

ANNEXE C



Évaluer l'ACS+ et l'ACSAC : REVUE DE LITTÉRATURE

Préparée par :
Karine Duhamel, AnnaLise Trudell, et Chanel Blouin, pour :

L'ASSOCIATION DES FEMMES AUTOCHTONES DU CANADA



TABLE DES MATIÈRES :

PARTIE 1

IMPORTANCE DE L'ANALYSE COMPARATIVE ENTRE LES SEXES ADAPTÉE À LA CULTURE (ACSAC)

MISE EN CONTEXTE DE L'ACS+ :	3
LIMITES DE L'ACS+ EN TANT QU'OUTIL D'ANALYSE ET DE MISE EN ŒUVRE DES POLITIQUES :	4

PARTIE 2

CRGBA DANS UN CONTEXTE PLUS LARGE : TRAVAUX FONDAMENTAUX ET PERSPECTIVES

LA QUESTION DE LA COLONISATION À TRAVERS L'ACSAC :	7
L'INTERSECTIONNALITÉ VUE À TRAVERS L'ACSAC	13
REGROUPER LES FEMMES ET LE SAVOIR AUTOCHTONES PAR LE BIAIS DE L'ACSAC	17
L'ACSAC ET LA PERTINENCE D'UNE APPROCHE FONDÉE SUR LES DISTINCTIONS : L'IMPORTANCE DE LA SPÉCIFICITÉ	23
A. Perspectives des Premières Nations sur l'histoire, l'intersectionnalité et le féminisme	24
B. Perspectives des métis sur l'histoire, l'intersectionnalité et le féminisme	25
C. Perspectives inuites sur l'histoire, l'intersectionnalité et le féminisme	29
D. Lacunes propres aux distinctions en matière d'histoire, d'intersectionnalité et de féminisme	32

PARTIE 3 :

GROUPEMENT DESISTÉMOLOGIES AUTOCHTONES DANS L'ACSAC

ÉPISTÉMOLOGIES AUTOCHTONES ET VISION DU MONDE RELATIONNELLE	33
RÉCLAMER LES SPHÈRES D'ENGAGEMENT : LES FEMMES, LA TERRE ET LA SOUVERAINETÉ	37
L'ACSAC ET LES PERSPECTIVES 2ELGBTQQA+ :	42

PARTIE 4 :

APPLIQUER L'ACSAC

TRAUMATISME ET SAVOIR	50
LA RÉSILIENCE COMMUNAUTAIRE AUX TRAUMATISMES : UNE OUVERTURE SUR DES SOLUTIONS CULTURELLEMENT ADAPTÉES	51
PRODUCTION DE SAVOIRS ET SAVOIRS EMPIRIQUES	52

PARTIE 5 :

ÉTUDE DE CAS RAPIDE : LES SIGNALEMENTS DE NAISSANCE DANS UNE OPTIQUE ACSAC, ET LES IMPLICATIONS EN TERMES DE SOLUTIONS

COMPRENDRE LES SIGNALEMENTS DE NAISSANCE	54
ÉVALUER L'IMPACT DES POLITIQUES DE SIGNALEMENT DE NAISSANCE	58
APPLIQUER L'ACSAC POUR ÉVALUER LES POLITIQUES DE SIGNALEMENT DES NAISSANCES	59
ADOPTER DES SOLUTIONS DE RECHANGE	61

PARTIE 6 :

CONCLUSIONS : PERSPECTIVES, RÉTROSPECTIVES ET RÉCLAMATION DU POUVOIR ET DE LA PLACE

BIBLIOGRAPHIE	70
---------------	----



PARTIE 1

IMPORTANCE DE L'ANALYSE COMPARATIVE ENTRE LES SEXES ADAPTÉE À LA CULTURE (ACSAC)

L'analyse comparative entre les sexes adaptée à la culture (ACSAC) a été conçue pour pallier les lacunes de l'outil d'analyse comparative entre les sexes Plus (ACS+), mis au point dans les années 1990 et utilisé aujourd'hui par de nombreux organismes, ministères et institutions. Dans la présente section de la revue de littérature, nous nous pencherons sur l'émergence de l'ACS+, ainsi que sur ses limites en tant qu'outil d'élaboration, d'analyse et de mise en œuvre des politiques, dans le but de mettre en évidence la contribution distinctive et utile de l'ACSAC à la pertinence et à l'impact des politiques destinées aux peuples autochtones.

MISE EN CONTEXTE DE L'ACS+ :

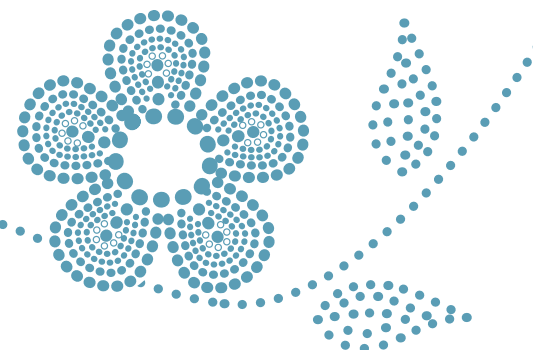
L'analyse comparative entre les sexes (ACS) a été conçue par Condition féminine Canada en 1995 dans le but d'évaluer les politiques et les programmes. Elle avait pour objectif de «faciliter l'élaboration

et l'évaluation des politiques et des lois dans une perspective d'égalité entre les sexes, de façon à atteindre les résultats escomptés de manière équitable pour les femmes et les hommes, les filles et les garçons¹».

En 2009, face aux critiques croissantes sur l'efficacité de la mise en œuvre de l'ACS², le Comité permanent de la condition féminine a demandé à la vérificatrice générale du Canada de mener un audit dudit outil³. Cet audit a révélé que la mise en œuvre de l'ACS était inégale et que son influence sur la prise de décision était peu probante⁴.

C'est en 2011 que le « Plus » a été ajouté à l'ACS pour la première fois afin de refléter de façon indirecte l'intégration de l'égalité des sexes et de l'ACS dans une rhétorique de diversité (« besoins divers de toutes les Canadiennes et tous les Canadiens »), comme indiqué dans le rapport de la vérificatrice générale. Cette action était aussi le fruit d'un intérêt plus global dans la littérature académique de l'époque pour la mise en œuvre d'outils intersectionnels⁵. En outre, bien qu'issue des théories de l'intersectionnalité, l'ACS+ accorde une place centrale au genre, ce qui amène les chercheurs à considérer d'autres facteurs

- 1 Status of Women Canada (1996), cité dans Arn Sauer, *Equality Governance via Policy Analysis* (Bielefeld, Germany : transcript Verlag, 2011), 170.
- 2 Sauer, *Equality Governance...*, 174.
- 3 Idem, 178.
- 4 Idem, 179.
- 5 Idem, 183.





en relation avec le genre⁶. Beaucoup ont fait remarquer que « cette liste de facteurs n'est pas complète et ne tient pas compte de tous les axes de l'identité ».

LIMITES DE L'ACS+ EN TANT QU'OUTIL D'ANALYSE ET DE MISE EN ŒUVRE DES POLITIQUES :

Il est important de noter les éléments qui sous-tendent cette approche et de voir comment celle-là se rapporte de manière plus concrète aux expériences autochtones.

L'ACS+ n'entraîne pas nécessairement un changement structurel. Autrement dit, elle n'est pas censée remettre en question le système même qu'elle vise à analyser. L'approche intersectionnelle de l'ACS+ a été « développée en tant que stratégie qui vise à donner un sens aux systèmes coloniaux et aux notions de pouvoir, de privilège et d'oppression »⁷; cependant, chose importante et critique, elle ne vise pas à démanteler ou à modifier la structure coloniale elle-même. En ce sens, on a reproché à l'ACS+ de « ne pas tenir compte de l'héritage et de l'impact du colonialisme [et donc] de passer sous silence les cadres d'élaboration des politiques qui reflètent, renforcent et font progresser les structures néocoloniales existantes, au détriment des peuples, des nations et des communautés

autochtones⁸ ». Les principes qui sous-tendent l'ACS+ soutiennent l'ordre constitutionnel, plutôt que de le remettre en question.

Étant donné que l'ACS+ est censée agir dans les limites des systèmes existants en y apportant de la diversité, sa mise en œuvre ne consiste pas à s'attaquer au pouvoir et aux relations inégales dans le cadre d'une politique donnée. Au contraire, il s'agit d'examiner la politique elle-même et de considérer son impact sur certaines variables. Par exemple, l'outil ACS+ constitué de données désagrégées peut mettre en évidence de mauvais résultats en matière de santé ou des niveaux accrus de violence intergénérationnelle chez les peuples autochtones. Les sujets de recherche de l'ACS+ peuvent relier ces mesures aux effets persistants de la colonisation, des pensionnats et du système des réserves. Cependant, en négligeant de centraliser l'adaptation à la culture autochtone, l'ACS+ est incapable de remettre en question le système dans lequel elle opère et la façon dont il contribue à ces résultats. Ses solutions seront bornées. Comme le fait remarquer M. Findlay, « lorsqu'on demande aux fonctionnaires de rendre compte de leur performance en matière d'[ACS+], ils privilégient les résultats à l'échelle de l'organisation, et pas nécessairement

6 Idem, 186.

7 "Summary of Themes: Dialogue on Intersectionality and Indigeneity," Wosk Centre for Dialogue (26 avril 2012), 10.

8 Augie Fleras et Roger Maaka, "Indigeneity-Grounded Analysis (IGA) as Policy(-Making) Lens: New Zealand Models, Canadian Realities," *International Indigenous Policy Journal* 1, no 1 (2010): 13.



les répercussions sociétales ou l'impact politique général⁹».

Or, les politiques et l'élaboration des politiques ne sont pas neutres. Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'histoire et les défis contemporains des communautés autochtones en général – et des femmes, des filles et des personnes 2ELGBTQQIA+ autochtones en particulier – pour en avoir la preuve. Ces réalités illustrent de manière concrète comment les politiques et leur formulation sont des conventions socialement construites,

Chargées de valeurs dominantes, d'idéaux eurocentriques et d'intérêts particuliers. Les notions de ce qui est normal, souhaitable ou acceptable quant à la conception des politiques, aux hypothèses sous-jacentes, aux priorités et à l'agenda, ainsi qu'aux processus, sont tellement ancrées dans le système que même les acteurs institutionnels ont rarement conscience des conséquences logiques qui favorisent les uns au détriment des autres¹⁰.

L'ACS+ ne reconnaît pas non plus les droits des Autochtones et n'est pas conçue pour soutenir une approche de nation à nation dans l'élaboration et l'analyse des politiques.

L'ACS+ ne poursuit pas d'objectifs fondamentaux pour l'avancement d'une relation fondée sur des principes qui consistent à «incorporer les réalités sociales changeantes pour déterminer qui contrôle quoi dans un esprit de partage»¹¹. Cette analyse considère que le statut autochtone est, tout comme le genre, l'un des facteurs qui placent les autochtones aux côtés des autres minorités raciales et ethniques. En l'absence de reconnaissance des différences autochtones, il n'y a «pas plus d'autorité morale que pour les autres minorités racialisées ou immigrées pour contester le programme de gouvernance»¹². Dans «Indigeneity-Grounded Analysis» (IGA), Fleras et Maaka relèvent cinq principes, dont la «différence autochtone» et la «souveraineté autochtone». Les notions de différence et de souveraineté autochtones sont associées à l'occupation ancestrale, alors que l'engagement de l'ACS+ vise à améliorer des aspects comme le statut socioéconomique des peuples autochtones. Ces principes préconisent un partage de pouvoir susceptible de mener à un ordre constitutionnel postcolonial. De ce fait, en omettant de parler des intérêts spécifiques et distinctifs des peuples autochtones, l'ACS+ ne s'aligne pas sur les valeurs des peuples autochtones en tant que «communautés politiques autonomes souveraines dans leurs propres

9 Tammy Findlay, "Revisiting GBA/GBA+: Innovations and Interventions," *Canadian Public Administration* 62, no 3 (2019): 523.

10 Fleras & Maaka, "Indigeneity-Grounded Analysis..." 2.

11 Idem, 20.

12 Idem, 14.



droits par rapport à la terre, l'identité et la politique»¹³.

Enfin, l'ACS+ est, dans une perspective autochtone, quelque peu symbolique. Elle «manque d'un engagement profond envers le « plus » de l'ACS+, et n'a pas réussi à s'engager auprès des communautés queers et bispirituelles»¹⁴. Au vu de l'étendue des connaissances et de l'expérience des personnes 2ELGBTQQIA+, ainsi que des histoires, des enseignements traditionnels et des modes de connaissance que représentent les personnes bispirituelles et de diverses identités de genre, le modèle additif de l'ACS, où une liste de facteurs est «ajoutée» au genre, s'avère inadéquat. De plus, l'accent mis par l'ACS sur les données désagrégées et sur les éléments mesurables «réduit le champ d'intérêt à la spécificité... et transforme le problème en un problème de connaissance»¹⁵.

L'ACSAC, quant à elle, se penche sur plusieurs lacunes de l'ACS+. La pertinence culturelle, non seulement en tant que partie, mais aussi en tant que fondement de l'analyse comparative entre les sexes, est la composante essentielle qui manque à toute évaluation efficace de l'élaboration et de la mise en œuvre des politiques.



13 Idem, 15.

14 Hoogeveen et al., "Gender Based Analysis Plus: A knowledge synthesis for the implementation and development of socially responsible impact assessment in Canada," Simon Fraser University (2020): n.p.

15 Sarah Payne, "Beijing Fifteen Years on: The Persistence of Barriers to Gender Mainstreaming in Health Policy," *Social Politics* 18, no 4 (2011): 38.



PARTIE 2

CRGBA DANS UN CONTEXTE PLUS LARGE : TRAVAUX FONDAMENTAUX ET PERSPECTIVES

De très nombreux ouvrages plaident indirectement en faveur de l'ACSAC, tout en fournissant des connaissances approfondies et étendues utiles à son analyse. Dans cette partie de la revue de littérature, un grand nombre de ces sources sera exploité et son utilité soulignée quant à l'élaboration de politiques et à l'analyse dans les domaines suivants : a) l'histoire, y compris les études coloniales et les études autochtones; b) l'intersectionnalité, y compris le traitement de ce thème par les autochtones; et c) les féminismes autochtones, comme base nécessaire pour comprendre l'importance de la pertinence culturelle dans tous les aspects de l'élaboration, de l'analyse et de la mise en œuvre des politiques.

LA QUESTION DE LA COLONISATION À TRAVERS L'ACSAC :

Si l'ACS+ ne permet pas d'établir un lien spécifique avec le passé et de s'interroger sur l'origine et la persistance des structures qui ont continué à cibler

et à opprimer les peuples autochtones, l'ACSAC peut puiser dans un champ de plus en plus vaste d'études historiques et multidisciplinaires qui mettent la colonisation en perspective. Ce faisant, l'ACSAC met en lumière les principaux moyens par lesquels la colonisation a contribué, et contribue encore, à déplacer les modes de connaissance autochtones, la compréhension du monde et les relations entre les autochtones.

La « colonisation » désigne les processus par lesquels les peuples autochtones ont été dépossédés de leurs terres et de leurs ressources, contrôlés par une puissance extérieure et soumis à l'assimilation et, dans certains cas, à l'extermination. Comme le définit l'érudit mohawk Gerald Taiaiake Alfred, le colonialisme est le processus par lequel une nouvelle réalité a été bâtie pour les Européens et les peuples autochtones d'Amérique du Nord, à travers le développement, par les gouvernements impériaux ou les colons européens, d'institutions et de politiques destinées aux peuples autochtones. Cela implique à la fois l'élaboration de politiques et de lois concrètes, ainsi que la formulation de justifications ou de raisons religieuses et laïques plus larges, pour leur mise en œuvre.¹⁶ Il s'agit également de politiques, de pratiques et d'institutions ciblant, de manière sciemment discriminatoire, les peuples autochtones et, en particulier,

¹⁶ Taiaiake Alfred, "Colonialism and State Dependency," *International Journal of Indigenous Health* 5.2 (2009): 45. Voir aussi Adam Barker, « The Contemporary Reality of Canadian Imperialism: Settler Colonialism and the Hybrid Colonial State, » *American Indian Quarterly* 33.3 (juin 2009) : 325-352.



les femmes. Aujourd'hui, les processus de colonisation et leurs structures mêmes se perpétuent et se reproduisent par différents moyens.

Au cours des deux dernières décennies, on a assisté à l'émergence et à l'expansion des études sur les colonies à travers un large éventail de disciplines. Ces études suivent de nombreux courants, mais, comme l'expliquent Penelope Edmonds et Jane Carey, elles sont apparues dans les années 1990, lorsque « plusieurs chercheurs ont commencé à considérer la catégorie singulière du « colonialisme » comme un outil trop grossier ». Les premières études menées dans ce domaine ont commencé à affirmer que les colonies où les colons « étaient venus pour rester » étaient des formations coloniales distinctes, dotées d'une dynamique spécifique qui nécessitait une analyse séparée¹⁷. En bref, les études sur le colonialisme d'occupation sont nées d'une réaction aux limites perçues de la théorie postcoloniale. Elles ont émergé des critiques noires et autochtones qui ont compris que le préfixe « post » du postcolonialisme fait référence aux effets continus de la domination coloniale dans les États ayant été officiellement décolonisés. Les études sur le colonialisme d'occupation examinent les contextes politiques et géographiques dans lesquels les colonisateurs ne sont jamais partis.

Dans les études sur le colonialisme d'occupation, il est démontré que les structures de ce type particulier de colonisation contribuent à la destruction active des cultures et des peuples existants à bien des niveaux. De plus, ces études démontrent comment le colonialisme d'occupation cherche à remplacer les structures existantes par les siennes – surtout pour accéder aux terres et aux ressources convoitées par les puissances coloniales.

L'historien australien Patrick Wolfe, a été l'une des premières et toujours éminentes voix dans ce domaine. Au début des années 1990, il a commencé à explorer la dynamique du colonialisme d'occupation dans le contexte australien. Il a expliqué que, pour les peuples autochtones, la décolonisation n'avait pas eu lieu en Australie. « Les colonisateurs des peuples autochtones, écrit-il, ne sont jamais rentrés chez eux. L'indépendance nationale n'a fait que renforcer la mainmise des colons sur leurs vies¹⁸. Pour Wolfe, cette spécificité était importante, car elle permettait de maintenir l'impact du colonialisme d'occupation sur les populations autochtones au cœur de l'analyse. En 2006, il a publié un article de référence, *Settler Colonialism and the Elimination of the Native*, dans le *Journal of Genocide Research*. Dans cet article, il a réaffirmé

17 Penelope Edmonds et Jane Carey, « A New Beginning for Settler Colonial Studies, » *Settler Colonial Studies* Vol. 3, no 1 (2013) : 2.

18 Patrick Wolfe, « Race and the Trace of History: For Henry Reynolds, » *Studies in Settler Colonialism*, ed. Fiona Bateman et Lionel Pilkington (New York : Palgrave Macmillan, 2011), 272.





beaucoup des concepts développés dans ses travaux antérieurs pour explorer les relations entre le génocide et ce qu'il a identifié comme la « logique d'élimination » du colonialisme d'occupation.

Contrairement aux colonies de concession, les colonies d'occupation ne visaient pas « principalement à extraire la plus-value de la main-d'œuvre autochtone ». Les colons ont certes exploité la main-d'œuvre autochtone, ce qui veut dire que dans la pratique, il n'était « pas vrai » que « la colonisation d'occupation ne faisait qu'éliminer les autochtones ». L'exploitation de la main-d'œuvre était secondaire par rapport à l'objectif principal qui était de se procurer des terres. En bref, comme le dit Patrick Wolfe : « Le colonialisme d'occupation consiste à détruire pour remplacer »¹⁹, alors que les colonisateurs cherchaient à créer une nouvelle nation en Amérique du Nord et ont d'abord entrepris de détruire celles déjà en place. Comme le souligne Wolfe, « les colons viennent pour rester; l'invasion est une structure, pas un événement »²⁰.

Étant donné que « les colons viennent pour rester », le colonialisme d'occupation ne cesse pas avec la fermeture de la « frontière »²¹. Ainsi, l'invasion coloniale

en tant que structure se transforme en une conceptualisation généralisable qui situe le cas australien dans le cadre d'un « projet historique mondial » beaucoup plus vaste²². Comme souligné par Wolfe et d'autres chercheurs, le colonialisme d'occupation soulève « des questions de temps qui soulignent non seulement que les histoires d'invasion ne s'arrêtent pas, mais aussi que le colonialisme d'occupation est défini par des temporalités multiples et qui se chevauchent »²³. En d'autres termes, le colonialisme d'occupation est un processus qui ne se limite pas à un événement particulier, ou au retrait d'une action particulière. Le colonialisme est un processus durable. Il évolue dans le temps dans les deux sens – en avant et en arrière – ainsi qu'à travers l'espace, de sorte que l'action ou l'événement qui se déroule dans un espace affecte les gens dans un autre espace à travers les structures, ou processus, de la colonisation.

Depuis lors, la littérature dans ce domaine a connu une expansion spectaculaire dans des directions nouvelles et intéressantes. En 2011, Lorenzo Veracini a publié un article intitulé *Introducing, Settler Colonial Studies*, qui présentait une nouvelle perception de la question²⁴. Selon lui, les études coloniales d'occupation visent à

19 Patrick Wolfe, "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," *Journal of Genocide Research* 8, no 4 (Dec. 2006): 387. Voir aussi J. Kēhaulani Kauanui, « A Structure not an Event: Settler Colonialism and Enduring Indigeneity, » *Emergent Critical Analytics for Alternative Humanities* 5:1 (Printemps 2016), n.p. <https://csalateral.org/issue/5-1/forum-alt-humanities-settler-colonialism-enduring-indigeneity-kauanui/#fn-351-3>

20 Wolfe, « Settler Colonialism... » 387.

21 Patrick Wolfe, "White man's flour: Doctrines of virgin birth in evolutionist ethnogenetics and Australian state formation," *History and Anthropology*, 8:1-4: 184 et 186.

22 Patrick Wolfe, « Nation and Miscege Nation: Discursive Continuity in the Post-Mabo Era, » *Social Analysis: The International Journal of Anthropology* 36. (Oct. 1994): 95-96.

23 Melissa Gniadek, "The Times of Settler Colonialism," *Emergent Critical Analytics for Alternative Humanities* 6.1 (Printemps 2017): n.p. <https://csalateral.org/issue/6-1/forum-alt-humanities-settler-colonialism-times-gniadek/#fn-1734-4>.

24 Lorenzo Veracini "Introducing: Settler Colonial Studies," *Settler Colonial Studies* 1.1 (2011): 1-12.





contribuer à la consolidation d'un nouveau domaine qui repose sur la dissociation des phénomènes coloniaux et d'occupation, et sur la vision des deux phénomènes en relation l'un avec l'autre.

Cependant, si les études sur les colonies d'occupation menées par des chercheurs non autochtones comme Wolfe et Veracini ont apporté des éclaircissements et ouvert de nouvelles voies de recherche, elles ont aussi été critiquées pour avoir éclipsé les voix des chercheurs autochtones qui avaient formulé ces idées bien avant. Au Canada, par exemple, une nouvelle idée avait marqué les années 1970 : Le « Quatrième Monde ». Le chef Shuswap George Manuel avait décrit cette notion comme étant celle des nations « cachées », ou généralement inconnues, des peuples autochtones qui vivent à l'intérieur ou au-delà des frontières nationales imposées. Cette notion a été élucidée pour la première fois dans le livre de Manuel publié en 1974 : *The Fourth World : An Indian Reality*. Le terme désigne « Les conditions des peuples autochtones dans les États colons – les oubliés de la décolonisation »²⁵. Manuel est devenu une figure emblématique dans la création du Conseil mondial des peuples autochtones l'année d'après. Bien que ces penseurs autochtones n'aient pas

directement utilisé le terme « colonialisme d'occupation », leurs affirmations selon lesquelles les colonies d'occupation avaient une dynamique particulière, notamment en ce qui concerne leur impact sur les nations autochtones, ont servi de base à l'élaboration d'une analyse qui s'intéresse aux spécificités occultées par l'emploi de termes généraux tels que le colonialisme et la décolonisation²⁶.

C'est dans les années 1990 et 2000 que ce type de travail s'est étendu. Par exemple, les impacts des structures et des idées coloniales sur les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA+ autochtones sont explorés dans l'ouvrage de l'historienne Sarah Carter consacré aux Prairies canadiennes : *Capturing Women : The Manipulation of Cultural Imagery in Canada's Prairie West*, (1997) et *The Importance of Being Monogamous : Marriage and Nation-Building in Western Canada to 1918*, (2008). Un raisonnement similaire transparaît dans l'ouvrage de Jean Barman, *Taming Aboriginal Sexuality Gender, Power, and Race in British Columbia, 1850-1950*, (1998). Elle y décrit comment les hommes euro canadiens ont transposé les notions victoriennes de « pureté, de pudeur et de convenance » sur les femmes autochtones, qui possédaient

25 Tracey Banivanua Mar, *Decolonization and the Pacific: Indigenous Globalization and the Ends of Empire* (London : Cambridge University Press, 2016), 2. Voir aussi George Manuel et Michael Posluns, *The Fourth World : An Indian Reality* (Toronto : Collier-Macmillan Canada, 1974).

26 Des travaux plus récents sur le Quart Monde comprennent Dina Gilio-Whitaker, « Idle No More and Fourth World Social Movements in the New Millennium », *South Atlantic Quarterly* 114.4 (2015) : 866-877; Rudolph Carl Ryser, Dina Gilio-Whitaker et Heidi G. Bruce, « Fourth World Theory and Methods of Inquiry », paru dans *Handbook of Research on Theoretical Perspectives on Indigenous Knowledge Systems in Developing Countries* (Hershey, PA : IGI Global, 2017) : 50-84; Jonathan Crossen, « Another Wave of Anti-Colonialism: The Origins of Indigenous Internationalism », *Canadian Journal of History* 52.3 (2017) : 533-559.





des valeurs et des croyances très différentes sur le comportement féminin approprié. Par conséquent, lorsque les femmes autochtones ne se conformaient pas à ces idéaux, elles étaient perçues comme étant naturellement hédonistes et comme ayant désespérément besoin d'une formation morale appropriée. Cette représentation puissante et négative a permis à l'Église et à l'État de s'immiscer dans les affaires personnelles des femmes autochtones et de remodeler leur vie selon les principes patriarcaux.

Les chercheurs se sont efforcés de relier les défis et les obstacles actuels en matière de sécurité à la nature particulière de la colonisation et des droits des peuples autochtones. La note d'Audra Simpson, par exemple, présentée en 2014 lors de la *Annual Critical Race and Anticolonial Studies Conference*, intitulée : *The Chief's Two Bodies : Theresa Spence and the Gender of Settler Sovereignty*, examine comment l'État colonial réclame la mort et la disparition des femmes autochtones pour assurer sa souveraineté. Ce phénomène représente ce qu'elle appelle « une pulsion de mort souveraine » qui nous oblige à repenser notre façon d'imaginer les nations et les États, et ce qui constitue la gouvernance elle-même²⁷. L'argument repose sur la nécessité d'ébranler l'innocence de l'histoire que le Canada

aime se raconter – un lieu qui échappe à la laideur de l'histoire – et de montrer que le Canada est une entité extractive et meurtrière fondée sur la souveraineté et la victimisation des peuples autochtones.



