

who have done us wrong is, ultimately, soul-destroying. Inuit have worked long and hard to not carry grudges into the future against those who have done us wrong.

We need to work together and by working together, I believe that we can bring about results which will ensure a better tomorrow for many people in Nunavut, particularly our children.

We feel for others because we actively hold to our values of connect- edness and empathy. We would never want to see others in the future be over- whelmed, intimidated, devalued, isolated or abused in any way. Never again!

Let all of us journey together and encourage others to do the same.

Out of great pain there are lessons for all of us:

- Out of our suffering there comes insight, compassion for others, and a deep resolve to move forward, treating other people with greater awareness and kindness.
- Out of our frustration and isolation comes a desire to *acknowledge and confront*, rather than avoid what is obvious and continuing to suffer in silence.
- Out of a deeply held Inuit belief in survival and always moving forward comes a genuine wish to reach out and help each other progress.
- Out of our marginalizing experience comes a profound need to connect with others, to reaffirm our own identify, while respecting diversity.
- Out of our pain comes sensitivity to others who have suffered.

That provides a lot of fertile ground to engage with you and seek common reference points, common terms, and common understanding.

Let us then, from this day onward, journey together to build a better life, with trust, honesty and determination. We all have a duty and respon- sibility, to leave a better world for our children and grandchildren.

LES PENSIONNATS POUR AUTOCHTONES, OUTILS D'ASSIMILATION

Un héritage honteux

Diom Roméo Saganash

Quand on parle de pensionnats pour autochtones, on se réfère généralement aux pensionnats pour les enfants autochtones qui ont été envoyés dans des pensionnats à l'étranger, en particulier aux États-Unis, au Canada et au Royaume-Uni. Ces pensionnats ont été créés par le gouvernement fédéral canadien et les gouvernements provinciaux pour résoudre les problèmes sociaux et éducatifs des enfants autochtones, comme des problèmes de santé mentale, de toxicomanie et de délinquance.

Lorsque j'étais un jeune garçon, j'ai entendu parler de ces pensionnats. Ils ont toujours été dans la pensée de la société dominante au Canada et aux États-Unis. Il m'apparaît qu'il existe un préjugé contre les gens et les idées des gouvernements voulant que tous les problèmes sociaux des Indiens puissent disparaître si seulement on les pensionnats à l'étranger à la société dominante et ainsi faire de la sorte abandon de vouloir éliminer leurs idées, leur identité et leur culture dans un monde moderne.

Initialement, il y a eu des centres de soins de santé dominants à travers son gouvernement et les divers organismes religieux chrétiens, avait un plan pour leur éducation et de cette manière, après un an ou deux pour entrer à la école, elle désignait comme le « pensionnat indien » ou le « pensionnat ». Ce plan imaginé par les meilleurs esprits de l'époque, c'était le système des pensionnats, un plan considéré très efficace.

Pour être spécifique, lorsqu'on parle de ces enfants qui furent arrachés de leur foyer à un jeune âge et envoyés dans des pensionnats loin de leur famille et de leur communauté, sur le territoire de leurs parents et leurs grands-parents, loin de la terre de leurs ancêtres, ils ont essayé de faire de nous un « homme blanc », de nous « civiliser ». En ce qui me concerne, ils ont échoué. Mais globalement, ils ont presque réussi à détruire mon peuple et les Autochtones en général.

C'est ironiquement que j'aime l'expression « Indiens » dans ce livre, à cause de la nature de mes parents.

Quand on informe la population en général de la situation difficile de la vie des gens des Premières Nations, que ce soit dans les communautés ou en milieu urbain – de la violence, du suicide des jeunes, de la dépendance aux drogues et à l'alcool, des sans-abri, du haut taux d'incarcération, du mauvais état de santé, du taux de sans-emploi, de toutes ces choses que l'on associe aux Indiens¹ – la plupart des personnes, si elles ne sont pas déjà ennuyées par ce genre d'information, se disent que « ces Indiens pourraient aisément résoudre leurs problèmes par l'éducation et en se trouvant des emplois, comme c'est le cas pour le reste d'entre nous! ».

Lorsque j'entends ce genre de commentaires, je comprends mieux pourquoi les raisons qui sous-tendaient jadis la création des pensionnats existent toujours dans la pensée de la société dominante au Canada et aux États-Unis. Il m'apparaît qu'il existe un préjugé tenace chez les gens et au sein des gouvernements voulant que tous ces problèmes associés aux Indiens pourraient disparaître si seulement ceux-ci pouvaient s'intégrer à la société dominante et ainsi mettre fin à cette absurdité de vouloir maintenir leurs droits, leur identité et leur culture dans un monde moderne.

Justement, il y a de cela cent ans, la société dominante, à travers son gouvernement et les diverses organisations religieuses chrétiennes, avait un plan pour nous assimiler, et de cette manière mettre fin, une fois pour toutes, à ce qu'elle désignait comme le « problème indien » sur ce continent. Ce plan imaginé par les meilleurs esprits du temps, c'était le système des pensionnats, un plan considéré sûr et efficace.

J'en sais quelque chose: j'étais un de ces enfants qui furent arrachés de leur foyer à un jeune âge et forcés de fréquenter une école loin de leur famille et de leur communauté, loin de l'affection de leurs parents et de leurs grands-parents, loin de la terre de leurs ancêtres. Ils ont essayé de faire de moi un « homme blanc », de me « civiliser ». En ce qui me concerne, ils ont échoué. Mais globalement, ils ont presque réussi à détruire mon peuple et les Autochtones en général.

1. C'est intentionnellement que j'utilise l'expression « Indien », dans ce texte, à cause de la nature de mes propos.

Aujourd'hui, les Premières Nations subissent toujours l'héritage sinistre des politiques gouvernementales appliquées aux Autochtones, dont celle du système des pensionnats. Aujourd'hui, malgré leur langage en apparence bienveillant et les termes convenables de leurs documents, les ministres des gouvernements et leurs représentants refusent encore de reconnaître leur pleine responsabilité lorsqu'ils sont confrontés aux ravages engendrés par les sociétés autochtones dysfonctionnelles d'aujourd'hui. Et s'ils insistent qu'ils ont compris, comme ils le font fréquemment avec la sincérité factice qui les caractérise, comment se fait-il que les gouvernements ne peuvent financer adéquatement et soutenir les efforts des communautés pour venir à bout des maux qui affectent les populations autochtones, des maux dus en partie aux conséquences des pensionnats? On a qu'à faire l'expérience pénible de négocier avec les gouvernements des ententes de financement pour des programmes communautaires: nous sentons à travers leurs réponses et leurs excuses qu'ils ne font pas confiance aux Indiens pour administrer ces programmes et qu'ils ne comprennent pas non plus la dynamique des sociétés autochtones; je soupçonne d'ailleurs que leur manque d'intérêt soit mitigé face à la réalité autochtone.

Que l'on ne s'y trompe pas, même si les bureaucrates réfèrent à certains cas apparents de succès dans de rares communautés (bien souvent, lorsqu'on enregistre quelques succès, ceux-ci n'ont rien à faire avec ces fonctionnaires, mais ils résident davantage dans les efforts des gens de la communauté), la plupart d'entre nous vivons dans la pauvreté et sous la menace constante de la violence; nous vivons entassés dans des maisons de qualité inférieure; nous sommes témoins de la mort prématurée de nos enfants par le suicide; on ne partage pas la richesse collective de ce pays avec nous; nos terres et nos ressources sont exploitées et spoliées par des sociétés et des gouvernements qui ignorent notre présence et nos droits sur les territoires; la plupart d'entre nous n'avons pas réussi à décrocher des diplômes d'études postsecondaires; par contre plusieurs d'entre nous avons réussi à obtenir des antécédents judiciaires criminels et, jusqu'à tout dernièrement, il existait des procédures policières qui permettaient aux agents – pour nous donner des leçons de civilisation sans doute – de nous abandonner dans des champs au milieu de l'hiver et de nous laisser mourir de froid². Je n'invente rien, vous n'avez qu'à lire les

2. Je réfère ici notamment à l'affaire Neil Stonechild à Saskatoon. Voir Gouvernement de la Saskatchewan, *Rapport de la Commission d'enquête sur la mort de Neil Stonechild*, rédigé en 2004 par l'Honorable juge David Wright de la Cour du Banc de la Reine, et commissaire. L'enquête fut jugée nécessaire à la suite de la découverte de plusieurs Autochtones trouvés morts de froid dans des endroits industriels de la ville alors qu'ils avaient été vus pour la dernière fois en compagnie de policiers de la ville.

journaux, consulter les chiffres de Statistique Canada et du ministère de la Santé, à examiner les fichiers des prisons et des ministères fédéraux et provinciaux de la Justice ou à prendre le temps de lire les tristes inscriptions des petites croix blanches plantées sur les tombes dans les cimetières de nos communautés et entendre les pleurs des mères qui assistent aux nombreuses funérailles de leurs enfants. Prenez connaissance des taux de décrochage de nos étudiants et constatez les revenus pitoyables des familles autochtones dans les deux pays les plus riches de la planète. Tout ce que je viens de vous dire nous ramène directement aux pensionnats et aux politiques derrière la mise en place de ces institutions.

Quel est ce système des pensionnats? Que retrouvons-nous derrière la décision de mettre en place ce système? Je ne saurais dans ces quelques lignes donner ni les détails, ni l'évolution complète de cette expérience historique, mais vous comprendrez que les Autochtones perçoivent le système des pensionnats comme une politique apparentée à un génocide perpétré par le gouvernement tel que défini à l'article 2 de la Convention de 1948 de l'Organisation des Nations Unies pour la prévention et la répression du crime de génocide: « Dans la présente Convention, le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, social ou religieux, comme tel a) meurtre de membres du groupe; b) atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe; c) *soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique ou partielle*; d) mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe; e) *transfert d'enfants du groupe à un autre groupe*³. »

Ce que nous entendons en histoire par le système des pensionnats n'est pas un phénomène purement canadien. À partir de la fin du XIX^e siècle, jusqu'à dernièrement, les gouvernements du Canada et des États-Unis avaient favorisé, promu et établi un système de pensionnats pour Indiens conçu spécifiquement pour assimiler les Autochtones considérés comme « sauvages » et les transformer en membres utiles pour la société.

