de 70 personnes de tous âges) sur le lieu de l'édification de la tente.

Cependant, le rituel complet, où le Kakushapatek pénètre dans la tente pour le cérémonial, n'a pas pu être accompli, mais les gens ont pu s'imprégner visuellement de toute la magie entourant cette coutume presque oubliée chez les Innus. Chose certaine, la majorité des personnes présentes voyaient cela pour la première fois.

M. Blacksmith a abandonné cette pratique à la mort de son épouse. "Pour pouvoir accomplir ce rituel, il faut être un couple. Il existe un lien puissant qui rapproche deux époux : l'amour. De plus, le fait que ce soit un homme et une femme apporte un équilibre. Un des deux manquant, cela perd systématiquement de sa puissance. Alors même si je voudrais le faire maintenant, cela serait moins puissant ou même qu'il ne se passerait absolument rien", a-t-il indiqué.

Pour procéder à un véritable rituel, il faut mettre tous les éléments en place a expliqué M. Blacksmith. Il faut d'abord que le lieu où se construira le Kushapatshikan soit dans un endroit calme, toujours en forêt, et éloigné des sources qui pourraient déranger le rituel soit loin de la circulation, loin d'une ville ou village, ou tout autre endroit qui pourrait perturber facilement le processus. Tout bruit peut arrêter la démarche : toux, fumer une cigarette, parler... de même que prendre une photo de la tente, regarder à travers des jumelles, la lumière d'un flash d'une caméra ou l'éclairage des phares d'une voitures peuvent interrompre le rituel.

Autrefois, le rituel était utilisé lors de grande famine. Kushapatshikan servait donc de lien entre les esprits et l'homme pour connaître l'emplacement exact du gibier. Cela demandait donc au Kakushapatek d'avoir une excellente connaissance de son territoire puisque les esprits lui communiquaient l'endroit exact où se trouvait le gibier. De plus, dans le texte de la thèse de mémoire intitulé "L'univers religieux des Tshiashinnuat, ancêtres des Innuat : système de croyances à l'époque des contacts (1603-1726)" de Jean-Louis Fontaine (Innu), il est mentionné que ce rituel servait également à obtenir des nouvelles de la famille, à avoir des promesses du futur ou à guérir différentes maladies.

Kakushapatek a expliqué qu'aucune transmission de ce pouvoir n'est possible de personne à personne. C'est un élément de la nature qui choisit la personne qui peut le faire. "J'ai reçu ce don en me promenant dans la forêt. Un arbre m'a parlé et j'ai su que je pouvais le faire. Toutefois, il faut aussi d'autres éléments pour être choisi. Il faut que la personne soit proche de la nature et qu'elle connaisse bien la forêt. Selon lui, seuls les hommes peuvent être choisi à diriger ce rituel, ce qui n'empêche pas les femmes d'aider leur époux à le faire.

Édification d'un Kushapatshikan

L'édification d'un Kushapatshikan demande des procédés particuliers. Chercher et couper les arbres qui feront la structure de la tente demande déjà un certain soin. L'aide de camp qui a aidé M. Blacksmith lors de cette recherche, Stéphane Vollant, a expliqué comment celui-ci avait procédé. "Dans la forêt, le Kakushapatek sélectionne soigneusement les arbres qui seront utilisés pour la structure de la tente. Chaque arbre est pris dans des endroits embroussaillés. Il faut couper chaque arbre et faire attention à ne pas couper les broussailles qui l'entourent. Un minimum de quatre arbres différents est requis", a-t-il indiqué.

"Toutefois il faut en tout 12 arbres pour faire la structure de la tente. Pour la structure verticale, il faut huit perches et alterner les arbres qui sont de la même famille", a-t-il ajouté.

Quatre autres feront deux cerceaux - dont chacun aura deux perches d'arbres différents – horizontaux qui contourneront les perches verticales. La plus petite est installée au sommet et la plus grande à la mi-hauteur des perches verticales. Un tapis de sapinage recouvrira le sol. On recouvre ensuite la structure de canevas et est solidement attachée par des cordes.

La cérémonie

Une fois la structure montée, un des nuages se détache du ciel pour venir entrer dans la tente. C'est ainsi que le rituel commence et la venue des esprits se fait dans la tente. Selon le Kakushapatek, les chants commencent à se faire entendre à ce moment-là.

Il ajoute que chaque arbre possède un grand répertoire de chants. "Toutefois, les arbres verticaux chanteront quatre chants chacun durant l'événement. Quant aux cerceaux, ils chanteront deux chants chacun. Les chants du plus petit cerceau ressemblent à des chants d'enfants, ils sont moins puissants, car il est plus petit. Les chants du plus grand cerceau ont plus de force " a-t-il raconté.

À partir de ce moment le Kakushapatek peut entrer dans la tente. La tente commencera à trembler de plus en plus fort avec la venue – en dernier – de l'esprit de Mishtapeu (le Grand homme). C'est pendant ce rituel que le Kakushapatek fera sa demande auprès de tous les esprits réunis, aux dires de M. Blacksmith.



LE PAVILLON BIMADISWI INUUJUGUT

Centre de guérison résidentiel, Pavillon Pinganodin

Notre mission est de réparer les injustices et guérir les séquelles des abus physiques et sexuels subis dans les pensionnats en offrant, dans un centre de guérison intergénérationnel, des services de guérison holistiques basés sur les meilleures approches de guérison traditionnelles autochtones et occidentales. Ces services et ce centre ont pour but de restaurer la sagesse traditionnelle des hommes et de leurs familles.

Nous croyons que le terme guérison holistique signifie sortir d'un mode de vie caractérisé par l'isolement et le désespoir, et adopter un mode de vie connecté avec notre Mère terre et le Créateur, et entrer pleinement dans un état de bien-être au niveau du mental, du corps, des actions, des émotions, de l'esprit et des relations avec les autres. Le cheminement de guérison d'une personne restaure son équilibre intérieur et renforce ses liens avec sa famille, sa communauté et sa culture. Par conséquent, nos pratiques de guérison axées sur les personnes ou leur famille tiennent également compte de l'impact social des pensionnats (traumatismes, deuils, dislocation spirituelle/sociale / ancestrale, justice sociale) et encourage le rétablissement des liens avec les enseignements et pratiques traditionnelles autochtones. En aidant les hommes et leurs familles à redécouvrir leur identité et leur mode de vie, il est possible de reconstruire leur équilibre et leur donner une voix plus forte pour établir la justice sociale.

Notre approche holistique vise non seulement à restaurer un équilibre intérieur, mais aussi à équilibrer les besoins inclusifs d'un soi qui demande à être connecté avec les autres. Par conséquent, le cheminement de guérison individuel coïncide avec le cheminement de guérison des familles et des communautés. En dernier lieu, nous cherchons à trouver un juste milieu qui tienne compte des abus subis dans le passé mais qui encourage aussi des activités qui affirment le besoin de justice sociale. Nous maintenons également un équilibre entre les besoins thérapeutiques, en utilisant ce qu'il y a de mieux en matière d'approches occidentales et de meilleures pratiques de guérison traditionnelles autochtones.

Le fait de savoir qu'ils ne sont pas seuls et qu'ils ont un endroit où ils peuvent trouver de l'appui, aide les survivants à briser le cycle d'un mode de vie

caractérisé par l'isolement et le désespoir. En leur offrant l'opportunité d'apprendre et de grandir, nous aidons les survivants à retrouver la confiance et l'estime de soi. Grâce à l'appui de leur famille et des professionnels, les personnes peuvent passer à travers le processus de guérison, du stade "victime", à celui de "survivant" puis de "personne épanouie". Ils apprendront tout d'abord qu'il y a des gens sur qui ils peuvent compter et qui les encourageront à surmonter leurs faiblesses personnelles. Au fur et à mesure que leur estime de soi, leur confiance en eux-mêmes et les autres grandissent, ils commencent à explorer leur potentiel de croissance personnelle et de connexion avec les autres.

Notre projet a trois buts:

Redonner place à la sagesse traditionnelle et à des modes de vie équilibrés dans la vie des hommes et de leurs familles, par le biais d'approches collaboratives, alliant pratiques traditionnelles autochtones et méthodes occidentales.

Mettre en œuvre des activités éducationnelles et de justice sociale qui redonneront le pouvoir aux hommes autochtones et à leurs familles et leur permettront d'atteindre leur plein potentiel.

Établir un modèle de guérison communautaire qui réduira les incidences de violence familiale, de toxicomanies, de criminalité, de placement d'enfants en foyers d'accueil et d'autres formes d'abus.