De nombreux chercheurs sur les colonies d'occupation et en études autochtones ont également examiné d'un œil critique, et de manière plus soutenue, le genre et la colonisation ou la décolonisation. En tant qu'universitaires, Maile Arvin (d'ascendance Kanaka Maoli), Eve Tuck (Unangax) et Angie Morrill (Klamath) – sans compter de nombreuses autres féministes autochtones – ont soutenu que : « Le colonialisme d'occupation a été, et continue d'être, un processus sexué »²⁸. Scott Lauria Morgensen a rédigé des études sur le colonialisme d'occupation (bien que largement centrées sur les États-Unis), ainsi que plusieurs articles sur l'interdépendance entre la nation, la race, le genre et la sexualité²⁹.

- 27 Voir aussi Audra Simpson, "The State is a Man: Theresa Spence, Loretta Saunders, and the Gender of Settler Sovereignty," *Theory and Event* 19.4 (2016): n.p. Voir aussi Audra Simpson, « The Chiefs Two Bodies: Theresa Spence & the Gender of Settler Sovereignty: Unsettling Conversations, » Keynote Address for the *Annual Critical Race and Anticolonial Studies Conference* (Edmonton : University of Alberta, 2014), accessible au <https://vimeo.com/110948627>.
- 28 Arvin Maile, Eve Tuck et Angie Morrill. 2013. « *Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy.* » *Feminist Formations*, 25. (1): 8-34.
- 29 Scott L. Morgensen, "Theorising Gender, Sexuality and Settler Colonialism: An Introduction," *Settler Colonial Studies*, 2.2: 2-22. Accessible au <https://doi.org/10.1080/2201473X.2012.10648839>. Voir aussi, Morgensen's *Spaces between Us: Queer Settler Colonialism and Indigenous Decolonization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011) et Andrea Smith's *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide* (Cambridge: South End Press, 2005).





Au-delà de leurs contributions, les études sur le colonialisme d'occupation font l'objet de nombreuses critiques qui remettent en question le colonialisme d'occupation en raison de ses limites, notamment le fait qu'elles considèrent les peuples autochtones presque exclusivement à travers le prisme du colonialisme ou de leurs relations avec la société non autochtone. Dans un article sur les perspectives des universitaires des Premières Nations quant aux études liées au colonialisme d'occupation, Shino Konishi évoque des histoires écrites par des Autochtones. Ces histoires éludent complètement la question du colonialisme d'occupation pour traiter de l'expérience des Autochtones hors du contexte de la domination, de l'expropriation ou de l'exploitation des colons³⁰. Selon Alice Te Punga Somerville et Daniel Heath Justice, les peuples autochtones sont « trop souvent observés par rapport à leur implication dans les sujets coloniaux plutôt que par rapport à la manière dont ils centrent leurs propres contextes et préoccupations tant dans le cadre du colonialisme d'occupation qu'au-delà »³¹. Dans le même ordre d'idées, Crystal McKinnon, dans son étude sur les expressions de la souveraineté autochtone, sépare celles-ci des structures de l'oppression coloniale, et démontre « comment la souveraineté

a précédé et dépassé le colonialisme » et comment « la souveraineté constitue une résistance à la colonisation, même si elle n'en dépend pas pour exister »³². De telles observations nous rappellent qu'il existe encore de vastes sphères à prendre en compte dans les modèles nationaux ou coloniaux.

Pour décoloniser ces modèles, il convient d'intégrer la pertinence culturelle à la recherche. Les chercheurs autochtones du monde entier ont depuis longtemps adopté l'ouvrage fondamental de l'éducatrice maorie Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*. Cet ouvrage expose de manière persuasive les besoins urgents en matière de décolonisation, ainsi que les nombreuses structures épistémologiques qui n'ont ménagé aucun effort pour étouffer le savoir autochtone³³. Dans cette optique, les chercheurs qui étudient la décolonisation se sont penchés sur des questions telles que les langues autochtones, le droit traditionnel, la gouvernance traditionnelle, les récits, les enseignements cérémoniels et d'autres méthodologies autochtones, afin d'affirmer la souveraineté intellectuelle et la résurgence des autochtones. Dans ce domaine d'étude, d'autres auteurs utilisent des termes tels que « génocide »

30 Shino Konishi, « Making Connections and Attachments: Writing the Lives of Two Nineteenth-Century Aboriginal Men, » *Biography*, 39,3, (2016) : 411.

31 Alice Te Punga Somerville et Daniel Heath Justice, « Introduction : Indigenous Conversations about Biography, » *Biography*, 39,3, (2016) : 241.

32 Crystal McKinnon, *Expressing Indigenous Sovereignty: The Production of Embodied Texts in Social Protest and the Arts*, PhD thesis, université La Trobe, 2018: 2 et 38.

33 Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, 2e édition (Toronto : Zed Books, 2012).





pour identifier les impacts – historiques et continus – des structures, des politiques et des processus déployés pour priver les peuples autochtones de l'accès aux terres et aux ressources. Les auteurs issus de cette tradition insistent sur l'importance de considérer la colonisation comme une réalité actuelle, et non historique.

Dans l'ensemble, il s'agit d'une façon de « répondre » qui témoigne de l'importance d'une analyse de genre adaptée à la culture (ACSAC), où les peuples autochtones sont perçus comme les détenteurs de droits inhérents et inviolables et qui rejette tout récit visant à les affaiblir. L'analyse ACSAC peut s'appuyer sur un corpus documentaire riche qui illustre la particularité du colonialisme d'occupation et ses impacts historiques et contemporains. Ce faisant, elle s'inscrit dans un cadre de référence autochtone et se révèle pertinente pour la prise de décision contemporaine.

L'INTERSECTIONNALITÉ VUE À TRAVERS L'ACSAC

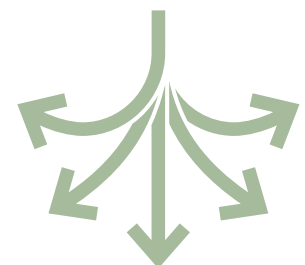
Bien que l'ACS+ se propose d'être un cadre intersectionnel, elle inscrit toutes les valeurs ou tous les attributs dans le même contexte. En ce sens, elle ne parvient pas à privilégier l'intersectionnalité en termes autochtones distincts. Or, il importe de comprendre l'intersectionnalité en

relation avec les peuples autochtones pour appliquer l'ACSAC et comprendre sa valeur.

Kimberlé Crenshaw, militante américaine des droits civiques et éminente spécialiste de la théorie critique de la race (Critical Race Theory), a été la première à inventer le concept d'« intersectionnalité » à la fin des années 1980, lequel a connu un grand succès depuis. Crenshaw a avancé que le fait de comparer les expériences vécues par les femmes noires aux États-Unis avec celles des hommes noirs ou des femmes blanches minimisait la gravité de la discrimination dont elles étaient victimes. Lorsque les gens ne comprennent pas comment de multiples systèmes, visibles et invisibles, oppriment les femmes noires, ils ne parviennent pas non plus à lutter contre les mauvais traitements qui leur sont infligés. Mme Watson a recommandé une approche plus intégrée, baptisée « intersectionnalité », qui met en évidence la réalité du sexisme et du racisme qui envahissent les contacts des femmes noires avec les personnes, les systèmes et les institutions censés les aider³⁴.

Dans ses termes les plus larges et non spécifiques à la population autochtone, l'intersectionnalité ne se limite pas à un seul marqueur d'identité. Elle englobe une compréhension plus large des interactions

34 Kimberlé Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics," *University of Chicago Legal Forum* 1.8 (1989): n.p. Disponible au : <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclif/vol1989/iss1/8>.





simultanées entre les différents aspects qui composent la situation sociale d'une personne. Ainsi, au lieu de privilégier une analyse unique de l'orientation sexuelle, du genre, de la race ou de la classe, l'intersectionnalité encourage les décideurs et les concepteurs de programmes à tenir compte de l'interaction entre la race, l'ethnicité, le statut autochtone, le genre, la classe, la sexualité, la géographie, l'âge et les capacités. De plus, elle examine comment ces interconnexions encouragent les systèmes d'oppression et, en définitive, visent les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA+ autochtones³⁵. Les approches intersectionnelles reflètent la reconnaissance du fait que l'oppression aux niveaux personnel et structurel génère une hiérarchie sociétale, ce qui nécessite une politique adaptée aux besoins des victimes de discrimination³⁶. En d'autres termes, les chercheurs en analyse intersectionnelle s'intéressent à comprendre ce que les interactions entre les systèmes peuvent nous apprendre sur le pouvoir : Qui le détient, comment il est utilisé et quel est son impact sur les différents groupes³⁷.

Les études intersectionnelles ont la particularité de vouloir regrouper les expériences vécues de ceux qui les partagent. Selon les universitaires Olena Hankivsky, Renée Cormier et Diego de

Merich, « Regrouper les histoires s'inscrit dans toute approche intersectionnelle qui privilégie l'expérience vécue comme fondement théorique nécessaire à la quête de la justice sociale »³⁸. En ce qui concerne le regroupement de divers courants et approches de l'intersectionnalité, l'Intersectionality Research Hub, de l'Université Concordia, a élaboré des ressources utiles, dont une revue de la littérature sur l'intersectionnalité où sont recueillis les définitions essentielles et les courants de recherche³⁹.

Une grande partie des travaux sur l'intersectionnalité menés au Canada se concentrent sur les politiques pour des raisons importantes; cependant, bon nombre de ces travaux ne sont pas propres aux femmes autochtones. Ainsi, dans la publication *Intersectionality : Moving Women's Health Research and Policy Forward*, Olena Hankivsky, Renée Cormier et Diego de Merich explorent comment appliquer les perspectives intersectionnelles aux politiques de santé de manière plus large et pour les femmes en général. Dans l'ouvrage intitulé *Health Inequities in Canada : Intersectional Frameworks and Practices*, Olena Hankivsky, rédactrice en chef, note que malgré son potentiel, l'intersectionnalité n'a pas réussi à transformer de manière significative la santé, la recherche et les

35 Olena Hankivsky, Renée Cormier et Diego de Merich, *Intersectionality : Moving Women's Health Research and Policy Forward*, Vancouver: Women's Health Research Network (2009), 3. Disponible au : <https://bcewh.bc.ca/wp-content/uploads/2012/05/2009-IntersectionalityMovingwomenshealthresearchandpolicyforward.pdf>.

36 Hancock, « When Multiplication, » tel que cité dans Hankivsky, Cormier, et de Merich, 3.

37 Dhamoon, « Considerations, » tel que cité dans Hankivsky, Cormier, et de Merich, 6.

38 Hankivsky, Cormier et de Merich, 3.

39 Intersectionality Research Hub, Concordia University, disponible au : <http://jiwani.concordia.ca/index.php/hub-literature/>.



politiques générales. Selon elle,

Il semble particulièrement urgent, lors de l'élaboration de théories et de recherches sur la santé, d'appliquer des cadres analytiques qui reflètent et considèrent sérieusement la manière dont le pouvoir affecte les identités des personnes, les lieux où elles vivent, et les personnes avec qui elles interagissent, tout en s'imbriquant et en se chevauchant de manière toujours dynamique, relationnelle, illimitée et immuable⁴⁰.

Plus récemment, certaines études ont commencé à explorer les différentes manières d'appliquer l'intersectionnalité aux peuples autochtones. Comme l'expliquent les universitaires Marika Morris et Benita Bunjun, « pour comprendre comment quelqu'un en est arrivé à sa situation actuelle, nous devons comprendre son passé (histoire/colonisation) »⁴¹. La situation est particulièrement importante au Canada, tant pour les non autochtones que pour les autochtones, lorsqu'il s'agit d'examiner la colonisation et notamment l'impact continu des politiques gouvernementales oppressives menées depuis des générations sur la vie des peuples autochtones. Cette approche a

systématiquement dépouillé les femmes et les enfants autochtones de leur identité en les soumettant à la Loi sur les Indiens, aux pensionnats, à la « rafle des années soixante » et aux systèmes modernes de protection de l'enfance, pour ne citer que quelques causes. Le racisme systématique que les peuples autochtones du Canada ont subi, et continuent de subir, a entraîné de lourdes conséquences sur la pauvreté, la consommation de substances, la violence et la santé mentale⁴².

En avril 2012, un groupe diversifié de peuples autochtones s'est réuni dans les territoires salish de la côte pour discuter pendant toute une journée des thèmes de l'intersectionnalité et de l'identité autochtone. Vingt-six participants, la plupart travaillant ou poursuivant leurs études universitaires, se sont retrouvés pour partager leurs expériences respectives dans le domaine des services humains de première ligne, de l'activisme communautaire et des arts visuels et multimédias. Ils ont notamment été actifs dans les domaines de l'identité autochtone, de la justice sociale, de l'organisation communautaire, de la gouvernance, de la santé, du genre et de la sexualité, de l'emploi, de la violence, du droit, de l'éducation, des arts, de la performance et de la création littéraire. Les participants ont été invités à partager leurs connaissances

40 Olena Hankivsky et al., *Health Inequities in Canada: Intersectional Frameworks and Practices* (Vancouver: UBC Press, 2011), 1.

41 Idem, 23.

42 Idem, 24.





académiques et professionnelles, mais aussi leurs expériences personnelles et l'histoire de leur famille et de leur communauté, à leur convenance. Le dialogue a été organisé par Sarah Hunt (Kwagiulth, Nation Kwakwaka'wakw), après une série de discussions sur le manque relatif de voix autochtones dans les bourses et les espaces universitaires consacrés à l'intersectionnalité. La rencontre avait pour but de se fonder sur un nombre croissant d'affirmations d'activistes, d'écrivains et d'universitaires autochtones, qui suggèrent que les visions autochtones du monde sont par nature intersectionnelles. Le débat se voulait une discussion exploratoire centrée sur la diversité des perspectives des peuples autochtones afin d'examiner comment les idées relatives à l'identité autochtone et à l'intersectionnalité sont comprises et utilisées dans le milieu universitaire, le travail communautaire et les expériences de vie.

Lors du dialogue de 2012, les participants ont évoqué des relations variées et complexes avec le terme « intersectionnalité ». Plusieurs personnes ont déclaré que le savoir et les visions du monde autochtones comportaient déjà des moyens d'exprimer la corrélation entre toutes les choses et toutes les formes de savoir, si bien que l'intersectionnalité n'était pas un nouveau concept pour elles. L'intersectionnalité apparaît alors comme un nouveau mot pour qualifier un concept toujours connu

des peuples autochtones, et ancré dans le savoir autochtone⁴³.

Pour ce qui est des questions autochtones, l'intersectionnalité propose des thèmes communs qui reflètent des approches intersectionnelles majeures. Lorsqu'elle est appliquée dans un contexte culturel spécifique et pertinent, elle peut servir à éclaircir des questions et des problèmes importants. Ainsi, dans le domaine de la violence et de sa prévention, certains chercheurs ont appliqué l'intersectionnalité à la problématique de la violence. Dans son ouvrage *The Murders of Indigenous Women in Canada as Femicides : Toward a Decolonial Intersectional Reconceptualization of Femicide*, Paulina Garcia Del-Moral soutient que les meurtres de femmes autochtones au Canada sont des actes de violence racialisée et sexuée, qui découlent des répercussions matérielles et discursives des relations de pouvoir coloniales. Elle ajoute que cela exige une conceptualisation du féminicide qui considère le genre comme une condition nécessaire, mais non définitive. Pour revoir la conceptualisation du féminicide, Del-Moral développe un cadre intersectionnel décolonial qui s'inspire de la recherche féministe sur la colonialité et l'intersectionnalité, en soulignant les compréhensions communes du genre et de la race comme étant relationnelles et mutuellement constitutives⁴⁴.

43 "Summary of Themes: Dialogue on Intersectionality and Indigeneity," Wosk Centre for Dialogue (26 avril 2012).

44 Paulina García-Del Moral, *The Murders of Indigenous Women in Canada as Femicides: Toward a Decolonial Intersectional Reconceptualization of*



Dans le même ordre d'idées, mais en termes plus accessibles, « Réclamer notre pouvoir et notre place : le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées » adopte une approche intersectionnelle. Dans ce rapport, qui repose presque entièrement sur les témoignages des personnes les plus touchées par la violence, les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA+ autochtones affirment que l'oppression dont elles sont victimes est principalement fondée sur le colonialisme, le racisme et le genre, entre autres facteurs. Parlant au nom de leurs proches, les familles ont rapporté de nombreuses rencontres avec des prestataires de services à la suite d'un décès ou d'une disparition, révélant ainsi des hypothèses familiales fondées sur des facteurs tels que l'éducation, le revenu et les capacités, en plus de leur statut autochtone. Ces témoignages laissent également apparaître des bases de discrimination distinctes, en fonction de l'expérience de la nation ou du groupe autochtone concerné. En d'autres termes, les femmes inuites, métisses et des Premières Nations ne sont pas toujours confrontées au même type de discrimination ou de menace, même si elles sont toutes autochtones. Par ailleurs, les personnes non binaires, y compris celles qui s'identifient comme 2ELGBTQQIA+, subissent de manière différente la

violence individuelle, institutionnelle et systémique.

REGROUPER LES FEMMES ET LE SAVOIR AUTOCHTONES PAR LE BIAIS DE L'ACSAC

Étant donné leur lien avec les cadres décoloniaux et intersectionnels, les féminismes autochtones ont beaucoup à apporter à l'ACSAC, car ils ont toujours élaboré leurs textes de manière intersectionnelle, bien qu'ils aient parfois rejeté l'étiquette de « féministe ».

C'est vers la fin des années 1990 que le féminisme autochtone a gagné en popularité, après que la célèbre auteure et critique Lee Maracle (Stó:lō) ait abordé la question de la place des femmes autochtones dans les grands mouvements féministes canadiens. Mme Maracle avait déclaré : « Je ne suis pas intéressée à franchir les portes du « mouvement des femmes blanches ». J'aurais l'air un peu ridicule assise dans leur salon à dire « nous déclarons ceci et nous déclarons cela » »⁴⁵. Maracle et ses pairs ont cherché à s'éloigner des « féminismes blancs » et à adopter des principes en phase avec les réalités autochtones⁴⁶.

Maile Arvin, de concert avec Eve Tuck et Angie Morrill, a rédigé en 2012 un essai intitulé *Decolonizing Feminism*, dans

Femicide, " *Journal of Women in Culture and Society*, 43.4, (2018): 929-954.

45 Lee Maracle, *I am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism*, 2e édition (Raincoast Books: 1996), 18.

46 Andrea Smith et J. Khaulani, « Feminisms Engage American Studies », *American Quarterly*, 60,2 (June 2008): 241-249. Mishuana R. Goeman et Jennifer Nez Denetdale, « Native Feminisms: Legacies, Interventions, and Indigenous Sovereignities », *Wicazo Sa Review: Native Feminism*, 24,2 (Automne 2009): 9-13.





lequel elle a passé en revue un éventail d'œuvres élaborées par diverses féministes autochtones. Dans cet essai, les auteurs soulignent cinq préoccupations clés qui, selon elles, doivent être abordées, tant dans ce qu'elles appellent le féminisme «*whitestream*» que dans le féminisme antiraciste et transnational qui cherche à s'infiltrer dans les causes féministes autochtones. Ces préoccupations portent sur les points suivants :

- « Débatte et conceptualiser les intersections entre le colonialisme d'occupation, l'hétéropatriarcat et l'hétéropaternalisme. »
- « Refuser l'effacement des femmes autochtones dans les études sur le genre et les femmes et reconsidérer le jeu final de l'inclusion (seulement). »
- « Rechercher activement des associations où... les relations avec le colonialisme d'occupation sont reconnues comme des points déterminants pour la justice sociale et le travail politique. »
- « Reconnaître la pérennité des concepts et des épistémologies autochtones ou des modes de connaissance. »
- « Remettre en question le rôle des pratiques discursives et matérielles des études sur le genre et les femmes et de l'académie en général dans la dépossession des terres, des moyens

de subsistance et de l'avenir des peuples autochtones; et... cesser de se livrer à ces pratiques»⁴⁷.

Ces questions soulignent, en fait, à quel point la pertinence culturelle est importante dans la mise en œuvre des structures de connaissances. Elles illustrent exactement la nécessité de tenir compte des réalités de l'oppression intersectionnelle pour comprendre les limites de toute idée – tant en théorie qu'en pratique.

Il n'existe pas de définition unique du féminisme autochtone. De ce fait, on fait souvent référence au terme « féminismes autochtones » (au pluriel). Ce terme désigne les nombreuses façons dont la sexualité, le genre et les normes de genre (les attentes concernant la façon dont les gens devraient agir ou se comporter en fonction des perceptions de leur genre) façonnent la vie des peuples autochtones. Dans le cadre de l'intersectionnalité, les études féministes autochtones soutiennent l'idée que, bien qu'ils soient des considérations centrales, le genre, le sexe et la sexualité se croisent avec d'autres aspects de l'identité des gens, notamment l'identité autochtone, l'âge, les capacités et la classe sociale. À la base, les études féministes autochtones examinent les effets du genre et des conceptions du genre sur la vie des peuples autochtones, historiquement et aujourd'hui. Les approches féministes autochtones

47 Maile, Tuck, et Morrill, «*Decolonizing Feminism.*»



remettent en question les stéréotypes liés au genre et à la sexualité des peuples autochtones, tels qu'ils apparaissent par exemple dans la politique, la société et les médias.

Par ailleurs, les études féministes autochtones se préoccupent de savoir comment le genre s'inscrit dans des relations de pouvoir plus larges et comment le sexisme, le racisme et le colonialisme constituent des structures d'oppression qui opèrent ensemble. Ces études mettent les gens au défi de reconnaître, de comprendre et de combattre ces oppressions. Comme l'explique Kim TallBear (Sisseton Wahpeton Oyate), les études féministes autochtones rapprochent les voix marginalisées pour démanteler les hiérarchies et « être en bonne relation » les unes avec les autres⁴⁸. La souveraineté, les cadres et les modes de connaissance autochtones occupent ainsi une place centrale dans le féminisme autochtone. Les réalités et les effets de l'hétéro-patriarcat et du colonialisme d'occupation, les expériences et les actions liées au genre, ainsi que les relations éthiques entre les peuples et avec les terres sur lesquelles nous vivons, sont également des facteurs importants. Cependant, les études féministes autochtones ne doivent pas être perçues comme une simple réponse aux normes de genre patriarcales imposées par les colons aux sociétés autochtones, notamment par le biais de la Loi sur les Indiens et des pensionnats. Ces

études visent plutôt à favoriser le bien-être et les relations positives entre les sexes dans les communautés autochtones.⁴⁹

Depuis la fin des années 2000, l'étude du féminisme autochtone en tant que concept théorique et que composante de l'identité, ainsi qu'en tant que catégorie d'analyse dans divers domaines et sujets, a connu une expansion importante. Les conversations transnationales sur les études féministes autochtones, par exemple, révèlent des combats communs, ainsi que des divergences dans la façon dont les femmes autochtones du monde entier se considèrent et perçoivent les idéologies féministes. Ces travaux définissent les mouvements féministes autochtones d'une manière que d'autres peuvent adopter, critiquer et auxquels ils peuvent contribuer, selon leurs propres moyens. En parallèle – et parfois même dans le cadre de ces travaux – les féminismes autochtones élargissent les théories féministes pour inclure de nouveaux domaines d'analyse. Ainsi, elles informent les conversations universitaires et communautaires sur la violence à l'égard des femmes autochtones, la souveraineté et les questions 2ELGBTQQIA+.

Dans le premier numéro de *Making Space for Indigenous Feminism*, publié en 2007, Joyce Green soutenait que le féminisme autochtone est une position théorique et militante valide et essentielle. Dans cette

48 Indigenous Feminisms Power Panel. Disponible au : https://www.youtube.com/watch?v=-HnEvaVXoto_.

49 Matika Wilbur et Adrienne Keene, « All My Relations and Indigenous Feminism », All My Relations Podcast, 26 février 2019. Disponible au : <https://www.allmyrelationspodcast.com/podcast/episode/32b0bd95/ep-1-all-my-relations-and-indigenous-feminism>.





édition, Green a fait appel à une sélection de collaboratrices féministes autochtones clés. En 2017, date de parution de la deuxième édition, Green a tiré parti du succès et des recherches de la première. En plus des chapitres mis à jour, elle y propose de nouveaux chapitres qui couvrent un large éventail des problèmes les plus significatifs auxquels sont confrontés les peuples autochtones aujourd'hui. Il s'agit notamment de contextes nationaux et internationaux tels que la violence à l'égard des femmes, le droit à l'autodétermination des autochtones, le racisme, la misogynie et la décolonisation. Les nouveaux chapitres consacrés au contexte canadien portent plus particulièrement sur le racisme et le sexisme des colons canadiens, ainsi que sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées (FFADA).

En 2010, et dans la perspective d'élargir ce champ, Cheryl Suzack, Shari M. Huhndort, Jeanne Perreault et Jean Barman ont publié *Indigenous Women and Feminism : Politics, Activism, Culture*. Dans cet ouvrage, les auteurs proposent d'envisager le féminisme autochtone comme un nouveau champ d'investigation nécessaire pour s'attaquer véritablement aux questions cruciales de l'identité culturelle, du nationalisme et de la décolonisation, propres aux contextes autochtones. À travers le prisme de la politique, du militantisme et de la culture, ce vaste recueil examine les rôles historiques des femmes autochtones, leur travail intellectuel et militant, ainsi que

la pertinence de la littérature, de l'art et de la performance contemporains pour la mise en place d'un nouveau projet féministe autochtone. Les questions au cœur de ces essais dépassent les frontières disciplinaires, nationales, universitaires et militantes et explorent en profondeur les positions politiques et sociales uniques des femmes autochtones au Canada et ailleurs.

Compte tenu de l'ampleur de ces travaux, les regrouper est une tâche essentielle. Au cours des dix dernières années, certains travaux – principalement les revues de littérature approfondies – se sont servis de travaux d'étudiants diplômés pour tenter de rassembler et de synthétiser ces idées. Ainsi, la thèse de maîtrise de Crystal Phillips réalisée en 2012 sous le titre *Theorizing Aboriginal Feminisms*, compile des écrits importants d'auteures autochtones pour identifier les souches théoriques émergentes centrées sur la décolonisation comme théorie et méthodologie. Selon elle, ces auteurs positionnent les stratégies de décolonisation face à l'intersectionnalité de l'oppression de la race et du sexe dans un contexte colonial, qu'ils appellent « colonialisme patriarcal ». Elles contestent les formes de colonialisme patriarcal qui se font passer pour des traditions autochtones et qui visent à réduire au silence les femmes autochtones et à les exclure des sphères de souveraineté et de leadership⁵⁰.

50 Crystal Phillips, *Theorizing Aboriginal Feminisms*, Thèse de maîtrise (Université de Lethbridge, 2012). Consultée le 3 mars 2021, <https://www.collectionscanada.gc.ca/obj/thesescanada/vol2/ALU/TC-ALU-3120.pdf>.





Dans sa deuxième édition, la critique littéraire et culturelle révolutionnaire de Janis Acoose intitulée *Iskwewak Kah' Ki Yaw Ni Wahkomakanak : Neither Indian Princesses nor Easy Squaws*, examine les représentations des femmes autochtones dans la littérature canadienne. En décortiquant les images stéréotypées de la «princesse indienne» et de la «squaw facile», Acoose attire l'attention sur les représentations racistes et sexistes des femmes autochtones dans la littérature populaire. Mêlant récit personnel et critique littéraire, cette édition révisée établit un lien fort entre, d'une part, les attitudes culturelles négatives persistantes nourries par ces représentations stéréotypées, et les FFADA au Canada, d'un autre part.