Avant que ce système ne devienne une méthode privilégiée de politique gouvernementale, les autorités coloniales, les ordres religieux et, après la Guerre de sept ans et la Guerre d'indépendance des États-Unis, les gouvernements britannique et américain ont bien essayé d'utiliser diverses

3. C'est l'auteur qui souligne.

méthodes apparentées aux pensionnats comme moyens de « civiliser » les Indiens. Entre 1620 et 1680, les Récollets, les Jésuites et les Ursulines (Marie de l'Incarnation) tentèrent, en Nouvelle-France, de « franciser » les « Sauvages » en plaçant des enfants dans des pensionnats : l'entreprise s'est soldée par un échec⁴. En Nouvelle-Angleterre, le missionnaire puritain John Eliot (1604-1690) essaya lui aussi de convertir les Indiens en les persuadant d'abandonner leur mode de vie nomade, d'adopter un mode de vie chrétien et de vivre selon la philosophie morale des Puritains. Son succès fut relatif : la Guerre du roi Philippe (*King Philip's War*) de 1675-76 anéantit son œuvre, et les anciens villages d'Autochtones (*Praying Indians*) furent occupés par les colons blancs⁵.

Aux États-Unis, la saga des pensionnats est bien illustrée par l'histoire de la fameuse École indienne de Carlisle, fondée en 1879, sur une ancienne base militaire de la Pennsylvanie par un officier de l'armée, Richard Henry Pratt⁶. On cherchait ainsi à assimiler totalement les élèves en leur donnant une éducation de base et en les logeant, l'été, dans des familles de Blancs pour qu'ils adoptent leurs manières et leurs attitudes. Le résultat fut mitigé et le gouvernement décida, après la Première Guerre mondiale, de fermer Carlisle et de mettre l'emphase sur les écoles au sein des réserves⁷. Au Canada, un pasteur méthodiste nommé Egerton Ryerson (1803-1882), agissant au nom du Département indien (l'ancêtre du ministère des Affaires indiennes), recommanda en 1847 l'établissement de pensionnats sur un

4. C'est vers 1635 qu'apparaît à Sillery (maintenant incorporé à la Ville de Québec) un des premiers prototypes (réduction) de la « réserve indienne » en Amérique du Nord. On cherchait déjà à sédentariser les Autochtones et ainsi créer les conditions permettant de mieux les « civiliser », en les tenant loin de la « mauvaise » influence de leur milieu naturel. La pratique de créer des « réductions » fut utilisée notamment par les Jésuites du Paraguay – cette expérience unique fut anéantie sur les ordres du marquis de Pombal au XVIII^e siècle. On pense aussi aux établissements des missions des Jésuites, puis des Franciscains dans le sud des États-Unis, de la fin du XVII^e siècle jusqu'au XVIII^e siècle (Eusebio Kino et Junipero Serra).
5. La version canadienne de John Eliot, c'est William Duncan, ce missionnaire laïc anglican qui fonda des communautés indiennes séparées appelées Metlakatla en Colombie-Britannique et en Alaska. Même ici, on cherchait à « civiliser » les Indiens selon des préceptes chrétiens. Lire Murray (1985).
6. Sur l'école de Carlisle et les motivations entourant ce genre d'institutions, lire Hoxie (1984).
7. La philosophie qui animait l'École indienne de Carlisle fut toutefois longtemps maintenue dans les écoles des réserves. Par exemple, il était interdit de parler une autre langue que l'anglais à l'école.

fondement religieux en affirmant qu'on « ne pouvait élever le caractère et la condition [de l'Indien] sans l'aide de sentiments religieux. » En 1856, on s'aperçut cependant qu'il ne servait à rien d'éduquer les adultes et qu'il fallait mettre l'emphase sur les enfants. Ainsi débuta l'histoire des pensionnats⁸. Les dernières écoles au Canada ne devaient fermer leurs portes que récemment, dans les années 1970 et 1980.

Essentiellement, le raisonnement qui sous-tend le système des pensionnats est simple. Des agents du gouvernement arrachaient les enfants à leur famille et à leur communauté, et les rassemblaient dans des pensionnats, lesquels étaient gérés de concert avec des organisations religieuses chrétiennes : catholiques, anglicanes, méthodistes, presbytériennes, etc. Souvent les enfants étaient envoyés très loin de chez eux ; souvent aussi, on envoyait les frères et sœurs dans des écoles différentes pour détruire les liens de solidarité familiale⁹. Là, nous étions supposés être éduqués convenablement et métamorphosés en membres de la société dominante, c'est-à-dire devenir chrétiens, moraux, et productifs, du moins dans la version non autochtone de cet idéal. Le jour de notre graduation, nous étions sensés prendre avantage du processus légal par lequel nous pouvions renoncer officiellement à notre indianité pour enfin jouir des privilèges de la citoyenneté canadienne. En somme, on nous permettait généreusement de nous affranchir de notre pitoyable condition de sauvage malappris du fond des bois. N'oubliez pas que, jusqu'à récemment, nous étions, même à l'âge adulte, considérés légalement comme des pupilles de l'État¹⁰ (Furniss, 1995), et c'est seulement par l'effet de l'affranchissement légal que nous pouvions rejoindre les rangs des personnes jouissant de leurs pleins droits civiques et participer au processus politique du Canada.

8. Il faut comprendre que la justification soutenant l'établissement des pensionnats collait à celle de la mise en place des réserves, dont le but était de sédentariser les Indiens, et ainsi permettre leur émancipation éventuelle de leur condition de « sauvage ». La compréhension du contexte général est un aspect important ici. Pour un témoignage, lire Adams (1989).
9. Je connais personnellement le cas de ces deux enfants de Waswanipi, ma communauté. La petite fille fut envoyée à La Tuque, pendant que son frère se retrouva à Brantford, en Ontario. Dans les deux cas, ils tentèrent de s'évader et furent repris et renvoyés dans leurs écoles respectives. Ce garçon a perdu sa langue et a dû réapprendre le cri quand il eut terminé sa longue période à Brantford. Quand il est revenu dans la communauté, il s'est longtemps considéré comme un étranger, même dans sa propre famille.
10. Ceci est très bien expliqué dans le chapitre « Federal Indian Policy », p. 22 et suiv.

Je dois ajouter que le gouvernement a dû consacrer des sommes et des moyens techniques importants pour réussir ces enlèvements d'enfants : dans nos communautés cries du Nord du Québec, on envoyait des hydravions chercher les enfants.

Plusieurs de ces enfants demeuraient pendant des années dans ces écoles sans retourner dans leur communauté. La vie à l'école était rude et n'avait pas grand-chose à voir avec l'obtention éventuelle d'un vrai diplôme qui aurait pu au moins être utile dans le vrai monde. Souvent, en dehors des heures de cours, les enfants travaillaient de longues heures, dans les champs, sans rémunération, pour le compte de l'administration et du personnel de l'école. Il était interdit de parler notre langue d'origine, et plusieurs d'entre nous avons ainsi oublié notre langue maternelle. Bien entendu, nous n'avions pas accès à nos parents et grands-parents pour qu'ils nous enseignent les éléments essentiels de notre culture. Au lieu de profiter la chaleur du foyer familial, les enfants souffraient de privations, de manque d'affection, et n'avaient que l'amitié des autres enfants pour les soutenir. Plusieurs d'entre nous ont dû souffrir les horreurs des abus sexuels et des punitions corporelles¹¹. C'est difficile de concilier ces pratiques avec l'application de n'importe quel principe chrétien. Même si certains enseignants essayaient de faire leur possible, il reste que la majeure partie des intervenants de ces écoles étaient froids et indifférents à notre égard.

Même si l'idée centrale de notre présence dans ces écoles était de nous éduquer et de nous civiliser, l'expérience des pensionnats a, dans les faits, transformé la plupart des élèves en individus incapables d'assumer les responsabilités usuelles de la vie. Dans ces écoles, nous avons fait l'apprentissage de la colère et de la frustration. Nous avons acquis une aversion pour toute forme d'autorité et nous cherchions un semblant de réconfort dans l'alcool et la drogue. Nous n'avons pas pu bénéficier des enseignements et de l'exemple de nos parents. Lorsque nous sommes finalement retournés dans nos communautés, nous étions considérés comme des étrangers virtuels, inaptes et émotionnellement écorchés. Et lorsque nous avons fondé nos familles, nous n'avions aucune idée de la manière d'aimer nos enfants, et un jour, en vieillissant, ils se sont retournés contre nous. Vous devez comprendre la difficulté que j'ai d'exprimer mes propres sentiments à cet égard.

11. Pour des exemples, lire les témoignages des enfants dans Furniss (1995), p. 66 et suiv.

J'ai senti le besoin d'inclure ce passage d'un livre de psychologie qui explique mieux que je ne pourrais le faire les effets qu'ont eu sur nous ces politiques gouvernementales, notamment celles sur les pensionnats (le livre s'articule autour de l'expérience américaine, mais il s'applique tout aussi bien à notre contexte)¹² :

Les abus que les Indiens ont endurés et continuent d'endurer à la suite des assauts entrepris contre eux par le gouvernement des États-Unis se font sentir à tous les niveaux. Ces abus sont d'ordre émotionnel, spirituel et sexuel. Les effets de ces abus sur l'individu sont bien connus des praticiens en clinique. La victime a une tendance à intérioriser l'abus et à devenir comme l'abuseur lui-même. Ces décennies d'abus subis par les Indiens ont permis l'apparition de ce qu'on pourrait décrire comme le système de la famille hybride, où le système de famille traditionnel n'existe plus. Le traumatisme a fracturé les systèmes et une nouvelle idéologie dysfonctionnelle et négative s'est insinuée dans le système familial des Autochtones. Cette dysfonction et cette oppression ont tellement été assimilées que les membres opprimés de la famille veulent en apparence continuer à subir les abus et l'oppression. « Les opprimés désirent trop souvent leur oppression, soit parce qu'ils codifient ce désir à l'intérieur de schèmes de domination, soit que les schèmes de domination produisent leur désir. » Après plusieurs décennies d'abus et d'assimilation de modèles pathologiques, ces modèles dysfonctionnels deviennent parfois très nébuleux pour les familles elles-mêmes. À un certain moment, ces modèles dysfonctionnels sont perçus comme partie

12. Traduction libre de : « *The abuse that Native American people faced and continue to face from the assault waged by the U.S. government was felt at all levels. This abuse included physical, emotional, spiritual, and sexual abuse. The dynamics of such abuse on an individual are well known to clinical practitioners: the victim has the tendency of internalizing the abuse and becoming like the abuser him/herself. The decades of abuse of Native Americans in turn formulated what can best be described as hybrid family systems in which the traditional family system no longer existed. This trauma broke the systems apart, and a new negative and dysfunctional ideology was incorporated into the Native American family system. This dysfunction and oppression have been internalized to such a degree that the oppressed members of the family seemingly want to continue to be oppressed or abused. "The oppressed all too often desire their oppression, either because they code their desire within machines of domination, or because the machines of domination produce their desire." After so many decades of abuse and internalizing of pathological patterns, these dysfunctional patterns at times became very nebulous to the families themselves. The dysfunctional patterns at some point started to be seen as part of Native American tradition. Since people were forced to assimilate white behaviour – many of which were inherently dysfunctional – the ability to differentiate healthy from dysfunctional became difficult (or impossible) for the children who were to become the grownups of the boarding school era. Therefore, many of the problems facing Native American people today – such as alcoholism, child abuse, suicide, and domestic violence – have become part of the Native American heritage due to the long decades of forced assimilation and genocidal practices implemented by the federal government.* »

intégrante de la tradition autochtone. Puisque les gens étaient forcés d'assimiler le comportement des Blancs – dont plusieurs étaient eux-mêmes dysfonctionnels – la capacité de différencier ce qui est sain de ce qui est dysfonctionnel devient difficile, voire impossible, pour ces enfants qui ont grandi à l'ère des pensionnats. Ainsi, plusieurs des problèmes auxquels sont confrontés les Autochtones – tels l'alcoolisme, la violence faite aux enfants, le suicide et la violence familiale, font maintenant partie de l'héritage autochtone à la suite des longues années d'assimilation forcée et de pratiques génocides mises en œuvre par le gouvernement fédéral (Duran et Duran, 1995, p. 34-35)¹³.