RÉSULTATS ANTICIPÉS

- Au moins 200 personnes participeront à nos services de base;
- Au moins 100 participants signeront un contrat de guérison et débiteront leur cheminement en participant à au moins un cycle de traitement;
- Les participants expriment qu'ils ressentent une augmentation de leur niveau d'espoir, du sens de leur valeur personnelle, de leurs compétences de vie, de leur appartenance sociale, de leur sens d'identité ancestrale et de leur bien-être.
- Les évaluations de notre programme et les statistiques compilées par le Centre de guérison démontrent les tendances suivantes chez les participants :

1. Réduction des placements en justice et dans les foyers d'accueil;
2. Réduction de l'absentéisme scolaire
3. Augmentation de la participation aux programmes éducationnels ou vocationnels;
4. Augmentation de la participation aux activités communautaires de promotion du bien-être, de la culture et de la santé.

SERVICES

Le Centre de guérison fournit les services suivants:

- Interventions thérapeutiques directes, visant le système de soutien socio-culturel de la personne;
- Des traditions autochtones spécifiques, telle que la cérémonie de la purification par la fumée (smudging), les cabanes à suerie, les camps culturels, l'utilisation du cercle pour des activités et des jeûnes;
- Cercles de guérison (thérapie de groupe) et approches occidentales de thérapie familiale;
- Cercle d'entraide et de soutien, composés d'Aînés, de membres du personnel, de membres de la famille des participants ayant signé un contrat de guérison;
- Activités éducationnelles sous formes d'ateliers.

*Le pavillon Pinganodin Lodge:
Un rêve devenu réalité*

En août 1992, un groupe de personnes autochtones et non-autochtones se sont réunies pour discuter de préoccupations communes portant sur les besoins en matière de services pour les Autochtones. Une question en particulier a surgi lors des discussions : les effets de l'alcool sur les hommes autochtones.

"Le groupe avait un rêve" nous confie John Corston, Coordinateur-chef de la liaison avec la communauté au pavillon Pinganodin, "ils rêvaient tous d'un endroit où les hommes autochtones pourraient trouver de l'aide pour se guérir et guérir leur famille des effets de l'alcoolisme et de toxicomanies, en utilisant la culture, les traditions et les valeurs autochtones".

M. Corston croit que chaque personne a des besoins qui leur sont uniques, et qui sont ancrés dans leur propre vécu et leurs racines culturelles. Chaque personne a besoin d'un programme individualisé qui intègre les ressources autochtones



et non-autochtones de la communauté. Le pavillon Pinganodin travaille avec ses clients sur une base individuelle en utilisant les ressources les plus pertinentes à son cas, tout en lui offrant des programmes culturels autochtones afin de le soutenir au cours de son cheminement de guérison. Grâce à une contribution annuelle communautaire accordée par la Stratégie de guérison et de bien-être, le pavillon Pinganodin emploie un intervenant en liaison communautaire et en soutien aux familles. Ce conseiller conçoit, élabore et met en œuvre des programmes de liaison pertinents à la culture, pour les hommes souffrant d'une dépendance à l'alcool et aux drogues. Il fournit également des services de soutien aux familles de ces hommes.

"De plus en plus, les hommes qui participent à nos programmes veulent se reconnecter avec les enseignements traditionnels et les éléments spirituels de

leur culture autochtone" ajoute John. Pour répondre à cela, le pavillon organise régulièrement des cercles de guérison pour ses clients. Le pavillon organise aussi un cercle de guérison pour les hommes incarcérés au Centre correctionnel d'Ottawa-Carleton.

Le pavillon Pinganodin vient juste de déménager dans un bâtiment 20 lits situé au centre-ville d'Ottawa. Ce centre rénové a accueilli ses clients au début de septembre et les aide à se réintégrer dans la société en consolidant leurs compétences de vie et leur offrant de la formation professionnelle. Le pavillon Pinganodin offre également d'autres services, par exemple du counselling, des services de liaison avec les familles et la communauté, des aiguillages, du soutien culturel, des enseignements traditionnels, de l'aide à l'emploi et de la thérapie de groupe.



Nous sommes à la recherche de photographies de pensionnats et de pensionnaires autochtones pour les autres numéros de Le premier pas. Vous pouvez nous faire parvenir ces photographies par voie électronique ou par la poste – nous les traiteront avec grand respect et seulement le temps qu'il nous faut pour les transférer sur l'ordinateur (quelques jours). Nous recevons souvent des demandes de photographies de la part des survivants et de leurs descendants. Dans certains cas, ces écoles n'existent plus et les membres de la famille

sont décédés, les photos sont donc l'un des quelques moyens qui restent pour documenter l'histoire de la famille et de la communauté. En nous faisant parvenir ces photos vous nous aiderez à rendre et contribuerez à raconter ce qui s'est passé dans les pensionnats...

Si vous désirez d'autres informations à ce sujet, veuillez contacter Le premier pas (adresse en page 2).

Le tambour

<http://www.creeculture.ca/f/traditional/drum.html>

« Mon défunt père m'a parlé du tambour et m'en a expliqué le sens, et comme je crois ses paroles, je l'ai encore avec moi aujourd'hui. Quand je chante et qu'il m'accompagne, nos paroles s'unissent, nos voix sont claires; voilà ce qui se passe en moi quand je chante. Je me remémore les chasseurs et les trappeurs, je pense à eux qui défendent encore aujourd'hui le territoire et la chasse. Ce que je sais aujourd'hui, je ne l'ai pas appris n'importe où; je l'ai appris par la chasse et c'est de là que j'ai appris mes chansons. C'est là que j'ai tout appris, et tous ces enseignements, je les ai encore avec moi aujourd'hui. Je suis très heureux et fier quand on me demande de chanter au son du tambour. Mon défunt père était très vieux quand il m'a parlé du regard que je devais porter sur tout ça, il m'a dit de ne jamais oublier comment j'ai été élevé. Mon père a pris soin de nous, sa famille, et a assuré notre subsistance à même la terre et la forêt. Et je me souviens toujours des enseignements de mon père; et par moments, la manière dont j'ai été élevé apparaît clairement à mon esprit. C'est pourquoi je n'ai jamais abandonné mon tambour. Mon défunt père m'a dit que ce qu'il me laisserait serait son tambour, le tambour est ce qu'il m'a transmis. Je m'en souviens encore. »

- David Neeosh, Sr., aîné de Waswanipi

Bénédictio

Traduit du kahniakehaka (langue mohawk).

Portons notre attention sur les forces de vie de notre Mère la Terre;
sur les eaux, qui apaisent notre soif et assurent le bien-être et la vigueur de la vie végétale;
sur les animaux, qui nous fournissent de la nourriture, des vêtements, un abri et la beauté;
sur les arbres de toutes les formes et de toutes les tailles, qui nous procurent un abri et des fruits de toutes sortes;
sur les plantes médicinales, par lesquelles le Créateur nous indique comment nous soigner.
Nous remercions toutes ces forces de vie qui, sans cesse, suivent les instructions du Créateur.

Pour tout cela, nous leur sommes reconnaissants.

Portons notre attention sur les Quatre Vents;
Nous écoutons et nous entendons leur voix, nous les saluons et nous les remercions de continuer à suivre les instructions qu'ils ont reçues du Créateur, apportant parfois la pluie qui régénère les eaux de notre Mère la Terre et transporte les graines pour que la Terre revienne à la vie chaque printemps.

Pour tout cela, nous leur sommes reconnaissants.

Portons notre attention sur le travail de notre Grand Frère le Soleil du Jour.
Lorsque nous voyons le Soleil du Jour dans le ciel de la Terre, de l'aube jusqu'au crépuscule, nous savons qu'il suit les instructions du Créateur, qu'il nous apporte la chaleur, la lumière, l'énergie et
qu'il est la source des cycles de vie de toute les créatures qui vivent sur la Terre.
Pour tout cela, nous lui sommes reconnaissants.

Portons notre attention sur notre Grand-Mère la Lune.
Dans notre monde, notre Grand-Mère la Lune illumine le ciel de la nuit, elle coordonne les cycles de vie de tous les êtres vivants afin que la vie puisse continuer sur notre Terre.
Parce qu'elle suit les instructions du Créateur, nous lui sommes extrêmement reconnaissants.

Portons maintenant notre attention sur le ciel nocturne constellé d'étoiles et d'autres corps célestes qui aident notre Grand-Mère la Lune et le Soleil du Jour à suivre les instructions du Créateur.
Nous sommes reconnaissants envers les corps célestes qui nous aident à trouver notre chemin
lorsque nous nous rendons dans d'autres villages ou que nous parcourons de longues distances.
Nous remercions ces parties anciennes de la création de suivre les instructions du Créateur et nous leur sommes reconnaissants.

Nous saluons tous les oiseaux et toutes les autres formes de vie animale, du plus petit insecte à l'animal le plus gros. Nous croyons que toute forme de vie a un dessein à accomplir dans la création,
nous les remercions de continuer à suivre les instructions du Créateur et nous leur exprimons notre gratitude.