Contribution unique, la publication *The Winter We Danced : Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*, éditée par The Kino-nda-niimi Collective et publiée en 2014, regroupe une série d'essais recueillis au cours des premiers mois du mouvement Idle No More. Ce mouvement, qui appelait tous les peuples autochtones et non autochtones du Canada à rejeter l'oisiveté, a affronté le projet d'extension de la colonisation blanche en liant l'exploitation capitaliste mondiale à l'effacement de l'identité autochtone. Idle No More, tout comme cette collection, a attaqué les procédures spécifiquement genrées du colonialisme d'occupation au Canada en rappelant qu'il est né en dehors des modes de «reconnaissance» de l'identité autochtone

par l'État et en appelant à la résurgence des modes de gouvernance autochtones et du leadership des femmes au sein de ceux-ci.

Parmi les ouvrages clés récemment réalisés à ce sujet, citons *In Good Relation : In a Good Relation : History, Gender, and Kinship in Indigenous Feminisms*, édité par Sarah Nickel et Amanda Fehr, et publié en 2020. Cet ouvrage recueille les conversations d'une nouvelle génération d'universitaires, de militants, d'artistes et de conteurs qui admettent le caractère utile du féminisme autochtone et cherchent à l'élargir de manière utile et constructive. Il souligne la nécessité de mieux autochtoniser nos conceptions du féminisme et de pousser la recherche au-delà de la maternité, de l'histoire de la vie ou du statut juridique (au Canada), afin d'examiner les liens entre les féminismes autochtones, les philosophies autochtones, l'environnement, la parenté, la violence et les études autochtones queers. Structuré autour de la notion de «générations», ce recueil propose des interprétations larges et critiques du féminisme autochtone, et décrit comment une nouvelle génération d'artistes, d'activistes et d'universitaires conçoit et renforce la force et le pouvoir des femmes autochtones.

Dès leur apparition au début des années 2000, les travaux qui examinent d'un œil critique le féminisme autochtone, plutôt que de l'adapter, se sont multipliés. En 2005, Bonita Lawrence et Kim Anderson





ont avancé qu'il était plus important pour les femmes autochtones de trouver leurs forces au sein de leur propre héritage que de s'attacher au féminisme ou de le soutenir. Dans sa deuxième édition, l'ouvrage de Kim Anderson *A Recognition of Being : Reconstructing Native Womanhood*, fait appel au savoir traditionnel autochtone et aux perspectives sur la féminité. En 2000, l'auteure a tenté d'explorer la façon dont la féminité autochtone avait été construite et reconstruite au Canada, en tissant son propre parcours de femme crie/métisse à partir des idées, des connaissances et des histoires de 40 femmes autochtones qu'elle a interrogées. Dans la deuxième édition, publiée en 2016, Anderson a revu son texte révolutionnaire pour y inclure la littérature contemporaine sur le féminisme autochtone et la théorie bispirituelle, ainsi que pour documenter les efforts déployés par les femmes autochtones pour résister à l'hétéro-patriarcat.

Après avoir examiné la situation des femmes dans les sociétés autochtones traditionnelles et leur statut après la colonisation, ce texte montre comment les femmes autochtones ont depuis résisté aux rôles imposés, se sont réapproprié leurs traditions et ont réussi à reconstruire une féminité autochtone puissante. Anderson a également publié de nombreux autres ouvrages qui relient ces questions, notamment *Life Stages and Native Women : Memory, Teachings and Story Medicine* (University of Manitoba Press, 2011), *Indigenous Men and Masculinities :*

Legacies, Identities, Regeneration (édité avec Robert Alexander Innes, University of Manitoba Press, 2015), et *Mothers of the Nations : Indigenous Mothering as Global Resistance, Reclaiming and Recovery* (avec Dawn Lavell-Harvard, 2014).

Bien que cela ait été présenté comme une approche fondée sur la distinction, on considère de plus en plus que les travaux qui visent à appuyer un contexte culturellement approprié et distinctif pour les femmes autochtones relèvent du féminisme autochtone. Aujourd'hui, et dans le cadre d'un champ d'études élargi, le féminisme autochtone soulève des questions critiques portant sur le genre en relation avec la politique, le droit, l'histoire, l'économie, l'art, la culture, la santé et les relations sociales. Les mouvements féministes autochtones sont essentiels pour lutter contre l'oppression raciste, sexiste et coloniale. Des collectifs ont émergé de ces discussions, et ont donné naissance à des mouvements tels que *Idle No More*, et des organisations de base comme le *Native Youth Sexual Health Network*. Les perspectives féministes autochtones revêtent une importance capitale dans les discussions autour des questions sociopolitiques contemporaines, telles que *FFADA*, car elles soulèvent des préoccupations essentielles qui concernent non seulement cette violence, mais aussi les rôles que jouent diverses personnes et communautés en réponse à ce problème. Ils remettent également en question le manque d'engagement





préalable de la part du gouvernement dans les cas de FFADA. Bien que les expériences et les identités diverses affectent les points de vue sur le féminisme autochtone et les utilisations qui en sont faites, elles demeurent néanmoins des cadres de compréhension utiles pour tous.

L'ACSAC ET LA PERTINENCE D'UNE APPROCHE FONDÉE SUR LES DISTINCTIONS : L'IMPORTANCE DE LA SPÉCIFICITÉ

Les recherches féministes autochtones intersectionnelles, qui portent sur les questions autochtones au Canada, présentent de nombreuses lacunes et offrent des possibilités intéressantes d'expansion. De telles recherches pourraient ainsi contribuer à l'élaboration et à l'analyse des politiques de l'ACSAC, notamment en ce qui concerne les expériences des femmes et des personnes 2ELGBTQQIA+ dans le système correctionnel et dans le système judiciaire en général. Les structures de la colonisation, infligées à des groupes autochtones spécifiques – Premières Nations, Inuits, Métis et personnes 2ELGBTQQIA+ – ont eu des impacts significatifs et spécifiques sur les populations, lesquels ont également affecté certaines situations auxquelles sont confrontés les décideurs aujourd'hui. De même, les savoirs traditionnels des

populations autochtones distinctes font, dans certaines régions, défaut. De ce fait, les études intersectionnelles fondées sur les distinctions forment encore un domaine à exploiter à travers les communautés, les régions géographiques et d'autres marqueurs d'identité. Bien que les études sur les colonies d'occupation et les études autochtones aient souvent permis de tenir des discussions utiles sur les structures coloniales au sens plus large – souvent en lien étroit avec tous les groupes autochtones du Canada – pour comprendre et combattre ces structures, il est nécessaire d'examiner les fondements sur lesquels celles-ci ont été construites et l'impact qu'elles ont eu sur les populations autochtones distinctes.

Du point de vue historique, le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, intitulé « Réclamer notre pouvoir et notre place » examine, entre autres, les répercussions fréquentes et distinctes sur les communautés. Le chapitre 4 du volume 1 fait référence à de nombreuses autres sources sur ce sujet concernant les peuples autochtones. Il vise à dégager les éléments communs, tout en éveillant l'intérêt et la discussion sur le besoin de mener un travail fondé sur les distinctions⁵¹. Ce travail préliminaire, conjugué aux nombreuses études menées sur le sujet, suggère qu'une approche

51 Voir le rapport final au : www.mmiwg-ffada.ca.





fondée sur les distinctions est essentielle pour comprendre les besoins des individus et des communautés et, par conséquent, cerner les limites d'un cadre d'ACS+ qui omet les facteurs culturels, les histoires et les expériences.

A. Perspectives des Premières Nations sur l'histoire, l'intersectionnalité et le féminisme

L'examen de l'histoire et des expériences des femmes des Premières Nations soutient plusieurs cadres intersectionnels et féministes. Si de nombreux travaux étudiés dans la section précédente s'appuient sur des perspectives autochtones générales et des expériences historiques communes, comme la Loi sur les Indiens ou d'autres politiques appliquées de manière globale aux Premières Nations, de plus en plus de travaux ancrés dans l'histoire se penchent sur les distinctions au sein des Premières Nations.

Le plus vaste corpus de travaux dans ce domaine provient de la Colombie-Britannique. C'est en 1994 qu'a été publié le document intitulé *When You Don't Know the Language, Listen to the Silence : An Historical Overview of Native Indian Women in B.C.* Dans ce livre, Marjorie Mitchell et Anna Franklin évaluent la littérature historique traitant du rôle des femmes indiennes en Colombie-Britannique et constatent que ces dernières ont été constamment soutenu

économiquement leurs familles et leurs communautés. Leur soutien intégral remonte aux premiers temps de l'histoire et s'étend jusqu'au début du vingtième siècle. La publication comporte également des images de force *Native Women of the Northern Pacific Coast : An Historical Perspective, 1830-1900*. Dans cet article paru en 1996, Carol Cooper examine comment les femmes nishga et tsimshian ont pu maintenir leur statut et leur rôle grâce au commerce de la fourrure et aux missions, généralement considérés par les historiens comme ayant un impact négatif sur la vie des femmes autochtones. Plus récemment, Sarah Nickel, dans son article paru en 2017 : *I Am Not a Women's Libber Although Sometimes I Sound Like One : Indigenous Feminism and Politicized Motherhood*, soutient que la littérature existante occulte l'engagement politique des femmes. En effet, elle a dépolitisé le travail des femmes, s'est concentrée sur des moments d'action sensationnels ou a intégré la politique des femmes dans le récit plus large des organisations politiques dominées par les hommes, de sorte que les activités des femmes sont devenues invisibles. L'auteure examine le développement des cercles de fermières en Colombie-Britannique, en soulignant l'importance des perspectives régionales, ou nationales, dans la définition des processus localisés et des ramifications historiques et contemporaines.

De même, la publication *Strong Women Stories : Native Vision and Community*





Survival, publiée en 2003 et éditée par Bonita Lawrence et Kim Anderson, rassemble un large éventail géographique à travers dix-sept essais qui mettent en avant des perspectives originales et critiques. Ces idées émanent d'écrivains, de chercheurs et d'activistes qui traitent de questions pertinentes pour les femmes autochtones et leurs communautés, tant en milieu rural qu'en milieu urbain au Canada. Dans leurs contributions, les auteurs explorent les problèmes cruciaux auxquels sont confrontées les femmes autochtones à mesure qu'elles reconstruisent et font revivre leurs communautés. À travers des sujets tels que le rôle de la tradition, la revendication des identités et la protection des enfants autochtones et de l'environnement, ils déterminent les contraintes qui conditionnent leurs actions et les inspirations qui nourrissent leurs visions. Les auteurs se penchent sur les questions de la jeunesse, de la santé et de l'identité sexuelle, du vieillissement, de la sexualité et de la santé des femmes, de la prise en charge des enfants et des adultes atteints du syndrome d'alcoolisme fœtal, de l'éducation et de la scolarisation des Premières Nations, du militantisme communautaire autour des questions de la prostitution et des travailleurs du sexe, et de la revendication de l'identité culturelle à travers l'art et la musique.

B. Perspectives des métis sur l'histoire, l'intersectionnalité et le féminisme

Dans les études de l'histoire et de l'intersectionnalité propres aux Métis, il convient d'abord de noter à quel point l'invisibilité de la population métisse a contribué à une pénurie de services et de soutien pour les femmes, les filles et les personnes 2SLGBTQIA+ métisses. Comme le suggère Jean Teillet dans son Métis Law Summary, 2009, l'invisibilité des Métis :

... est le résultat de plusieurs facteurs : (1) le fait que, historiquement, il n'y avait que l'identité au Canada se limitait à deux options – blanc ou indien – car personne ne voulait reconnaître l'existence d'un peuple métis; (2) l'effacement des frontières géographiques historiques des Autochtones; (3) la langue cachée des Métis; (4) le fait que les Métis ne sont pas distincts sur le plan phénotypique; (5) une réticence générale à s'identifier publiquement après les événements de 1870 et 1885; et enfin (7) leur mobilité.⁵²

Les études consacrées à l'histoire des femmes métisses et de leurs familles se sont souvent concentrées sur ces facteurs, notamment sur le vide juridictionnel ou l'invisibilité constitutionnelle des Métis.

Par ailleurs, d'autres études se sont davantage concentrées sur les expériences vécues. Ainsi, en 1996, Louise Marie Legare a publié une thèse de maîtrise en

⁵² Jean Teillet, « Metis Law Summary, » cité dans Joyce Green, « Don't Tell Us Who We Are (Not): Reflections on Métis identity, » Fédération des sciences humaines. (15 mars 2011). Disponible au : <https://www.idees-ideas.ca/blog/dont-tell-us-who-we-are-not-reflections-metis-identity>.





éducation à l'Université de la Saskatchewan intitulée *Being a Métis Woman : Our Lived Stories*. Cette étude avait pour objectif de raconter les histoires vécues de quatre femmes métisses dans des récits collectifs afin d'interpréter et de donner un sens à leurs expériences et ainsi accroître leurs connaissances. La recherche était basée sur des conversations et présentait trois récits collectifs : L'identité, la famille et le meurtre de l'âme. Reflétant l'invisibilité de ces perspectives, l'étude a constitué un moyen important de commencer à comprendre la perte et l'absence de voix de certaines femmes métisses.

Des études, dont le rapport final de l'Enquête nationale : Réclamer notre pouvoir et notre place, ont récemment tenté d'aborder certains de ces courants importants et distinctifs de l'histoire des Métis. Ce rapport comporte au chapitre 4 (volume 1) une section historique propre aux Métis, qui soulève bon nombre de ces questions. De plus, le chapitre 12 du volume 2 contient une section dédiée aux préoccupations contemporaines des femmes, des filles et des personnes 2SLGBTQQIA+ métisses. Cette section est le fruit d'une recherche menée sous forme de dialogue pendant l'enquête. Ces sources illustrent comment les courants historiques servent à informer les luttes contemporaines et, à ce titre, peuvent être utiles dans l'application de l'ACSAC.

De même, le rapport produit par Women of the Métis Nation sur ce sujet a été publié à peu près en même temps que celui de l'Enquête nationale. Le rapport de la Métis Nation a fait ressortir de nombreux points clés qui découlent du dialogue et de la recherche sur les Métis, et qui revêtent une importance historique et une pertinence contemporaine, notamment :

- Le rôle historique des femmes et des filles métisses dans les familles et les communautés métisses.
- Colonisation, racisme et sexisme : les origines de la violence à l'égard des femmes et des filles métisses.
- Résistance de la rivière Rouge – un règne de terreur.
- Résistance du Nord-Ouest-1885 en contexte.
- Aliénation des terres, itinérance, certificats et réserves routières.
- Pensionnats et journées scolaires.
- Appréhension des enfants.

L'invisibilité relative des femmes métisses a entraîné des conséquences majeures. Selon le même rapport, en évaluant les impacts contemporains d'une telle histoire, on constate que les expériences des femmes métisses sont marquées par le racisme, le sexisme, la pauvreté, l'itinérance, la précarité du logement, l'insécurité alimentaire, les maladies





physiques et mentales, le manque de bien-être, les faibles taux d'attrition et le manque d'éducation.⁵³

Dans son article intitulé *Settler Colonialism in Canada and the Métis*, Tricia Logan présente un cadre colonial de peuplement qui permet de comprendre la plupart de ces questions. Logan soutient que la littérature sur le colonialisme d'occupation vise à identifier les spécificités de l'expérience coloniale d'implantation, mais qu'elle peut aussi uniformiser les divers récits et contextes coloniaux d'implantation. L'auteure examine les relations entre les Métis et le colonialisme d'occupation au Canada en vue de déterminer comment l'histoire des Métis contribue à élargir le récit du génocide colonial d'occupation, qui englobe les conversations sur la « reproduction », les expériences uniques des pensionnats et la stérilisation forcée. Au milieu de ces divisions sociales, politiques et raciales, des groupes comme les Métis du Canada se situent dans un fossé métaphorique ou, plus précisément, dans un fossé juridictionnel⁵⁴.

D'autres chercheurs tentent de répondre à plusieurs de ces questions de manière plus détaillée. Parmi les travaux les plus récents, citons un article publié en 2019 par Renee Monchalin, Janet Smylie et Cherylee

Bourgeois intitulé : *I Would Prefer to Have my Health Care Provided Over a Cup of Tea Any Day : Recommendations by Urban Métis Women to improve access to Health and Social Services in Toronto for the Métis Community*. Cet article reprend des suggestions précises et concrètes faites par et pour les femmes métisses urbaines pour améliorer l'accès aux services de santé et aux services sociaux à Toronto, au Canada. Les principales recommandations concernent les points suivants : (a) une présence métisse, (b) un aménagement intérieur holistique, (c) des espaces de services spécifiques ou adaptés aux Métis, (d) une réception/un bureau d'accueil convivial, et (e) des prestataires de services sensibilisés à la culture. Lors de ces conversations, les femmes ont fait part de leurs expériences positives dans le cadre d'un collectif de sage-femmes autochtones, appelé *Seventh Generation Midwives Toronto*. Elles ont ainsi démontré que les femmes métisses détiennent des solutions pour faciliter l'accès des communautés métisses aux services de santé et aux services sociaux.

Ces mêmes auteurs ont récemment complété cette étude, en 2020, en

53 Les Femmes Michif Otipemisiwak–Women of the Métis Nation, *Métis Perspectives of Missing and Murdered Indigenous Women, Girls and LGBTQ2S+ [sic] People*. (30 juin 2019). Disponible au : <https://en2.metiswomen.org/wp-content/uploads/2019/11/LFMO-MMIWG-Report.pdf>.

54 Tricia Loga, "Settler colonialism in Canada and the Métis," *Journal of Genocide Research*, 17.4 (2015): 433-452.





publiant un article intitulé *It's Not Like I'm More Indigenous There and I'm Less Indigenous Here : Urban Métis Women's Identity and Access to Health and Social Services in Toronto, Canada*. Cet article soutient que les politiques coloniales et les débats sur l'identité ont causé des lacunes importantes dans l'accès à des services sociaux et de santé culturellement appropriés pour les peuples métis vivant au Canada. Il affirme que le fait d'intégrer aux services sociaux et de santé en milieu urbain une compréhension de l'identité métisse déterminée par la communauté métisse peut contribuer à combler les lacunes existantes en matière de services de santé culturellement adaptés.

Emma Larocque est peut-être l'une des penseuses métisses les plus éminentes dans le domaine de l'intersectionnalité, du féminisme et de l'histoire. L'ouvrage de Joyce Green, *Making Space for Indigenous Feminism*, cité plus haut, propose un article spécifique sur l'intersectionnalité et le féminisme métis. À plus grande échelle, les travaux de M. Larocque ont abordé de manière critique des sujets tels que les identités autochtones, et plus particulièrement métisses, la littérature autochtone contemporaine, la critique littéraire postcoloniale, la décolonisation et la résistance, ainsi que la représentation autochtone dans l'histoire, la littérature et la culture populaire canadiennes. Les publications de Mme Larocque,

qui couvrent de nombreux domaines, illustrent parfaitement l'interconnexion de ces divers champs d'étude et de critique.⁵⁵ Son dernier ouvrage : *When the Other is Me : Native Resistance Discourse 1850-1990*, Larocque propose une solide étude interdisciplinaire des réponses littéraires autochtones aux écrits racistes contenus dans les documents historiques et littéraires canadiens de 1850 à 1990. Dans ce livre, LaRocque adopte une approche méta critique de l'écriture autochtone. Elle la présente comme une littérature de résistance située à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du contexte intellectuel postcolonial. L'auteure fait ressortir les preuves accablantes que la littérature historique et littéraire canadienne contient des éléments de déshumanisation. L'ouvrage explore les répercussions sur la culture populaire et le développement intellectuel du Canada, ainsi que les réponses intellectuelles autochtones et non autochtones à la lumière des amalgames de romantisme, d'exagération des différences autochtones et du problème permanent de l'intériorisation qui remet en question la compréhension des relations entre colonisateurs et colonisés.

Ce domaine est appelé à se développer, comme en témoigne la recherche consacrée aux expériences des Métis en matière d'effacement historique et d'oppression intersectionnelle. Des études

55 Voir Emma Larocque, «[Interview with a Professor](#)», *Constellations*, 2.2 (2011): 157–158.





critiques et qualitatives supplémentaires portant sur la manière dont les femmes métisses ont accès, ou non, aux services, sont nécessaires dans des domaines autres que les services de santé, de façon à mieux cerner les lacunes juridictionnelles et la manière dont les femmes, les filles et les personnes 2ELGBTQQIA+ métisses sont exposées à des risques multiples. Plus précisément, les travaux axés sur la théorisation des relations entre les Métis et l'État, dans le contexte du colonialisme de peuplement, constituent une importante piste à explorer. Grâce à un corpus plus complet, lié à l'ACSAC, les décideurs pourraient mieux saisir la nécessité d'aller au-delà des approches uniformes. Par conséquent, les États pourront s'acquitter de leurs responsabilités en matière d'engagement de nation à nation avec les Métis, dont la lutte pour la reconnaissance se poursuit.

C. Perspectives inuites sur l'histoire, l'intersectionnalité et le féminisme

Les auteurs de cette analyse documentaire ne parlant pas inuktitut, nous reconnaissons qu'elle comportera certaines limites, puisque les travaux produits en inuktitut ne seront pas pris en compte. En 2016, 41 650 Inuits, soit 64 % de la population inuite, ont affirmé connaître une langue inuite suffisamment bien pour tenir une conversation. Avec 39 475 Inuits parlant

l'inuktitut, cette dernière constitue la langue inuite la plus parlée par les Inuits. La plupart des Inuits, soit 72,8 %, vivaient dans l'Inuit Nunangat, qui signifie « la patrie des Inuits ». Ce territoire est constitué de quatre régions : La région inuvialuit des Territoires du Nord-Ouest, le territoire du Nunavut, le Nunavik dans le nord du Québec et le Nunatsiavut à Terre-Neuve-et-Labrador. Dans l'ensemble, 83,9 % des Inuits de l'Inuit Nunangat ont déclaré être en mesure de parler une langue inuite.⁵⁶ Gardant cette limite à l'esprit, la présente analyse documentaire ne s'étend qu'aux sources, en anglais, accessibles en ligne.

Dans le cas des Inuits, leur histoire particulière nécessite un travail et un examen plus approfondis. En effet, l'histoire des relations des Inuits avec l'État – qui a débuté plus tard que celle des Premières Nations et des Métis – est l'un des éléments fondamentaux à prendre en considération dans un contexte distinct de mise en œuvre de la politique de l'ACSAC. Par ailleurs, les défis actuels auxquels sont confrontés les Inuits établis hors de l'Inuit Nunangat, y compris le nombre croissant d'Inuits vivant dans des centres urbains tels qu'Ottawa et Winnipeg, signifient que les réalités distinctives des Inuits sont aggravées par plusieurs facteurs corrélés. Cela dit, il serait utile de résumer l'histoire commune de la dépossession, de la relocalisation et de l'oppression vécue dans l'Inuit Nunangat.

56 Statistique Canada « Recensement en bref: Les langues autochtones des Premières Nations, des Métis et des Inuits », publication de 2017.





Les premières interactions fréquentes des Inuits ont eu lieu avec les baleiniers et les pêcheurs européens, qu'ils appelaient «Qallunaat». Les Inuits du Labrador ont établi ces contacts relativement tôt durant la période de colonisation, soit dès le 16e siècle. À la fin du XIXe siècle, les réserves de baleines boréales avaient considérablement diminué, privant ainsi les Inuits d'une ressource essentielle à la survie de certaines communautés. Par conséquent, à partir du début du 20e siècle, les baleiniers commerciaux ont cessé de se rendre dans la plupart des régions de l'Inuit Nunangat⁵⁷.

Le recul de la chasse commerciale de baleines a coïncidé avec l'expansion du commerce des fourrures dans l'Inuit Nunangat. Stimulée par la hausse de la valeur marchande des fourrures du renard arctique, la Compagnie de la Baie d'Hudson a étendu son réseau de postes de traite dans l'Arctique au début du 20e siècle. Au fil du temps, les Inuits sont devenus à leur tour dépendants des marchandises fournies par les commerçants de fourrures. Cette dépendance a largement contribué au pouvoir que les Qallunaat allaient plus tard exercer sur les Inuits⁵⁸. De plus, les revendications de souveraineté du Canada

dans l'Arctique ont motivé l'introduction d'un système judiciaire canadien, dont la GRC dans l'Inuit Nunangat, au début du XXe siècle⁵⁹.

L'approche de laissez-faire (ou de «nonchalance») à l'égard des Inuits a commencé à changer pendant la Deuxième Guerre mondiale, pour des raisons de défense⁶⁰, lorsque l'État a commencé à intervenir de manière de plus en plus intensive dans la société inuite. Ainsi, entre 1940 et 1970, le gouvernement du Canada a relocalisé de nombreux groupes d'Inuits, ainsi que certaines Premières Nations. Certains groupes inuits ont été relocalisés à plusieurs reprises, sous prétexte que cela réduisait la dépendance des Inuits à l'égard de l'aide gouvernementale après le déclin du commerce des fourrures. Les relocalisations ultérieures avaient pour but de regrouper les Inuits dans des établissements permanents afin de renforcer l'efficacité des services sociaux. Le gouvernement a également commencé à assurer une plus grande responsabilité dans la prestation des soins de santé aux Inuits. En conséquence, les membres des familles ont été séparés les uns des autres, et la méfiance envers les Qallunaat qui les enlevaient s'est accrue.⁶¹

- 57 Voir Arthur J. Ray, *The Canadian Fur Trade in the Industrial Age* (Toronto: University of Toronto Press, 1990); Marc Stevensen, *Inuit, Whalers, and Cultural Persistence: Structure in Cumberland Sound and Central Inuit Social Organization* (Toronto: Oxford University Press, 1997); Nunavut Wildlife Management Board, *Final Report of the Inuit Bowhead Knowledge Study* (Nunavut, mars 2000), disponible au: <https://www.nwmb.com/en/publications/bowhead-knowledge-study/1819-bowhead-knowledge-study-eng/file>.
- 58 Voir Ray, *The Canadian Fur Trade*; Tester and Kulchyski, *Tamarniit (Mistakes): Inuit Relocation in the Eastern Arctic, 1939-63* (Vancouver: UBC Press, 1997).
- 59 Qikiqtani Truth Commission, *Paliisikkut: Policing in Qikiqtaaluk*, Thematic Reports and Special Studies, 1950-1975 (avril 2014).
- 60 En décembre 1954, a commencé la construction du réseau d'alerte avancé (DEW), une chaîne intégrée de 63 radars et centres de communication qui s'étend sur 3 000 miles de l'ouest de l'Alaska au Groenland, en passant par l'Arctique canadien.
- 61 Qikiqtani Truth Commission, *Aaniajuririniq: Health Care in Qikiqtaaluk*, Thematic Reports and Special Studies (avril 2014); Maureen Lux, *Separate Beds: A History of Indian Hospitals in Canada, 1920s to 1980s* (Toronto: University of Toronto Press, 2016).



D'autres perturbations ont également eu un impact durable. En plus de la relocalisation et de l'intervention médicale, l'abattage des chiens de traîneau inuits a contraint de nombreux Inuits à s'installer dans les communautés permanentes établies par Qallunaat. À compter de la fin des années 1950, le gouvernement du Canada a également rendu la scolarité formelle obligatoire pour les enfants inuits, et certains d'entre eux ont été envoyés dans des pensionnats éloignés gérés par l'église, tandis que d'autres ont fréquenté des écoles de jour gérées par le gouvernement fédéral. Comme ce fut le cas pour les Premières Nations et les Métis, les pensionnats et les foyers étaient aussi un moyen d'appréhender les enfants, puisque les gouvernements invoquaient l'absence de foyers « qualifiés » pour augmenter le nombre d'élèves inuits inscrits dans les établissements gérés par le gouvernement.