La question principale n'est pas celle des pensionnats eux-mêmes. La véritable question est l'assimilation forcée des Autochtones comme moyen de résoudre le supposé problème que représentent les Indiens. L'assimilation d'une culture par une autre a toujours été une caractéristique de l'évolution de l'histoire humaine. Par exemple, les Gaulois d'Europe de l'Ouest ont adapté une partie des cultures grecques et romaines pour éventuellement se transformer en Français d'aujourd'hui. La culture des Anglais de notre temps est le résultat du mélange des cultures saxonne, germanique, celtique, danoise et franco-normande. Comme on peut le constater, l'assimilation fait partie de la dynamique de l'évolution humaine. Mais on dépasse les bornes quand des politiques forcées d'assimilation ont pour but planifié d'éteindre des groupes de cultures jugées indésirables parce que ces dernières ont été perçues comme sauvages. Il semble que tous les peuples autochtones du monde entier ont été confrontés à l'assimilation forcée à divers degrés.

POURQUOI EN EST-IL AINSI ?

En Amérique, malgré les efforts de certains colonisateurs tels John Eliot ou William Penn, la majorité des Européens et de leurs descendants sur ce continent ont peur des Autochtones, de leur mode de vie libre, de leur mode de gouvernement consensuel et essentiellement démocratique, de leur capacité de vivre dans un environnement difficile et de leurs croyances non chrétiennes. Les Européens avaient noté que malgré la fascination des Autochtones pour la technologie de l'Angleterre et de la France, ces derniers

13. Ce livre est terrible à lire. À la page 27 : « *The destruction of Native American families was, in part, carried out through the coerced attendance of Native American children at boarding schools designed to forcefully remove Native American culture.* » Pour connaître les répercussions au sein des communautés, lire cet autre terrible livre : Shkilnyk (1985), p. 114 : « *The most devastating impact of residential schools on Indian culture and individual identity was felt by the generation that was caught from the old to the new way of life. This is the group that had neither the integrity of the old traditions and institutions nor the security of the white man's ways to guide it.* »

n'étaient pas très impressionnés par la culture des nouveaux arrivants. C'était difficile pour les Européens, si sûrs de la supériorité de leur culture et de leur religion, de comprendre le manque d'intérêt des Autochtones en ces matières, surtout au lendemain des guerres de religion en Europe, quand chacun croyait sa version de la spiritualité et de la moralité supérieure à celle de l'autre¹⁴. Pendant longtemps, jusqu'à l'émergence du concept du « bon Sauvage » (en soi une étrange perception qui ignore l'humanité de la personne autochtone), les Autochtones étaient décrits en termes négatifs. À la fin du XVIII^e siècle, un juriste et éducateur de la zone frontalière¹⁵ nommé Hugh Henry Brackenridge (1748-1816) traduisait les sentiments populaires de l'époque quand il décrivait les Indiens comme des êtres ayant « des formes humaines » mais, écrivait-il, « ils ont un caractère qui s'approche de celui du démon ». Il attribuait aux Autochtones une habileté inhérente, presque surnaturelle, à corrompre l'innocence de la société blanche et à la pervertir dans la sauvagerie¹⁶. Au Canada, le père de la politique fédérale d'assimilation dans la première partie du XX^e siècle, le poète bien connu et surintendant adjoint des Affaires indiennes Duncan Campbell Scott, qui donnait une impression de compassion à l'égard de l'Indien, utilisait pourtant ces adjectifs abusifs pour désigner les Autochtones : « sauvage », « excité », « désespéré », « rusé », « traître », « superstitieux », « brutal » (Tittley, 1986). Au mieux, il considérait les Autochtones comme des êtres primitifs et enfantins ayant constamment besoin de

14. L'une des idées qui motivaient la colonisation en Amérique était la conversion des « sauvages » au christianisme. D'où les missions protestantes et catholiques dès les premiers instants de la colonisation. Le concept même des missions est né de la perception des Européens de la supériorité de la moralité chrétienne, exprimée à travers la pratique de la religion. Ce discours persistera jusqu'au XX^e siècle. On essayait de rendre le comportement des Autochtones conforme aux préceptes de la moralité, laquelle était basée sur les contraintes sévères de l'éthique chrétienne. Kant disait : « *moral requirements have the form of categorical imperatives which prescribe what is to be done regardless of what one may want* » (Honderich, 1995 ; voir aussi les articles sur *moral law*, *history of moral philosophy*, et *Christian ethics*).

15. Une traduction de l'expression *frontier*, un concept central dans la littérature anglo-américaine qui désigne cet espace qui est resté ou qui est en voie de colonisation. On n'a rien d'équivalent en français, sauf peut-être l'expression « pays d'en haut. »

16. J'ai trouvé ce passage au cours d'une discussion sur l'origine du comportement de Simon Girty – le grand renégat de la littérature historique américaine. Simon Girty est un Tory qui vivait avec les Shawnee et est célèbre pour avoir été présent lors de la torture et la mort du colonel Crawford en juin 1782. Brackenridge l'utilise en exemple pour démontrer que les Indiens ont été capables de transformer Girty, un homme blanc, en monstre sauvage (voir Brackenridge, 1998). La bibliographie du XIX^e siècle aux États-Unis est pleine d'ouvrages démontrant le caractère ignoble de l'Indien et a encouragé le maintien des attitudes négatives à l'égard des Autochtones.

l'aide paternelle du gouvernement : certains Autochtones ont-ils raison de soupçonner que ce sentiment est toujours bien présent au sein de l'appareil gouvernemental à tous les niveaux ?

Ce sont ces perceptions, aussi présentes au sein du public, qui expliquent en partie cette obsession de vouloir noyer les Autochtones dans la grande marmite de la civilisation occidentale. D'où le développement de la politique d'assimilation par l'instauration du système des pensionnats¹⁷. Le rôle de Scott a été décrit comme suit¹⁸ :

L'éducation des enfants autochtones dans les écoles de jour et résidentielles était l'un des éléments essentiels de la politique indienne du Canada dès sa formulation. Les objectifs majeurs étaient la destruction des liens des enfants avec leur culture ancestrale et leur assimilation dans la société dominante. Même si cette vision reste incontestée pendant la progression de la carrière de Duncan Campbell Scott aux Affaires indiennes, le succès échappe à cette politique. Quand Scott fut nommé surintendant de l'éducation en 1909 et surintendant général adjoint en 1913, il ne fit que rendre le système plus efficace (*ibid.*, p. 75).

Le système éducatif du gouvernement, administré par les communautés religieuses, a certainement été efficace : il a presque détruit l'ensemble des groupes autochtones, leurs cultures et leurs langues. Mais de ce dégât est née notre capacité à résister aux tentatives du gouvernement de contrôler nos vies. De cette tourmente est apparue notre réponse énergique au *Livre blanc* de Jean Chrétien de 1969 (alors qu'il était ministre des Affaires indiennes), qui aurait instauré les conditions de notre assimilation finale dans la société dominante. L'expression éloquente de cette résistance est venue sous la forme d'un livre écrit par le jeune Harold Cardinal, un Autochtone de l'Ouest canadien. Ce livre, *The Unjust Society*, publié aussi en 1969, provoqua un coup de tonnerre dans l'univers autochtone et devint un best-seller qui inspira les leaders autochtones. Cette résistance a permis la fondation de la National Indian Brotherhood, prédécesseur de l'Assemblée des Premières Nations, et des autres organisations politiques et sociales autochtones. Au début, notre résistance a été interprétée comme une confirmation de notre inaptitude

17. Les écoles de réserve, lorsqu'il y en avait, fonctionnaient sur le même principe.

18. Traduction libre de : « *The education of native children in day and residential schools was one of the key elements in Canada's Indian policy from its inception. The destruction of children's link to their ancestral culture and their assimilation into the dominant society were its main objectives. Although they remained unquestioned during the rise of Duncan Campbell Scott in the Department of Indian Affairs, success continued to elude the policies. When Scott was appointed superintendent of education in 1909 and deputy superintendent general in 1913, he took measures to render the system more efficient.* »

à savoir ce qui était bon pour nous. Le ministère des Affaires indiennes a dû s'adapter, mais en donnant constamment l'impression que les Autochtones auront toujours besoin des bons offices du gouvernement.

Le système des pensionnats et la politique d'assimilation qui le soutend ont laissé un héritage au-delà des maux psychosociaux qu'endurent les gens des Premières Nations. D'une part, les gouvernements véhiculent toujours l'idée que la politique d'assimilation reste valide ; c'est sa méthode d'application qui change. En sous-finançant les institutions des Premières Nations, en érigeant de nombreux obstacles au développement de l'autonomie gouvernementale, on force les Autochtones à chercher des services dans les villes, et un nombre grandissant de jeunes suivent des cours dans les collèges et les universités à l'extérieur de nos communautés. De cette manière « douce » on arrive à atteindre graduellement les objectifs de la politique d'assimilation. Déjà les aînés se plaignent que les jeunes perdent leur aptitude à parler correctement leur langue maternelle en dépit des efforts communautaires pour promouvoir l'usage des langues autochtones. Même les auteurs du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones sont pessimistes quand aux chances de survie de la grande majorité des langues autochtones au Canada.

Par ailleurs, il est plus difficile de décrire l'héritage de la honte personnelle que ces écoles ont laissé aux gens de ma génération et aux plus âgés. Dans un numéro de la revue *Time* (Frank, 2003) consacré à l'horreur des pensionnats, on relate l'expérience d'un Autochtone gitxsan (de la côte ouest) qui a été victime d'abus physiques et sexuels lorsqu'il fréquentait une de ces écoles. Nous n'avons toujours pas réglé de manière satisfaisante l'ensemble des douleurs individuelles des survivants des pensionnats. Les Églises concernées par cette politique ont émis des semblants d'excuses, mais elles ont toujours tendance à vouloir justifier l'existence du système. La Fondation de guérison mise en place à la suite des travaux de la Commission royale sur les peuples autochtones cherche au meilleur de ses capacités à financer des initiatives communautaires pour venir en aide aux victimes, mais trop de survivants demeurent silencieux et souffrent sans dire un mot.