Tournons maintenant nos pensées vers le Créateur, choisissons les mots les plus beaux et les pensées les plus belles pour lui manifester toute notre gratitude et notre reconnaissance.
Nous remercions le Créateur d'avoir préparé toutes les choses sur notre Mère la Terre et dans l'Univers à un dessein et à un sens. Nous lui savons gré que les Êtres humains font partie de la Création.

Nous remercions tous les éléments de la Création qui continuent de suivre les instructions du Créateur jusqu'à la fin des temps et pour toute la Création.
Pour tout cela, nous te sommes reconnaissants à jamais et c'est ce à quoi nous pensons lorsque nous te remercions, toi notre Créateur.

Le rêve de la robe de danse

Je vois une vieille femme qui marche avec moi
dans le vent,
J'essaye de tout ma force de comprendre ses mots,
mais elle parle dans une langue étrange, et je la quitte.
J'essaierai de la comprendre plus tard, pas maintenant

Je tombe, comme je suis tombée la dernière fois que je l'ai quittée,
Sa voix lointaine me questionne, mais je ne répond pas

Je pleure, j'ai peur et je suis seule.
Je cherche à rêver d'elle, mais mes rêves sont vides.
Me voit-elle, m'entend-elle ?

J'essaie de retrouver le chemin qui mène vers elle
Mais en vain, car les chemins sont trop nombreux
Alors je crie mon impuissance, ma douleur,
Et une voix intérieure me commande de fuir cette réalité qui me détruit.

Je sèche alors mes pleurs et mets de l'ordre dans mes pensées,
Dans le silence de mon âme, j'entends alors la voix de la vieille femme qui m'appelle.

Ses paroles claires et précises me dirigent vers les cèdres odorants
Elle est là, qui me tend une robe de danse argentée décorées de mes couleurs,
La robe de mes rêves que je cherchais depuis si longtemps

Depuis ce temps, j'ai retrouvé ma liberté et la confiance en moi
Dans sa robe de danse, mon âme rêve et ne cesse de chanter.

Meegwetch,

- Phoenix Bunting
Première Nation du Lac Seul

(Si vous voulez en savoir plus sur Phoenix, vous pouvez lire les commentaires des lecteurs)

La cérémonie des premiers pas
Aanischaaukamikw Institut cultural Cri:
http://www.creeculture.ca/f/traditional/walking_out.html

Après que les jeunes enfants cris ont appris à marcher, on les revêt des costumes traditionnels et on leur remet des modèles réduits des outils utilisés par les chasseurs cris (fusils et couteaux aux petits garçons et grattoirs à peaux aux petites filles). On les rassemble ensuite dans une tente cérémoniale où les anciens de la communauté ont pris place. Ces derniers les font ensuite sortir de la tente, accompagnés d'un parent. Les enfants traînent derrière eux des captures de chasse décorées, soit une oie, un castor ou autre petit gibier. Ils font ensuite le

tour complet d'un arbre décoré. À mi-trajet, avec l'aide d'un proche, ils tirent un coup de fusil dans les airs. Ils complètent le trajet circulaire, reviennent dans la tente et remettent leurs « prises » aux aînés. Chez les Cris, cette merveilleuse cérémonie symbolise les attentes de la communauté à l'égard des enfants (un comportement productif, le travail au profit de l'ensemble et la valeur propre de chaque individu au sein de la société crie). Selon la tradition, la cérémonie doit se dérouler le matin. De plus, la porte de la tente cérémoniale est toujours orientée vers l'est, vers le soleil levant, symbole d'optimisme et d'espoir face à l'avenir.

La Condition de père

Extraits de La paternité, dans tous les états! de Germain Dulac, Ph. D.- Conseil de a famille du Québec
<http://www.cfc-efc.ca/docs/vanif/00000200.htm>

Les âges de la vie du père

Avant la naissance

Le désir d'enfant et la prise de décision

L'annonce faite au père

La couvade, l'accouchement et la naissance

Après la naissance

La socialisation de l'enfant

La compétence parentale

Le soin des enfants

Les autres moments du cycle de vie

Le mitan de l'âge

Le grand-père

Le père adolescent

La mobilité conjugale

La séparation et le divorce

La monoparentalité patricentrique

La recomposition familiale

Les hommes victimes de violence sexuelle dans l'enfance

Guide à l'intention des survivants adultes www.hc-sc.gc.ca

Peut-on guérir de la violence sexuelle ?

OUI, mais il faut voir cette guérison comme un processus et non comme un projet aboutissant à un résultat final. On ne peut espérer atteindre un moment de grâce où, comme par magie, tous les problèmes s'évanouissent et le bonheur s'installe en permanence. Il est plus probable qu'à divers stades de votre vie, de nouvelles questions surgiront qui vous inciteront peut-être à retourner voir un conseiller pendant quelque temps.

La guérison se manifeste plutôt par une diminution des symptômes liés à l'agression sexuelle, par un accroissement de l'estime de soi, et par l'instauration de relations plus satisfaisantes avec les autres. Vous aurez davantage l'impression de maîtriser votre destinée. En d'autres mots, au lieu de laisser le traumatisme de l'agression guider votre vie, vous prendrez vous-même les affaires en main. Vous pouvez certes mener une vie heureuse !

La guérison peut ressembler à ce qui est arrivé à Richard. Richard a vu ses symptômes pratiquement disparaître, sa relation avec sa femme s'est améliorée, et ses enfants sont moins anxieux. Ce n'est peut-être pas le bonheur total, mais c'est tout de même mieux que l'enfer dans lequel il vivait avant sa guérison.



Feuillet de mise à jour No. 2 – Guide du programme de la Fondation autochtone de guérison – 3e Édition

Bonjour à tous,

Comme vous le savez, selon le mandat accordé à la Fondation autochtone de guérison (FADG), celle-ci disposait d'une période de temps précise pour déboursier le Fonds de guérison de 350 millions de dollars et le distribuer à des projets communautaires visant la guérison des séquelles des abus physiques et sexuels perpétrés dans les pensionnats, y compris les répercussions intergénérationnelles.

Le Fonds de guérison est presque épuisé. Nous atteindrons très vite la fin de la période d'engagement des fonds stipulée dans notre mandat.

- Notre **dernière date limite** pour recevoir des demandes de financement sera le **28 février 2003**. Vos propositions doivent parvenir à nos bureaux au plus tard à dix-sept heures (17h) heure de l'Est;
- À l'exception de quelques contributions destinées à des fins spéciales (Centres de guérison, communautés inuits et autres groupes difficiles à atteindre), la date de nos derniers engagements de fonds sera le 31 mars 2004;
- Nous consacrerons la majorité de nos financements au renouvellement de projets pluriannuels existants, qui ont fait leur preuve.

La FADG a commandité un certain nombre d'études qui serviront d'outils pour la conception et l'élaboration d'approches de guérison efficaces et bien informées. Notre recherche nous permet de procéder à une évaluation des impacts des projets de guérison financés par la Fondation sur les communautés autochtones et de documenter les pratiques exemplaires en matière de guérison. Nous espérons aussi que cette recherche sera utile aux processus d'élaboration des politiques publiques qui visent les peuples autochtones.

Nous continuerons nos pourparlers auprès du gouvernement du Canada, afin qu'il s'engage à mettre en œuvre une stratégie plus durable et davantage centrée sur la guérison. Nous espérons pouvoir compter sur vous pour répondre à nos sondages. Ceux-ci nous fournissent des renseignements précieux, aptes à appuyer les efforts que nous faisons pour renouveler notre mandat. Nous appuyons les voix, qui de plus en

plus nombreuses, demandent la mise en place d'un programme efficace capable de s'adresser à la perte des langues et des cultures autochtones attribuable au régime des pensionnats.

La Fondation autochtone de guérison vous félicite pour l'excellent travail que vous accomplissez pour aider les Survivants, leurs familles, leurs communautés et leurs nations. Le Conseil d'administration, ainsi que le personnel de la Fondation autochtone de guérison sont heureux d'avoir eu l'opportunité d'encourager votre cheminement vers la guérison. Nous éprouvons cependant de la tristesse à la pensée que notre travail de collaboration touche à sa fin.

Veillez tenir compte des changements de politiques suivants lorsque vous préparez votre proposition de projets :

1. Les projets doivent s'adresser aux séquelles des abus physiques et sexuels perpétrés dans les pensionnats. Lorsque la Fondation examinera les nouvelles propositions qui lui parviendront, elle prendra en considération seulement celles qui démontrent clairement qu'elles répondent aux besoins de guérison des personnes autochtones affectées par les séquelles des abus physiques et sexuels perpétrés dans les pensionnats. Afin d'identifier clairement les besoins de guérison, veuillez consulter le modèle de plan de travail ci-joint (celui-ci remplace le plan de travail qui se trouve à la page 8 du formulaire de demande – 3e édition).

2. Nombre limité de projets financés. Un seul projet financé par communauté ou organisation. Avant de commencer votre proposition, veuillez consulter notre site web (www.ahf.ca) ou contactez directement la Fondation afin de déterminer si celle-ci a déjà financé un projet pour votre organisation ou pour votre communauté.