Vers le début des années 1970, après que les Inuits aient quitté les camps pour s'installer dans des villes contrôlées par les Qallunaat, leur vie économique, politique et sociale a connu des changements majeurs. Ce déplacement a entraîné une chute brutale de l'autonomie et de l'autodétermination des Inuits, puisque le pouvoir gouvernemental était plus ancré dans les colonies que dans les camps. L'exode des camps demeure une des causes profondes de nombreux problèmes

sociaux auxquels les communautés inuites sont confrontées aujourd'hui, les traumatismes étant transmis d'une génération à l'autre⁶².

Le plus vaste corpus de travaux dans ce domaine provient de la Colombie-Britannique. La littérature traitant de l'histoire et de l'impact de la colonisation sur les Inuits est abondante, mais demeure en grande partie ancrée dans l'analyse économique et dans le contexte des ressources du Nord. En fait, les organisations inuites ont largement contribué à approfondir cette question en tenant compte des importantes questions intersectionnelles abordées, qui sont ancrées dans cette histoire et vécues au présent par les familles et les communautés inuites. L'étude *The Inuit Way* a été publiée pour la première fois en 1989 et reprise en 2006. Réalisée par Pauktuutit Inuit Women of Canada, cette étude fournit un contexte historique pour comprendre la culture inuite. Elle place cette histoire en tant que point de départ indispensable à la compréhension de la culture, des protocoles et des valeurs inuits, dans le cadre du travail avec les Inuits⁶³. À ce titre, il s'agit d'un document essentiel à prendre en considération dans les projets qui visent à s'engager dans une ACSAC, de même que dans les autres publications qui cherchent à fournir une base similaire⁶⁴.

62 Un résumé plus détaillé est fourni dans le rapport final de l'enquête nationale, *Réclamer notre pouvoir et notre place*, volume 1, chapitre 4, pages 336-338.

63 Pauktuutit Inuit Women of Canada, *The Inuit Way: A Guide to Inuit Culture*, Révisé en 2006. Disponible au : http://inuqatigiit.ca/wp-content/uploads/2018/11/inuitway_e-Pauktuutit.pdf, *The Inuit Way*.

64 Pauktuutit Inuit Women of Canada and Dr. Elizabeth Comack, *Addressing Gendered Violence against Inuit Women: A review of police policies and practices in Inuit*





D. Lacunes propres aux distinctions en matière d'histoire, d'intersectionnalité et de féminisme

Beaucoup de travail reste à faire pour combler les lacunes en matière d'histoire, d'intersectionnalité et de féminisme, en particulier concernant les cadres fondés sur les distinctions et culturellement pertinents. Les voies de recherche incluent la production d'histoires ou de récits plus localisés ou spécifiques sur les expériences empreintes d'intersectionnalité et d'identités autochtones distinctives. Une autre voie à explorer consiste à examiner comment ces identités et ces expériences peuvent être affectées par l'emplacement géographique ou la résidence à l'extérieur d'une communauté autochtone.

Toutefois, il est beaucoup plus facile de tenir compte des lacunes persistantes de ces perspectives dans le cadre de l'ACS+ et de les aborder dans le cadre de l'ACSAC, et donc contribuer à susciter l'intérêt, à renforcer les capacités et à créer un corpus de recherche sur ces questions.



Nunangat (janvier 2020), disponible au: <https://www.securitepublique.gc.ca/cnt/rsrscs/pblctns/rvw-plc-prctcs-pauk/index-fr.aspx12>.



PARTIE 3 :

GROUPÈMENT DES ÉPISTÉMOLOGIES AUTOCHTONES DANS L'ACSAC

L'inclusion des épistémologies et des savoirs autochtones constitue le cœur même du besoin de mise en application des cadres de l'ACSAC. Comme le révèle la littérature multidisciplinaire abondante consacrée à la recherche fondée sur les distinctions, la recherche intersectionnelle et la recherche appliquée, le recours à des volets universitaires pour l'élaboration, la mise en œuvre et l'analyse des politiques répond à des besoins essentiels de contribuer à transformer les politiques et d'en accroître l'impact. Dans la section qui suit, nous examinons les retombées de l'ACSAC en fonction de quatre domaines distincts, quoiqu'interdépendants, : a) les épistémologies autochtones et les visions du monde relationnelles dans l'analyse des politiques; b) la reconnaissance du lien entre les femmes et la terre dans une optique d'élaboration de politiques; et c) la réclamation de perspectives non binaires et 2ELGBTQQIA+ dans la recherche et les répercussions sur l'élaboration de politiques.

ÉPISTÉMOLOGIES AUTOCHTONES ET VISION DU MONDE RELATIONNELLE

La vision du monde relationnelle, parfois appelée vision du monde cyclique, est intuitive et fluide, et n'est pas orientée vers le temps. L'équilibre et l'harmonie des relations entre de multiples variables, y compris les forces spirituelles, sont au cœur de ce système de pensée. Chaque événement est appréhendé en relation avec tous les autres événements, indépendamment du temps, de l'espace ou de l'existence physique. C'est un élément fondamental du débat autour des épistémologies autochtones, où les chercheurs ont exploré, à des degrés divers, comment les gens arrivent à faire valoir ce qu'ils savent et comment ils comprennent le monde.

Associé aux différentes formes de savoirs, le concept de vision du monde a été décrit comme des lentilles mentales qui constituent des façons bien ancrées de percevoir le monde.⁶⁵ La vision du monde est une carte cognitive, perceptuelle et affective que les gens utilisent en permanence pour donner un sens au paysage social et pour se frayer un chemin vers les objectifs qu'ils poursuivent. Elle se développe tout au long de la vie d'une personne au fil des interactions sociales et du processus de socialisation.

65 Marvin E. Olsen, Dora G. Lodwick, et Riley E. Dunlap, *Viewing the World Ecologically* (Boulder, CO : Westview Press, 1992).





Les visions du monde occidentales se distinguent – comme l’a exploré Willie Ermine dans son article fondateur *Aboriginal Epistemology* – par une approche fragmentaire. Selon ses dires :

En observant le monde de manière objective, la science occidentale a l’habitude de fragmenter et de mesurer l’espace extérieur pour tenter de le comprendre dans toute sa complexité... La fragmentation des composants de l’existence a invariablement abouti à un cercle vicieux de pensée atomistique qui restreint la capacité à adopter une approche holistique⁶⁶.

Les populations autochtones, quant à elles, ont cherché à comprendre le monde de manière subjective, « en se plaçant dans le courant de la conscience »⁶⁷ et en y décrivant leurs relations. Dans le cas des peuples autochtones, les visions du monde se construisent au fil des générations. Comme l’explique Hermine, « les philosophies autochtones sont soutenues par une vision du monde basée sur les interrelations entre le spirituel, le

naturel et le soi, formant le fondement ou les prémices des savoirs et des modes d’existence autochtones »⁶⁸.

Il est certes important de reconnaître les considérations fondées sur les distinctions dans toute discussion sur la vision du monde et l’épistémologie autochtones, mais des points communs se dégagent quant aux implications possibles de telles considérations. En général, les visions du monde autochtones mettent l’accent sur les personnes et les entités qui s’unissent pour s’aider et se soutenir mutuellement dans leurs relations; d’où une vision du monde relationnelle, ou une relationnalité⁶⁹. De nombreuses visions du monde autochtones mettent l’accent sur l’esprit et la spiritualité et, partant, sur un sentiment de communautisme et d’individualisme respectueux. Le communautisme désigne le sentiment de communauté attaché aux relations familiales et à l’engagement des familles à son égard.⁷⁰ L’individualisme respectueux est un état dans lequel un individu jouit d’une grande liberté d’expression. Il est réputé prendre en considération les besoins de la communauté et agir en conséquence, plutôt que d’agir dans son

66 Willie Ermine, “Aboriginal Epistemology,” paru dans les éditions Heather Macfarlane et Armand Garnet Ruffo, *Introduction to Indigenous Literary Criticism in Canada* (Toronto : Broadview Press, 2015), 103.

67 Idem

68 Idem

69 T.C. Graham, “Using reason for living to connect to American Indian healing traditions,” *Journal of Sociology and Social Welfare* XXIX (2002): 55-75. Cité dans l’article de Michael Anthony Hart, “Indigenous Worldviews, Knowledge, and Research : The Development of an Indigenous Research Paradigm,” *Journal of Indigenous Voices in Social Work* 1.1 (2010) : 3.

70 Voir J. Weaver, “Native American studies, Native American literature, and communitism,” *Ayaangwaamizin* 1.2 (1997): 23-33 and H.N. Weaver, “Indigenous identity: What is it, and who really has it?,” *American Indian Quarterly* 25.2 (2001): 240-255. Cité dans Hart, 3.





seul intérêt.⁷¹ Dans un contexte canadien, par exemple, Leanne Simpson a défini sept principes de la vision du monde autochtone. Tout d'abord, la connaissance est holistique, cyclique, dépend des relations, et permet d'établir des liens avec les êtres et les entités, vivants et non vivants. Deuxièmement, les vérités sont nombreuses et dépendent des expériences individuelles. Troisièmement, toute chose est vivante. Quatrièmement, toutes les choses sont égales. Cinquièmement, la terre est sacrée. Sixièmement, la relation entre les gens et le monde spirituel est importante. Septièmement, les êtres humains sont les êtres les moins importants au monde⁷².

Les visions du monde sont globales et omniprésentes, en termes de respect et d'influence. Bien qu'elles soient rarement soumises à des changements significatifs, les visions du monde évoluent lentement. Les travaux visant à explorer les épistémologies et les visions du monde autochtones ont occupé une place importante dans les domaines de services tels que le travail social et l'éducation, de même que dans les discussions sur la recherche. De manière plus générale, ces travaux ont été soulevés dans le contexte

de l'intersectionnalité.

Dans le cadre de l'ACSAC, il y a lieu de souligner l'existence d'un lien très réel, tel que le suggèrent de nombreux chercheurs autochtones, entre l'oppression des visions du monde autochtone, les épistémologies et le pouvoir en ce qui concerne l'élaboration et la mise en œuvre des politiques. La pensée eurocentrique en est venue à médiatiser l'élaboration des politiques au point où les visions du monde qui divergent de la pensée eurocentrique sont souvent marginalisées, quand elles sont reconnues⁷³. Si elles sont reconnues, les visions du monde autochtone sont le plus souvent analysées à travers un point de vue eurocentrique.

Cette marginalisation, ou aveuglement des visions du monde autochtone, « a été et continue d'être l'un des principaux outils de la colonisation »⁷⁴. Comme le souligne avec pertinence Dana Hickey dans le domaine de la politique de santé, si « la réconciliation comme voie d'amélioration de la santé des peuples autochtones est nécessaire, [...] les malentendus au niveau épistémologique se révèlent être des obstacles »⁷⁵.

71 L.W. Gross, "Cultural sovereignty and Native American hermeneutics in the interpretation of the sacred stories of the Anishinaabe," *Wicazo Sa Review* 18.3 (2003) : 127-134. Cité dans Hart, 3.

72 Leanne Simpson, "Anishinaabe ways of knowing," dans J. Oakes, R. Riew, S. Koolage, L. Simpson, & N. Schuster (éditions), *Aboriginal health, identity and resources* (Winnipeg : Native Studies Press, 2001) : 165-185. Cité dans Hart, 3.

73 M. Battiste et J.S.Y. Henderson, J. S. Y., *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage* (Saskatoon, Saskatchewan, Canada : Purich, 2000). Voir aussi : J.M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, (New York : Guilford Press, 1993). Cité dans Hart, 4-5.

74 P. Walker, Walker, "Decolonizing Conflict Resolution," *American Indian Quarterly* 28:3 et 4, (2004) : 531. Cité dans Hart, 4.

75 Dana Hickey, "Indigenous Epistemologies, Worldviews and Theories of Power," *Turtle Island Journal of Indigenous Health*, 1.1 (2020) : 14-25. Disponible au : <https://ips.library.utoronto.ca/index.php/tijih/article/download/34021/26717/>.



Au-delà de la conception des politiques, une vision relationnelle du monde comporte des implications pour la notion de redevabilité dans l'analyse des politiques. Ce concept a été discuté le plus souvent dans le domaine des relations de recherche en tant que notion de « responsabilité relationnelle », une ligne directrice éthique faisant référence aux croyances kinocentriques de nombreux peuples autochtones. Par ailleurs, les chercheurs ont l'obligation d'entretenir des relations honorables avec les collaborateurs de la communauté et de rendre des comptes à l'ensemble de la communauté dans laquelle ils travaillent, y compris éventuellement au réseau de relations plus-qu'humaines des collaborateurs⁷⁶.

Toutefois, cette idée pourrait être appliquée de manière utile dans l'application de la CRGBA en vue de tracer des voies pour une élaboration plus respectueuse et une mise en œuvre efficace des politiques. Prenons l'exemple de l'article de Cindy Blackstock : *The Emergence of the Breath of Life Theory*. Cindy Blackstock, directrice générale de la Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations du Canada, soutient que les visions du monde autochtone jouent un rôle déterminant dans l'application et l'évaluation des politiques. Elle cite l'exemple de la protection de l'enfance.

Dans le cas des Premières Nations, qui adhèrent au principe des sept générations, elle note que :

Si les services de protection de l'enfance occidentaux suivaient l'ontologie des Premières Nations, ils devraient évaluer les mauvais traitements infligés aux enfants en se basant sur l'expérience ancestrale de ces derniers et prendre activement en compte les conséquences de l'intervention non seulement sur cet enfant, mais aussi sur les sept générations qui suivent. Ce n'est tout simplement pas le cas⁷⁷.

Comme le montre cette section, l'application de modèles épistémologiques et de visions du monde autochtone est essentielle non seulement pour la recherche, mais aussi pour l'élaboration et la mise en œuvre des politiques. Cette approche permet de recentrer les politiques sur des normes culturellement pertinentes et peut aider à concevoir et à mettre en œuvre des politiques qui répondent aux besoins des peuples autochtones, et en particulier aux besoins distincts des communautés et des nations. Le fait que l'ACS+ n'ait pas permis d'examiner les politiques et les pratiques de manière plus large, dans une optique de pertinence culturelle, est un argument important en faveur de l'application de l'ACSAC.

76 Shawn Wilson, *Research is Ceremony: Indigenous Research Methods* (Winnipeg: Fernwood Publishing, 2008). Voir aussi : Nichaolas Reo, "Inawendiwin and Relational Accountability in Anishnaabeg Studies: The Crux of the Biscuit," *Journal of Ethnobiology* 39.1 (2019): 65-75.

77 Cindy Blackstock, "The Emergence of Breath of Life Theory," *Journal of Social Work Values and Ethics* 8.1, (2011): n.p.





RÉCLAMER LES SPHÈRES D'ENGAGEMENT : LES FEMMES, LA TERRE ET LA SOUVERAINETÉ



En examinant l'impact de la colonisation ainsi que les structures, les institutions et les politiques, plusieurs ouvrages ont révélé l'ampleur de l'impact central qu'elle a eu en écartant les femmes autochtones des questions relatives à la terre – un point de contact essentiel de la vision du monde autochtone et relationnelle. L'absence actuelle des femmes autochtones dans les domaines relatifs à la terre – sur le plan social, économique et politique – peut être attribuée de manière directe à la colonisation. Cette dialectique fondamentale se retrouve accentuée par les structures patriarcales imposées par l'Occident, notamment le refus historique du gouvernement canadien à négocier avec les femmes dans le cadre de processus essentiels, comme les traités, les questions

relatives aux terres relevant du système des réserves, et les systèmes patriarcaux de gouvernance et de législation, comme la Loi sur les Indiens.

Ces structures et politiques ont eu pour impact d'écarter les femmes des débats sur la souveraineté, la terre et les ressources. Dès lors, un modèle d'ACSAC des politiques relatives à la terre nécessite la réintégration de ces perspectives en étudiant les relations entre la terre et le corps, et entre les droits individuels et collectifs. Les examens pertinents d'un point de vue culturel entraînent des retombées notables. Comme le soulignent Bonita Lawrence et Kim Anderson, « Vu sous cet angle, les choix politiques auxquels sont confrontées nos communautés ne consistent pas, comme on l'a souvent dit, à choisir entre la « souveraineté » (préoccupations des hommes) et la « guérison communautaire » (préoccupations des femmes). Il s'agit plutôt de différentes façons de comprendre la souveraineté »⁷⁸.

Ces façons de comprendre et de percevoir les problèmes – épistémologies et savoirs autochtones – sont étroitement liées aux luttes historiques et contemporaines autour de l'utilisation des terres et des droits sur les ressources connexes. Dans son rapport soumis en 2015 au Conseil des droits de l'homme sur les droits des

78 Bonita Lawrence et Kim Anderson, "Indigenous Women: The State of Our Nations," *Atlantis* 29.2, (Printemps/Été 2005): 3.



peuples autochtones, la Rapporteuse spéciale Victoria Tauli Corpuz a souligné qu'en dépit du lien fort que les peuples autochtones entretiennent avec la terre, le territoire et les ressources naturelles – ce qui les expose aux risques accrus de déplacement, d'expropriation et d'exploitation – «L'appropriation des terres n'est pas neutre du point de vue de la distinction hommes-femmes, et les droits des femmes autochtones pâtissent des violations des droits fonciers collectifs»⁷⁹. Dans les communautés autochtones où il existe un matriarcat et des pratiques matrilineaires, la perte de terres a eu, et continue d'avoir, des incidences négatives sur le statut et le rôle des femmes autochtones. La notion de violation de ces droits est donc un processus neutre qui doit être abordé de manière critique pour comprendre comment l'histoire de la colonisation, ainsi que ses structures et les politiques qui y sont liées, ont contribué à écarter les femmes des débats autour de la terre, des ressources et de la souveraineté. S'agissant du genre, les effets des violations de ces droits sur l'expérience vécue, y compris la perte des moyens de subsistance traditionnels, la vulnérabilité à l'égard des mauvais traitements et de la violence, et les problèmes de santé, affectent souvent les femmes de manière disproportionnée.

Au Canada, un tel impact est confirmé par plusieurs processus et politiques

historiques qui, au nom du patriarcat, ont eu pour effet direct d'exclure les femmes de ces conversations et de les écarter des rôles de responsabilité. Par exemple, des lois extrêmement patriarcales ont été mises en œuvre très tôt pour les Premières Nations, même avant la Confédération, afin de limiter le pouvoir des femmes et des deux esprits au sein de leurs communautés et de consolider le pouvoir des hommes dans presque tous les aspects de la vie publique et privée. Parmi les premières lois adoptées avant la Confédération, on compte l'Act to Encourage the Gradual Civilization of Indian Tribes de 1857, l'Act of Management of Indian Lands and Properties de 1860 et l'Act of Gradual Enfranchisement de 1869, qui codifient tous de façon explicite la primauté et le pouvoir des hommes au sein de leurs communautés. Ces lois ont supplanté les structures existantes d'allocation des ressources et de gouvernance qui auraient favorisé un meilleur équilibre des pouvoirs ou, dans certains cas, ont favorisé la présence des femmes dans le processus décisionnel. À la naissance de la Confédération en 1867, l'article 91 (24) de la Loi constitutionnelle a permis au gouvernement fédéral de promulguer sa loi sur les Indiens la plus complète à ce jour. Cette loi visait à modifier et à consolider les lois touchant les Indiens – plus connue sous le nom de Loi sur les Indiens de 1876. Cette loi instituait un traitement différencié pour les femmes d'une manière clairement

⁷⁹ Conseil des droits de l'homme de l'ONU: «Rapport de la Rapporteuse spéciale du Conseil des droits de l'homme sur les droits des peuples autochtones», 6 août 2015, A/HRC/30/41, 6. Disponible au: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G15/173/84/PDF/G1517384.pdf?OpenElement> [consulté le 4 mars 2021].





sexiste et dégradante. Se basant sur la définition existante, la Loi sur les Indiens de 1876 a repris la définition d'« Indien » de 1851, désormais liée à la lignée masculine, alors que de nombreuses nations établissaient leur lignée par la mère, ou par les deux lignées. Cette définition du terme « Indien » laissait entendre que le statut d'une femme indienne dépendait du statut de son mari. Ainsi, si son mari est Indien, elle conserverait son statut d'Indien. Si le mari était émancipé (ou colon canadien), elle deviendrait elle aussi un sujet canadien. En même temps, si une femme non autochtone épousait un homme ayant le statut d'Indien, elle obtiendrait le statut d'Indien. Comme ces exemples le démontrent, et comme le résume très justement Barker, « l'ensemble du cadre juridique de la Loi sur les Indiens a été fondé sur des idéologies de genre consacrées à l'établissement et à la protection du statut et des droits des hommes indiens par rapport aux femmes indiennes »⁸⁰. Que ce soit pour le statut, la propriété ou la gouvernance, les structures et la législation qui les accompagnent ont favorisé la « normalisation des privilèges, des avantages, des activités et des voix des hommes indiens ayant le statut d'Indien » dans tous les domaines, y compris la terre⁸¹.

La Loi sur les Indiens a fragilisé les femmes et les filles, et les a évincées de la terre elle-même, effaçant ainsi leur présence

non seulement dans la prise de décision, mais aussi physiquement. Les dispositions de la Loi relatives au statut, aussi appelées « dispositions relatives à la privation des droits de vote », avaient pour effet d'évincer une femme et ses enfants de sa communauté, la forçant à commuer ou à essentiellement vendre ses droits si elle épousait un homme qui n'était pas également titulaire du statut d'Indien en vertu de la Loi sur les Indiens. Si une femme épousait un homme des Premières Nations ayant le statut d'une autre bande, elle était automatiquement transférée, ainsi que tous ses enfants, dans la bande de son mari. Comme en a témoigné l'aîné Miigam'agan devant l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (FFADA), les dispositions de la Loi sur les Indiens relatives au statut, de même que les règles qui les entourent et qui persistent encore aujourd'hui, équivalaient à « bannir » les femmes. Cette forme traditionnelle de peine capitale les exposait à de nombreuses autres formes de mauvais traitements :

Lorsque nous privons une femme et ses enfants en vertu de la Loi sur les Indiens, cela signifie que nous bannissons les membres de notre famille. Dans notre langage et notre compréhension, le bannissement équivaut à la peine capitale... lorsque vous bannissez

80 Joanne Barker, "Gender, Sovereignty, and the Discourse of Rights in Native Women's Activism," *Meridians* 7.1, (2006): 149.

81 *Idem*, 150.





une personne, elle cesse d'exister. Vers les années 1985 et 1986, je suis restée aux côtés de ma sœur qui, à l'âge de 17 ans, avait épousé un non-autochtone... Nous parûmes devant le chef et le conseil, en présence de membres de la communauté du village d'Esgenoopetitj, qui ont déclaré que ma sœur et mes tantes avaient cessé d'exister. Elles n'étaient pas reconnues dans ma communauté.

« Donc, quand vous ignorez une personne, un être humain, et qu'elle cesse d'exister, ça envoie au reste de la population le message qu'elle n'a pas à respecter cette personne. On revient donc à la case départ, où les femmes et leurs enfants n'ont pas droit à la même qualité de vie, à la même identité. Et ils sont... susceptibles de subir toutes les formes d'actes dont ils sont victimes depuis »⁸².

Ce bannissement touche également les discussions autour de la terre et les arènes politiques. Dans l'ensemble, parmi les conséquences les plus troublantes des nombreuses formes de l'exclusion, y compris la Loi sur les Indiens, figure la sous-estimation de la participation des femmes autochtones à la gouvernance, à l'économie et à la vie culturelle de la

communauté, autant d'éléments qui sont inextricablement liés à la terre par les épistémologies et les visions du monde autochtones. Dans une perspective fondée sur les distinctions, les dimensions sexospécifiques des certificats pour les femmes métisses, ou les processus de centralisation des Inuits, sont autant de phénomènes liés aux droits à la terre et aux ressources et qui ont un impact direct et négatif sur la place des femmes dans les conversations connexes.

Pour bien appliquer l'ACSAC aux débats autour des terres et des ressources, il convient d'abord de tenir compte des visions du monde autochtones sur la terre et les femmes. Bien que la littérature traitant des liens entre les femmes autochtones et la terre et la souveraineté dans les contextes coloniaux internationaux soit relativement vaste, cette question est encore en évolution au Canada. Dans la littérature disponible, certains chercheurs et organismes canadiens ont commencé à étudier les liens entre le corps des femmes et la terre elle-même. Indigenous Climate Action, par exemple, s'efforce d'explorer comment la violence perpétrée contre la terre – par l'extraction et l'exploitation des ressources et des combustibles fossiles – perpétue la violence contre les femmes. De même, le corps des femmes autochtones, y compris leur santé et leur sécurité, est intimement et inextricablement lié à la

82 Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, Réclamer notre pouvoir et notre place, Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, volume 1a, (Conseil privé du Canada, 2019), 272.





question de la terre. Dans l'article élaboré par l'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) sous le titre *The Indigenous Gender-Based Analysis for Informing the Canadian Minerals and Metals Plan*, les auteurs déclarent que :

L'exclusion délibérée des femmes autochtones du processus de prise de décisions communautaire, des consultations et des négociations avec le secteur privé perpétue les effets négatifs disproportionnés des activités industrielles sur les femmes et les filles autochtones, tant sur le plan environnemental que socioéconomique. La Couronne et la communauté doivent faire preuve de bonne foi dans les processus de consultation. La marginalisation des voix et des préoccupations des femmes autochtones compromet la légitimité des décisions et des accords définitifs⁸³.

Certes, la littérature existe, mais des travaux restent à faire pour soutenir de manière efficace l'analyse de l'ACSAC en vue de réclamer la place des femmes, des personnes transgenres et bispirituelles dans les discussions autour de la terre et de la souveraineté. Pour l'avenir, il s'agira

notamment d'étendre le recadrage de la présence des femmes autochtones sur et en rapport avec la terre selon des perspectives, des géographies et des langues différentes. Dans son article intitulé *(Re)Mapping Indigenous Presence on the Land in Native Women's Literature*, Mishuana Goeman soutient que : « L'identité, les relations sociales et la politique autochtones sont souvent conçues, représentées et déterminées comme étant géographiquement et historiquement situées et liées à une communauté et à une époque particulières, même si le déferlement historique de la législation continue d'arracher ces ancrages aux peuples autochtones »⁸⁴. La nécessité de prendre de la distance par rapport aux notions patriarcales de propriété ou de biens, tout en recentrant les voix des femmes dans les conversations sur la terre où elles ont toujours été impliquées, devient un élément important dans la souveraineté, l'autodétermination et l'analyse de l'impact des programmes et politiques actuels sur la terre, le corps et l'esprit.

L'ACSAC, lorsqu'elle est ancrée dans la compréhension des autochtones, peut remodeler la vie sociale et politique des femmes autochtones, des personnes bispirituelles et des transgenres sur le territoire, en fonction des valeurs

83 A. Bond, *Indigenous Gender-Based Analysis for Informing the Canadian Minerals and Metals Plan*, (Ottawa: Association des femmes autochtones du Canada, 2018), 4.

84 Mishuana Goeman, "(Re)Mapping Indigenous Presence on the Land in Native Women's Literature," *American Quarterly* 60.2, (juin 2008): 297.





culturelles et des besoins contemporains, tout en repoussant la cartographie coloniale imposée à ceux qui devraient être au centre des conversations menées dans les marges.