L'autre jour, j'ai entendu l'histoire d'un aîné d'Opitciwan, une communauté atikamekw située non loin de Waswanipi. Ce n'est que lors d'une récente assemblée des aînés près de cette communauté que cet homme bien connu a courageusement révélé aux participants son expérience horrible aux mains des religieux de son école. Il a dit que la mémoire de cette souffrance le hantera tous les jours de sa vie jusqu'à sa mort et qu'il se sent mortifié en permanence. Pendant des années, il n'avait rien dit parce qu'il avait honte.

Voilà en quelques lignes le malheureux et persistant héritage des pensionnats, fondés à la suite de la mise en œuvre de cette politique qui consistait à déraciner des petits enfants de leur communauté et à les faire vivre dans un milieu sans amour ni affection, et souvent dangereux, une totale négation des valeurs chrétiennes qu'on essayait pourtant de nous inculquer de force. L'héritage, c'est la honte que chacun de nous transporte. Ce sentiment a pratiquement détruit notre capacité d'être véritablement heureux, d'aimer sans réserve, d'être confiants. On a presque détruit notre capacité d'être de bons parents et des membres productifs au sein de notre communauté. C'est le genre de honte que l'on subit pour le reste de ses jours. Je sais qu'en dépit de cette honte et des contraintes que cela nous impose, nous essayons pourtant de nous assurer que nos enfants et les générations futures n'auront jamais à souffrir ce genre d'indignité. L'ironie, c'est que cette honte, c'est le gouvernement fédéral et les communautés religieuses qui devraient l'assumer, pas nous¹⁹.

Les gouvernements fédéral, provinciaux et territoriaux devraient cesser d'agir comme si rien ne s'était passé, comme si les problèmes des communautés et des centres urbains n'avaient d'autres sources que notre inaptitude à « trouver du travail et aller chercher une éducation » comme le font le reste des Canadiens. Les pensionnats ne sont qu'un aspect de l'abus collectif représenté par les agissements et les politiques des gouvernements à notre égard, un abus qui continue à ce jour et qui ne prendra fin que le jour où la plénitude de nos droits sera reconnue par tous les Canadiens et par leurs gouvernements.

19. Pour une étude complète de la question des pensionnats, lire Milloy (1999). Voir aussi, pour un exemple plus spécifique Woolcott (1967).

Bibliographie

- Adams, H. (1989). *Prison of Grass: Canada from a Native Point of View*, Saskatoon, Fifth House Publishers.
- Brackenridge, H.H. (dir.) (1998). *Narrative of a Late Expedition against the Indians* (1782), dans D.P. Barr, *A Monster So Brutal: Simon Girty and the Degenerative Myth of the American Frontier, 1783-1900*, Essays in History, Department of History, University of Virginia, vol. 40.
- Duran, E. et B. Duran (1995). *Native American Postcolonial Psychology*, Albany, State University of New York Press.
- Frank, S. (2003). « Schools of Shame », *Time Magazine*, édition canadienne, 28 juillet.
- Furniss, E. (1995). *Victims of Benevolence: The Dark Legacy of the Williams Lake Residential School*, Vancouver, Arsenal Pulp Press.
- Honderich, T. (1995). *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Hoxie, F. (1984). *A Final Promise: The Campaign to Assimilate the Indians, 1880-1920*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Milloy, J.S. (1999). *A National Crime: The Canadian Government and the Residential School System, 1879-1986*, Winnipeg, University of Manitoba Press.
- Murray, P. (1985). *The Devil and Mr. Duncan: A History of the Two Metlakatlas*, Vancouver, Sono Nis Press.
- Organisation des Nations Unies (1948). *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide*, article 2, New York, ONU.
- Shkilnyk, A. (1985). *A Poison Stronger than Love: The Destruction of an Ojibway Community*, New Haven, Yale University Press.
- Titley, E.B. (1986). *A Narrow Vision: Duncan Campbell Scott and the Administration of Indian Affairs in Canada*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- Woolcott, H.F. (1967). *A Kwakiutl Village and School*, New York, Holt, Rinehart, Winston.

LES PENSIONNATS INDIENS Souvenir et réconciliation

Gail Guthrie Valaskakis

Dans un monde où les images et les expériences, les actions et les politiques historiques mémorables sont aux dépens de la mémoire collective et de l'éducation qui façonnent le paysage politique de ce pays, les souvenirs que consacrent les photographies de la formation de la nation, l'occupation des terres, la confiscation des ressources, la destruction des cultures, ainsi que la répression de la gouvernance des nations indigènes. Au contraire, selon ce que Norman Nelson Limerick laisse entendre, en dépit du fait que les Canadiens ont souvent l'air de se souvenir de la vie des Autochtones, il reste que « dans la mémoire populaire, la réalité de

Les images et les expériences, les actions et les politiques historiques mémorables sont aux dépens de la mémoire collective et de l'éducation qui façonnent le paysage politique de ce pays. Les souvenirs que consacrent les photographies de la formation de la nation, l'occupation des terres, la confiscation des ressources, la destruction des cultures, ainsi que la répression de la gouvernance des nations indigènes. Au contraire, selon ce que Norman Nelson Limerick laisse entendre, en dépit du fait que les Canadiens ont souvent l'air de se souvenir de la vie des Autochtones, il reste que « dans la mémoire populaire, la réalité de

Traduction libre de « Images of the past: memory, identity and politics in Canada ».

10. Pour un aperçu plus complet de la question des pensionnats, voir aussi, pour un exemple plus spécifique Woolcott [1997].

Dans son livre intitulé *How Societies Remember*, Paul Connerton écrit : « généralement, les images qu'on évoque de nos expériences passées servent à légitimer un ordre social actuel¹ » (Connerton, 1989, p. 3). Pendant cinquante ans, les imageries sociales divergentes inspirées par l'Indien nomade primitif ou noble et par l'homme blanc pionnier civilisé ou christianisé ont évolué parallèlement en suivant des parcours historiques distincts. Ce périple n'a pas été sans difficulté et il a été fécond en événements; quant à sa destination, elle est encore incertaine. Il s'agit en fait d'un pays autochtone, un territoire occupé par les Indiens et les Inuits d'autrefois et colonisé par les ancêtres d'autres Nord-Américains. Coincés en raison d'un conflit culturel et d'une lutte politique, les Autochtones et les nouveaux arrivants vivent des réalités sociales différentes, en partie parce qu'ils ont des souvenirs nationaux différents. Pendant les cinq siècles où les Autochtones ont été sous la coupe coloniale, ils ont été représentés par d'autres dans les proclamations et les politiques, dans les études et les récits. Au cours de toutes ces années, alors que les voix des Autochtones étaient réduites au silence par des commissions ou par des omissions, ce sont des politiciens et des rapatriés, des anthropologues et des historiens, des photographes et des romanciers non autochtones qui s'approprièrent l'héritage des Autochtones et qui le rapportaient par écrit. Le lien entre ce que Patricia Nelson Limerick désigne comme *The Legacy of Conquest* [le legs de la conquête] (Limerick, 1987) et les souvenirs et les remémorations de la vie des Autochtones étaient pratiquement invisibles.

Les images et les expériences, les actions et les politiques historiques dissemblables dont les Autochtones et les Canadiens se souviennent sont liées aux disparités en matière d'économie, de santé et d'éducation qui marquent le paysage politique de ce pays. Les souvenirs que conservent les Autochtones de la formation de la nation évoquent l'occupation des terres, la confiscation des ressources, la destruction des cultures, ainsi que la transgression de la souveraineté des nations indigènes. Au contraire, selon ce que Patricia Nelson Limerick laisse entendre, en dépit du fait que les Canadiens regrettent l'assaut du fédéral contre les gouvernements, les économies et les cultures autochtones, il reste que « dans la mémoire populaire, la réalité de

1. Traduction libre de : « images of the past commonly legitimate a present social order ».

la conquête a disparu pour faire place à des stéréotypes inspirés par le bon sauvage et le gentilhomme pionnier menant une étrange lutte dans un milieu sauvage² (Limerick, 1987, p. 19). En effet, dans l'imagination sociale et les récits du public ayant pris naissance dans la culture populaire, la réalité que les Autochtones ont vécue et leurs souvenirs personnels sont masqués par des stéréotypes ou passés sous silence.

L'avènement des pensionnats indiens constitue un repère révélateur du contrôle colonial et du mutisme qui ressortent de l'histoire au Canada. Jusqu'à 1992, on a passé sous silence dans l'histoire sociale et politique de l'État-nation les témoignages oraux des Autochtones ayant fréquenté les pensionnats; les Autochtones eux-mêmes ont été réticents à raconter leur expérience vécue dans les pensionnats. Néanmoins, au cours de la dernière décennie, des Autochtones ont commencé à évoquer leurs souvenirs portant sur ce qu'ils avaient vécu au pensionnat, sur leurs études et les travaux domestiques et autres qu'on leur imposait. Les survivants ont fait état de leur désespoir provoqué par la perte de leur famille, de leur communauté, de leur culture et de leur langue; ils ont parlé des souffrances causées par les abus physiques et sexuels dont ils ont été victimes. Ces expériences empreintes d'isolement, de subordination et d'abus ont eu des répercussions sur des générations d'enfants autochtones, rajoutant un poids additionnel aux tensions qui règnent dans les relations actuelles entre les Autochtones et les Canadiens. En 1996, le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones a révélé l'omniprésence des effets des pensionnats indiens, l'importance de leur influence, ainsi que le rapport entre le régime des pensionnats et la vie quotidienne des Autochtones. Alors que les voix des survivants des pensionnats s'imposaient, augmentant en nombre et en intensité, le gouvernement fédéral appuyait deux initiatives visant à favoriser la guérison et la réconciliation.

Cet article porte sur les pensionnats et les souvenirs divergents qu'ils ont laissés aux Autochtones et aux Canadiens quant à l'histoire des pensionnats indiens, leurs répercussions et leur signification; on y traite également de la politique relative au pardon au Canada. De plus, dans cet article, on décrit sommairement des approches et des initiatives élaborées ici et à l'étranger qui visent la conciliation dans des instances introduites pour des cas d'abus dans des institutions ou d'abus subis par des Autochtones.