3. Limites portant sur le nombre des années de financement et sur le plafonnement du financement. Le financement pluriannuel de projets se limite à deux années, selon un plafond annuel fixé chaque année. Si vous cherchez à obtenir un renouvellement de votre projet, il se peut que vous soyez éligible pour deux années de financement au niveau existant. Si vous présentez une nouvelle proposition et que celle-ci est acceptée, votre financement restera le même pour toute la durée de votre projet.

4. Nombre limité de nouveaux projets. Nous n'accepterons qu'un nombre limité de nouveaux projets qui :

- Visent des cibles prioritaires;
- Sont axées sur les jeunes;
- Sont aptes à créer des stratégies efficaces, innovatrices et qui coïncident aux besoins des hommes; et
- Sont axées sur des groupes difficiles à atteindre (tels que les Inuits, les Métis les communautés isolées)

5. Projets qui ne seront plus financés. Les fonds s'épuisent et la Fondation autochtone de guérison ne pourra plus financer les projets suivants :

- Conception ou préparation de projets. C'est-à-dire les projets qui se consacrent seulement à la préparation du projet et qui ne fournissent encore aucun service de guérison.

- Évaluations de besoins. Les projets dont le point focal est l'évaluation des besoins de guérison de la communauté l'élaboration de propositions.

- Élaboration de programmes d'enseignement. Toute nouvelle demande de financement de projet soumise par des institutions d'éducation afin d'élaborer des programmes d'enseignement.

7. Partie D du formulaire de demande – 3e édition. Veuillez compléter et insérer le questionnaire D-8 (incorporé au Guide du programme)

Veillez vous assurer que les mesures de sécurité nécessaires soient en place lorsque vous recueillez les données pour votre proposition. Ces mesures sont importantes et servent à minimiser les risques associés au déclenchement des traumatismes (causés par le retour en mémoire des abus passé ou le fait qu'ils sont revécus). Veuillez vous assurer que ceux qui vivent un déclenchement de leurs expériences passées disposent d'un soutien suffisant (autre Survivant, intervenants formés pour les cas de traumatismes, etc.)

Avant de commencer votre proposition, veuillez nous contacter pour obtenir les renseignements les plus récents

Fondation autochtone de guérison
75, rue Albert, Pièce 801,
Ottawa, Ontario, K1P 5E7
Téléphone : (613) 237 4441
Ligne sans frais : 1 888 725 8886
Courriel : Programs@ahf.ca
Site web : www.ahf.ca

Évaluation de la FADG – mise à jour (au 18 octobre 2002)

Important: les chiffres mentionnés dans cette mise à jour ont été extrapolés des résultats obtenus lors du sondage sur l'évaluation du processus (effectué en février 2001 auprès de 274 organisations). Ils représentent des estimations seulement. Depuis le premier mars 2001, un total de 237 nouvelles autres organisations ont reçu du financement.

Guérison individuelle se réfère aux traitements thérapeutiques axés sur un cheminement personnel. Le nombre estimé de personnes ayant bénéficié de services de guérison se chiffre à 90,053.

Guérison en groupe cible l'ensemble de la communauté; 73,336 personnes environ ont participé à des activités de guérison en groupe.

Les projets de guérison ont identifié approximativement 14,153 personnes ayant des besoins spéciaux. (c'est-à-dire ayant subi des traumatismes graves, n'étant pas émotionnellement prêtes à participer à des activités de groupe, ayant des antécédents de tentatives de suicide ou une dépendance profonde (drogues, alcool, substances) mettant leur vie en danger).

Il est estimé que 106,036 autres personnes pourraient recevoir des services si les projets bénéficiaient de ressources et d'un temps suffisant. Lorsque l'on combine tous les besoins identifiés par les projets, la somme nécessaire pour les combler est estimée à 147,743,745 \$.

Environ 20,399 personnes ont reçu de la formation.

Les estimations actuelles indiquent que les équipes se composent de 3,117 employés rémunérés, dont environ 2,743 sont des Autochtones et 1,558 des survivants. Près de 1,832 sont des employés à plein temps.

Au cours d'un mois typique, plus de 21,148 heures de bénévolat ont été contribuées et mises au service des projets de la FADG. Si l'on admet que la valeur de cette contribution correspond à une rémunération de 10 dollars/heure, la contribution des bénévoles peut donc être estimée à 211,482\$ par mois ou à 2,537,790 \$ par an.

Si l'on présume que les nouveaux projets ont au minimum, obtenu le même niveau de soutien de la part de partenaires, on peut supposer que ces derniers ont contribué un financement approximatif de 9,480,874\$. De la même manière, il est estimé que la somme de 7,628,773\$ pourrait avoir été obtenue sous la forme de financement régulier et la valeur des dons en biens ou services estimée jusqu'à date serait de 14,731,197\$.

(Le texte complet de cette évaluation perut-être obtenu sur demande à la Fondation)

Ô Grand Esprit

dont j'entends la voix dans les vents et dont le souffle donne vie à toutes choses,
écoute-moi.
Je viens vers toi
comme l'un de tes nombreux enfants ;
je suis faible ... je suis petit ...
j'ai besoin de ta sagesse et de ta force.
Laisse-moi marcher dans la beauté, et fais que mes yeux aperçoivent toujours
les rouges et pourpres couchers du soleil.
Fais que mes mains respectent les choses
que tu as créées,
et rends mes oreilles fines pour qu'elles puissent entendre ta voix.
Fais-moi sage,
de sorte que je puisse comprendre ce que tu as enseigné à mon peuple
et les leçons que tu as cachées
dans chaque feuille et chaque rocher.
Je te demande force et sagesse,
non pour être supérieur à mes frères,
mais afin d'être capable de combattre mon plus grand ennemi,
moi-même.
Fais que je sois toujours prêt
à me présenter devant toi
avec des mains propres et un regard droit.
Ainsi, lorsque ma vie s'éteindra comme s'éteint un coucher de soleil,
mon esprit pourra venir à toi sans honte.

Prière ojibwa

Fort Qu'Appelle Indian Industrial School
1884, Lebret, Saskatchewan

Source: National Archives of Canada PA-182246



Assemblées régionales – 2002



QUÉBEC CITY

Rae Ratsleff, AHF Minute Secretary

Suite à la prière offerte par l'Aîné Raymond Gros-Louis, le Directeur Richard Kistabish, Vice-Président de la Fondation autochtone de guérison a ouvert l'Assemblée régionale à 9:35, en accueillant les participants. Monsieur Kistabish a ensuite présenté la Directrice du Conseil Madame Elizebeth Hourie- Palfrey ainsi que les membres du personnel qui étaient présents.

Au cours de sa présentation du message de la FADG, Monsieur Kistabish a souligné que la dernière date limite pour la soumission de propositions de projets sera le 28 février 2003. Il a expliqué que, mis à part certaines contributions spéciales allouées à des centres de guérison et aux communautés inuites, les derniers engagements de fonds seront complétés au 31 mars 2004; Il a ajouté que la plupart des appuis financiers que la Fondation accordera seront réservés au renouvellement de projets existants ayant clairement fait leurs preuves, et à des projets qui se concentrent sur les groupes prioritaires que la FADG a déterminés.

Au cours de sa présentation du message de la FADG, le Vice- Président a annoncé que la FADG ne financerait pas de projets axés sur les évaluations de besoin ou les élaborations de projets qui se prolongeraient au-delà de la date limite du 28 février 2003. La FADG ne financerait pas non plus les projets d'élaboration de programmes d'enseignement et/ou de recherche. Ces dispositions, a-t-il dit, entrent en vigueur immédiatement. Il a aussi commenté la prolongation de la stratégie de guérison que la FADG a discutée avec le gouvernement et ses démarches auprès de celui-ci afin qu'il réponde aux appels toujours plus nombreux concernant les pertes au niveau de la culture et de la langue, causées par l'expérience des pensionnats.

Ernie Daniels, Directeur des Finances, a présenté le Rapport financier vérifié pour l'année fiscale 2001-2002. Ce rapport faisait partie du Rapport annuel 2002 distribué à l'Assemblée. Au cours de la revue des notes du rapport financier, Monsieur Daniels a parlé des lignes de conduite guidant les investissements de la FADG et la création de la fondation Espoir des générations. M. Daniels a également passé en revue les dépenses et le calendrier des sommes versées aux projets. Il a averti les participants que la FADG prévoyait que ses fonds serait entièrement engagés d'ici août 2003 et que les versements aux projets ne s'étendraient après 2007.

Le reste de la matinée et de l'après-midi a été consacré au dialogue. Plusieurs questions importantes ont été posées par les participants et participantes, au sujet des changements imminents qui affecteront le processus de financement, et au sujet des nouvelles priorités et limites de financement. Plusieurs questions portaient sur le sujet de la langue et de la culture et aussi sur la fermeture des opérations de la FADG. Plusieurs participants et participantes ont partagé leur histoire et leur expérience des pensionnats ainsi que leur vécu au sein des projets financés par la FADG.