L'ACSAC ET LES PERSPECTIVES 2ELGBTQQIA+ :

Un autre point obscur important de l'ACS+, qui peut être utilement examiné dans le contexte de l'ACSAC, réside dans les complexités des perspectives 2ELGBTQQIA+ et des notions de diversité de genre.

L'imposition de la vision du monde et des systèmes européens, dans lesquels les rôles rigides des hommes et des femmes occupent une place centrale, a toujours été au cœur de l'entreprise coloniale. Cette démarche comportait une attaque concertée contre les épistémologies et les savoirs autochtones, y compris les compréhensions et les croyances relatives au genre. Dans cette optique, la « diversité des genres », en tant que concept, constitue une imposition occidentale du langage. Celle-ci se caractérise par sa diversité dans la vision du monde occidental, mais demeure néanmoins profondément enracinée dans les histoires, les langues et les visions du monde autochtones. En Europe, les personnes étaient classées en deux catégories : les hommes et

les femmes. Aucune autre forme de compréhension ou d'acceptation n'était possible pour les personnes se situant en dehors de ces paramètres. Ainsi, dans le contexte historique, les observateurs – principalement les explorateurs et les anthropologues – ont réduit les personnes considérées comme non binaires à des « berdaches », du persan bardaj, un « esclave », en particulier un garçon esclave détenu à des fins sexuelles. L'usage, ou le mauvais usage, de ce terme a son importance, car il traduit une compréhension limitée du genre en tant que conception simple et bilatérale qui ne tient pas compte des différentes identités qui existent au sein de certaines Premières Nations. Comme le fait remarquer Aiyana Maracle, « Je dois dire que le plus grand tort qu'ils nous ont fait est de nous qualifier de "Berdache", qui représente la meilleure équation qu'ils puissent faire avec le monde qu'ils connaissent. Ce défaut majeur – qui a entaché la vision qu'ils ont de nous – a érigé l'acte sexuel en élément primordial ». ⁸⁵ L'accent mis sur l'acte sexuel et l'amalgame entre les actes sexuels et l'identité sexuelle témoignent d'une incompréhension fondamentale de l'organisation sociale et de la spiritualité autochtones, qui est à l'origine de ce que Maracle appelle des « extrapolations douteuses », y compris celles qui sont traduites en politiques et en pratiques issues de ces observations.

85 Aiyana Maracle, "A Journey in Gender," *Torquere 2*, (2000): 50.



La structure même des langues autochtones en dit long sur les connaissances réduites ou effacées par la colonisation, ainsi que sur son obstination à imposer le principe binaire du genre. Comme l'explique Kim Anderson, avant la colonisation, le genre était appréhendé dans un contexte de fluidité. Dans certaines communautés, on considérait qu'il y avait en fait quatre genres, et non deux. Ceux-ci comprenaient « l'homme, la femme, les hommes féminins bispirituels et les femmes masculines bispirituelles »⁸⁶. Contrairement aux langues dérivées du latin, la diversité des genres est ancrée dans de nombreuses langues autochtones. Comme le fait remarquer le défenseur cri des bispirituels Harlan Pruden, le cri ne comporte pas de pronoms tels que « il » ou « elle ». Ce constat est à l'image de nombreuses langues autochtones où l'aspect déterminatif des pronoms de genre n'est pas une caractéristique historique. Roger Roulette note en effet que dans les langues algonquiennes, comme le cri et l'ojibwé, les pronoms n'ont pas de genre. En revanche, ils comportent des « éléments apparentés », qui peuvent être compris comme « il/elle » ou « quelque chose de vivant ». Comme le note Roulette, lorsque les autochtones parlent leur langue respective, seuls les autres noms peuvent indiquer toute référence au genre, qui

peuvent avoir des usages coutumiers, mais ne sont pas nécessairement déterminants.⁸⁷ Il explique que le terme « aawiis » est un mot ojibwé qui signifie littéralement « il/elle est ce qu'il/elle est censé(e) être ». Dans la même veine, Viola Thomas, témoignant devant l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, a expliqué : « Les pronoms il et elle n'existent pas dans notre langue, la langue Tk'emlúps te. Il n'y a donc pas, d'après moi, de distinctions de genre dans nos cérémonies, nos chants et nos danses »⁸⁸. D'après Maracle, l'identité de « femme transformée » correspond, selon ses propres termes, au « reflet de la structure et de la logique des langues autochtones, où les choses sont nommées par leur fonctionnalité ou par leurs interrelations »⁸⁹. Aujourd'hui, beaucoup de ces conceptions survivent à travers le langage, mais ne trouvent pas leur place dans l'élaboration, l'évaluation ou la mise en œuvre des politiques.

Par le passé, de nombreuses Premières nations considéraient que les personnes bispirituelles possédaient des dons particuliers de guérisseurs, de conseillers ou de consultants. Les communautés autochtones disposaient de diverses épistémologies qui remettaient fondamentalement en question ce type de croyances. Bien qu'il soit impossible

86 Kim Anderson, *A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood*, 2e édition, (Toronto: Women's Press, 2016), 89.

87 Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place*, volume 2, 120.

88 Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place*, volume 1, 501.

89 Maracle, 37.



de qualifier de semblables toutes les Premières Nations quant au traitement ou à l'opinion qu'elles ont des personnes bispirituelles, il est important de noter que dans de nombreuses sociétés des Premières Nations, ces dernières existaient le long d'un continuum, ou dans le cadre d'un cercle identitaire beaucoup plus large. Dans de nombreuses communautés, les personnes bispirituelles étaient acceptées dans les rôles sexuels qu'elles manifestaient, y compris dans la construction de leurs propres relations familiales et dans le mariage, et étaient célébrées pour ces dons.

Ces dons comportaient souvent des répercussions pratiques et importantes. Comme Maracle le raconte, dans certaines communautés, diverses positions sociales influentes ont été créées pour les personnes bispirituelles, car elles étaient considérées comme ayant une vision supérieure à celle de la plupart des gens en ce qui concerne leur compréhension des différents genres. Selon Maracle :

Dans l'ensemble, ces personnes spéciales avaient pour rôle de servir de médiateur entre l'homme, la femme et l'esprit. Dans les cérémonies, que ce soit sur le plan physique ou métaphorique, notre place se situait entre les femmes et les hommes. Nous étions des

guérisseurs, des gens de médecine, des conteurs, des voyants et des visionnaires, des artistes et des artisans – nous étions parmi les gardiens de la culture⁹⁰.

L'idée de voir dans cette identité un don, plutôt qu'une anomalie, était primordiale pour comprendre les atteintes qui allaient accompagner la colonisation. Pour Beatrice Medicine, l'identité endossée par ceux qui ne se conformaient pas aux conceptions binaires strictes du genre représentait un cadeau et un instrument important d'épanouissement personnel. Elle explique que :

Au lieu de considérer l'inversion des rôles sexuels comme une forme de « déviance » issue d'une « incompetence » à assumer les rôles associés au genre d'une personne, il serait plus productif de l'examiner comme un statut normatif permettant aux individus de s'épanouir, d'exceller et d'être reconnus socialement dans des domaines autres que leurs rôles sexuels habituels. Dans cette perspective, changer d'identité de rôle sexuel devient un acte accompli, que les individus poursuivent pour pouvoir exprimer des comportements alternatifs de manière saine⁹¹.

⁹⁰ Maracle, 41.

⁹¹ Beatrice Medicine, "Warrior Women' - Sex Role Alternatives for Plains Indian Women," paru dans les éditions *The Hidden Half: Studies of Plains Indian Women*, Patricia Albers and Beatrice Medicine (Washington, D.C. : University Press of





Étant donné qu'il s'agit d'un don du monde spirituel et d'un acte de réalisation de soi, le fait qu'un individu remette en question ce rôle ou ce don pourrait être considéré comme une insulte à la communauté, voire une remise en question de la vie elle-même. En tant que témoin expert, Albert McLeod a déclaré devant l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées que :

D'après les croyances des Ojibway, chaque enfant nouveau-né a un but, un rôle et une destinée et les humains possèdent un don divin. L'expression de l'identité de genre et de sexe et l'orientation sexuelle sont donc prédéterminées par une force vitale du royaume spirituel... Il n'était pas approprié de mettre en doute l'identité ou les dons divins d'une autre personne, puisque cela impliquait de remettre en question la vie elle-même⁹².

Ce savoir était le premier cadre culturellement pertinent à considérer la question comme fondamentale, plutôt qu'accessoire.

Toutefois, alors que la bispiritualité était perçue comme un don chez de nombreuses Premières nations, les missionnaires considéraient ces individus comme des

aberrations dangereuses. Le missionnaire jésuite Jacques Marquette, qui a travaillé dans le Bas-Canada vers le milieu et la fin du 17^e siècle, avait déclaré :

Je ne sais par quelle superstition quelques Illinois, aussi bien que quelques Nadouessis, étant encore jeunes, prennent l'habit des femmes qu'ils gardent toute leur vie. Il y a du mystère; car ils ne se marient jamais, et font gloire de s'abaisser à faire tout ce que font les femmes. Ils vont pourtant en guerre, mais ils ne peuvent se servir que de la massue, et non pas de l'arc ni de la flèche qui sont les armes propres des hommes. Ils assistent à toutes les jongleries et aux danses solennelles qui se font à l'honneur du calumet. Ils y chantent, mais ils n'y peuvent pas danser. Ils sont appelés aux conseils, où l'on ne peut rien décider sans leurs avis. Enfin par la profession qu'ils font d'une vie extraordinaire, ils passent pour des manitous, c'est-à-dire pour des génies ou des personnes de conséquence⁹³.

L'adoption du christianisme dans certaines communautés a donc soutenu la colonisation en effaçant ou en enterrant les visions du monde autochtone qui témoignaient de la tolérance, voire de la célébration, de ce type de différence. Comme l'explique Maracle :

Thayendanega (et la plupart des Mohawks, Oneidas et

America, 1983): 268-269. Cité dans Maracle, 52-53.

92 Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place*, volume 1, 491.

93 Cité dans le Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place*, volume 1, 258-259.





Tuscaroras) avaient déjà embrassé le christianisme (et les mœurs sociales qui l'accompagnent) bien avant qu'ils ne soient forcés de se déplacer vers le nord du Canada. Le code de Handsome Lake, qui constitue la base de la « religion traditionnelle » des Mohawks, est lui-même fondé sur les visions qu'avait Handsome Lake lors du passage du dix-septième au dix-huitième siècle, alors que les Iroquois devaient se transformer pour survivre dans les circonstances rapidement changeantes de cette époque⁹⁴.

Comme ces communautés se sont associées aux Français et aux Anglais, elles ont tellement changé en deux siècles qu'elles ont perdu une grande partie de leur savoir traditionnel. Cette évolution a donné lieu à un nouveau type de « traditionalisme », qui rejetait les identités sexuelles non binaires. Comme le fait remarquer Sharp Dopler, militante d'Ottawa, « le colonisateur nous a donné une lunette à travers laquelle interpréter le monde. Au bout d'un certain temps, quand on porte ces lunettes, on oublie qu'elles sont là »⁹⁵.

En abordant ces questions, le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes

et les filles autochtones disparues et assassinées évoque cette histoire et décrit ses implications contemporaines, ainsi que celles des politiques actuelles qui ne reconnaissent pas les structures coloniales toujours en place. Dans un chapitre consacré au regroupement des personnes 2ELGBTQQIA+ et des prestataires de services de première ligne, les participants au dialogue guidé et animé par l'enquête ont décrit les manifestations contemporaines de ces obstacles⁹⁶.

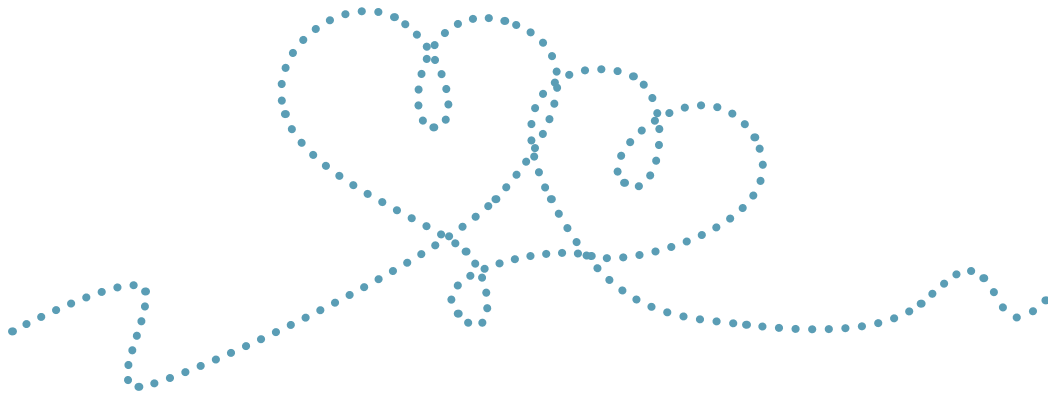
En enquêtant sur les causes profondes de la violence à l'égard des femmes et des filles autochtones et des personnes 2ELGBTQQIA+, l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées a révélé l'existence d'un lien direct entre ces réalités et le danger que courent souvent ces personnes en restant dans des communautés qui ne les acceptent pas, ou en étant contraintes de les quitter. Albert McLeod, qui a quitté The Pas lorsqu'il avait 19 ans, raconte comment il a décidé de quitter sa communauté : « je cherchais une communauté sécuritaire. The Pas était un environnement très homophobe, transphobe et raciste, et les gens ne disposaient pas vraiment des compétences ou des connaissances nécessaires pour aborder l'identité de

94 Maracle, 44-45.

95 Dylan Robertson, "Meet the two-spirit people fighting to be included in Canada's reconciliation process," 14 août 2017. Disponible au : <https://www.dailyxtra.com/meet-the-two-spirit-people-fighting-to-be-included-in-canadas-reconciliation-process-77916>.

96 Pour un compte rendu complet des débats, voir l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, Réclamer notre pouvoir et notre place, volume 2, chapitre 11.





genre ou l'orientation sexuelle»⁹⁷. De même, Viola Thomas raconte comment ses amis bispirituels, habitant dans le célèbre quartier Downtown Eastside, refusaient d'être enterré dans leur communauté d'origine à cause de la manière dont ils avaient été traités.⁹⁸

Les cadres analytiques fondés sur les distinctions et culturellement pertinents sont essentiels pour comprendre ces types d'obstacles à la sécurité et au bien-être. Ce type d'effacement et de rejet des personnes 2ELGBTQQIA+ se manifeste aujourd'hui par la hausse des taux de marginalisation, de violence et de problèmes de santé chez les personnes 2ELGBTQQIA+. Cette situation est exactement la raison pour laquelle l'analyse CRGBA est si importante pour embrasser les visions du monde autochtones, les implications et les considérations pour les décideurs politiques et les solutions pouvant être très différentes.

Dès lors, l'une des contributions uniques de l'ACSAC réside dans son potentiel émancipateur en s'engageant dans les approches autochtones en matière de sexualité et de genre. Dans la compréhension du genre et des minorités sexuelles par les colons blancs ou par la population générale, les personnes 2SLGBTQQIA+ sont souvent considérées comme marginalisées, l'accent étant mis sur l'oppression exercée par une société patriarcale hétéronormative. Comme discuté ci-dessus, il existe un lien clair entre l'expansionnisme colonial et l'oppression de ce groupe. Il s'agit alors de contester l'oppression et de définir un nouveau cadre pour le genre et la sexualité de manière à permettre la diversité et la célébration. Chose importante, la conception autochtone du genre et de la sexualité, et en particulier des personnes bispirituelles, propose une solution différente à cette oppression. Elle propose une récupération, un retour en arrière, « pour éduquer les gens sur le rôle traditionnellement respecté que les

97 Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, Réclamer notre pouvoir et notre place, volume 1, 492.

98 Idem





peuples des Premières Nations bispirituels ont joué dans la plupart des communautés et pour éliminer les préjugés qui ont été associés à ce groupe»⁹⁹. En revenant en arrière et en décolonisant le genre et la sexualité, cette « revendication [des] rôles et responsabilités culturels traditionnels est à même d'inculquer des identités positives et des perceptions de soi saines »¹⁰⁰. Cette récupération rétrospective et cette approche de l'oppression fondée sur les forces (qui s'oppose directement à un modèle fondé sur les déficits) sont autant de particularités importantes que l'approche adaptée à la culture apporte à l'ACS+. Une approche ACSAC+ permettrait de déterminer comment les cadres intersectionnels tiennent compte des forces, des capacités et de la participation des personnes issues de groupes marginalisés. En outre, elle soulève la question de savoir comment les bispirituels sont perçus, soit en tant que personnes marginalisées, soit en tant que leaders, modèles et doués d'enseignements autochtones.

Cette approche analytique de l'oppression est non seulement différente, mais elle contribue également à valoriser les cultures et les savoirs autochtones de manière plus générale : « La résurgence des rôles et des identités de genre autochtones fait partie

intégrante des efforts généraux déployés pour reconstruire les communautés, les cultures et les savoirs autochtones »¹⁰¹. Elle contribue à modifier l'approche globale lorsque l'ACS+ est entreprise dans le cadre d'une approche adaptée à la culture.

La modification globale de l'approche issue de l'ACSR oriente l'élaboration et l'évaluation des politiques dans un sens qui va au-delà de l'éthique de l'aide, en mettant l'accent sur l'impact du colonialisme d'occupation dans le cadre des conceptions queers. En effet, les conceptions des colons blancs quant à la diversité de la sexualité et du genre dans le cadre du + de l'ACS+ pourraient être associées à la colonisation des sexualités et des genres autochtones. Dans sa thèse à ce sujet, Cameron Greensmith examine :

Comment le discours des fournisseurs de services trans et queer non autochtones à propos de la diversité et de l'inclusion détourne facilement leur implication dans le colonialisme blanc. Bien que la prestation de services aux personnes queer soit riche en politiques queers, elle demeure liée aux régimes de financement approuvés par l'État et aux modèles néolibéraux

99 Sarah Hunt, *An Introduction to the Health of Two-Spirit People: Historical, Contemporary and Emergent Issues* (Ottawa: National Collaborating Centre for Aboriginal Health, 2016), 4.

100 National Aboriginal Health Organization [NAHO], "Suicide prevention and Two-Spirited people," 2012. Disponible au : http://www.naho.ca/documents/fnc/english/2012_04_%20Guidebook_Suicide_Prevention.pdf.

101 Sarah Hunt, "Embodying self-determination: Beyond the gender binary," in *Determinants of indigenous people's health*, edited by Margo Greenwood, Sarah de Leeuw, and Nicole Marie Lindsay. (Toronto: Canadian Scholars, 2018): 104-119.





de soins utilisés pour naturaliser l'élimination, l'effacement et l'assimilation des peuples autochtones.¹⁰²

Comme nous l'avons développé plus haut, les approches autochtones du genre et de la sexualité ne sont pas les mêmes que celles adoptées par les colons blancs, au sein de la communauté 2ELGBTQQIA+. Selon une approche adaptée à la culture de l'ACS+, les effets du colonialisme de peuplement seraient placés au cœur de la théorisation et de la politique queer (voir Greensmith et Giwa). Cette approche s'éloigne d'une « éthique de l'aide » pour exiger des gens qu'ils « comprennent leurs rôles et leurs responsabilités sur les terres autochtones, et qu'ils s'efforcent d'établir des relations responsables et des efforts de solidarité soutenant les luttes des personnes de couleur et des peuples autochtones »¹⁰³.



102 Cameron Greensmith, Diversity is (not) good enough: Unsettling White Settler Colonialism within Toronto's Queer Service Sector, Thèse de doctorat, Université de Toronto, 2014: ii.

103 Idem, 242.



PARTIE 4 :

APPLIQUER L'ACSAC

Les structures de la colonisation ont favorisé directement l'effacement des perspectives et des expériences autochtones dans l'élaboration des politiques. Les recherches sur la colonisation et la décolonisation, ainsi que sur l'intersectionnalité et le féminisme, offrent des pistes utiles pour examiner les implications de l'application de l'ACSRG et des cadres épistémologiques globaux qui visent à réduire les savoirs autochtones.

Si la présente revue de la littérature a été largement axée sur la synthèse des travaux universitaires, cette section de la revue porte plutôt sur la question de déterminer ce qui compte comme savoir et qui le fournit, deux aspects importants pour considérer l'intérêt de l'analyse ACSAC. Dans cette section, nous étudions le traumatisme et les expériences pour en acquérir le savoir, tout en apportant une nouvelle perspective critique à une étude de cas portant sur les signalements de naissance. La présente section soutient que le fait d'aller au-delà du modèle d'ACS+ et d'adopter un cadre d'ACSAC constitue une étape importante pour l'élaboration, le

suivi et l'évaluation de politiques efficaces, mais que cette étape doit être éclairée non seulement par la recherche, mais aussi par les voix des personnes les plus touchées.

TRAUMATISME ET SAVOIR

Le traumatisme est une réponse émotionnelle durable, qui peut découler d'événements uniques, multiples ou répétitifs de longue durée¹⁰⁴. Le traumatisme est trop souvent perçu dans un cadre individuel, comme un événement catastrophique survenu à un individu malchanceux. Or, ce cadre devient plus large lorsque l'on parle de traumatisme intergénérationnel¹⁰⁵ et de traumatisme systémique¹⁰⁶.

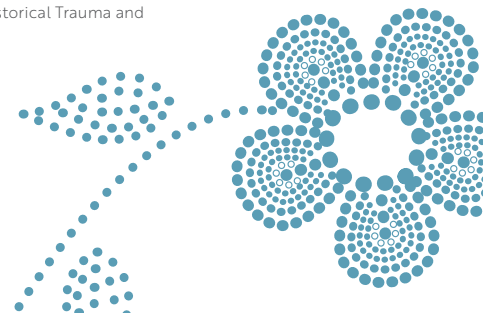
Pour les peuples autochtones du Canada,

Le traumatisme intergénérationnel est enraciné dans les injustices sociales et juridiques infligées par des politiques racistes, coloniales et génocidaires telles que le système des réserves et le système des pensionnats indiens. Ces injustices sont décrites en détail dans le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA) (1996) et dans le rapport de la Commission

104 Voir Judith Herman, *Trauma and Recovery. With a new afterword* (New York: Basic Books, 1997) et Association canadienne pour la santé mentale, "Les traumatismes psychiques". Disponible au : <https://www.camh.ca/fr/info-sante/index-sur-la-sante-mentale-et-la-dependance/les-traumatismes-psychiques>.

105 Kerstin Reinschmidt et als., "Shaping a Stories of Resilience Model from Urban American Indian Elder's Narratives of Historical Trauma and Resilience," *American Indian and Alaska Native Mental Health Research* 23.4 (2016): 63–85.

106 Rachel Goldsmith et als., "Systemic Trauma," *Journal of Trauma & Dissociation* 15.2 (2014): 117–132.





de vérité et réconciliation du Canada (CVR) (2015), entre autres. Ces rapports décrivent également les conséquences de ces injustices, notamment l'isolement géographique, le manque d'opportunités, la pauvreté, la rupture et les mauvais résultats en matière de santé.¹⁰⁷

L'expérience des traumatismes, qu'elle soit individuelle, systémique ou intergénérationnelle, procure aux peuples autochtones un savoir et des connaissances précieuses. En d'autres termes, le traumatisme permet d'acquérir des connaissances par expérience, sans se limiter à la connaissance de ce qu'est un traumatisme et de ce qu'il peut entraîner dans la vie d'une personne, comme c'est si souvent le cas. On parle souvent, par exemple, de l'importance d'écouter les survivants de la violence sexuelle pour comprendre les impacts de celle-ci sur leur vie et le soutien le plus utile que nous pouvons leur apporter.

Cependant, le savoir par expérience ne s'arrête pas là. Tout comme le fait de vivre dans l'oppression permet de connaître les systèmes d'oppression dans la mesure où la survie d'une personne en dépend, un survivant détient un savoir unique du système menant au traumatisme auquel les autres n'ont pas accès. Les

peuples autochtones possèdent une connaissance unique du système colonial tel qu'il existe aujourd'hui et savent comment il continue de contribuer à leurs expériences traumatisantes. Une lecture incroyablement erronée de cet argument serait de dire que les connaissances des peuples autochtones sont centrées sur les traumatismes. Cette interprétation est complètement fautive. Toutefois, cela signifie que le traumatisme n'est pas seulement une expérience victimisante, mais aussi une expérience éclairante. Le savoir empirique des peuples autochtones, enraciné ici dans le traumatisme individuel et collectif, permet de comprendre les systèmes et les politiques relatives à la conceptualisation des problèmes et des causes, étranger aux personnes qui n'ont pas vécu ce traumatisme.

LA RÉSILIENCE COMMUNAUTAIRE AUX TRAUMATISMES : UNE OUVERTURE SUR DES SOLUTIONS CULTURELLEMENT ADAPTÉES

La littérature sur les traumatismes est souvent liée à la résilience. La résilience a été définie comme la voie vers la guérison après un traumatisme. Comme c'est le cas pour le traumatisme en général, la résilience a traditionnellement été présentée de manière très individuelle – la capacité interne de la personne à «rebondir». Les

¹⁰⁷ Evan Adams Clarmont and Warren Clarmont, "Intergenerational Trauma and Indigenous Healing," *Visions: BC's Mental Health and Substance Use Journal*, 11.4, (2016): 8.





chercheurs ont pu prendre conscience de ce qui semblait favoriser la résilience, dont la source se situait largement en dehors de l'individu, au niveau de la famille, de la communauté et de la culture (Fleming et Ledogar 2008, 7).

En d'autres termes, la résilience est :

La capacité des individus à s'orienter vers des ressources favorables à la santé, y compris les opportunités d'éprouver des sentiments de bien-être, et la disposition de la famille, de la communauté et de la culture de l'individu à fournir ces ressources et expériences de santé de manière significative sur le plan culturel¹⁰⁸.

La résilience communautaire revêt ici une grande importance, car elle repose sur une compréhension systémique des ressources dont on a besoin pour guérir les traumatismes. La résilience communautaire est tout à fait compatible avec la valorisation autochtone des relations avec les personnes et l'environnement¹⁰⁹. Les conceptions autochtones de la résilience communautaire incluent ce qui suit :

- Des histoires collectives revisitées, qui valorisent l'identité autochtone.
- La revitalisation de la langue, de la culture et de la spiritualité.
- Les activités traditionnelles.
- La capacité collective d'agir.
- L'activisme¹¹⁰.

PRODUCTION DE SAVOIRS ET SAVOIRS EMPIRIQUES

La production de savoir – décider de la nature de la question ou du problème, des processus qui seront utilisés pour le résoudre, de la forme que prendra le succès une fois atteint – n'est pas neutre. Le savoir n'est pas une simple réalité, c'est «le résultat d'un engagement particulier dans un contexte particulier en tant que moyen continu de "devenir"».¹¹¹ La production de savoir est un processus à travers lequel les vérités se construisent – des vérités qui ne sont souvent pas remises en question. Ces vérités se rapportent

108 Michael Ungar, "Resilience across cultures," *British Journal of Social Work*, 38.2 (2008): 225.

109 Laurence Kirmayer et als., "Rethinking resilience from Indigenous perspectives," *Revue canadienne de psychiatrie* 56.2, (2011): 84-91. Voir aussi: Laurence Kirmayer et als., "Toward an Ecology of Stories: Indigenous Perspectives on Resilience," dans : *The Social Ecology of Resilience*, Michael Ungar, Ed., (New York: Springer, 2011): 399-414.