2. Traduction libre de: « *In the popular imagination, the reality of conquest dissolved into stereotypes of noble savages and noble pioneers struggling quaintly in the wilderness.* »

ÉTABLISSEMENT DES PENSIONNATS INDIENS

Au Canada, l'établissement des pensionnats indiens a commencé en 1845, au moment où un rapport officiel à l'Assemblée législative du Haut-Canada recommandait que des pensionnats soient établis pour éduquer les enfants autochtones. L'intérêt du gouvernement à l'égard des pensionnats tire son origine de la croyance partagée par beaucoup de personnes aux États-Unis voulant que, suivant les écrits de Herbert Welch en 1895 au sujet des Indiens, « la solution au problème repose sur l'intégration naturelle et humaine des Indiens aux conditions de vie générales des Américains: l'anéantissement de la race indienne, mais, par contre, l'avènement d'une nouvelle vie pour l'Indien en tant que particulier³ » (Harmon, 1990, p. 97).

Le projet était d'assurer l'assimilation des enfants autochtones en les éloignant de leur famille et de leur communauté et en les soustrayant à leur influence, en les plaçant dans des écoles centrales et en les obligeant à apprendre l'anglais ou le français, quelques rudiments de lecture et d'écriture, à acquérir de la discipline et des compétences de la vie courante. Pour y arriver, le gouvernement a fait appel aux Églises, ces dernières considérant « le développement du caractère de l'enfant en conformité avec les préceptes de l'éducation chrétienne » (Haig-Brown, 1988, p. 57).

Entre 1831 et 1996, plus de 130 pensionnats indiens ont été en service au Canada. Le pensionnat Mohawk Indian Residential School, ouvert à Brantford (Ontario) en 1831, est le plus ancien, son établissement ayant été fait bien avant l'adoption en 1867 de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique déclarant que l'éducation des Indiens relevait du fédéral. En 1879, après avoir étudié les écoles industrielles destinées aux enfants indiens aux États-Unis, Nicholas Flood Davin recommanda que le Canada adopte ce modèle visant à éduquer les enfants autochtones, qu'il l'établisse. Douze ans plus tard, en 1892, le gouvernement adopte un décret réglementant le financement et le fonctionnement des pensionnats indiens; de plus, il établit un partenariat en règle avec les quatre principales Églises dans le but qu'elles assurent le maintien et la gestion de ces pensionnats. Il s'agissait d'une entente conclue avec l'Église catholique, l'Église anglicane, l'Église unie et l'Église presbytérienne.

Malgré le fait qu'en 1907, P.H. Bryce, directeur de la santé au ministère des Affaires indiennes et du Nord, avait présenté un rapport détaillé faisant état du taux de fréquence extrêmement élevé de la tuberculose dans les

3. Traduction libre de: « *The solution of the problem lies in a natural and human absorption of the Indian into the common conditions of American life; annihilation for the Indian race, but a new life for the individual Indian.* »

pensionnats, notamment que 24 pour cent des élèves étaient décédés dans les sept écoles ayant fait l'objet d'examen en Alberta, en Saskatchewan et en Colombie-Britannique, le nombre de pensionnats a continué à augmenter. En 1914, Duncan Campbell Scott écrivait :

Nous sommes arrivés à une distance mesurable de la fin. Pour l'Indien, l'avenir le plus prometteur consiste en l'intégration dans la population générale ; c'est l'objectif de la politique de notre gouvernement [...] Le résultat définitif sera d'arriver à cette intégration complète. En bout de ligne, les grandes forces du mariage et de l'éducation permettront de vaincre les derniers relents persistants des coutumes et de la tradition autochtones⁴ (Scott, 1914, p. 622-623).

En 1920, sous l'influence de Duncan Campbell Scott, on a voté les mesures rendant obligatoire la fréquentation de l'école pour l'enfant indien de l'âge de cinq à 15 ans. Deux ans plus tard, en 1922, on a délaissé le modèle de l'école industrielle et opté pour les pensionnats ; le nombre de ces institutions a été accru. Ils ont été établis dans l'ensemble des provinces et des territoires, à l'exception de trois provinces : le Nouveau-Brunswick, l'Île-du-Prince-Édouard et Terre-Neuve. Dans le Nord, le système des pensionnats comprenait aussi des résidences.

À l'apogée de son influence au milieu des années 1930, le système ou régime des pensionnats indiens était sous l'égide de l'État, un réseau de quatre-vingts institutions gérées par les Églises avec un effectif de plus de 17 000 élèves inscrits. Parmi ces 80 pensionnats, 44 étaient sous la direction de divers ordres religieux catholiques ; 21 sous la gouverne de l'Église d'Angleterre devenue plus tard l'Église anglicane ; 13 ont été dirigés par l'Église unie ; et deux par les Presbytériens. Cette proportion est restée constante tout au long de l'histoire du régime des pensionnats.

En 1945, 9 149 élèves étaient inscrits dans les pensionnats. Cette année-là, les registres indiquent qu'un peu plus d'une centaine d'élèves étaient inscrits en huitième année, mais aucun de ces élèves n'a poursuivi ses études au-delà de la neuvième année. Cependant, dès 1959, on comptait 2 144 enfants dans les pensionnats au niveau de la neuvième à la treizième année. En 1969, au moment où le partenariat entre le gouvernement et les Églises prenait fin, le fédéral a pris les 52 pensionnats en charge, un effectif totalisant 7 904 élèves, et il en a assuré le fonctionnement. Bien qu'on croie généralement que le régime des pensionnats s'est terminé en 1983 avec la

4. Traduction libre de : « *We have arrived within measurable distance of the end. The happiest future for the Indian is the absorption into the general population, and this is the object of the policy of our government [...] The final result will be this complete absorption. The great forces of intermarriage and education will finally overcome the lingering traces of native custom and tradition.* »

fermeture de celui de Tofino en Colombie-Britannique, des recherches récentes indiquent qu'un petit nombre de pensionnats ont continué à fonctionner dans les années 1990, notamment Akajua Hall, dans les Territoires du Nord-Ouest (Fondation autochtone de guérison, 2002).

D'après l'Enquête auprès des peuples autochtones menée par Statistique Canada en 1991, le ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada (MAINC) a fourni l'estimation suivante : on comptait à cette date entre 105 000 et 107 000 Autochtones encore vivants qui avaient fréquenté les pensionnats, 80 pour cent d'entre eux étaient des personnes de Premières Nations, neuf pour cent des Métis, cinq pour cent des Inuits et six pour cent des Indiens non inscrits (MAINC, 1998). À l'heure actuelle, on compte environ 93 000 anciens élèves qui sont encore vivants (Fondation autochtone de guérison, 2002, p. 2). Toutefois, des milliers d'Autochtones sont aux prises avec les séquelles des pensionnats, des effets transmis par les anciens élèves à leurs enfants et à leurs petits-enfants par l'évocation des souvenirs et des histoires au sujet des pensionnats que les survivants leur font connaître, leur représentent et leur passent de génération en génération.

VIES RACONTÉES

Robin Ridington écrit que les Autochtones sont portés à vivre « des vies racontées », des vies qui ont été forgées à partir de récits, entrelacées à des faits racontés ; la relation orale de ces faits se fait à partir de l'expérience personnelle ou de l'expérience des autres. Cet auteur explique que « ces récits font des références subtiles (implicites) et ésotériques (ou mystiques) en évoquant l'histoire générale, des connaissances de sens commun, des mythes ordinairement connus⁵ » (Ridington, 1990, p. 192). Les Autochtones ont toujours reconnu l'importance des récits. Prenant la parole à titre de première personne autochtone au Canada à donner une conférence aux Massey Lectures, Thomas King dit : « La vérité au sujet de ces récits, c'est en fait tout ce que nous sommes⁶ » (King, 2003, p. 2) ; N. Scott Momaday corrobore en disant : « Nous sommes ce que nous imaginons » (Swann et Krupat, 1987, p. 566). Quant à Lenore Keeshing-Tobias, il écrit : « Les récits ne visent pas seulement à divertir. Les récits sont puissants. Ils sont révélateurs des perceptions les plus profondes, les plus intimes d'un peuple, de ses relations et de ses attitudes. Les récits témoignent de la culture, de la façon de penser d'un peuple⁷ » (Slapin et Seale, 1992, p. 98-99).

5. Traduction libre de : « *storied speech makes subtle and esoteric references to common history, common knowledge, common myth.* »

6. Traduction libre de : « *The truth about stories is that that's all we are.* »

Les travaux universitaires considèrent depuis longtemps les récits évocateurs de souvenirs et de faits vécus comme un aperçu de ce que sont notre nature, notre expérience et notre façon de comprendre la vie, ainsi que la façon de se représenter soi-même et les autres. Par ailleurs, trouvant un écho dans les énoncés de Thomas King, des travaux récents sur la pratique littéraire, artistique et ethnographique révèlent un rapport plus complexe entre les narrations ou récits faits oralement, par écrit ou visuellement et la création des identités, des sociétés (collectivités) et des alliances, de même que l'établissement de rapports de pouvoir sur lesquels se construisent les rapports sociaux. En particulier, les écrits dans les études culturelles indiquent qu'en fait, nous construisons notre identité (ce qu'on est) grâce à un processus consistant en l'association d'une personne avec les images et les récits culturels qui dominent notre façon de percevoir et de représenter les milieux sociaux dans lesquels nous vivons.

C'est grâce à des souvenirs, des coutumes et des expériences partagés permettant l'établissement de rapports sociaux que les cultures se manifestent. Dans la vie quotidienne, chaque personne est plutôt « quelque chose en devenir » par opposition à « quelque chose d'établi » (Ross, 1996, p. 101). L'identité personnelle ne s'établit pas à partir de l'idée que l'on a de soi en son for intérieur, mais plutôt à partir du choix de représentations et de narrations changeantes qu'on crée et qu'on exprime dans notre vie personnelle et dans notre vie sociale. Les identités sont continuellement contestées et reconstruites dans le cadre de cette négociation discursive d'alliances et de rapports complexes ou de pouvoir qui constituent des collectivités ou sociétés, des nations et des États-nations. Intégrés à des représentations ambiguës de récits oraux ou de narrations visuelles mémorisés, imaginés et racontés, nos collectivités, nations et États-nations ne sont pas cimentés par l'unité et l'appartenance, mais bien par le dynamisme du changement et de la diversité qui émane des narrations qu'on adopte, qu'on représente et auxquelles on donne suite (Hall, 1989).

Par conséquent, les récits ne sont pas uniquement le ciment culturel qui réunit les collectivités politiques ou sociales ou qui les fait évoluer au fil du temps. Ces récits traduisent le fondement culturel dynamique sur lequel les identités et les collectivités s'établissent grâce à un processus continu d'acceptation de représentations apparentées (liées) ou contradictoires et des messages idéologiques qu'elles signifient. Dans les collectivités autochtones,

7. Traduction libre de: « *Stories are not just entertainment. Stories are power. They reflect the deepest, the most intimate perceptions, relationships and attitudes of a people. Stories show how a people, a culture thinks.* »

les récits portant sur les pensionnats, intégrés à la vie des Autochtones depuis 150 ans, donnent forme aux souvenirs qui surgissent par bribes et qui sont transmis par l'entremise d'échanges discursifs de tradition orale.