L'Assemblée régionale de la Fondation autochtone de guérison dans la ville de Québec s'est terminée le mercredi 30 octobre 2002, à 13h30, après une prière offerte par l'Aîné Raymond Gros-Louis.

KENORA

Joan Molloy, Fondation autochtone de guérison.

Après la prière offerte par l'Aîné Joe Morrison, George Erasmus, Président de la Fondation autochtone de guérison, a ouvert l'Assemblée à 9h 25. Les participants ont été accueillis et M. Erasmus a présenté les directeurs du Conseil d'administration de la FADG, Garnet Angeconeb et Susan Hare.

Le directeur du Conseil, Garnet Angeconeb a exprimé sa gratitude envers les participants qui s'étaient déplacé pour assister à l'Assemblée. La Directrice du Conseil Susan Hare a aussi accueilli les participants à l'Assemblée et a commenté le fait qu'elle était déjà venue dans la région à deux autres occasions. Mike DeGagné, Directeur général, a ensuite présenté le personnel de la FADG qui était présent et a expliqué le but de la rencontre.

En partageant le message de la FADG, M. Erasmus a annoncé que la FADG ne financerait pas de projets axés sur les évaluations de besoin ou les élaborations de projets qui se prolongeraient au-delà de la date limite du 28 février 2003. La FADG ne financerait pas non plus les projets d'élaboration de programmes d'enseignement et/ou de recherche. Ces dispositions, a-t-il dit, entrent en vigueur immédiatement. Il a aussi commenté la prolongation de la stratégie de guérison que la FADG a discutée avec le gouvernement et ses démarches auprès de celui-ci afin qu'il réponde aux appels toujours plus nombreux concernant les pertes au niveau de la culture et de la langue, causées par l'expérience des pensionnats.

Le Président, Georges à Erasmus s'est appuyé sur la présentation qui avait été distribuée et qu'il a présenté à l'aide d'un rétroprojecteur. Ce document s'intitulait Notes de présentation pour les Assemblées régionales de 2002.

Ernie Daniels, Directeur des Finances, a présenté le Rapport financier vérifié pour l'année fiscale 2001-2002, tel qu'il apparaissait dans le Rapport annuel, de la page 39 à 50.

Le reste de la matinée et toute l'après-midi ont été consacré au dialogue entre les participants, les membres du Conseil de la FADG et son personnel. Plusieurs questions d'ordre général ont été posées à M. Erasmus, Mike DeGagné et Ernie Daniels. Certaines personnes ont posé des questions à titre individuel au sujet de leur projet spécifique et celles-ci ont été traitées par l'un des membres du personnel présent. Daryle Gardipy avait une copie décrivant le cheminement dans le système des projets de l'Ontario. Nous n'avions malheureusement pas ce document pour le Manitoba. Selon moi, la majeure partie des participants à l'Assemblée était des coordinateurs, de personnel et de projets au Manitoba et de membres de communautés du Manitoba.

De petites trousse d'information, incluant un nouveau formulaire pour la préparation de rapports trimestriels ont été distribuées.

La rencontre s'est achevée à 15h30 après une prière de clôture offerte par l'Aîné Joe Morrison.





MONCTON

Karen Jacobs-William, Gestionnaire, Soutien communautaire

La réunion a débuté aux environs de 9h1. Approximativement 36 participants ont assisté à l'Assemblée pendant la journée. L'Aînée Isabelle Knockwood a ouvert la réunion avec une prière et des enseignements. Les membres du Conseil d'administration Georges Erasmus, Viola Robinson et Grant Severight étaient également présents. Les membres du personnel de la FADG présents étaient: Mike DeGagné, Ernie Daniels, Rae Ratsleff, Giselle Robelin et moi-même, Karen Jacobs-Williams. Chacun des trois membres du Conseil a adressé quelques mots de bienvenue aux participants.

J'ai rencontré plusieurs participants avec qui j'avais déjà eu des conversations téléphoniques, et ils ont paru très content de pouvoir poser les yeux sur la personne qu'ils avaient rencontrée seulement au bout du fil, et ce sentiment était réciproque. Plusieurs participants sont venus de très loin, certains sont même venus des Six Nations en Ontario. Une fois que la présentation – au rétroprojecteur – de M. Erasmus terminée, la place a été laissée aux commentaires des participants.

La matinée a été l'occasion de commentaires très positifs. Nous avons ensuite pris une pause pour le repas de midi, qui consistait d'une délicieuse soupe, de sandwiches et de desserts. La rencontre a repris vers 13 heures et s'est terminée à 15h30, avec une prière de clôture offerte par l'Aînée Isabelle Knockwood.

Questions & préoccupations:

L'un des participants, arrivé sur le tard et qui travaille pour le Bureau des pensionnats au niveau national a déclaré qu'elle avait entendu des plaintes à travers le pays au sujet d'un manque d'équité et de transparence. Je n'ai pas très bien compris ce qu'elle disait car elle ne s'est pas très bien expliquée et je n'ai pas pu lui demander de clarifier ses préoccupations. Mais Georges Érasmus le lui a demandé.

Elle a déclaré qu'elle trouvait que le financement de la FADG était dirigé vers les chefs et les Conseils de bandes et non vers les survivants. Elle a dit qu'un chef de bande avait réussi à faire approuver un projet et qu'il avait ensuite employé sa femme pour le projet alors qu'elle n'était pas qualifiée. M. Erasmus a souligné que pour la plupart, les plaintes se réfèrent à la difficulté d'obtenir des fonds et que la FADG a une procédure en place pour traiter les plaintes. Les plaintes qui sont logées à la Fondation font l'objet d'une investigation. Un autre homme voulait savoir pourquoi son projet pluriannuel n'a pas reçu de financement à cause du manque d'assurance responsabilité. M. Erasmus a dit que les coûts d'assurance étaient intégrés au financement du projet.

Un autre participant a demandé pourquoi il n'y avait plus de CSC pour la région de l'Atlantique puisque celle-ci était une priorité. Ce participant que Kevin Barlow avait été mis à pied. Mike DeGagné a expliqué que Kevin avait démissionné et quitté son emploi pour un autre poste, et qu'il y avait encore des CSC qui pouvaient se déplacer et répondre aux besoins des communautés de cette région. Une fois la réunion terminée, j'ai rencontré cet homme et lui ai remis ma carte, l'assurant que s'il avait des questions ou avait besoins des services d'un CSC, il pouvait m'appeler directement. Mis à part un ou deux autres personnes, l'atmosphère de la réunion était positive et encourageante. Giselle et moi-même avons reçu des compliments sur notre travail e cela nous a fait plaisir. L'assemblée s'est achevée vers 15h30 avec une prière de clôture offerte par l'Aînée Isabelle Knockwood.

Histoires de réussite:

Les participants n'ont pas vraiment raconté d'histoires de réussite, mais ils ont plutôt raconté les progrès accomplis, comment ils avaient brisé le mur du silence dans leurs communautés. Ils ont conclu qu'il y avait encore beaucoup de chemin à faire. Le groupe de participant a été unanime à dire qu'il fallait que la guérison continue et qu'elle soit appuyée financièrement.

PRINCE ALBERT

Joan Molloy, Fondation autochtone de guérison.

Après la prière offerte par la Sénateure Nora Ritchie, George Erasmus, Président de la Fondation autochtone de guérison, a ouvert l'Assemblée à 9h. Les participants ont été accueillis et M. Erasmus a présenté la directrice du Conseil d'administration de la FADG, Elizebeth Hourie Palfrey. Ensuite, Mike DeGagné, Directeur général, a présenté le personnel de la FADG qui était présent et a expliqué le but de la rencontre.

Le Président, Georges à Erasmus s'est appuyé sur la présentation qui avait été distribuée et qu'il a présenté à l'aide d'un rétroprojecteur. Ce document s'intitulait Notes de présentation pour les Assemblées régionales de 2002. En partageant le message de la FADG, M. Erasmus a annoncé que la FADG ne financerait pas de projets axés sur les évaluations de besoin ou les élaborations de projets qui se prolongeraient au-delà de la date limite du 28 février 2003. La FADG ne financerait pas non plus les projets d'élaboration de programmes d'enseignement et/ou de recherche. Ces dispositions, a-t-il dit, entrent en vigueur immédiatement. Il a aussi commenté la prolongation de la stratégie de guérison que la FADG a discutée avec le gouvernement et ses démarches auprès de celui-ci afin qu'il réponde aux appels toujours plus nombreux concernant les pertes au niveau de la culture et de la langue, causées par l'expérience des pensionnats.

Ernie Daniels, Directeur des Finances, a présenté le Rapport financier vérifié pour l'année fiscale 2001-2002, tel qu'il apparaissait dans le Rapport annuel, de la page 39 à 50.