110 Resin Schmidt et als., 65. Voir aussi: A.R. Denham, Rethinking Historical Trauma: Narratives of Resilience," *Transcultural Psychiatry*, 45.3: 391-414; J.R. Goodkind et als., "We're still in a struggle: Diné Resilience, Survival, Historical Trauma, and Healing," *Qualitative Health Research*, 22.8, (2012): 1019-1036; J. Fleming and R.J. Ledogar, "Resilience, An Evolving Concept: A review of literature relevant to aboriginal research," *Pimattisiwin: A Journal of Aboriginal & Indigenous Community Health*, 6.2, (2008): 7-23.

111 Rachel Julian, Berit Bliesemann de Guevara, et Robin Redhead, "From Expert to Experiential Knowledge: Exploring the Inclusion of Local Experiences in Understanding Violence in Conflict," *Peacebuilding* 7.2, (2019): 215.



à «la façon dont différents cadres et interprétations peuvent entraîner des problématiques divergentes»¹¹² des besoins des Autochtones, par rapport à l'origine du problème, à ses causes profondes, à l'identité des responsables et aux solutions nécessaires.

Valoriser les connaissances empiriques signifie placer les personnes qui ont directement vécu un problème au centre du processus de production de savoir. Placer les connaissances empiriques au centre de la production de savoirs permettra de :

- a. **Révéler une dynamique de pouvoir entre les personnes les plus touchées et celles qui mènent des recherches ou des analyses politiques**¹¹³.
- b. **Déplacer qui détermine le problème, son origine, les auteurs et les solutions, exigeant un examen minutieux des pratiques de l'ACS+ elles-mêmes – ou plutôt, qui établit les paramètres de l'exercice lui-même.**
- c. **Exiger un engagement envers une politique de changement profond,**

en cherchant, au-delà de l'impact d'une politique ou d'un programme individuel, à modifier de manière systémique les structures qui maintiennent la violence coloniale¹¹⁴.

Ici, nous pouvons commencer à percevoir la nécessité d'une ACSAC. Les peuples autochtones possèdent un savoir empirique qui mérite d'être mis au cœur de l'ACS+, et non pas simplement comme un complément ou une réflexion secondaire. Le savoir empirique, même s'il n'est pas exclusif, peut provenir de traumatismes individuels ou intergénérationnels, auquel cas il existe des repères clairs sur ce que la résilience communautaire autochtone apporterait, non seulement pour identifier le problème, mais aussi pour trouver des solutions possibles. En plaçant au premier plan le savoir empirique autochtone et le savoir fondé sur les traumatismes, la dynamique du pouvoir dans l'exercice lui-même change, ce qui rend possible un changement systémique transformateur profond.



112 Idem, 211.

113 Voir Bat Ami Bar On, "Marginality and Epistemic Privilege," paru dans les éditions *Feminist Epistemologies*, L. Alcoff et E. Potter (New York: Routledge, 1993): 83–100.

114 Julian et als. Voir aussi: Daphne Patai, "U.S. Academics and Third World Women: Is Ethical Research Possible?" in *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*, éditions S.B. Gluck, et D. Patai. (New York: Routledge, 1991): 137–153.



PARTIE 5 :

ÉTUDE DE CAS RAPIDE : LES SIGNALEMENTS DE NAISSANCE DANS UNE OPTIQUE ACSAC, ET LES IMPLICATIONS EN TERMES DE SOLUTIONS

COMPRENDRE LES SIGNALEMENTS DE NAISSANCE

Les signalements de naissance, ou alertes d'hôpital, désignent la pratique controversée selon laquelle le personnel hospitalier partage les informations personnelles concernant une future mère avec les organismes de protection de l'enfance en cas d'inquiétude quant au bien-être du nouveau-né. Le personnel hospitalier identifie la mère et surveille la date de son accouchement, puis émet un avis lorsqu'elle revient à l'hôpital pour accoucher. Lorsqu'un signalement de naissance est déclenché, le nouveau-né est souvent retiré à sa mère, ou appréhendé et placé dans une famille d'accueil. Les bébés sont souvent appréhendés quelques jours ou quelques heures après leur naissance. Certains rapports font état de tentatives d'appréhension dans les 90 minutes

suivant la naissance du bébé.¹¹⁵ Lorsqu'un nourrisson est appréhendé, il peut s'avérer très difficile de le récupérer. Dans certains cas, les bébés deviennent des pupilles permanents de l'État, ce qui est dévastateur pour la famille, la communauté et l'enfant. Les signalements de naissance touchent de manière disproportionnée les femmes autochtones, ce qui explique la surreprésentation des enfants autochtones dans le système de protection de l'enfance. Cette pratique reflète la focalisation actuelle du système sur l'appréhension des enfants et le recours aux approches normalisées, au lieu de fournir des soutiens préventifs adaptés à la culture et fondés sur les distinctions pour renforcer les familles^{116, 117}.

Souvent, les futures familles ne savent pas si un signalement de naissance a été déclenché avant la naissance du bébé, car leurs informations personnelles et confidentielles sont partagées sans consentement éclairé préalable. Quand il émet un signalement de naissance, le personnel hospitalier remplit un formulaire qui sera envoyé aux agences de services à l'enfance et à la famille. Ce formulaire indique les noms de la mère et du père, les dates de naissance, les dernières adresses connues, ainsi que les motifs de

- 115 Melissa Ridgen, "B.C. CFS moves in to seize 90-minute-old baby on report of neglect," *APTN News*, 20 juin 2019. Disponible au : <https://www.aptnnews.ca/national-news/b-c-cfs-moves-in-to-seize-90-minute-old-baby-on-report-of-neglect/>.
- 116 Joëlle Pastora Sala et Byron William, *Families First: A Manitoba Indigenous Approach to Addressing the Issue of Missing and Murdered Indigenous Women and Girls* (Winnipeg, Manitoba: The Assembly of Manitoba Chiefs, 2015), 32. Disponible au : <https://www.legalaid.mb.ca/wp-content/uploads/2017/03/Families-First-MMIWG-submission-July-2015.pdf>, p. 32.
- 117 "Bringing our Children Home: Report and Recommendations," Yale University, 8. Disponible au : <https://turtletalk.files.wordpress.com/2014/10/241508864-amc-report-and-recommendations-on-cfs-bringing-our-children-home-1.pdf>.



préoccupation.¹¹⁸ En 2019, le ministère du Procureur général de la Colombie-Britannique a évoqué les signalements de naissance comme un risque de litige et a déclaré qu'elles étaient, « illégales et inconstitutionnelles », car la collecte et la divulgation d'informations personnelles des parents aux agences de protection de l'enfance constituent une atteinte à la vie privée¹¹⁹.

Les signalements de naissance sont une pratique violente et systématiquement discriminatoire qui cible les femmes autochtones ainsi que d'autres minorités visibles.¹²⁰ Selon les données publiées par le ministère de l'Enfance et de la Famille de la Colombie-Britannique, 58 % des parents touchés par les signalements de naissance dans cette province en 2018 étaient autochtones.¹²¹ Le suivi et la localisation indiscrets du système de protection de l'enfance équivalent à de la surveillance, laquelle peut être marginalisante, stigmatisante et humiliante pour les futures et nouvelles mères.¹²² C'est une pratique qui porte atteinte à la souveraineté et à l'autonomie et qui se révèle profondément paternaliste. Elle viole les droits autochtones et humains de

la mère, de l'enfant et de la communauté. Les enfants sont privés de sécurité, ainsi que de leur droit inhérent à la culture, qui est « profondément enracinée dans leur propre identité, leur langue, leurs histoires et leur mode de vie – y compris leurs propres terres ».¹²³ Témoignant devant l'Enquête nationale, la Dre c (Gitxsan), militante pour le bien-être des enfants et Directrice générale de la Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations du Canada, a souligné l'importance de l'autodétermination. Elle fait remarquer que le fait de s'occuper de ses propres enfants devrait signifier :

Non seulement de pouvoir déterminer vous-même le rêve d'une vie digne en tant que personne autochtone, mais aussi d'avoir la capacité, les outils et les ressources nécessaires pour fonder votre famille et élever vos enfants d'une manière qui leur permette de vivre dans la dignité. Une vie qui honore, à mon avis, le rêve que vos ancêtres respectifs auraient eu pour vos enfants.¹²⁴

118 Dylan Robertson, "FIPPA Records Excerpts Birth Alerts - Manitoba." Disponible au : https://wfpquantum.s3.amazonaws.com/pdf/2020/79454_FIPPA-records-excerpts-birth-alerts.pdf.

119 Anna McKenzie, Bayleigh Marelj, Brielle Morgan, "B.C. ministry warned birth alerts 'illegal and unconstitutional' months before banning them," *APTN News*, 12 janvier 2021. Disponible au : <https://www.aptnnews.ca/national-news/b-c-ministry-warned-birth-alerts-illegal-and-unconstitutional-months-before-banning-them/>.

120 Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place*, volume 1, 355.

121 Bayleigh Marelj, "B.C. ministry warned birth alerts 'illegal and unconstitutional' months before banning them," *CTV News*, 12 janvier 2021. Disponible au : <https://vancouverisland.ctvnews.ca/b-c-ministry-warned-birth-alerts-illegal-and-unconstitutional-months-before-banning-them-1.5263897?cache=yhhfawzhpixl%3Fclipid%3D373266>.

122 Meredith Berrouard, "Stigma in the Child Welfare and Healthcare Systems," (Thèse de maîtrise, McMaster University, 2017), iii.

123 Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place*, volume 1, 397.

124 Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, Processus de consignment de la vérité, parties 2 et 3 – transcriptions, « La famille et la protection de l'enfance », 12. Disponible au : https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/04/20181003_MMIWG_Winnipeg_Child_Family_Parts_2_3_Vol_12.pdf.



Les signalements de naissance contribuent à la surreprésentation des enfants inuits, métis et des Premières Nations dans les foyers d'accueil. Selon le recensement de 2016, ce sont 7,7 % de l'ensemble des enfants de moins de 14 ans qui sont autochtones; en revanche, le pourcentage d'enfants autochtones placés en famille d'accueil, âgés de moins de 14 ans, est de 52,2 %. L'appréhension des nouveau-nés autochtones a s'inscrit dans la continuité de l'héritage systématique que représente «l'affirmation de la souveraineté canadienne, la réglementation des identités et de la gouvernance autochtones, la tentative d'assimilation des peuples autochtones», à travers les cycles de séparation familiale dans les pensionnats, la Rafle des années soixante, la Rafle du millénaire, et les effets des traumatismes intergénérationnels^{125, 126}. Dans son témoignage devant l'Enquête nationale, Cora Morgan, défenseure des familles des Premières Nations du Bureau de défense des droits des Premières Nations de l'Assemblée des chefs du Manitoba, a raconté qu'un aîné avait déclaré qu'à son avis, l'appréhension des bébés à la naissance ou dans les premières années de leur vie était pire que les pensionnats, car «dans les pensionnats, nos enfants étaient avec nous pendant les années

les plus cruciales de leur vie. Cependant, dans le système actuel, lorsqu'on prend les nouveau-nés et les tout-petits, on les prive d'un bon départ dans la vie, d'un lien et d'une identité, autant d'éléments si importants pour notre développement.»¹²⁷ Cette histoire illustre parfaitement les impacts de cette séparation sur le développement du jeune enfant et sur les fondements de son identité.

Les signalements de naissance peuvent être déclenchés par différents facteurs, notamment l'âge précoce de la mère. Jusqu'au 23 juin 2020, les signalements de naissance étaient obligatoires pour les femmes enceintes âgées de moins de 18 ans, au Manitoba¹²⁸. Cette approche ne considérait pas le soutien potentiel dont pouvaient bénéficier les jeunes mères, notamment de la part de la famille et de la communauté. Une mère peut également être signalée si elle a elle-même été élevée dans un foyer ou si une alerte de naissance a été déclenchée pour une grossesse antérieure – même si sa situation a changé ou si les naissances sont séparées par des années, voire des décennies. Dans une section du rapport final de l'enquête nationale intitulée «Ciblées pour la vie», il est expliqué que les femmes autochtones demeurent l'objet de signalements de naissance même si elles ont cessé

125 Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place*, volume 1, 248.

126 Lisa Sherrill, "The Cedar Project: Understanding the Relationship between Child Apprehension, Cultural Connectedness and Trauma among Young Indigenous Mothers Who have used Drugs in Two Canadian Cities," (University of British Columbia, 2018), 2.

127 Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, Processus de consignation de la vérité, parties 2 et 3 – transcriptions, «La famille et la protection de l'enfance», 65.

128 Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place*, volume 1a, 397.



d'être placées ou si un autre de leurs enfants a été placé, «indépendamment de ses compétences parentales»¹²⁹. Des signalements de naissance peuvent également être émis en cas d'inquiétude concernant le père – par exemple dans le cas d'une dépendance ou d'un casier judiciaire antérieur. L'Enquête nationale a recueilli des témoignages selon lesquels des enfants seront retirés à des mères victimes de violence conjugale.¹³⁰ Dans son témoignage, Cora Morgan a indiqué qu'au Manitoba, si une mère signale un cas de violence familiale, les organismes de protection de l'enfance sont contactés et peuvent appréhender les enfants, aggravant ainsi la situation de la mère. De même, si une femme enceinte signale un incident de violence conjugale, il se peut qu'un signalement de naissance soit émis.¹³¹ De ce fait, les femmes sont moins enclines à signaler les violences domestiques par crainte de perdre leurs enfants.

Enfin, les signalements de naissance sont émis par le personnel hospitalier manifestant des préjugés raciaux et culturels à l'égard des pratiques de maternage autochtones (regard critique de l'état)¹³². Une femme peut être marquée pour son apparence autochtone. Dans

son témoignage, Cora Morgan a raconté l'histoire de sa collègue de travail qui attendait son deuxième enfant. Son médecin a supposé, vu son apparence autochtone, qu'un signalement de naissance a été émis pour son bébé¹³³. Le personnel médical consigne également ce qu'il considère comme un comportement à risque ou non conforme aux normes, afin de dépeindre la mère comme inapte et de justifier le retrait d'un nouveau-né. Dans sa thèse intitulée *Stigma in the Child Welfare and Healthcare Systems*, Meredith Berrouard donne l'exemple d'une mère qu'elle a interrogée et qui avait quitté l'hôpital avant son bébé. Elle a appelé l'hôpital à 3 heures du matin pour vérifier si son bébé allait bien; une infirmière lui a fait part de son inquiétude, affirmant que 3 heures du matin n'était pas un moment approprié pour un appel téléphonique. Berrouard suggère que « ces récits mettent en lumière le concept évoqué plus haut, à savoir que lorsque les mères n'adhèrent pas, ou ne peuvent pas adhérer aux idéaux dominants (patriarcaux) de la maternité, elles sont habituellement considérées comme « autres », et souvent comme constituant un ensemble de facteurs de risque à surveiller»¹³⁴.

129 Idem, 365.

130 Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Processus de consignation de la vérité*, parties 2 et 3 – transcriptions, «La famille et la protection de l'enfance», 198.

131 Katie Hyslop, "BC Bans 'Birth Alerts,' Promises More Family Supports in Bid to End Apprehension of Newborns," *The Tyee*, 17 septembre 2019. Disponible au : <https://thetyee.ca/News/2019/09/17/BC-Bans-Birth-Alerts-End-Newborn-Apprehension/>.

132 Jeannette Corbiere Lavell et D. Meme Lavell-Harvard, *Until our Hearts are on the Ground: Aboriginal Mothering, Oppression, Resistance and Rebirth*, (Toronto: Demeter Press, 2006), 157.

133 Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Processus de consignation de la vérité*, parties 2 et 3 – transcriptions, «La famille et la protection de l'enfance», 199.

134 Meredith Berrouard, "Stigma in the Child Welfare and Healthcare Systems," (Thèse de maîtrise, Université McMaster, 2017), 45.



ÉVALUER L'IMPACT DES POLITIQUES DE SIGNALEMENT DE NAISSANCE

Le rapport final de l'enquête nationale : Réclamer notre pouvoir et notre place, explique en détail les conséquences des signalements de naissance, telles qu'elles ressortent des témoignages recueillis auprès des membres des familles, des survivants, des experts et des gardiens du savoir. Le rapport a fait état d'un taux disproportionné d'appréhensions de nourrissons autochtones par les services de protection de l'enfance, et de leurs conséquences sur la santé et le bien-être. Ces pratiques ont particulièrement découragé les femmes de demander des soins prénataux par crainte d'être évaluées négativement, ce qui déclencherait l'intervention des services, les retombées sur les relations et les liens précoces, sans oublier la perte ressentie par la communauté lorsqu'un bébé est appréhendé¹³⁵. Cette situation a également pour conséquence la perte des liens avec la communauté (soutien) et la culture (identité), de même que la vulnérabilité accrue des enfants en placement, en raison de l'incidence élevée des mauvais traitements, de la négligence et du manque de services adaptés à la culture¹³⁶. Lors de son témoignage, Cora Morgan a fait ressortir la vulnérabilité des enfants confiés aux services de protection de l'enfance, soulignant que ces derniers

représentent 87 % des 9,700 0 personnes perdues au Manitoba, dont 70 % sont des filles¹³⁷.

Retirer les enfants de leurs parents et de leur communauté entraîne de lourdes conséquences sur la santé physique et mentale. La Dre Mary Ellen Turpel-Lafond (Cri), militante pour les droits des enfants, a fait part des séquelles importantes que l'appréhension à la naissance laisse sur une famille :

J'ai eu affaire à un certain nombre de familles où non seulement la mère, mais aussi toute la famille se sont retrouvés dans un profond désespoir à la suite du retrait d'un enfant, en particulier lorsqu'il s'agissait d'un nouveau-né. En fait, le fait que le système ait pu décider à l'avance qu'il allait retirer l'enfant, signifie qu'il n'a pas eu à traiter avec la mère ou la famille. Il fonce directement et retire l'enfant. C'est probablement l'un des moments les plus difficiles... et son impact sur la santé maternelle et physique est, comme vous le savez, presque incommensurable¹³⁸.

Le témoignage du Dr Turpel-Lafond fait également état de l'absence d'une approche collaborative et – orientée vers les solutions avec les parents jugés à risque.

¹³⁵ Idem, 46.

¹³⁶ Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place*, volume 1, 395.

¹³⁷ Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Processus de consignation de la vérité*, parties 2 et 3 – transcriptions, «La famille et la protection de l'enfance», 62.

¹³⁸ Idem, 158.



En outre, privés de soutiens et de services adaptés à leur culture, les enfants appréhendés sont affectés dans leur santé physique et mentale. Ils affichent des taux plus élevés de suicide, d'exploitation sexuelle, de consommation de substances, d'abus et de pauvreté.¹³⁹ À cet égard, Cora Morgan a fait part d'une statistique stupéfiante relative à l'éducation et à la proportion de jeunes sortant des services de protection de l'enfance qui se retrouvent sans abri : « Vous avez seulement 25 % de chances de terminer votre 12e année. Or, selon la Siloam Mission, notre plus grand refuge à Winnipeg, 51 % de ses clients sans abri, sont des enfants qui ont récemment quitté le système de protection de l'enfance »¹⁴⁰.

Sur la base de ces témoignages, l'enquête nationale a exhorté les gouvernements provinciaux et territoriaux, ainsi que les services de protection de l'enfance, à mettre fin à la pratique des signalements de naissance. Il s'agissait d'un des appels à la justice lancés en réaction au nombre disproportionné de femmes et d'enfants autochtones qui ont été affectés par cette pratique, et sa contribution à la surreprésentation des enfants autochtones dans les services de protection de l'enfance¹⁴¹. En réponse directe à la publication du rapport final

le 3 juin 2019, le ministre du Children and Family Development de la Colombie-Britannique a fait, le 16 septembre 2019, une déclaration annonçant la fin de la pratique des alertes à la naissance dans la province¹⁴². Le Manitoba et l'Ontario ont cessé d'émettre des signalements de naissance en 2020 et se sont tournés vers des services communautaires et culturellement sécuritaires pour soutenir les futurs parents.¹⁴³ Les provinces ayant le plus récemment mis fin aux signalements de naissance sont la Saskatchewan et l'Île-du-Prince-Édouard, le 1er février 2021. En revanche, les alertes à la naissance continuent d'être émises au Nouveau-Brunswick, en Nouvelle-Écosse, à Terre-Neuve-et-Labrador et au Québec.

APPLIQUER L'ACSAC POUR ÉVALUER LES POLITIQUES DE SIGNALEMENT DES NAISSANCES

La mise en œuvre d'un modèle d'ACSAC en matière de signalement des naissances a pour effet de transformer de façon radicale l'évaluation des politiques et d'ouvrir la voie à des solutions nouvelles et culturellement appropriées qui reflètent les systèmes de connaissances autochtones et visent à revivifier et à récupérer les pratiques autochtones en matière de parentalité. À ce titre, l'application d'un cadre ACSAC,

¹³⁹ Lavell et Lavell-Harvard, 904.

¹⁴⁰ Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Processus de consignation de la vérité*, parties 2 et 3 – transcriptions, « La famille et la protection de l'enfance », 62.

¹⁴¹ Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place*, volume 1a, 213.

¹⁴² Déclaration du ministre annonçant la fin de la pratique des alertes à la naissance, Children and Family Development, province de la Colombie-Britannique. Disponible au : <https://news.gov.bc.ca/releases/2019CFD0090-001775> (en anglais).

¹⁴³ Robertson, "FIPPA Records Excerpts Birth Alerts—Manitoba."





par opposition à un cadre ACS+, favorise l'avancement des droits inhérents et de l'autodétermination des Autochtones, ainsi que l'adoption d'épistémologies autochtones et de voies vers le mieux-être.

La littérature autochtone et l'évaluation des politiques de signalement des naissances entraîneraient les actions suivantes :

Considérer les impacts globaux de la surveillance dans le système de protection de l'enfance¹⁴⁴.

1. Reconnaître les effets oppressifs et néfastes de la colonisation, en examinant l'abandon des rôles et identités traditionnels des femmes autochtones et des personnes de genre différent du fait de la colonisation.
2. Raviver la compréhension traditionnelle de la maternité autochtone en tant qu'« alternative à la maternité patriarcale... Les femmes autochtones ont toujours eu une façon » différente « de mater par rapport à la culture dominante, ce qui est non seulement valorisant pour les femmes autochtones, mais

potentiellement valorisant pour toutes les femmes ». ¹⁴⁵ Dans la pratique, cela pourrait inclure un soutien accru aux accouchements à domicile, à l'allaitement à long terme et au partage du lit¹⁴⁶.

3. Encourager l'idée d'un soutien fondé sur les forces en étudiant la réaffirmation des rôles traditionnels des femmes autochtones, de leurs épistémologies, de leurs succès dans la revitalisation culturelle et de leur autodétermination dans les pratiques d'accouchement et le maternage. ¹⁴⁷ Cette démarche suppose de soutenir la souveraineté sur le corps, un thème qui a été repris par des chercheurs travaillant dans d'autres domaines d'étude. Comme le notent Jaime Cidro, Caroline Doenmez, Ari Phanloung et Ali Fontaine :

Pour affirmer leur souveraineté sur leur corps et leur expérience de l'accouchement en général, les femmes autochtones ont de plus en plus recours à des pratiques d'accouchement adaptées à leur culture. L'impact de la colonisation sur les expériences d'accouchement des femmes des Premières Nations

144 Voir: Lavell et Lavell-Harvard, *Until our Hearts are on the Ground*, en particulier Randi Cull, "Aboriginal Mothering Under the State's Gaze" et Cheryl Gosselin, "They Let their Kids Run Wild:" The Policing of Aboriginal Mothering in Quebec."

145 Berrouard, 7.

146 Anderson, *A Recognition of Being*. Voir aussi Renée Elizabeth Mzinegiizhigo-kwe Bédard, "An Anishinaabe-kwe Ideology on Mother and Motherhood," dans Lavell et Lavell-Harvard, *Until our Hearts are on the Ground*, 65.

147 Jaime Cidro et Hannah Tait Neufeld, "Introduction: Pregnancy and Birthing: The Essence of Indigeneity," dans *Indigenous Experiences of Pregnancy and Birth*, éditions Hannah Tait Neufeld et Jaime Cidro (Bradford, Ontario: Demeter Press, 2017), 2.



au Canada a été très profond et se poursuit sur plusieurs générations de familles. Les femmes des Premières Nations du Canada ont toujours accouché dans leur communauté, entourées de leur famille et de leur communauté, suivant de nombreuses traditions liées à la grossesse et à l'accouchement, notamment l'enterrement du placenta et la cérémonie du nombril¹⁴⁸.

ADOPTER DES SOLUTIONS DE RECHANGE

Dans le cadre de l'ACSAC, il ne s'agit pas simplement de poser des questions concernant l'impact d'une politique sur les peuples autochtones. L'analyse vise à remettre en question le cadre même de ce qu'est l'impact et ce que suppose un impact «réussi». Pour cela, il convient de démasquer l'«impérialisme cognitif» entourant une politique ou un programme donné. L'impérialisme cognitif implique «la manipulation cognitive et la violence symbolique [qui] ont été utilisées pour rejeter d'autres bases de connaissances et valeurs en refusant aux gens leur langue

et leur intégrité culturelle à travers la légitimation d'une seule langue, d'une seule culture et d'un seul cadre de référence».¹⁴⁹ Pour définir la réussite scolaire, contester l'impérialisme cognitif suppose d'élargir le cadre au-delà de la réussite financière de l'individu pour le faire évoluer au sein de la communauté.

En contestant ce cadre de référence pour se focaliser sur les épistémologies autochtones, l'ACSAC préconise l'utilisation des modes de connaissances traditionnelles, telles que les contes et les traditions orales. Cette approche reconnaît que tout observateur doit intervenir dans l'observation, puisque les déclarations «ne sont pas isolées, mais sont évaluées en fonction de contextes multiples et en fonction de leur origine».¹⁵⁰ Cette démarche vient perturber la vision occidentale de la vérité objective et l'importance accordée à la dissociation des données. En fait, les déclarations explicites, ou les affirmations de faits, sont les plus élémentaires dans le discours autochtone¹⁵¹. L'ACSAC, axée sur les épistémologies autochtones, permet d'évaluer «les répercussions des déclarations sur tous les niveaux possibles et de jouer avec les niveaux de métaphore

- 148 Jaime Cidro, Caroline Doenmez, Ari Phanlouvang, et Ali Fontaine, "Being a Good Relative: Indigenous Doulas Reclaiming Cultural Knowledge to Improve Health and Birth Outcomes in Manitoba," *Frontiers in Women's Health* 3. 4, (2018): 1.
- 149 Michelle Pidgeon, It takes more than good intentions: Institutional Accountability and Responsibility to Indigenous Higher Education, (Ph.D Thesis, University of British Columbia, 2008), 342.
- 150 Carl Urion, "Changing Academic Discourse about Native Education: Using Two Pairs of Eyes," *Canadian Journal of Native Education* 23.1 (1999): 10.
- 151 *Idem*, 11.





et d'implication»¹⁵². La métaphore comme vecteur de connaissance n'est pas un choix de style. Elle améliore la qualité des données, car : «Une métaphore appropriée peut véhiculer une énorme charge d'informations, étant donné qu'elle peut être interprétée à de nombreux niveaux et dans de nombreux contextes différents»¹⁵³.

L'ACSAC est donc une approche large, qui non seulement nécessite de débusquer l'impérialisme cognitif dans la manière de définir le succès, mais qui ouvre aussi largement les processus de collecte d'informations pour y inclure différents éléments de données (par exemple, les récits, les métaphores), situant ainsi les données et le détenteur du savoir dans un cadre permettant de mesurer une multitude d'implications.