Jusqu'à tout récemment, les récits portant sur les pensionnats dont les non autochtones ou les gens de l'extérieur n'ont pas tenu compte, des récits que les Autochtones n'avaient pas écrits, ont été transmis de génération en génération par la tradition orale, un terme que Jan Vansina (1985, p. 1) attribue à la fois au processus de transmission des messages de bouche à oreille et aux messages ou résultats oraux remontant à au moins une génération. La tradition orale est entremêlée au souvenir, particulièrement en ce qui a trait aux réminiscences que Jan Vansina définit comme « l'expression d'expériences ou la remémoration d'événements ou de situations passés que des intervenants participants relatent bien après que les événements sont survenus⁸ » (*ibid.*, p. 8).

Jan Vansina explique que « les réminiscences sont des segments dans l'histoire d'une vie [...] elles sont essentielles pour l'obtention d'une notion de la personnalité et de l'identité. Elles sont à l'image de soi que chaque individu cherche à transmettre aux autres⁹ » (*ibid.*). De l'avis de N. Scott Momaday: « Le souvenir commence à nuancer l'imagination, à lui mettre des réserves, à lui donner une autre organisation, celle qui lui est favorable¹⁰ » (Momaday, 1976, p. 61). Par ailleurs, si les récits évoqués par réminiscence sont personnels, comme Vansina le fait remarquer, « le souvenir transmis par la tradition orale est plus dynamique en tout temps que le souvenir individuel¹¹ » (Vansina, 1985, p. 161).

Dans le cas des Autochtones, ce qu'on peut désigner comme « souvenirs racontés » permet d'exprimer des expériences personnelles et collectives (communes) qui constituent le fondement de l'histoire orale autochtone. Cependant, les réminiscences d'un passé non résolu ne constituent pas un compte rendu ou des expériences ou faits avérés appartenant à l'histoire, mais plutôt des « souvenirs racontés », continuellement reconstruits et renouvelés dans le cadre de leur retransmission dynamique selon la tradition orale.

8. Traduction libre de: « *expression of experiences or recollection of past events or situations given by participants long after the events.* »

9. Traduction libre de: « *Reminiscences are bits of life history [...] they are essential to a notion of personality and identity, they are the image of oneself one cares to transmit to others.* »

10. Traduction libre de: « *Memory begins to qualify the imagination, to give it another formation, one that is peculiar to the self.* »

11. Traduction libre de: « *The memory of oral tradition is more dynamic at all times than individual memory.* »

Les souvenirs racontés font fonction d'aiguillons permettant de rassembler des expériences vécues par les générations antérieures et par des compatriotes actuels. Comme Robin Ridington l'écrit : « Les traditions orales des personnes originaires de ce pays sont une forme de discours qui les rattache à leur patrie, à leur nationalité et aux générations qui les ont précédées¹² » (Ridington, 1990, p. 190). Les souvenirs liés aux pensionnats font partie intégrante de l'histoire orale des Autochtones, au sujet de laquelle Leslie Marmon Silko écrit : « J'aimerais vous dire quelque chose sur ces récits [...] Ils ne visent pas seulement à divertir. Ne vous y méprenez pas. C'est tout ce que nous possédons, tout ce que nous avons pour lutter contre la maladie et la mort¹³ » (Silko, 1977, p. 2).

SOUVENIR ET TRAUMATISME HISTORIQUE

N. Scott Momaday écrit au sujet des récits qu'il relate : « Certains de ces souvenirs qui appartenaient à ma mère sont devenus les miens. C'est un véritable boulet hérité des ancêtres¹⁴ » (Momaday, 1976, p. 22). Cette association que Momaday fait au sujet « des souvenirs qu'on a dans le sang » permet d'entrevoir l'explication de sa perception : « l'imagination inspiratrice de ces récits n'est en réalité pas la mienne, même si je pense l'avoir dans le sang » (Woodard, 1989, p. 22). Linda Hogan souligne en parlant d'un grand-père « tous ces gens [ancêtres] m'accompagnent silencieusement du fait que leur sang coule dans mes veines¹⁵ » (Hogan, 1987, p. 235). Les assertions concernant « le souvenir transmis par la voie du sang, de l'hérédité » (Van Winkle, dans Strong et Van Winkle, 1996, p. 560) faites par Momaday, Hogan et les autres auteurs autochtones peuvent s'avérer inexacts et inconvenantes, mais elles représentent néanmoins l'expression puissamment évocatrice d'un héritage commun. Dans le cas des Autochtones, « la consanguinité culturelle » est synonyme de souffrances et de joies que suscite un passé mémorisé, individuel et collectif. Dans cette transposition de savoir et de

12. Traduction libre de : « *The oral traditions of people who are native to this land are a form of discourse which connects them to the land and to the generations that have gone before.* »

13. Traduction libre de : « *I will tell you something about stories [...] They aren't just entertainment. Don't be fooled. They are all we have, you see, all we have to fight off illness and death.* »

14. Traduction libre de : « *Some of my mother's memories have become my own. That is the real burden of the blood.* »

15. Traduction libre de : « *all his people are walking through my veins without speech.* »

parenté encodés dans la tradition orale, les récits des Indiens qui se transmettent de génération en génération « sont ressentis comme des transformations de comportements bien connus¹⁶ » (Ridington, 1990, p. 138). Ce ne sont pas dans ce cas des souvenirs recherchés et retrouvés ; il s'agit plutôt d'un processus aboutissant à un souvenir transformé. Ces liens mémorisés avec des « grands-pères » et des « grands-mères », avec le vécu des aînés, avec la connaissance et la compréhension de ce qu'ils sont ou de ce qu'ils ont parcouru, établissent le fondement plein d'imagination à l'origine des récits, notamment les narrations contemporaines concernant la domination qu'on a exercée sur eux et leur survivance, des faits qui ont été vécus, transformés et imaginés. Cet imaginaire, celui qui fait partie de la nature même des Autochtones, les amenant à exprimer non seulement l'existence d'expériences et de collectivités imaginaires mais aussi le fait qu'elles sont choses du passé, trouve son expression dans les écrits d'autres auteurs autochtones, notamment John Trudel, qui explique faire l'expérience d'une piste tracée par le « souvenir de source génétique » (Robertson, 1998). Pour les gens de l'extérieur (allochtones), l'articulation de la parenté héréditaire et de la culture, du vécu et de l'origine ancestrale prenant forme dans l'héritage autochtone et figée par la politique coloniale est enrobée d'une perspective naturalisée d'inspiration essentialiste et raciste (Van Winkle, dans Strong et Van Winkle, 1996, p. 562). En revanche, pour les Autochtones, « le souvenir hérité, inhérent à la personne autochtone » constitue un lien affectif, un lien culturel avec le passé, l'expression d'expériences collectives et personnelles, dont les souvenirs d'expériences traumatisantes vécues dans les pensionnats.

Depuis les années 1990, le traumatisme dont les Canadiens autochtones ont été victimes dans les pensionnats a été bien documenté. Des livres comme *A National Crime* (Milloy, 1999) et *Shingwauk's Vision* (Miller, 1996) rassemblent des témoignages personnels, des comptes rendus de recherche, des causes judiciaires et des dossiers de médiation visant à appuyer les souvenirs que les survivants racontent :

Un grand nombre d'enfants de Premières Nations sont décédés pour cause de maladie pendant qu'ils étaient confiés aux pensionnats ; d'autres ont été brisés, profondément perturbés sur le plan affectif et spirituel, par la discipline sévère et les conditions de vie difficiles. Le fait de vivre enfermé, les humiliations, le manque d'intimité, les abus physiques, sexuels et psychologiques ont eu pour conséquence d'entraîner

16. Traduction libre de : « *are experienced as transformations of a familiar pattern.* »

de profonds bouleversements, la perte de la fierté et du respect de soi, ainsi que la perte de l'identité à l'intérieur de la famille, de la communauté et de la nation¹⁷. (Assemblée des Premières Nations, 1998, p. 5).

Les effets découlant du traumatisme lié aux pensionnats dont on a attesté la véracité chez les survivants des pensionnats comprennent notamment la dépression, la violence conjugale, les dépendances (Corrado et Cohen, 2003). Dans un même ordre d'idées, des universitaires américains comme Eduardo et Bonnie Duran et Maria Brave Heart ont au cours des dernières années considéré le traumatisme historique (hérité) comme une forme de « blessure psychique » causée par les souvenirs transmis à travers des générations d'Autochtones (Duran *et al.*, 1998, p. 342). Ils allèguent que des conséquences comme la mort, la maladie, la relocalisation ou le déplacement, la dépossession, ainsi que le génocide culturel systématique, ce que certains nomment l'« holocauste de l'Amérindien », ont fait en sorte que les Autochtones éprouvent « un état de stress post-traumatique intergénérationnel » (*ibid.*, p. 341), une atteinte profonde à l'âme autochtone (*ibid.*) causée par des traumatismes non résolus affectant plusieurs générations, des traumatismes cumulatifs au fil du temps.

Au Canada, Cynthia Westley-Esquimaux et Magdalena Smolewski conviennent que l'expérience vécue dans les pensionnats fait partie des souvenirs pénibles contribuant à ce qu'elles considèrent « une transmission de traumatismes historiques » (Westley-Esquimaux et Smolewski, 2004, p. 66), définie comme suit : « des vagues cumulatives de traumatismes et de deuils qui n'ont pas été résolus dans la psyché autochtone et sont profondément enfouis dans la mémoire collective des Autochtones¹⁸ » (*ibid.*, p. iv). D'après leur perspective, « les souvenirs communs profondément gravés de ces traumatismes hérités et enfouis, ou l'absence de remémoration collective, passent de génération en génération, tout comme des comportements et des mécanismes d'adaptation sociale mésadaptés [qui sont] des symptômes d'une grande diversité de troubles sociaux entraînés par ce traumatisme historique¹⁹ » (*ibid.*, p. 66). Cet aboutissement ne revêt

17. Traduction libre de : « Scores of First Nations children died from disease while in the care of residential schools ; others were emotionally and spiritually destroyed by the harsh discipline and living conditions. Confinement, humiliations, lack of privacy, physical, sexual and psychological abuses resulted in dislocation, loss of pride and self-respect, and loss of identity within the family, community and nation. »
18. Traduction libre de : « the cumulative waves of trauma and grief that have not been resolved within the Aboriginal psyche and have become deeply embedded in the collective memory of Aboriginal people. »
19. Traduction libre de : « Hidden collective memories of this trauma, or a collective non-remembering, is passed from generation to generation, just as the maladaptive social and behavioural patterns, [that] are the symptoms of many different social disorders caused by the historic trauma. »

pas une seule forme de réaction ou d'adaptation au traumatisme historique, mais plutôt « divers troubles sociaux ayant des grappes respectives de symptômes²⁰ » (*ibid.*). En effet, le suicide, la violence familiale, l'abus sexuel et l'inadaptation ou les difficultés dans les relations interpersonnelles sont autant de comportements symptomatiques prenant racine dans le traumatisme historique qui « perturbe les modes de comportement (ou mécanismes d'adaptation) sociaux et culturels et les transforme en des comportements mésadaptés²¹ » (*ibid.*). En un processus ininterrompu, les grappes de symptômes découlant du traumatisme émanant de l'histoire transgénérationnelle, comme la violence familiale et l'abus sexuel, sont passés aux enfants autochtones de génération en génération, un dysfonctionnement que ces enfants intériorisent. C'est pourquoi ces comportements socialement acquis, associés à ce traumatisme historique, « sont la cause de profondes perturbations ou de dégradations dans le fonctionnement social qui peuvent persister pendant des années, des décennies, même des générations²² » (*ibid.*).