Le reste de la matinée et toute l'après-midi ont été consacré au dialogue entre les participants, les membres du Conseil de la FADG et son personnel. Plusieurs questions ont été posées à M. Erasmus, Mike DeGagné et Ernie Daniels. Certaines personnes ont posé des questions à titre individuel au sujet de leur projet spécifique et celles-ci ont été traitées par l'un des trois membres u personnel présent. La majeure partie de ces questions portaient sur le progrès de leur proposition dans le système.

La rencontre s'est achevée à 16h45 p.m. après une prière de clôture offerte. Les questions d'ordre général adressées au Conseil et au personnel étaient variées et intéressantes.

L'assemblée tenue à Prince Albert avait une atmosphère particulière: nombreux étaient les participants qui se sont levés pour partager leur histoire personnelle, pour annoncer les actions qu'ils allaient entreprendre pour dépasser leurs souffrances et jouer un rôle positif dans leur propre vie et celle des générations futures.

En tant que coordinatrice du soutien communautaire, l'expérience a été enrichissante pour plusieurs raisons:

J'ai eu l'opportunité :

- de réseauter avec le personnel des projets
- d'entendre comment les membres du Conseil et de la Gestion répondent aux questions qui me sont posées lorsque je travaille dans les communautés.
- de passer du temps avec les membres du personnel de la FADG et de consolider mes liens avec eux
- de recevoir le rapport annuel et d'autres documents
- d'entendre (cela fait du bien) ce que les communautés font dans le domaine des pratiques exemplaires
- de rencontrer des membres du Conseil
- de recevoir de l'encouragement et des confirmations au sujet de notre travail
- d'établir de bons contacts avec les membres des communautés
- d'être disponible pour ceux qui désirent obtenir de l'aide au sujet de leur proposition
- de rencontrer beaucoup de bonnes personnes



CALGARY

Dolorès Gadbois, Fondation autochtone de guérison

La plupart des gens qui ont assisté à l'Assemblée régionale de Calgary ont demandé ce qu'ils pouvaient faire pour appuyer la Fondation, quelles étaient leurs options. La Fondation n'a pu s'engager dans ces discussions qui ne relevaient pas de son mandat, et les discussions ont donc été reprises, au sujet des activités de la Fondation au cours de l'année fiscale 2002. D'autres personnes ont parlé de ce qu'ils avaient vécu dans les pensionnats et de leur cheminement de guérison.

À travers ces histoires, les participants ont parlé de la guérison qui est en train de prendre place au sein de leurs communautés, grâce à des projets financés par la FADG. L'un des participants nous a parlé de son vécu: il avait auparavant des problèmes de drogue et d'alcool, mais le chemin l'a finalement conduit chez des aînés, qui lui ont appris à participer à des cérémonies de sudation et lui ont enseigné les traditions. Plus tard, il est entré dans un centre de désintoxication et de là il est allé au Chief Mountain Healing Center, un projet de la FADG. Il a déclaré qu'il y avait appris à se guérir, à reprendre ses forces et à commencer à comprendre sa vie.

Il se tenait tout droit devant tout le monde et partageait son histoire, il se tournait vers les gens assis tout autour de la salle, sans peur. Il m'a donné l'impression qu'il avait retrouvé le respect envers lui-même, sa force, ses valeurs et sa dignité. Il se tenait debout, bien droit en posant son regard sur chacun. Pour moi, c'était quelqu'un qui avait fait de grands pas sur le chemin de la guérison.

PRINCE GEORGE

Dolorès Gadbois, Fondation autochtone de guérison

Les membres du personnel et du Conseil d'administration de la FADG ont rencontré des survivants des pensionnats et leurs familles, des Aînés et d'autres membres de la communauté et des organisations autochtones de Prince George, pour dialoguer avec eux et leur fournir des informations. Un grand nombre de participants à l'Assemblée régionale de Prince George, comme ceux de plusieurs autres Assemblées, ont demandé ce qu'ils pouvaient faire pour appuyer la Fondation, quelles étaient leurs options, car ils voulaient que la guérison puisse se poursuivre. La Fondation a donc réitéré qu'elle ne pouvait s'engager dans ces discussions qui ne relevaient pas de son mandat. Les discussions ont donc été reprises, au sujet des activités de la Fondation au cours de l'année fiscale 2002. D'autres personnes ont parlé de ce qu'ils avaient vécu dans les pensionnats et de leur cheminement de guérison.

Histoires de réussite: Un jeune homme s'est levé pour dire qu'il venait d'une grande famille et que ses frères et sœurs avaient tous de grandes familles aussi. Il a confié aux autres participants que sa famille a commencé à s'avancer vers le chemin de guérison et que la FADG a besoin d'être là pour continuer à aider, car de nombreuses personnes dépendent d'un financement de guérison.

L'assemblée a été une réussite. Les gens étaient très heureux de rencontrer les membres du personnel de la FADG. Ils ont bien accepté que certains membres du personnel et du Conseil d'administration devaient quitter plus tôt pour être à l'Assemblée de Kenora le lendemain matin. Ils voulaient surtout parler de la guérison. Certaines personnes ont révélé leur histoire, en concluant qu'elles étaient bien avancées sur le chemin de guérison.

Un rencontre de réseautage, organisée par la FADG avec deux membres de son personnel dont la coordonnatrice du soutien communautaire, Dolorès Gadbois, pour les participants intéressés à travailler ensemble après l'Assemblée a été annoncée au cours de l'après-midi. L'Assemblée s'est terminée à 15 heures et la rencontre de réseautage vers 18 heures.

La Fondation autochtone de guérison, décembre 2002.



Que sont les enfants devenus?

Archives nationales du Canada – Pièce d'exposition B
395 rue Wellington
Ottawa, Ontario
Du 22 juin 2002 au 2 février 2003

Pour d'autres informations, veuillez
contacter Angie Bruce
Ligne sans frais: (888) 725-8886
À Ottawa (613) 237-4441

Les photographies nous disent beaucoup sur notre passé - à quoi ressemblaient nos ancêtres, comment sont apparues nos villes et nos villages ou qui prenaient part aux événements politiques importants. Les gens regardent leurs vieilles photos pour connaître leur histoire. Toutefois, quand les Autochtones cherchent des images de leurs ancêtres, des photos leur montrant à quoi ressemblaient leurs réserves ou qui leur rappellent des événements historiques importants qui ont eu lieu dans leurs collectivités, ils ne trouvent presque rien. Nous connaissons mieux les stéréotypes associés au chef indien et à la squaw, à l'Esquimau ou au Sang-Mêlé et oublions que ce sont de vraies personnes. Il arrive très souvent que les Autochtones que nous voyons sur des photos ne soient pas nommés ou que la date ou l'endroit où la photo a été prise ne soit pas spécifié. Nos photographies historiques nous révèlent plus de choses sur la société dominante et ses préjugés et stéréotypes. Les histoires des peuples autochtones sont rarement vues ou entendues.

Il est également rare que l'on voit des photographies montrant les pensionnats où de nombreux Autochtones ont été contraints d'aller. L'exposition *Que sont les enfants devenus?* L'expérience des pensionnats autochtones tente de combler cette lacune. Elle rassemble plus d'une centaine de photographies extraites de neuf archives publiques et religieuses, dépeignant l'histoire des pensionnats au Canada. L'histoire commence en 1884 dans les Prairies canadiennes et à l'École industrielle indienne de Qu'Appelle à LeBret, en Saskatchewan, et se poursuit jusque dans les années 60 au pensionnat de la réserve de Pukatawagan au Manitoba.

L'exposition est directement axée sur l'autonomisation. Elle veut permettre aux peuples autochtones de commencer à comprendre ce qu'était la vie dans les pensionnats en regardant des photographies des endroits où les enfants autochtones étaient emmenés. Ces photographies permettent en quelque sorte de revenir au point de départ et de progresser. Peut-être ces photogra-

phies historiques peuvent-elles contribuer au processus de guérison des Autochtones qui ont fréquenté ces pensionnats, ainsi que de leurs familles et collectivités.