Pour appliquer l'ACSAC à la politique de signalement des naissances, par exemple, nous pourrions poser les questions suivantes et y répondre :

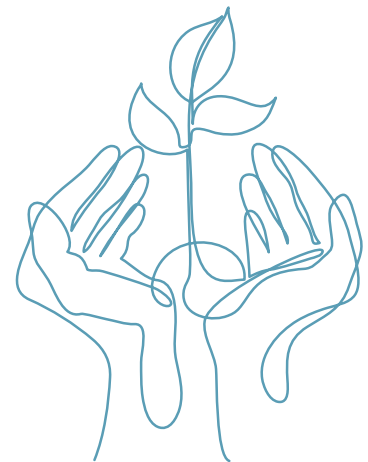
DÉFINIR LE PROBLÈME :

⌘ Quels sont les points à mettre en avant, et qui définit cette orientation?

L'accent doit être mis sur le bien-être des futurs et nouveaux parents et de leurs enfants, ainsi que sur la satisfaction des besoins au moyen de services culturellement adaptés et respectueux des traumatismes dans le but de renforcer les familles. Une approche intersectionnelle, basée sur les distinctions et inclusive des services est nécessaire. Les équipes de soutien prénatal intervenant auprès des futurs parents devraient travailler de concert avec les prestataires de services afin d'identifier les lacunes et de fournir un soutien approprié, en s'appuyant sur les connaissances expérientielles des familles et des prestataires de services communautaires.

152 Idem

153 Idem





DÉFINIR LE PROBLÈME :

- ⌘ Si l'on se concentre sur un problème donné, comment le cadrer? Est-il détaché de l'impact historique et actuel de la colonisation?

Dans le cadre du système de signalement de naissance, les femmes enceintes et les nouvelles mères autochtones sont considérées comme formant un ensemble de facteurs de risque qui nécessitent une surveillance et une intervention, sans que leurs besoins soient pris en compte dans un contexte sociohistorique plus large, notamment en ce qui concerne les impacts historiques et actuels de la colonisation et leur positionnement au sein d'une communauté. Au lieu de déterminer et de comprendre la cause profonde d'un facteur de risque – où souvent les « effets cumulatifs de la colonisation » génèrent les conditions propices à son émergence – pour l'aborder avec un soutien approprié et culturellement adapté, les alertes à la naissance sont axées sur les approches standard et l'appréhension des nourrissons.¹⁵⁴

DÉTERMINER LES OPTIONS :

- ⌘ Qui participe à la définition des politiques et des programmes à prendre en compte?

Dans les provinces qui continuent à émettre des signalements de naissance, les travailleurs des services de protection de l'enfance déterminent les politiques et les programmes à envisager pour un nouveau-né, sans avoir à obtenir le consentement éclairé préalable des futurs ou nouveaux parents. Cette situation est préoccupante, car elle nie la valeur inhérente et les connaissances pratiques des familles enceintes et des soutiens communautaires de base. Dans les provinces où les signalements de naissance ont cessé, les autorités cherchent à fournir un soutien précoce, en travaillant en collaboration avec les prestataires de services, les futurs parents, les membres de la famille et la communauté, afin de dresser des plans d'intervention avant et après la naissance.¹⁵⁵ Cette approche permet d'élaborer des solutions fondées sur les forces, enracinées dans les modes de savoir et de parentage autochtones.

154 Ministère de la Justice – gouvernement du Canada, "La lumière sur l'arrêt *Gladue* : défis, expériences et possibilités dans le système de justice pénale canadien". Disponible au : <https://www.justice.gc.ca/fra/pr-rp/jr/gladue/>.

155 Children and Family Development, Gouvernement de la Colombie-Britannique, "déclaration du ministre annonçant la fin de la pratique des alertes à la naissance". Disponible au : <https://news.gov.bc.ca/releases/2019CFD0090-001775> (en anglais).



CHOISIR UNE ORIENTATION :

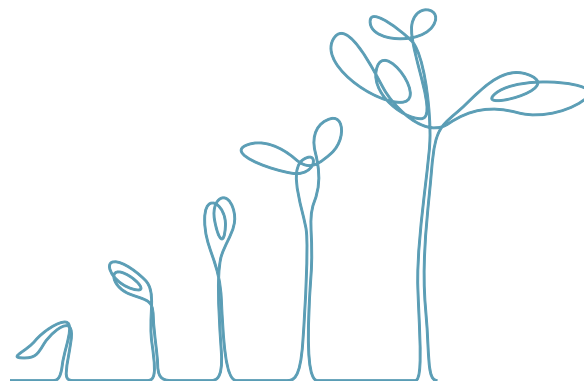
⌘ Qui détient le pouvoir de décision et comment les parties concernées sont-elles impliquées dans ce processus?

Dans les systèmes de signalement de naissance existants, les services de protection de l'enfance sont habilités à prendre unilatéralement des décisions sur la base de leurs observations, ainsi que de celles du personnel hospitalier à l'origine du signalement en cas de risque pour la sécurité. Les parties concernées sont : les futurs parents, les nouveau-nés, les familles et les communautés. Ce modèle contribue à perpétuer et à maintenir la violence, dans la mesure où il ne tient pas compte du droit des parties concernées à l'autodétermination. Dans le modèle de collaboration mis en œuvre par les provinces ayant cessé les signalements de naissance, le pouvoir de décision est partagé avec les services de prévention communautaires, en partenariat avec les parties concernées. Cependant, étant donné que c'est en septembre 2019 que la première province a mis fin aux signalements de naissance, cette méthode de collaboration doit encore faire l'objet d'un suivi de son processus et de ses résultats.

ÉVALUER L'IMPACT :

⌘ Qui détermine les indicateurs et les mesures?

Dans l'application des politiques de signalement des naissances, les indicateurs, ou les mesures, se concentrent sur les indicateurs basés sur le déficit, ou le nombre de signalements de naissance émis et traités par les organismes de protection de l'enfance.





ÉVALUER L'IMPACT :

⌘ Comment les épistémologies autochtones sont-elles intégrées?

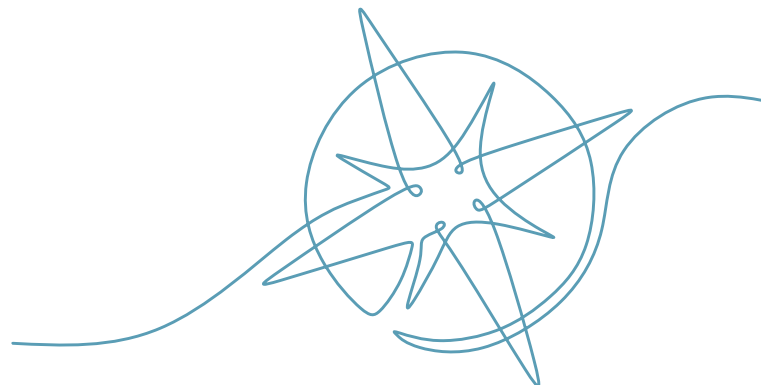
Les modes de savoir et de maternage autochtones sont critiqués, marginalisés et stigmatisés par le système de signalement des naissances. Les techniques traditionnelles de maternage reposant sur la liberté et l'indépendance des enfants, telles que l'accouchement à domicile, l'allaitement à long terme et le partage du lit, sont considérées sous l'angle du patriarcat occidental, qui valorise la médecine occidentale et l'autoritarisme parental, et les modes de parentage autochtones sont jugés à risque.¹⁵⁶ Considérées sous l'angle de l'ACSAC, les alertes à la naissance présentent un inconvénient sur le plan culturel, car elles décentrent les épistémologies autochtones et refusent aux enfants appréhendés l'accès à des services culturellement sûrs.

⌘ Les impacts individuels et collectifs sont-ils pris en compte?

Selon les données partagées avec l'Enquête nationale, un grand nombre d'enfants appréhendés et placés en service de protection de l'enfance sont victimes de négligence. Les services de protection de l'enfance continuent de faire preuve d'un faible niveau de suivi, ce qui donne à penser que les répercussions individuelles des signalements de naissance et des appréhensions de nouveau-nés ne sont pas soigneusement examinées ou prises en compte dans l'intérêt supérieur de l'enfant, de la famille ou de la communauté.¹⁵⁷ Par ailleurs, l'appréhension d'un enfant entraîne un impact émotionnel important sur la famille et la communauté, qui subissent une perte profonde, souvent négligée.

¹⁵⁶ Berrouard, 7.

¹⁵⁷ Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, Processus de consignation de la vérité, parties 2 et 3 – transcriptions, "La famille et la protection de l'enfance", 100.





ÉVALUER L'IMPACT :

⌘ A-t-on souligné les répercussions au-delà de l'enjeu politique?

Le système de signalement des naissances ne touche pas uniquement les individus, mais aussi la conservation de la culture autochtone et la force de la communauté, surtout lorsque l'on examine les indicateurs de santé collectifs. La communauté qui subit l'appréhension d'un enfant subit des conséquences importantes en matière de santé, souvent qualifiées de mort par les personnes les plus touchées. Cette pratique représente une occasion perdue de transmettre la culture, et partant, un savoir important. De plus, il ne permet pas de contribuer au renforcement et au maintien de l'identité collective¹⁵⁸. Étant donné que chaque phase de la vie apporte des enseignements, le fait de passer une étape de la vie dans un foyer – et loin de la communauté – comporte des effets significatifs et néfastes sur le développement de la personne dans son ensemble, ainsi que sur la capacité de l'enfant à comprendre l'identité culturelle, la langue et à tisser des liens familiaux et communautaires.

⌘ Comment cette politique ou ce programme peut-il contribuer à apporter des changements profonds, transformationnels et systémiques?

Les signalements de naissance perpétuent la violence systémique et les tactiques d'assimilation au cœur des pensionnats, de la rafle des années 60 et de la rafle du millénaire. En mettant fin aux signalements de naissance au profit d'une prévention collaborative, réactive et culturellement adaptée et d'une intervention précoce dans les situations présentant un risque légitime pour la sécurité d'un enfant, nous réduisons le nombre d'enfants autochtones placés dans des foyers d'accueil, séparés de leur famille et de leur communauté. C'est une étape importante vers un changement profond, transformationnel et systémique qui reconnaît les effets oppressifs et néfastes de la colonisation ainsi que le droit à l'autodétermination (y compris en ce qui concerne le soin de ses enfants) à travers un soutien basé sur les forces. Mettre l'accent sur les parties concernées et leurs connaissances pratiques, en tant qu'« experts en la matière de leur propre expérience ».¹⁵⁹

158 Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place*, volume 1, 134.

159 Kenya Rogers, "Honouring the Stories of Student-Survivors: Trauma Informed Practice in Post-Secondary Sexualized Violence Policy Review." (Graduate thesis, University of Victoria, 2020), iii.





ÉVALUER L'IMPACT :

⌘ Quels ont été les impacts prévus ou imprévus?

Si l'objectif des alertes à la naissance est d'assurer la sécurité d'un nouveau-né face à un risque, appréhender un bébé et le placer dans une structure d'accueil loin de sa famille et de sa communauté peut également entraîner des conséquences profondes sur la santé et le bien-être. Ces conséquences peuvent inclure des taux plus élevés de suicide, de mauvais traitements et de pauvreté.

ENVISAGER DE NOUVELLES SOLUTIONS :

⌘ Quels sont les ajustements à apporter à la politique ou au programme?

S'appuyer sur des approches fondées sur les forces en matière de pratiques maternelles, enracinées dans la revitalisation culturelle et l'autodétermination, afin d'autonomiser les femmes dans leur rôle maternel.¹⁶⁰ Par exemple, le Bureau du défenseur des enfants des Premières Nations du Manitoba met à disposition des femmes enceintes des équipes de soutien à la naissance qui proposent des programmes de parentage traditionnel ancrés dans les épistémologies autochtones. Un de ces programmes porte sur la préparation des ballots en l'honneur de l'arrivée du bébé, et propose des ateliers aux femmes ayant subi des violences pour les aider dans leur parcours de guérison.

Afin de renforcer la sécurité, l'autonomie et l'autodétermination, il est indispensable de remplacer de toute urgence les décisions unilatérales prises par les travailleurs sociaux par une approche collaborative entre les prestataires de services et les futures familles. Cette approche devrait également inclure d'autres sources de soutien, comme les grands-mères et les membres de la communauté qui offrent leur expertise en matière de maternage autochtone¹⁶¹.



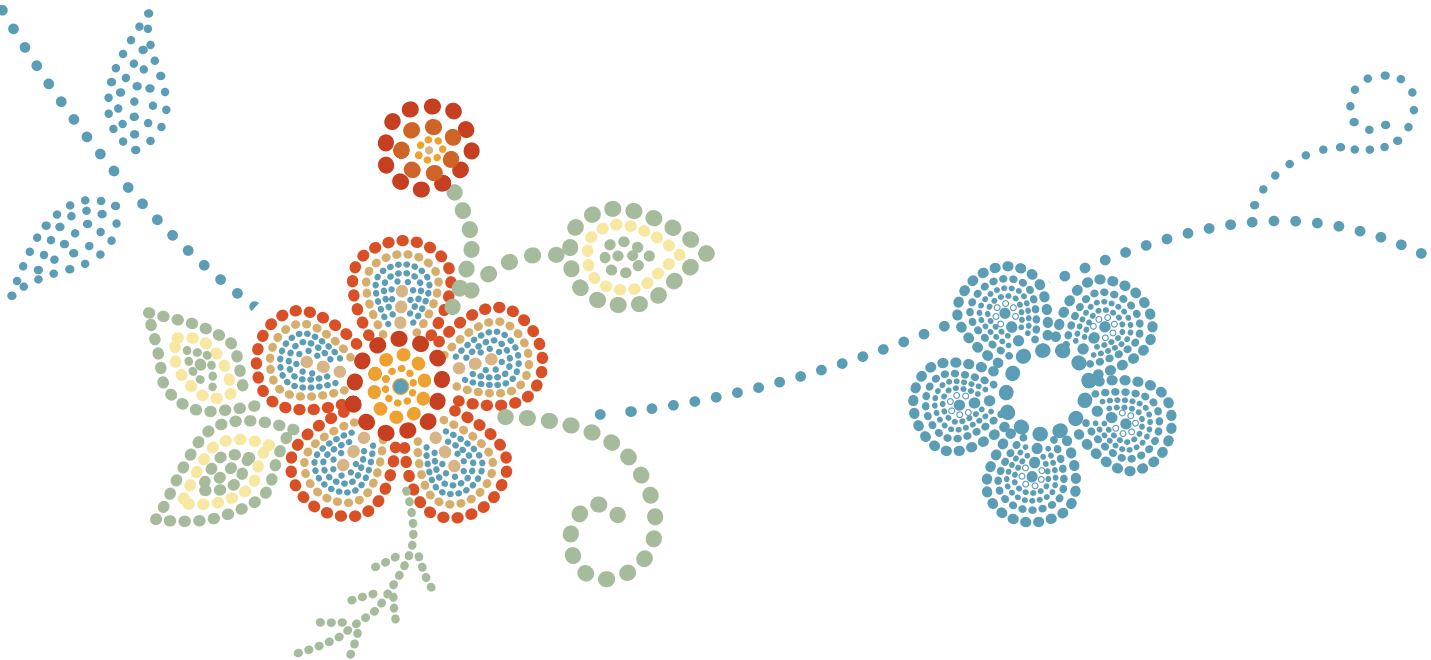
¹⁶⁰ Cidro et Neufeld, 2.

¹⁶¹ Berrouard, 6.



Comme il ressort de ce petit exercice, les politiques de signalement des naissances sont manifestement nuisibles et perpétuent le racisme, les stéréotypes et les traumatismes intergénérationnels. Ces politiques ne reconnaissent pas non plus les épistémologies autochtones, ou les modes de relation, dans des proportions importantes et retraumatisantes. Tout au long du processus d'évaluation, les multiples implications sont intégrées, la personne qui détient le savoir et les connaissances sont placées au centre du cadre (ce qui remet toujours en question l'objectivité) et les différentes méthodes de savoir sont prises en compte pour déterminer les connaissances à utiliser. Il est nécessaire de faire valoir l'expérience vécue à chaque étape.

En examinant les alternatives aux politiques de signalement des naissances à travers le prisme de la CRGBA, il est possible de fournir un contraste important avec les politiques néfastes et de mettre en évidence les méthodes qui fonctionnent, et les raisons pour lesquelles elles fonctionnent. Les programmes qui fonctionnent et contribuent au bien-être et à la guérison se distinguent généralement par des réponses très divergentes aux mêmes questions.





PARTIE 6 :

CONCLUSIONS : PERSPECTIVES, RÉTROSPECTIVES ET RÉCLAMATION DU POUVOIR ET DE LA PLACE

La présente revue de la littérature a, en définitive, permis de mettre en lumière les lacunes de l'analyse ACS+ par rapport aux questions relatives aux femmes autochtones et aux personnes 2ELGBTQQIA+. Elle a également permis de déterminer les documents de base essentiels à la réussite de la mise en œuvre de l'ACS+ dans des domaines tels que les féminismes autochtones, les études intersectionnelles et les études sur l'impact des politiques coloniales, tant sur le plan historique que contemporain. Pour aller de l'avant, il convient d'abord de se pencher sur le passé afin d'évaluer comment l'ACS+ (bien qu'elle soit orientée vers une analyse intersectionnelle et pertinente) a contribué à occulter les voix et les perspectives autochtones distinctives. L'ACSAC favorise un changement de paradigme en examinant les impacts historiques et actuels de la colonisation, ainsi que les relations injustes qui sous-tendent les politiques.

La question n'est pas simplement de soutenir l'inclusion; il s'agit plutôt d'un besoin urgent de récupérer les modes de savoir et de compréhension autochtones pour les mettre en œuvre et les placer au centre des domaines de la politique publique afin de générer des solutions nouvelles, importantes et efficaces pour la communauté. Il s'agit de réclamer le pouvoir et la place en affirmant les droits autochtones inhérents, et la capacité des méthodes autochtones à résoudre les problèmes difficiles avec succès, plutôt que de continuer à appliquer les mêmes solutions obsolètes.



BIBLIOGRAPHIE

- Adams Clarmont, Evan et Warren Clarmont. « Intergenerational Trauma and Indigenous Healing. » *Visions : BC's Mental Health and Substance Use Journal* 11, numéro 4, (2016). Un extrait sur ce sujet est disponible (en anglais) à l'adresse suivante : <https://www.heretohelp.bc.ca/visions/indigenous-people-vol11/intergenerational-trauma-and-indigenous-healing>.
- Alfred, Taiaike .« Colonialism and State Dependency. » *International Journal of Indigenous Health* 5, no.2, (2009) : 42-60.
- Anderson, Kim, et Xwi7xwa Collection. *A Recognition of being: Reconstructing Native Womanhood*. Toronto : Second Story Press, 2000.
- Anderson, Kim. *A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood*, 2e édition. Toronto : Women's Press, 2016
- Arvin, Maile, Eve Tuck, et Angie Morrill. « Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy. » *Feminist Formations* 25, no 1 (2013) : 8–34. Consulté au : <https://doi.org/10.1353/ff.2013.0006>.
- Banivanua Mar, Tracey. *Decolonisation and the Pacific: Indigenous Globalisation and the Ends of Empire*. Cambridge : Cambridge University Press, 2016.
- Barker, Adam. "The Contemporary Reality of Canadian Imperialism: Settler Colonialism and the Hybrid Colonial State." *American Indian Quarterly* 33, no.3 (juin 2009) : 325-352. Consulté sur : <https://doi.org/10.1353/aiq.0.0054>.
- Barker, Joanne. "Gender, Sovereignty, and the Discourse of Rights in Native Women's Activism." *Meridians* 7, no 1 (2006). Consulté sur : <https://doi.org/10.2979/MER.2006.7.1.127>.
- Battiste, Marie Ann, et James Youngblood Henderson, *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage*. Saskatoon, Saskatchewan, Canada : Purich, 2000.
- Berrouard, Meredith. « *Stigma in the Child Welfare and Healthcare Systems* ». Mémoire de maîtrise, Université McMaster, 2017.
- Blackstock, Cindy. "The Emergence of Breath of Life Theory." *Journal of Social Work Values and Ethics* 8, no 1 (2011).



ANNEXE C

BIBLIOGRAPHIE

- Blaut, James M. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York : Guilford Press, 1993.
- Bond, Adam et Leah Quinlan, *Indigenous Gender-Based Analysis for Informing the Canadian Minerals and Metals Plan*. Ottawa : Association des femmes autochtones du Canada, 2018. Consulté sur : https://internationalwim.org/wp-content/uploads/2020/07/indigenous-gender-based-analysis-cmmp_.pdf.
- Association canadienne pour la santé mentale. « Les traumatismes psychiques ». Consulté le 1er mars 2021 au : <https://www.camh.ca/fr/info-sante/index-sur-la-sante-mentale-et-la-dependance/les-traumatismes-psychiques>.
- Clark, Nathalie. « Perseverance, Determination and Resistance: An Indigenous Intersectional-Based Policy Analysis of Violence in the Lives of Indigenous Girls. » Paru dans « *An Intersectionality-Based Policy Analysis Framework: Critical Reflections on a Methodology for Advancing Equity* », édité par Olena Hankivsky, 167–95. Vancouver : Institute for Intersectionality Research and Policy, Université Simon Fraser 2012.
- Clark, Nathalie. « Red Intersectionality and Violence-Informed Witnessing Praxis with Indigenous Girls. » *Girlhood Studies* 9, no 2, (2016) : 46–64. Consulté au : <https://doi.org/10.3167/ghs.2016.090205>.
- Clark, Nathalie. « Shock and Awe: Trauma as the New Colonial Frontier. » *Humanities (Bâle)* 5, no 1, (2016) : 1-16. Consulté au : <https://doi.org/10.3390/h5010014>.
- Cidro, Jaime, Caroline Doenmez, Ari Phanlouvang, et Ali Fontaine. « Being a Good Relative: Indigenous Doulas Reclaiming Cultural Knowledge to Improve Health and Birth Outcomes in Manitoba. » *Frontiers in Women's Health* 3, no 4, (2018).
- Cidro, Jaime et Hannah Tait Neufeld. « Introduction : Pregnancy and Birthing: The Essence of Indigeneity. » Paru dans « *Indigenous Experiences of Pregnancy and Birth* », édité par Hannah Tait Neufeld et Jaime Cidro, 1-10. Brandford, Ontario : Demeter Press, 2017.
- Crenshaw, Kimberlé. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics.” *University of Chicago Legal Forum*, 1, no 8, (1989) : n. p. Consulté au : <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>.



ANNEXE C

BIBLIOGRAPHIE

- Crossen, Jonathan. "Another Wave of Anti-Colonialism: The Origins of Indigenous Internationalism." *Canadian Journal of History* 52, no 3, (2017) : 533–559. Consulté au : <https://doi.org/10.3138/cjh.ach.52.3.06>.
- Denham, Aaron R. « Rethinking Historical Trauma: Narratives of Resilience. » *Transcultural Psychiatry*, 45, no 3, (2008) : 391-414.
- Dhamoon, Rita Kaur "Considerations on Mainstreaming Intersectionality." *Political Research Quarterly*, 64, no 1, (2011) : 230-243.
- Edmonds, Penelope et Jane Carey. « A New Beginning for Settler Colonial Studies. » *Settler Colonial Studies*, 3, Numéro 1, (2013) : 2-5. Consulté au : <https://doi.org/10.1080/18380743.2013.771761>.
- Ermine, Willie. « Aboriginal Epistemology. » Paru dans « *Introduction to Indigenous Literary Criticism in Canada*, édité par Heather Macfarlane et Armand Garnet Ruffo, Toronto : Broadview Press, 2016.
- Findlay, Tammy. "Revisiting GBA/GBA+: Innovations and Interventions." *Canadian Public Administration* 62, no 3, (2019) : 520-525. Consulté au : <https://doi.org/10.1111/capa.12341>.
- Fleras, Augie, et Roger Maaka. "Indigeneity-Grounded Analysis (IGA) as Policy(-Making) Lens : New Zealand Models, Canadian Realities." *International Indigenous Policy Journal* 1, no 1, (2010). Consulté au : <https://doi.org/10.18584/iipj.2010.1.1.4>.
- García-Del Moral, Paulina. "The Murders of Indigenous Women in Canada as Femicides: Toward a Decolonial Intersectional Reconceptualization of Femicide." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 43, no 4 , (2018): 929-954. Consulté au : <https://doi.org/10.1086/696692>.
- Gilio-Whitaker, Dina. "Idle No More and Fourth World Social Movements in the New Millenium." *South Atlantic Quarterly* 114, no 4, (2015) : 866-877. Consulté au : <https://doi.org/10.1215/00382876-3157391>.
- Gniadek, Melissa. "The Times of Settler Colonialism." *Emergent Critical Analytics for Alternative Humanities* 6, no 1, (Printemps 2017) : n. p. Consulté le 16 février 2021 au : <https://csalateral.org/issue/6-1/forum-alt-humanities-settler-colonialism-times-gniadek/#fn-1734-4>.



ANNEXE C

BIBLIOGRAPHIE

- Goeman, Mishuana R. “(Re)Mapping Indigenous Presence on the Land in Native Women’s Literature.” *American Quarterly* 60, no 2, (Juin 2008) : 295-302. Consulté au : <https://doi.org/10.1353/aq.0.0011>.
- Goeman, Mishuana R. et Jennifer Nez Denetdale. “Native Feminisms : Legacies, Interventions, and Indigenous Sovereignities.” *Wicazo Sa Review : Native Feminism* 24, no 2, (2009): 9-13.
- Goldsmith, Rachel E., Christina Gamache Martin, et Carly Parnitzke Smith. “Systemic Trauma.” *Journal of Trauma & Dissociation* 15, no 2, (2014) : 117–132. Consulté au : <https://doi.org/10.1080/15299732.2014.871666>.
- Gouvernement du Canada. “La lumière sur l’arrêt *Gladue* : défis, expériences et possibilités dans le système de justice pénale canadien”. Ministère de la Justice. Consulté le 3 mars 2021 au : <https://www.justice.gc.ca/fra/pr-rp/jr/gladue/p3.html>.
- Graham, Thomas L. Crofoot. “Using reason for living to connect to American Indian healing traditions.” *Journal of Sociology and Social Welfare* XXIX, (2002): 55-75. Cité dans l’article de Michael Anthony Hart, “ Indigenous Worldviews, Knowledge, and Research : The Development of an Indigenous Research Paradigm “, *Journal of Indigenous Voices in Social Work* 1, no 1, (2010).
- Greensmith, Cameron. “Diversity is (not) good enough: Unsettling White Settler Colonialism within Toronto’s Queer Service Sector.” Thèse de doctorat, Université de Toronto, 2014.
- Greensmith, Cameron et Sulaimon. « Challenging Settler Colonialism in Contemporary Queer Politics: Settler Homonationalism, Pride Toronto, and Two-Spirit Subjectivities. » *American Indian Culture and Research Journal* 37, no 2, (2013) : 129–148. Consulté au : <https://10.17953/aicr.37.2.p4q2r84l12735117>.
- Gross, Lawrence William. « Cultural sovereignty and Native American hermeneutics in the interpretation of the sacred stories of the Anishinaabe. » *Wicazo Sa Review* 18, no 3, (2003) : 127-134.
- Hancock, Ange-Marie. « When Multiplication Doesn’t Equal Quick Addition: Examining Intersectionality as a Research Paradigm. » *Perspectives on Politics* 5, no 1, (2007) : 63–79.