Westley-Esquimaux et Smolewski avancent l'idée que les Autochtones font preuve de ce que les psychologues qualifient d'« impuissance ou détresse acquise²³ » et d'une « source de détermination interne²⁴ » (Westley-Esquimaux et Smolewski, 2004, p. 67) réduite, des manifestations comportementales chez les personnes ayant le sentiment de ne pas exercer de contrôle sur les événements qui touchent leur vie, de ne pas pouvoir exercer d'influence sur les conséquences entraînées par ces événements, et qui se blâment d'être ainsi impuissantes. Ces deux auteures indiquent que ces perceptions représentent une réaction ou une attitude d'adaptation, non seulement en fonction de l'expérience traumatisante, mais aux images laissées par ces événements traumatisants et profondément gravées dans la mémoire sociale des Autochtones (*ibid.*, p. 72).

Westley-Esquimaux et Smolewski (*ibid.*) s'appuient sur les travaux d'Arthur Neal, qui émet l'idée qu'« avec le temps, les frontières entourant les événements traumatisants deviennent floues, stéréotypées et déformées selon les besoins du moment et, à ce titre, elles présentent une image collective du passé que les personnes se transmettent de génération en génération²⁵ » (Neal, 1998).

20. Traduction libre de : « different social disorders with respective clusters of symptoms ».
21. Traduction libre de : « disrupts social and cultural patterns and transforms them into maladaptive ones ».
22. Traduction libre de : « causes deep breakdowns in social functioning that may last for many years, decades or even generations ».
23. Traduction libre de : « learned helplessness ».
24. Traduction libre de : « internal locus of control ».
25. Traduction libre de : « with time, boundaries around traumatic events become blurred, stereotyped and selectively distorted and, as such, they enter the collective image of the past that people pass from generation to generation ».

Suivant l'écheveau compliqué de significations ou d'interprétations que nous tissons, des fils conducteurs pour toute notre vie, nous déclenchons des souvenirs collectifs et des souvenirs personnels, nous les exprimons, nous nous les représentons et nous leur donnons suite. Dans le cas des Autochtones, les souvenirs ainsi ravivés, racontés encore une fois ou imaginés sont souvent traumatisants; ils passent de génération en génération sous forme de narrations qui circulent et ils sont présentés comme des récits. Contrairement au public resté indifférent à l'égard de tout ce qui a entouré l'expérience des Autochtones relativement aux pensionnats, ces derniers s'en souviennent, de même que le traumatisme ravivé par la remémoration des expériences vécues et des souvenirs provoque des répercussions sur le plan individuel et des répercussions entre générations.

INITIATIVES CANADIENNES : GUÉRISON ET RÉCONCILIATION

Le traumatisme historique (hérité), lié au contrôle colonial, à l'intrusion dans la culture et à l'abus et même à l'expérience liée aux pensionnats n'est pas une particularité du Canada; par contre, l'attitude canadienne face aux mauvais traitements, à la violence en établissement dont les Autochtones ont été victimes dans les pensionnats est assez unique.

Depuis le milieu des années 1990, les survivants ont entamé des poursuites contre le gouvernement du Canada et contre les Églises ayant assuré le fonctionnement des pensionnats. À ce jour, plus de 12 000 cas litigieux ont été classés, mais une centaine seulement de ce nombre ont été réglés. Par ailleurs, depuis 1998, deux initiatives nationales ont été mises sur pied dans le but de favoriser la réconciliation entre les Autochtones et les Canadiens relativement aux pensionnats. Une de ces initiatives a donné lieu à l'établissement du mode alternatif de règlement des poursuites en justice contre le gouvernement du Canada, qui a financé le fonctionnement des pensionnats, et contre les Églises qui les ont dirigés. Grâce à cette procédure judiciaire appuyée financièrement par le gouvernement fédéral, les demandeurs ont obtenu une compensation monétaire et l'accès à un traitement ou à des services de guérison. Des centaines de demandeurs ont amorcé la démarche en remplissant un formulaire compliqué, en rencontrant les arbitres de griefs et en engageant des poursuites pour obtenir un règlement dont la décision incombe à l'arbitre en chef. Même si la décision peut être portée en appel par l'une ou l'autre des parties, cette procédure vise à faciliter le règlement des conflits et à le faire dans des délais plus raisonnables que devant les tribunaux.

L'établissement de la Fondation autochtone de guérison le 31 mars 1998 a représenté la deuxième initiative nationale à être lancée. Le but recherché était de financer des projets de guérison holistiques et communautaires visant à remédier aux séquelles des abus physiques et sexuels dont souffrent les survivants des pensionnats, leur famille et leur communauté. Ces efforts se rattachent à d'autres efforts de réconciliation visant à éliminer la violence institutionnalisée ou la violence pour des motifs politiques qui sévit dans d'autres pays.

LA FONDATION AUTOCHTONE DE GUÉRISON

Par suite du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones paru en janvier 1998, le gouvernement du Canada a annoncé *Rassembler nos forces*: Le plan d'action pour les questions autochtones, qui préconise l'établissement d'un partenariat renouvelé avec les Autochtones fondé sur la reconnaissance des injustices et des erreurs commises dans le passé; l'avancement de la réconciliation, de la guérison et du renouveau; ainsi que le développement d'un plan conjoint pour l'avenir. Le gouvernement a présenté une déclaration de réconciliation où il reconnaît le rôle exercé dans l'établissement du régime des pensionnats, exprimant ses plus vifs regrets aux victimes de sévices physiques et sexuels. À partir de 1986, toutes les Églises ont aussi présenté des excuses pour le rôle qu'elles ont exercé dans la gestion de ces pensionnats. Dans le cadre de *Rassembler nos forces*, le gouvernement fédéral s'est engagé à allouer 350 millions de dollars (plus les intérêts) pour constituer un fonds de guérison visant à appuyer la stratégie communautaire axée sur la réponse aux besoins de guérison des personnes, des familles et des collectivités, des besoins émanant des abus physiques et sexuels commis dans les pensionnats. Le 31 mars 1998, le gouvernement établissait la Fondation autochtone de guérison (FADG) pour gérer le fonds de guérison.

La Fondation autochtone de guérison est la première organisation nationale ayant un conseil d'administration composé de 17 membres représentant les personnes de Premières Nations, les Inuits, les Métis, les Indiens non inscrits, les cinq organisations autochtones nationales et deux ministères gouvernementaux. Le mandat de la Fondation consiste à appuyer financièrement des projets de guérison holistiques communautaires qui visent à traiter les séquelles des abus physiques et sexuels dont ont été victimes les Autochtones dans les pensionnats, y compris les répercussions intergénérationnelles de ces abus. La FADG a un échéancier d'une durée de 10 ans: un an pour la mise sur pied de la Fondation; quatre ans pour l'attribution du fonds sur une base pluriannuelle; cinq ans pour le suivi des fonds et l'évaluation des incidences ou des retombées des projets. En 2004, la FADG

en est à la sixième année de son mandat. Au cours de ces années, deux enquêtes nationales ont indiqué qu'environ 130 000 Autochtones ont participé à des projets communautaires. Une grande majorité des 60 000 ayant participé aux projets de guérison ont rapporté souffrir d'un traumatisme grave, notamment un comportement suicidaire, des dépendances débilatantes et de la dépression grave; seulement deux pour cent ont dit avoir participé auparavant à des activités de guérison.

LE MOUVEMENT AUTOCHTONE DE GUÉRISON

Il est de plus en plus admis parmi les Autochtones et les Canadiens que la réconciliation et le renouvellement de la relation entre les Autochtones et les Canadiens ne peuvent s'opérer sans qu'il y ait guérison, sans qu'il y ait résolution des questions liées à la colère, à la souffrance, à la culpabilité et au blâme, des entraves à la bonne entente, à l'acceptation de la responsabilité et au pardon. Suivant la perspective autochtone, la guérison est considérée généralement comme le rétablissement de l'intégralité de la personne, de la santé du corps, de la pensée et de l'esprit. La Fondation autochtone de guérison est maintenant associée au processus de guérison; le mouvement dont les efforts de la FADG font partie n'a toutefois pas commencé avec l'établissement de la Fondation. En effet, ce mouvement autochtone de guérison a été amorcé dans les années 1970 au moment où les collectivités et les organisations autochtones ont revendiqué de faire entendre leur nouvelle voix dans le paysage politique de l'État-nation.

En 1969, le gouvernement a rompu sa relation séculaire avec les Églises qui avaient assuré le fonctionnement des pensionnats financés par le gouvernement fédéral. Toutefois, l'année 1969 s'est avérée une année cruciale pour d'autres raisons. En effet, dans le cas des Autochtones canadiens et des Amérindiens, l'année 1969 a été marquée par des événements que les nouveaux arrivants, méconnaissant la ténacité des Indigènes, de leur savoir, considèrent comme une véritable renaissance culturelle et politique autochtone. En 1969, les « Indiens de toutes les nations » ont investi Alcatraz Island, une intervention qui s'est avérée précurseur des conflits survenus à Akwesasne et à Oka des années plus tard au Canada, de même que, dans les années 1970, de l'occupation du Bureau des Affaires indiennes et de Wounded Knee aux États-Unis. La levée de boucliers et les manifestations protestataires de ces années-là ont été influencées par les politiques en vigueur à cette époque et renforcées par les voix récemment perceptibles des intellectuels autochtones. En 1969, Vine Deloria, Jr. publia *Custer Died for Your Sins*; N. Scott Momaday devint le premier Amérindien à recevoir le prix Pulitzer pour son livre *House Made of Dawn*; au Canada, Harold

Cardinal publia *The Unjust Society: The Tragedy of Canada's Indians*. Les récits de Stan Steiner intitulés *The New Indians* (Steiner, 1968) ont inspiré des deux côtés de la frontière les activités culturelles et politiques autochtones. Dans les années 1970, l'expansion tentaculaire du mouvement connu sous le nom de « pouvoir rouge » ne s'est pas limitée aux États-Unis, mais elle a aussi englobé le Nord; par contre, au Canada, les luttes les plus significatives ont été menées devant les tribunaux et à la table de négociation, particulièrement après 1969, au moment où Jean Chrétien, alors ministre des Affaires indiennes, publiait *La politique indienne du gouvernement du Canada*.