L'objectif derrière les pensionnats

D'après le rapport parlementaire produit par le Commissaire des Indiens en 1897, l'objectif du système des pensionnats était évident :

[traduction libre] * Ce secteur du service aux Indiens a toujours été considéré comme l'une des plus importantes caractéristiques, sinon peut-être la plus importante, du vaste système que l'on utilise pour civiliser nos races autochtones et qui a commencé par de petites choses - la première étant l'établissement d'écoles de jour dans les réserves, dont la portée et l'influence étaient limitées, première étape vers la création de pensionnats à l'intérieur comme à l'extérieur des réserves. Comme l'effet bénéfique de ces pensionnats n'a pas tardé à se faire sentir, il n'en fallait pas plus pour envisager la prestation d'une formation industrielle, qui a aussitôt commencé par l'établissement de nos toutes premières écoles industrielles [...] Depuis ce jour, le Dominion utilise un système qui offre aux jeunes Indiens dont il a la charge une formation industrielle permettant de civiliser les enfants d'un peuple dont la génération antérieure était pratiquement des sauvages au comportement outrancier. + A. E. Forget, *Commissaire des Indiens. Éducation. p. 291, 1897, rapport parlementaire.*

Les enfants autochtones n'ont cependant pas fait leur entrée aux pensionnats sans être instruits : on les avait plutôt rééduqués pour qu'ils adoptent un mode de vie européen. Pendant des milliers d'années, les Autochtones peuplèrent ce continent, mais l'arrivée des Européens commença graduellement à priver les cultures autochtones de leur intégrité et de leur force. Ce programme de sociologie appliquée mis sur pied par le gouvernement canadien peut être qualifié d'ethnocide :



L'Histoire des pensionnats pour Indiens à travers le Canada racontée par le biais d'une exposition photographique. La plupart des images exposées ont été extraites des Archives nationales du Canada et de neuf autres archives dont celles de quatre Églises du Canada. Ce récit historique débute avec une photographie datant de 1884 et se termine par des portraits photographiques de survivants des pensionnats, qui jouent aujourd'hui un rôle actif et positif de modèles dans les communautés autochtones.

Les poursuites en justice intentées par les Autochtones ont altéré la manière dont ces photographies sont aujourd'hui interprétées et utilisées. Nous nous tournons vers le passé pour comprendre les problèmes systémiques du présent. Pourquoi, parmi la population autochtone, les taux de toxicomanies, de pauvreté et de chômage, de violence physique et sexuelle, de suicides et d'incarcération sont-ils tant de fois plus élevés que parmi le reste de la population canadienne? L'échec du programme canadien d'ingénierie sociale et la violence sexuelle, physique et mentale perpétrée dans les pensionnats ont eu des répercussions intergénérationnelles dévastatrices. L'exposition encourage le questionnement et la recherche de solutions chez les jeunes autochtones. Poser les yeux sur le passé permet de comprendre le présent et de progresser vers un avenir sain.

The traveling portion of this exhibition is now at the University of BC, Museum of Anthropology, 6393 Northwest Marine Drive, Vancouver, BC V6T 1Z2. The exhibition opened on July 4, 2002 and will remain there until February 1, 2003. From Vancouver it will move to Wanuskewin Heritage Park Authority, R.R. #4, Saskatoon, SK S7K 3J7. The dates for this portion are February 14, 2003 until May 14, 2003.

Other locations are currently being secured. For more information and/or updates, contact Laura Milonas or Angie Bruce at the Aboriginal Healing Foundation: (888) 725-8886 (In Ottawa 613 237-4806).



[traduction libre] L'ethnocide est une tentative délibérée de détruire la culture ou le mode de vie d'un peuple. L'ethnocide repose sur l'utilisation du pouvoir politique visant à contraindre un peuple relativement impuissant à abandonner sa CULTURE; il est donc caractéristique de l'époque coloniale ou d'autres circonstances où la coercition peut être utilisée. Le terme fait parfois référence à toute méthode ou politique entraînant la disparition de la culture d'un peuple. The Dictionary of Anthropology, publié sous la direction de Thomas Barfield

Bien que la majorité des pensionnats aient fermé leurs portes dans les années 70, on en ressent encore les effets aujourd'hui chez les enfants autochtones. Le système des pensionnats a également eu des répercussions intergénérationnelles sur les jeunes Autochtones d'aujourd'hui, ainsi que sur les enfants et petits-enfants des anciens élèves. Et ce sont ces questions que se posent les jeunes Autochtones sur les pensionnats qui ont mené à la création de cette exposition.

Opinion personnelle

La conception de cette exposition n'a pas été une expérience facile. Après avoir examiné plusieurs milliers de photographies et tenté de comprendre ce qu'était la vie dans les pensionnats, j'ai commencé à me faire une idée sur la vie qu'a menée ma grand-mère maternelle, dernier membre de ma famille à avoir fréquenté un pensionnat. Je comprends maintenant pourquoi elle ne parlait pas sa langue, pourquoi elle a dû déménager à Buffalo pour chercher du travail, pourquoi elle a travaillé comme femme de ménage dans des familles non autochtones et pourquoi ma famille était si affligée et secrète. J'ai commencé à comprendre la solitude qu'ont dû ressentir les enfants qui ont fréquenté ces pensionnats et leur famille. Combien parmi nous peuvent comprendre ce que ces enfants ont dû endurer quand ils ont été arrachés à leur famille et placés dans des établissements où ils ne comprenaient pas la langue et où on les obligeait à avoir honte de leur culture?

Certains prétendent que ces pensionnats n'étaient pas tous mauvais et que les enseignants et les administrateurs n'étaient pas tous violents. D'autres iront même jusqu'à dire que certains enfants ont prospéré. Il est cependant vrai que beaucoup ont quitté le droit chemin. Il nous suffit de regarder les gens marcher le long des rues des grandes villes du Canada pour constater les effets de cet ethnocide.

Cette exposition ne vise cependant pas à rejeter le blâme sur qui que ce soit. Au contraire, comme je le disais précédemment, elle est directement axée sur l'autonomisation des peuples autochtones et se veut une occasion de les aider à comprendre ce qu'était la vie dans les pensionnats en étant enfin capables de voir les endroits où les enfants autochtones étaient emmenés. Comme je l'ai mentionné tantôt, ces photographies leur permettent de revenir au point de départ et de progresser.

Lire les photographies historiques

Au début de la deuxième moitié du XIXe siècle, la photographie servait à renforcer le stéréotype de la soi-disante * disparition des Indiens +. L'adepte le plus connu de ce type de photographie est l'américain Edward S. Curtis, qui immortalisait, à l'aide de photographies et de texte, les dernières populations tribales habitant l'Ouest de l'Amérique du Nord. Derrière ses photographies montrant un peuple digne et fier, se cachait une dure réalité. Les peuples autochtones étaient subjugués, contraints à rester dans des réserves et privés de leur mode de vie.

Les Autochtones qui cherchent dans les archives un sens à leur passé se heurtent à un paradoxe. D'une part, des images sont montrées dans le monde entier par des gens comme Curtis, qui présentent une version dissimulant la réalité des peuples autochtones. D'autre part, des photographies nous racon-

tent une toute autre histoire, mais elles sont rares ou même inconnues. Une partie des photographies présentées dans l'exposition n'a encore jamais été dévoilée. Les gens ne peuvent pas aller dans les archives et demander qu'on leur montre la boîte contenant les photographies des pensionnats. Elle n'existe pas. J'ai dû reconstituer cette histoire en puisant dans de nombreuses collections et archives, cherchant des documents à partir de mots-vedettes comme des noms de villages, * éducation + ou même * architecture +.

Prenons, par exemple, la photographie intitulée Students by Shrine (Archives nationales PA-213332). On ne mentionne pas sur cette photographie s'il s'agissait d'un pensionnat ou d'une école de jour, ni si l'établissement était inscrit sur la liste des pensionnats dressée par la Fondation autochtone de guérison. J'ai plutôt trouvé ces renseignements sur un dessin d'architecture où l'on pouvait lire qu'il s'agissait d'un pensionnat situé sur la réserve de Pukatawagan, au Manitoba.

À une occasion, je suis tombé sur une photographie de ce qui semblait être un chef indien et son fils (Archives nationales PA-139841). J'ai découvert, cependant, qu'il s'agissait d'une photographie de Hayter Reed (1888-1897), non autochtone et sous-surintendant général des affaires indiennes, et de son beau-fils Jack Lowery, costumés en Indiens à l'occasion d'un bal historique tenu le 17 février 1896 dans la salle du Sénat, sur la Colline du Parlement à Ottawa.

Ce bal avait pour thème l'histoire du Canada et ses organisateurs espéraient inciter les Canadiens à mieux connaître leur histoire. Reed personnifiait le chef iroquois Donnacona, qui a vécu au XVIe siècle et qui avait fait la connaissance de Jacques Cartier alors qu'il descendait le fleuve St-Laurent. Toutefois, le costume de Reed n'est pas représentatif de la tenue des Iroquois et ressemble plutôt aux vêtements que portaient les peuples qui habitaient les Plaines. Il a fort probablement obtenu ce costume à l'époque où il était agent des Indiens dans la région de Battleford, en Saskatchewan. Quant à son beau-fils, il portait un costume en papier, qui n'a absolument rien de comparable aux vêtements que portaient les Indiens. De plus, son visage avait été recouvert d'un maquillage foncé.