ANNEXE C

BIBLIOGRAPHIE

- Hankivsky, Olena (ed). "An Intersectionality-Based Policy Analysis Framework: Critical Reflections on a Methodology for Advancing Equity." *Vancouver : Institute for Intersectionality Research and Policy, Université Simon Fraser , 2012.*
- Hankivsky, Olena et al. *Health Inequities in Canada: Intersectional Frameworks and Practices.* Vancouver : UBC Press, 2011.
- Hankivsky, Olena, et Renée Cormier. *Intersectionality: Moving Women's Health Research and Policy Forward.* Vancouver : Women's Health Research Network, consulté le 17 février 2021. Accessible au : <https://bccewh.bc.ca/wp-content/uploads/2012/05/2009-IntersectionalityMovingwomenshealthresearchandpolicyforward.pdf>.
- Hart, Michael Anthony. « Indigenous Worldviews, Knowledge, and Research: The Development of an Indigenous Research Paradigm. » *Journal of Indigenous Voices in Social Work* 1, no 1, (2010).
- Herman, Judith. *Trauma and Recovery. With a new afterword.* New York : Basic Books, 1997.
- Hickey, Dana. "Indigenous Epistemologies, Worldviews and Theories of Power." *Turtle Island Journal of Indigenous Health* 1, no 1, (2020) : 14-25. Consulté au : <https://jps.library.utoronto.ca/index.php/tijih/article/download/34021/26717/>.
- Hoogeveen, Dawn, Maya Gislason, Alisha Hussey, Sally Western, et Aleyah Williams. « Gender Based Analysis Plus: A knowledge synthesis for the implementation and development of socially responsible impact assessment in Canada, » Université Simon Fraser, Consulté le 15 février 2021 au : <https://static1.squarespace.com/static/5c2e40cf5417fc1b3d2e7930/t/5f121b33c8d15d63036085fc/1595022137512/Hoogeveen+%26+Gislason+GBA%2B+IA+KS+April+2020.pdf>.
- Hunt, Sarah. *An Introduction to the Health of Two-Spirit People: Historical, Contemporary and Emergent Issues.* Ottawa : Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, 2016.
- Hunt, Sarah. « Embodying self-determination: Beyond the gender binary. » In *Determinants of Indigenous people's health*, édité par Margo Greenwood, Sarah de Leeuw, et Nicole Marie Lindsay, 104–119. Toronto : Canadian Scholars, 2018.
- Hyslop, Katie. "BC Bans 'Birth Alerts,' Promises More Family Supports in Bid to End Apprehension of Newborns." *The Tyee*, le 17 septembre 2019. Consulté au : <https://thetyee.ca/News/2019/09/17/BC-Bans-Birth-Alerts-End-Newborn-Apprehension/>.



ANNEXE C

BIBLIOGRAPHIE

Inuuqatigiit. « The Inuit Way: A Guide to Inuit Culture. » Consulté le 16 février 2021 au : http://inuuqatigiit.ca/wp-content/uploads/2018/11/inuitway_e-Pauktutit.pdf.

Julian, Rachel, Berit Bliesemann de Guevara, et Robin Redhead. « From expert to experiential knowledge: exploring the inclusion of local experiences in understanding violence in conflict. » *Peacebuilding* 7, no 2, (2019) : 210–225. Consulté au : <https://doi.org/10.1080/21647259.2019.1594572>.

Kauanui, J. Kēhaulani. “A Structure not an Event’: Settler Colonialism and Enduring Indigeneity.” *Emergent Critical Analytics for Alternative Humanities* 5, no 1, (Printemps 2016) : n. p. Consulté le 16 février 2021 au : <https://csalateral.org/issue/5-1/forum-alt-humanities-settler-colonialism-enduring-indigeneity-kauanui/#fn-351-3>.

Kirmayer, Laurence J., Stéphane Dandeneau, Elizabeth Marshall, et Morgan Kahentonni. « Rethinking resilience from Indigenous perspectives. » *Revue canadienne de psychiatrie* 56, no 2, (2011) : 84-91 Consulté au : <https://doi.org/10.1177/070674371105600203>.

Kirmayer, Laurence J., Stéphane Dandeneau, Elizabeth Marshall, Morgan Kahentonni Phillips, et Karla Jessen Williamson. « Toward an ecology of stories: Indigenous perspectives on resilience. » Paru dans « *The Social Ecology of Resilience* », édité par Michael Ungar, 399-414. New York : Springer New York, 2011.

Konishi, Shino. “Making Connections and Attachments: Writing the Lives of Two Nineteenth-Century Aboriginal Men.” *Biography* 39, no 3, (2016) : 410-428. Consulté au : <https://doi.org/10.1353/bio.2016.0050>.

Larocque, Emily. “Interview with a Professor.” *Constellations* 2, no 2, (2011) : 157-158. Consulté au : <https://doi.org/10.29173/cons10504>.

Larocque, Emma. « Métis and Feminist: Contemplations on Feminism, Human Rights, Culture and Decolonization. » *In Making Space for Indigenous Feminism*, 2^e édition, édité par Joyce A. Green et Xwi7xwa. Nova Scotia : Fernwood Publishing, 2017.

Lavell, Jeannette Corbiere, et D. Memee Lavell-Harvard. *Until our Hearts are on the Ground: Aboriginal Mothering, Oppression, Resistance and Rebirth*. Toronto : Demeter Press, 2006.



ANNEXE C

BIBLIOGRAPHIE

- Lawrence, Bonita, et Kim Anderson, « Indigenous Women: The State of Our Nations. » *Atlantis* 29, no 2, (printemps/été 2005).
- Les Femmes Michif Otipemisiwak–Women of the Métis Nation, *Métis Perspectives of Missing and Murdered Indigenous Women, Girls and LGBTQ2S+ People* (30 juin 2019). Consulté au: <https://en2.Métiswomen.org/wp-content/uploads/2019/11/LFMO-MMIWG-Report.pdf>.
- Logan, Tricia. « Settler Colonialism in Canada and the Métis.’ » *Journal of Genocide Research* 17, no 4, (2015) : 433–452. Consulté au : <https://doi.org/10.1080/14623528.2015.1096589>.
- Lux, Maureen. *Separate Beds: A History of Indian Hospitals in Canada, 1920s-1980s*. Toronto : Presses de l’Université de Toronto, 2016.
- Maile, Arvin, Eve Tuck et Angie Morrill. “Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy.” *Feminist Formations* 25, no 1, (2013) : 8-34. Consulté au : <https://doi.org/10.1353/ff.2013.0006>.
- Manuel, George, et Michael Posluns. *The Fourth World: An Indian Reality*. Collier-Macmillan Canada, 1974.
- Marelj, Bayleigh. “B.C. ministry warned birth alerts ‘illegal and unconstitutional’ months before banning them.” *CTV News*, consulté le 21 janvier 2021 au : <https://vancouverisland.ctvnews.ca/b-c-ministry-warned-birth-alerts-illegal-and-unconstitutional-months-before-banning-them-1.5263897?cache=yhhjfawzhpxlxi%3FclipId%3D373266>.
- Maracle, Aiy yana. “A Journey in Gender.” *Torque* 2, (2000): 36–57. Consulté au : <https://doi.org/10.25071/1488-5182.36587>.
- Maracle, Lee. *I am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism*. Vancouver : Press Gang Publishers, 1996.
- McClintock, Anne. “The Angel of Progress: Pitfalls of the term ‘Post-Colonialism.’” *Third World and Post Colonial* 31, no 32, (1992) : 84–98.



ANNEXE C

BIBLIOGRAPHIE

- McKenzie, Anna, Bayleigh Marelj, Brielle Morgan, “B.C ministry warned birth alerts ‘illegal and unconstitutional’ months before banning them.” *APTN News*, consulté le 12 janvier 2021, au : <https://www.aptnnews.ca/national-news/b-c-ministry-warned-birth-alerts-illegal-and-unconstitutional->.
- McKinnon, Crystal. “Expressing Indigenous Sovereignty: The Production of Embodied Texts in Social Protest and the Arts.” Thèse de doctorat, université La Trobe, 2018.
- Medicine, Beatrice. “‘Warrior Women’—Sex Role Alternatives for Plains Indian Women.” Paru dans *The Hidden Half: Studies of Plains Indian Women*, éditions Patricia Albers, et Beatrice Medicine. Washington, D.C. : University Press of America, 1983.
- Morgensen, Scott Lauria. *Spaces between Us: Queer Settler Colonialism and Indigenous Decolonization*. Minneapolis : Université du Minnesota, 2011.
- Morgensen, Scott Lauria. « Theorising Gender, Sexuality and Settler Colonialism: And Introduction. » *Settler Colonial Studies* 2, no 2, (2012) : 2–22. Consulté au : <https://doi.org/10.1080/2201473X.2012.10648839>
- National Aboriginal Health Organization [NAHO]. “Suicide prevention and Two-Spirited people.” Consulté le 21 février 2021 au : http://www.naho.ca/documents/fnc/english/2012_04_%20Guidebook_Suicide_Prevention.pdf.
- Défense nationale et Forces armées canadiennes. « Le réseau d’alerte avancé et la la bataille de la perception au Canada ». Consulté le 17 février 2021 au : <http://www.journal.forces.gc.ca/vo8/no2/lajeunes-fra.asp>.
- Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées. *Réclamer notre pouvoir et notre place : Le rapport final de l’Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, volume 1 A. Ottawa : Conseil privé du Canada, 2019.
- Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, Processus de consignation de la vérité, parties 2 et 3 – Transcriptions, « Racisme ». Vol.10. Consulté au : https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/04/20180613_MMIWG_Toronto_Racism_Part_3_Vol_10.pdf (en anglais).



ANNEXE C

BIBLIOGRAPHIE

- Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, Processus de consignation de la vérité, parties 2 et 3 – transcriptions, « La famille et la protection de l'enfance ». Vol. 12. Consulté au : https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/04/20181003_MMIWG_Winnipeg_Child_Family_Parts_2_3_Vol_12.pdf.
- Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, Processus de consignation de la vérité, parties 2 et 3 – transcriptions, « La famille et la protection de l'enfance ». Vol. 13. Consulté au : https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/04/20180613_MMIWG_Toronto_Racism_Part_3_Vol_10.pdf (en anglais).
- Association des femmes autochtones du Canada. *Culturally-Relevant Gender-Based Analysis: Preliminary Research Report*. Ottawa : Association des femmes autochtones du Canada, 2018.
- Association des femmes autochtones du Canada. *Culturally-Relevant Gender-Based Analysis (CRGBA) Starter Kit : Introduction, Incorporation and Illustration of use*. Ottawa : Association des femmes autochtones du Canada, juin 2020.
- Association des femmes autochtones du Canada. *What their Stories Tell Us: Research findings from the Sisters In Spirit initiative*. Ottawa : Association des femmes autochtones du Canada, 2010.
- Nickel, Sarah. « I am not a Women's Libber Although Sometimes I Sound like One: Indigenous Feminism and Politicized Motherhood. » *American Indian Quarterly* 41, no 4, (Automne 2017) : 299-335. Consulté au : <https://doi.org/10.5250/amerindiquar.41.4.0299>.
- Nijeassam, Esther Effundem. "Gender Inequality and Land Rights: The Situation of Indigenous Women in Cameroon." *Potchefstroom Electronic Law Journal* 22, no 1, (2019) : 1–33. Consulté au : <https://doi.org/10.17159/1727-3781/2019/v22i0a4907>.
- Nunavut Wildlife Management Board. *Final Report of the Inuit Bowhead Knowledge Study Nunavut* : Consulté en mars 2000 au : <https://www.nwmb.com/en/publications/bowhead-knowledge-study/1819-bowhead-knowledge-study-eng/file> (en anglais).
- Olsen, Marvin E., Dora G. Lodwick, et Riley E. Dunlap. *Viewing the World Ecologically*. Boulder, CO : Westview Press, 1992.



ANNEXE C

BIBLIOGRAPHIE

- Pastora Sala, Joëlle et Byron William. *Families First: A Manitoba Indigenous Approach to Addressing the Issue of Missing and Murdered Indigenous Women and Girls*. [Winnipeg, Manitoba]: The Assembly of Manitoba Chiefs, 2015. Consulté au : <https://www.legalaid.mb.ca/wp-content/uploads/2017/03/Families-First-MMIWG-submission-July-2015.pdf>.
- Pauktutit Inuit Women of Canada. *The Inuit Way: A Guide to Inuit Culture*. Révisé en 2006. Consulté au : http://inuuqatigiit.ca/wp-content/uploads/2018/11/inuitway_e-Pauktutit.pdf.
- Pauktutit Inuit Women of Canada et Dr. Elizabeth Comack. *Addressing Gendered Violence against Inuit Women: A review of police policies and practices in Inuit Nunangat*. Janvier 2020. Consulté au : <https://www.publicsafety.gc.ca/cnt/rsrscs/pblctns/rvw-plc-prctcs-pauk/index-en.aspx#s12>.
- Payne, Sarah. « Beijing Fifteen Years on: The Persistence of Barriers to Gender Mainstreaming in Health Policy. » *Social Politics* 18, no 4, (2011) : 515–542. Consulté au : <https://doi.org/10.1093/sp/jxr019>.
- Phillips, Crystal H. “Theorizing Aboriginal Feminisms.” Thèse de maîtrise, université de Lethbridge, 2007. Consulté le 17 février 2021 au : <https://www.collectionscanada.gc.ca/obj/thesescanada/vol2/ALU/TC-ALU-3120.pdf>.
- Freedom of Information and Protection of Privacy Act de la Province du Manitoba. “FIPPA Records Excerpts Birth Alerts.” Consulté le 16 février 2017 au : https://wfpquantum.s3.amazonaws.com/pdf/2020/79454_FIPPA-records-excerpts-birth-alerts.pdf.
- Province de la Colombie-Britannique. « Déclaration du ministre sur la fin de la pratique des signalements de naissance ». Children and Family Development. Consulté le 16 février 2017 au : <https://news.gov.bc.ca/releases/2019CFD0090-001775>.
- Sécurité publique Canada. « Contrer la violence fondée sur le sexe à l’égard des femmes inuites : un examen des politiques et des pratiques policières dans le Nunangat inuit ». Consulté le 16 février 2021 au : <https://www.securitepublique.gc.ca/cnt/rsrscs/pblctns/rvw-plc-prctcs-pauk/index-fr.aspx12>.
- Qikiqtani Truth Commission. *Paliisikkut: Policing in Qikiqtaaluk*. Consulté le 16 février 2021 au : https://www.qtcommission.ca/sites/default/files/public/thematic_reports/thematic_reports_english_aaniajurlirniq.pdf.



ANNEXE C

BIBLIOGRAPHIE

- Qikiqtani Truth Commission. *Aaniajurliriniq: Health Care in Qikiqtaaluk*. Consulté le 16 février 2021 au : https://www.qtcommission.ca/sites/default/files/public/thematic_reports/thematic_reports_english_paliisikkut.pdf.
- Ray, Arthur J et ACLS Humanities E-Book. *The Canadian Fur Trade in the Industrial Age*. Toronto : Presses de l'Université de Toronto, 1990.
- Reinschmidt, Kerstin M., Agnes Attakai, Carmella B. Kahn, Shannon Whitewater, et Nicolette Teufel-Shone. "Shaping a Stories of Resilience Model from Urban American Indian Elder's Narratives of Historical Trauma and Resilience." *American Indian and Alaska Native Mental Health Research* 23, no 4, (2016) : 63–85. Consulté au : <https://doi.org/10.5820/aian.2304.2016.63>.
- Reo, Nicholas. « Inawendiwin and Relational Accountability in Anishnaabeg Studies: The Crux of the Biscuit, » *Journal of Ethnobiology* 39, no 1, (2019) : 65-75. Consulté au : <https://doi.org/10.2993/0278-0771-39.1.65>.
- Ridgen, Melissa. "B.C. CFS moves in to seize 90-minute-old baby on report of neglect." *APTN News*, Consulté le 20 juin 2019 au : <https://www.aptnnews.ca/national-news/b-c-cfs-moves-in-to-seize-90-minute-old-baby-on-report-of-neglect/>.
- Ritland, Lisa Sherrill. *The Cedar Project: Understanding the Relationship between Child Apprehension, Cultural Connectedness and Trauma among Young Indigenous Mothers Who have used Drugs in Two Canadian Cities*. University of British Columbia, 2018.
- Robertson, Dylan C. « Meet the two-spirit people fighting to be included in Canada's reconciliation process: Indigenous queers and non-binary people want to be heard. » *Xtra*, Consulté le 14 août 2017 au : <https://www.dailyxtra.com/meet-the-two-spirit-people-fighting-to-be-included-in-canadas-reconciliation-process-77916>.
- Rogers, Kenya. « *Honouring the Stories of Student-Survivors: Trauma Informed Practice in Post-Secondary Sexualized Violence Policy Review*. » Thèse de maîtrise, University of Victoria, 2020.
- Ryser, Rudolph Carl, Dina Gilio-Whitaker, et Heidi G. Bruce. « Fourth World Theory and Methods of Inquiry. » Paru dans « *Handbook of Research on Theoretical Perspectives on Indigenous Knowledge Systems in Developing Countries* », 50-84. Hershey: IGI Global, 2017.



ANNEXE C

BIBLIOGRAPHIE

- Sauer, Arn T., *Equality Governance via Policy Analysis*. Bielefeld, Germany : transcript Verlag, 2011. Consulté au : <https://doi.org/10.14361/9783839443767>.
- Simpson, Audra. « The Chiefs Two Bodies: Theresa Spence and the Gender of Settle Sovereignty. » Octobre 2014. University of Alberta à Edmonton. Consulté au : <https://vimeo.com/110948627>.
- Simpson, Audra. « The State is a Man: Theresa Spence, Loretta Saunders, and the Gender of Settler Sovereignty. » *Theory and Event* 19, no 4, (2016) : n.p.
- Simpson, Leanne. « Anishinaabe ways of knowing. » Paru dans les éditions J. Oakes, R. Riew, S. Koolage, L. Simpson, & N. Schuster, *Aboriginal health, identity and resources* (Winnipeg : Native Studies Press, 2001): 165-185.
- Simpson, Leanne, Wanda Nambush, et Carol Williams. « The resurgence of Indigenous women's knowledge and resistance in relation to land and territoriality: transnational and interdisciplinary perspectives. » *Paru dans Tensions* 6, (Printemps 2012) : 1–17.
- Smith, Andrea. *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*. Cambridge: South End Press, 2005.
- Smith, Andrea, et J. Khaulani. « Feminisms Engage American Studies. » *American Quarterly* 60, no 2, (juin 2008) : 241–249.
- Smith, Linda Tuhiwai, et Xwi7xwa Collection. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Deuxième édition. New York : Zed Books, 2012.
- Statistique Canada. « Recensement en bref : Les langues autochtones des Premières Nations, des Métis et des Inuits ». Consulté le 16 février 2021.
- Stevenson, Marc. *Inuit, Whalers, and Cultural Persistence: Structure in Cumberland Sound and Central Inuit Social Organization*. Toronto : Oxford University Press, 1997.
- Tallbear, Kim, Kim Anderson, et Audra Simpson. « Indigenous Feminisms Power Panel ». 2016. University of Saskatchewan. Consulté au : https://www.youtube.com/watch?v=-HnEvaVXoto&ab_channel=UniversityofSaskatchewan.
- Teillet, Jean. « Métis Law Summary. » *Métis Portals* (2004). Cité dans Joyce Green, « Don't Tell Us Who We Are (Not): Reflections on Métis identity. » Fédération des sciences humaines Consulté le 15 mars 2021 au : <https://www.idees-ideas.ca/blog/dont-tell-us-who-we-are-not-reflections-Métis-identity>.



ANNEXE C

BIBLIOGRAPHIE

- Te Punga Somerville, Alice and Daniel Heath Justice. "Introduction : Indigenous Conversations about Biography." *Biography* 39, no 3 (2016) : 239–247.
- Tester, Frank et Peter Kulchyski. *Tammarniit (Mistakes) : Inuit Relocation in the Eastern Arctic, 1939-63*. Vancouver : UBC Press, 1994.
- Turtle Talks. "Bringing our Children Home: Report and Recommendations." Consulté le 16 février 2021. <https://turtletalk.files.wordpress.com/2014/10/241508864-amc-report-and-recommendations-on-cfs-bringing-our-children-home-1.pdf>
- Ungar, Michael. "Resilience across cultures." *British Journal of Social Work* 38, no 2 (2008) : 218–235.
- Urion, Carl. "Changing Academic Discourse about Native Education: Using Two Pairs of Eyes." *Canadian Journal of Native Education* 23, no 1 (1999).
- Conseil des droits de l'homme de l'ONU : « *Rapport de la Rapporteuse spéciale du Conseil des droits de l'homme sur les droits des peuples autochtones* », 6 août 2015, A/HRC/30/41, 6. Consulté le 4 mars 2021 au : <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G15/173/84/PDF/G1517384.pdf?OpenElement>.
- Veracini, Lorenzo. « Introducing: Settler Colonial Studies. » *Settler Colonial Studies* 1, no.1 (2011) : 1-12. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2011.10648799>
- Walker, Polly O. "Decolonizing Conflict Resolution: Addressing the Ontological Violence of Westernization." *American Indian Quarterly* 28, no 3/4 (2004) : 527–549.
- Weaver, Jace. "Native American studies, Native American literature, and communitism." *Ayaangwaamizin* 1.2 (1997): 23-33.
- Weaver, H.N. « Indigenous identity: What is it, and who really has it?, » *American Indian Quarterly* 25, no 2 (2001) : 240-255.
- Wiebe, Sarah Marie. « Health Inequities in Canada Intersectional Frameworks and Practices. » *Canadian Journal of Political Science* 48, no 1 (2015) : 232-233. <https://doi.org/10.1017/S0008423915000177>



ANNEXE C

BIBLIOGRAPHIE

Wilbur, Matika and Adrienne Keene. "Episode #1 : All My Relations & Indigenous Feminism." *All My Relations Podcast*. 26 février 2019. Balado, audio MP, 50:16. <https://www.allmyrelationspodcast.com/podcast/episode/32b0bd95/ep-1-all-my-relations-and-Indigenous-feminism#:~:text=Ep%20%231%3A%20All%20My%20Relations%20%26%20Indigenous%20Feminism&text=Matika%20and%20Adrienne%20discuss%20their, and%20their%20relationships%20to%20feminism>

Wilson, Shawn. *Research is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Winnipeg : Fernwood Publishing, 2008.

Wolfe, Patrick. « Race and the Trace of History: For Henry Reynolds. » In *Studies in Settler Colonialism*, édité par Fiona Bateman et Lionel Pilkington. New York : Palgrave Macmillan, 2011.

Wolfe, Patrick. « Settler Colonialism and the Elimination of the Native. » *Journal of Genocide Research* 8, no 4 (décembre 2006) : 387-409. <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>

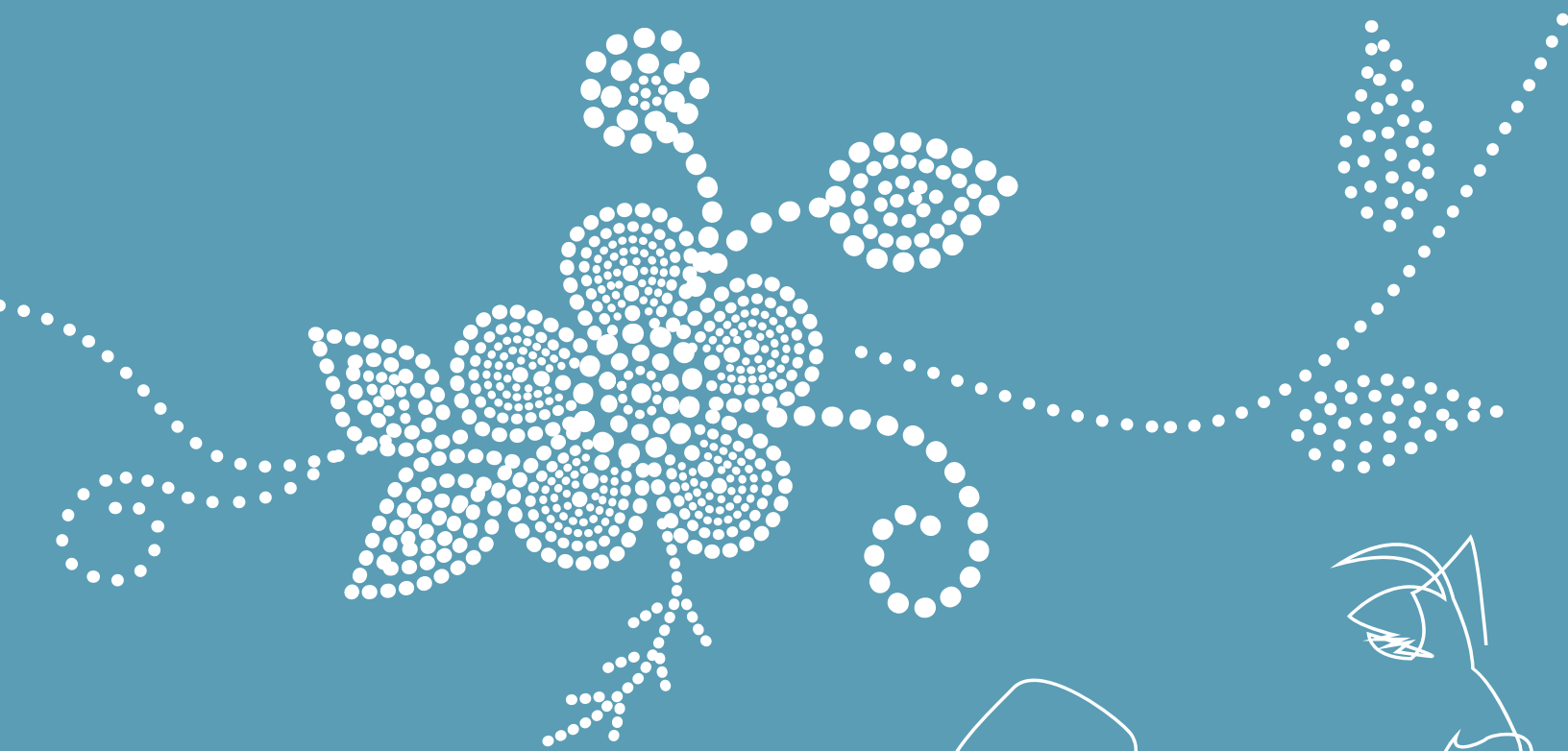
Wolfe, Patrick. « White Man's Flour » : Doctrines of virgin birth in evolutionist ethnogenetics and Australian state-formation." *History and Anthropology* 8, no 1-4 (1994) : 165-205. <https://doi.org/10.1080/02757206.1994.9960861>

Wolfe, Patrick. « Nation and MisceNation: Discursive Continuity in the Post-Mabo Era. » *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 36 (1994): 93-152. Consulté le 17 février 2021 au : <http://www.jstor.org/stable/23171805>

Women of the Métis Nation. "Métis Perspectives of Missing and Murdered Indigenous Women, Girls and LGBTQ2S+ People." Consulté le 16 février 2021 au : <https://en2.Métiswomen.org/wp-content/uploads/2019/11/LFMO-MMIWG-Report.pdf>



ANNEXE C



ÉVALUER L'ACS+ ET L'ACSAC : REVUE DE LITTÉRATURE

Préparée par Karine Duhamel, AnnaLise Trudell, et Chanel Blouin,
pour l'Association des femmes autochtones du Canada

L'ASSOCIATION DES FEMMES AUTOCHTONES DU CANADA



MARCH 2021