À l'histoire de cette photographie s'ajoutent d'autres renseignements contenus dans une déclaration de Reed dans son rapport annuel de 1897 destiné aux Affaires indiennes :

[traduction libre] L'année qui vient de s'écouler a prouvé au Ministère que la danse du soleil est devenue une cérémonie indienne appartenant presque, pour ne pas dire entièrement, au passé. Depuis longtemps, la politique du Ministère recommande qu'on l'abolisse en usant de persuasion et, peu à peu, elle est privée de ses cérémonies les plus répugnantes, ce qui fait qu'en bout de ligne, une grande partie de la population indienne s'y intéresse moins. Trop longtemps on lui a consacré une place dominante, trop longtemps elle a alimenté ces superstitions que l'on cherchait à abolir.

Bien que le bal visait à promouvoir l'histoire du Canada, le costume de Reed en disait beaucoup plus long sur la subjugation des peuples autochtones du Canada et indiquait que ces habits et objets de cérémonies indiens étaient désormais destinés à des présentoirs de musée. Quant au rôle que tenait le jeune Jack Lowry sur la photographie, cette citation de Reed montre jusqu'à quel point des renseignements supplémentaires peuvent aider à comprendre l'image :

Selon la politique du Ministère relativement au maintien des élèves, les garçons doivent demeurer dans les écoles industrielles jusqu'à ce qu'ils atteignent un âge où, en plus d'avoir obtenu une éducation rudimentaire et certaines connaissances techniques, du moins en menuiserie, ils se seront suffisamment formés le caractère pour réussir autant que possible à retourner à la vie civilisée.





Pour appuyer davantage cette politique, le rapport de 1897 commence avec la publication de deux photographies (toutes deux reproduites dans cette exposition) montrant un jeune Autochtone du nom de Thomas Moore. Moore y apparaît à deux époques différentes. La photo de gauche le montre vêtu d'un costume d'Indien, tenant un pistolet dans la main droite, tel qu'il aurait paru avant d'entrer au pensionnat. Celle de droite nous le montre dans une pose semblable mais portant maintenant un uniforme scolaire, les cheveux coupés et s'appuyant sur un piédestal surmonté d'une plante. Une fois de plus, nous pouvons réexaminer la photographie de Reed et discuter du symbolisme véhiculé par le jeune Jack Lowrey et sa relation avec Thomas Moore.

Reed avait-il ces déclarations racistes en tête lorsqu'il a posé pour cette photographie? Nous pouvons lire ses commentaires dans les Rapports parlementaires du gouvernement du Canada datant de 1897, au ministère des Affaires indiennes. Nous avons reproduit certaines pages du rapport ministériel pour les besoins de cette exposition, ce qui permet de situer dans le temps les comportements auxquels les peuples autochtones étaient confrontés.

Les survivants des pensionnats : Des modèles de guérison

Le silence des enfants apparaissant sur les photographies de l'exposition est révélateur. On voudrait remonter jusqu'à eux et leur demander comment ils vont, et tenter de les retourner à leur famille. Nous ne savons pas à quoi ils pensent. De plus, dans presque tous les cas, les enfants sont photographiés en compagnie de leur enseignant ou enseignante, ou d'un membre du clergé. Ils me font penser à des prisonniers de guerre. Fidèles à l'époque marquant la fin du XIXe siècle, de nombreux dirigeants autochtones d'Amérique du Nord qui s'étaient battus pour l'indépendance de leur peuple étaient faits prisonniers de guerre.

Des photographies historiques peuvent-elles contribuer au processus de guérison? J'ai tenté de répondre à cette question dans la dernière partie de l'exposition. Cinq hommes et femmes autochtones contemporains qui ont fréquenté des pensionnats ont été choisis et photographiés, ce qui montre qu'effectivement, certains enfants ont survécu aux pensionnats. Ces personnes peuvent servir de modèles pour les jeunes Autochtones. Shirley Williams est l'une de ces personnes. Non seulement a-t-elle survécu aux pensionnats, mais elle peut maintenant prêter sa voix aux milliers d'enfants dont nous n'avons jamais entendu parler. Voici une partie de ses souvenirs.

En 1949, alors âgée de dix ans, Shirley Pheasant (Williams), qui faisait son entrée au pensionnat St-Joseph situé à Spanish River, en Ontario, ne pouvait parler que sa langue maternelle, l'ojobwa. Shirley nous décrit sa première impression :

Quand j'ai vu l'édifice [le pensionnat St-Joseph], il était gris. Un édifice en brique quand il pleut, c'est foncé et gris. La journée est laide et je ressens comme un sentiment de laideur. Ensuite, on est descendus et quand ils ont ouvert la barrière, la barrière s'est ouverte et l'autobus est entré, et je pense que quand la barrière s'est refermée, je sais pas, c'est quelque chose que j'ai toujours senti, que quelque chose m'arrivait, quelque chose qui est fermé, c'est comme si mon cœur s'était fermé, parce qu'il pouvait entendre ça...[le bruit des barrières qui se ferment]

...quand on est arrivés, l'autobus s'est arrêté et la soeur ou la religieuse, elle n'avait pas d'habit de religieuse, elles ne portent pas d'habits, juste des vêtements ordinaires, elle est entrée et elle semblait très très fâchée, et je pouvais très bien m'imaginer ce qu'elle essayait de dire, parce que c'est ce que mes soeurs m'ont dit, ce qu'elle dirait probablement, donc je pensais à ce qu'elle essayait de nous dire, qu'on descende de l'auto-

bus, qu'on entre deux par deux par cette petite porte et qu'on monte les escaliers... les escaliers étaient, bien, il y avait quatre étages et pas d'ascenseur et on devait monter les marches avec nos valises ...en haut de l'escalier, il y avait des tables là-dedans et il y avait des filles là-dedans et donc quand t'entrais, tu te faisais demander ton nom et ils le cherchaient et c'est ce qu'ils disaient... et c'est une autre chose à laquelle ma mère m'avait préparée... donc j'étais très fière de dire oui que mon nom était Shirley Pheasant et après, ils te donnaient un numéro, puis tu descendais et ils te donnaient un autre paquet avec ta chemise qu'ils disaient, tes culottes et tes bas et tu allais à une autre personne... la dernière que tu voyais, c'était la religieuse qui inspectait tes cheveux au cas où il y avait des bibittes.

Shirley Williams est une Ojibway. Elle a reçu l'éducation traditionnelle des Ojibway avant d'entrer au pensionnat St-Joseph de Spanish River, en Ontario. Elle enseigne actuellement au Département des études, de la langue et de la culture autochtones à l'Université Trent. Elle a également publié des documents pédagogiques pour l'enseignement de l'ojobwa et travaille à la création d'un CD-ROM en ojobwa.

Les archives familiales

Lors de mes recherches, j'ai eu la chance de rendre visite à une mère et sa fille, qui avaient fréquenté des pensionnats en Saskatchewan. Une bonne amie et consœur artiste, Lori Blondeau, m'a présenté à sa mère, Leona Blondeau (née Bird), ainsi qu'à sa grand-mère, Virginia Bird (née Cyr). Lori, Leona et moi sommes allés dans la réserve Gordons où habite Virginia.

Nous nous sommes assis à la table de cuisine et je leur ai parlé de l'exposition que je préparais sur les pensionnats. J'ai demandé à Virginia si elle avait des photographies d'elle au pensionnat et elle est allée chercher ses albums photos. D'une page à l'autre de chaque album, elle parlait de l'histoire de sa famille. J'ai commencé à réaliser combien il était important de regarder nos albums de famille et jusqu'à quel point ces images peuvent nous inciter à parler de l'histoire de notre famille. J'étais étonné de savoir que c'était la première fois que Lori, sa petite-fille, entendait parler de ces histoires concernant les pensionnats.

Néanmoins, ce fut pour nous tous une belle expérience au cours de laquelle, assis autour d'une table un bel après-midi d'hiver, nous avons écouté et discuté. Je me suis rappelé les journées passées dans la réserve Six Nations près de Brantford, écoutant mes ancêtres parler du bon vieux temps. Ils aimaient raconter des histoires et j'aimais les écouter.

Quant on remonte dans le passé, il faut s'attendre à plein de surprises. Que devrions-nous croire et ne pas croire au sujet de ces photographies? Quelles histoires racontent-elles? Et pouvons-nous faire confiance à la vision du photographe non autochtone? Les peuples autochtones ont des doutes concernant les archives institutionnelles et cela se comprend. De plus, comme peut en témoigner l'expérience que j'ai vécue en fouillant ces archives, il est difficile de savoir en quoi faire confiance et quoi mettre en doute. Mais, en bout de ligne, je crois que c'est à nous de décider quel pouvoir nous voulons donner à ces images. De nouvelles histoires attendent d'être racontées à partir des photographies présentées dans cette exposition. Au lieu de les rejeter comme si elles ne représentaient que le colonialisme et le racisme, nous pouvons choisir, nous, en tant que peuples autochtones, de nous en approprier, de les ajouter à nos histoires, de laisser les enfants des pensionnats rompre le silence.

- Jeff Thomas B Iroquois (Onondaga)
Conservateur invité