Le *Livre blanc* sur la politique relative aux Indiens proposait l'abrogation de la *Loi sur les Indiens*, l'élimination du statut particulier des Autochtones enclavé dans la loi et l'abolition des réserves. À la fin des années 1980, ce nouvel exposé circonstancié traitant de déplacement et d'acculturation a ramené le souvenir de l'établissement des pensionnats indiens et des écoles résidentielles, ainsi que les épisodes aux États-Unis du déplacement des Indiens, de leur relogement et de leur confinement dans des réserves. Au Canada, des voix nouvelles revendiquant l'autodétermination politique et culturelle ont fait opposition à l'intention du gouvernement fédéral voulant que les Autochtones soient complètement assimilés à la citoyenneté canadienne commune; des voix autochtones ont aussi trouvé un écho dans les manifestations de protestation venant du sud de la frontière.

La Fraternité des Indiens du Canada, renommée plus tard l'Assemblée des Premières Nations, a dirigé la riposte contre le *Livre blanc*. Cette alliance des nations autochtones a eu pour résultat l'adoption du document que les Indiens ont intitulé *Le Livre rouge*, un traité faisant état de la réalité autochtone et des droits des Autochtones, proclamant les Indiens inscrits des « citoyens ayant des droits additionnels ». Parallèlement, un mouvement axé sur la tempérance a pris naissance dans les années 1970, soutenu par le Programme national de lutte contre l'abus de l'alcool et des drogues chez les Autochtones financé par Santé Canada, qui assure le fonctionnement de cinquante centres de traitement pour alcooliques et de dix centres de traitement de l'abus des solvants. Depuis lors, des voix de plus en plus nombreuses chez les Canadiens autochtones et les Amérindiens se sont intensifiées, ont pris de l'importance, et elles ont raconté les faits de cette lutte culturelle et politique associée au mouvement de guérison.

À l'heure actuelle, l'autonomie gouvernementale des Autochtones, la tempérance et la continuité culturelle sont entremêlées dans un mouvement visant l'« intégralité » ou la guérison. Et puis, il y a la guérison qui est également un cheminement, une démarche itérative amenant par étapes des changements dans les réalités et les perceptions des personnes, des collectivités et des nations. Même s'il y a une distinction entre la guérison s'opérant chez une personne et sur le plan collectif, ces démarches distinctes sont pourtant

liées et elles poursuivent un but commun : la réconciliation. En général, il n'existe pas de définitions établies ou convenues de la réconciliation dans la documentation sur la résolution de conflits ; toutefois, comme dans le cas de la guérison, la réconciliation est un processus, un pas en avant pour se réconcilier avec soi et avec les autres. Dans l'*Oxford Concise Dictionary*, la définition de la réconciliation s'énonce comme suit : « rétablir l'amitié après un désaccord » ou « acquiescer ou se soumettre sans opposition à quelque chose de désagréable ou d'indésirable²⁶ ». Dans le contexte du traumatisme historique, où les pensionnats constituent une force, la réconciliation ne peut s'inscrire que dans la première définition et non dans la seconde. Pour ce qui est des Autochtones et des Canadiens, la réconciliation s'avère, suivant les propos de Marlene Brant Castellano (dans une conversation en 2004), « un effort de conciliation », une réconciliation avec soi, avec sa famille et sa communauté, ainsi qu'avec les gens et les institutions ayant été cause de la souffrance émanant de traumatismes attribuables tant au traumatisme historique qu'aux abus subis personnellement. Ce cheminement de guérison semble donner lieu à des étapes de remémoration et à des tentatives de rapprochement qui se font d'une manière et à un rythme essentiellement individuels, personnels, communautaires et nationaux. Tout comme il en est pour le cheminement de guérison, celui de la réconciliation nécessite de faire appel à la mémoire et à sa libération, ou « de raconter son histoire » ; la validation ou confirmation, le fait de « nommer l'abus » ; le fait d'arriver d'un commun accord à « attribuer un sens » dans le cadre d'échanges personnels ou publics peut déboucher sur la résolution, le rétablissement ou la réparation.

DÉMARCHES VERS LA RÉOLUTION ET LA RÉCONCILIATION

Les modèles et les méthodes qui cherchent à amener une réconciliation sont aussi uniques que les situations de violence, parfois même mortelles, d'où ces stratégies surgissent. Si un conflit survient entre des gens ayant des souvenirs personnels et collectifs (hérités), ainsi que des antécédents culturels, extrêmement différents, il s'avère particulièrement difficile de trouver un moyen de régler ce conflit d'une façon qui incite au respect et à une entente mutuels. Au Canada, à ce moment-ci de notre histoire, s'impose le besoin de mener parallèlement, aux programmes de guérison, un processus de réconciliation ; il s'agit d'une démarche pouvant offrir la possibilité aux personnes autochtones et aux personnes non autochtones de s'entendre sur les événements et les histoires racontées qui se dégagent de souvenirs différents

26. Traduction libre de : « *to make friendly again after an estrangement* » et « *make acquiescent or contentedly submissive to something disagreeable or unwelcome* ».

d'un passé commun, d'établir le fondement d'une nouvelle relation et d'arriver à ce que les personnes autochtones et non autochtones évoluent de manière à réduire dans l'avenir le risque d'abus et de conflit. Comme Priscilla Hayner l'écrit dans son étude comparative de quinze forums de la vérité entre 1974 et 1994, il n'existe aucun modèle parfait dont on pourrait s'inspirer pour concevoir un forum de la vérité, ni d'ensemble de règles ou de recommandations universelles pouvant assurer son succès (Hayner, 1994). Ce même avertissement s'applique également aux modèles de réconciliation qui pourraient être adoptés au Canada, même si de nombreuses stratégies visant à régler des situations associées à des abus en établissement, à des cas de victimisation des Autochtones, se sont tout de même dégagées. Nous proposons les modèles de réconciliation suivants, puisés dans un document de travail intitulé *L'avenir du mouvement de guérison lié aux pensionnats*, publié par la Fondation autochtone de guérison en 2004, non en fonction de leurs résultats positifs, mais bien plutôt en raison de leur utilité, de leur efficacité présumées à amener la réconciliation dans les cas d'abus perpétrés dans les pensionnats indiens au Canada.

Commission de la Vérité et de la réconciliation en Afrique du Sud

Ce modèle de réconciliation qui s'est concrétisé en 1998 est bien documenté ; il est en grande partie fondé sur le concept de l'*urbant* (l'essence même de l'humanisation, de ce qui rend humain) comme le définissent divers dialectes africains, un concept exprimé dans de nombreuses langues autochtones. Ce processus permet l'expression de souvenirs, de « raconter sa propre histoire » ; il s'harmonise bien avec la vision holistique du monde, avec l'importance de l'interdépendance ou des liens entre les composantes de la nature, ainsi qu'avec les concepts du bien-être personnel et collectif chez les Autochtones. Ce processus incite à faire l'amnistie et à accorder dans une certaine mesure le pardon, ce que des survivants des pensionnats peuvent avoir de la difficulté à accepter.

Déclaration de la réconciliation et la feuille de route pour la réconciliation

En Australie, alors que des centaines de personnes sont des « enfants enlevés de force ou kidnappés » pour être placés dans des familles d'accueil non autochtones, ce processus de réconciliation a commencé en 2000, consécutivement à une loi du Parlement ayant permis l'établissement neuf ans plus tôt, en 1991, d'un conseil pour la réconciliation des Autochtones. Ce conseil reconnaît que l'Australie est un pays « où la paix ne régnait pas en ce qui a trait

à la relation entre les Autochtones et les insulaires de Torres Strait, ainsi que la population ou la société générale²⁷ ». Les travaux du Conseil ont abouti en une série de documents, dont le premier, *Corrobore 2000: Towards Reconciliation*, a donné lieu à l'élaboration de la déclaration et de la feuille de route intitulées *Declaration and Roadmap for Reconciliation*. Le processus *Corrobore* définit la réconciliation et fournit une trousse d'information à l'intention des collectivités et des écoles visant l'amélioration des relations et l'entente mutuelle. Ce processus intégrateur, évolutif et principalement autochtone propose une approche valable, efficace, pour les collectivités au Canada.

Helpline Reconciliation Model Agreement (Centre d'assistance – un accord-type dans un cadre de réconciliation)

Ce centre d'assistance a été établi en 1990 par d'anciens résidents des écoles ou centres de formation pour garçons St. Joseph et St. John. Les résidents de ces écoles comptaient parmi eux des orphelins, des cas de discipline (décrocheurs), des enfants confiés par la société d'aide à l'enfance, des délinquants juvéniles, des enfants ayant une déficience physique ou une déficience sur le plan de la perception (troubles de la perception), des « incorrigibles » venus des écoles des réserves, de même que des enfants provenant de foyers brisés ou pauvres qui ne pouvaient pas subvenir adéquatement à leurs besoins. Des cas présumés d'abus ont été perpétrés entre 1934 et 1986 dans ces écoles, qui étaient sous la gestion d'ordres religieux, mais fonctionnaient et étaient administrées en vertu de la législation provinciale. En 1992, le centre d'assistance-accord de réconciliation a proposé un modèle de réconciliation fondé sur la médiation, conçu pour donner toute la flexibilité nécessaire et répondre aux besoins spécifiques des personnes. Comme le mode alternatif de règlement des différends, ce programme du centre d'assistance semble être plus probant, plus efficace et plus équitable que le litige.

Single Identity Work

En Irlande du Nord, là où des dissensions religieuses ont amené la société à s'embourber dans un conflit profond, l'institut INCORE a parrainé un modèle de réconciliation préconisant les contacts et l'harmonie au sein de groupes alliés plutôt qu'entre des groupes divisés par un conflit. Ce processus

27. Traduction libre de: « *was not at peace with the relationship between Aboriginal and Torres Islander people and the wider community* ».

« organique », permettant aux personnes d'affirmer solennellement leur identité culturelle, s'accomplit sur une base individuelle et il n'est pas guidé par des institutions. Considéré également comme « un modèle alternatif ou différent de réconciliation », *Single Identity Work* s'est dégagé comme une conséquence directe des entraves que le contexte en Irlande du Nord a imposées relativement aux rapports avec des personnes provenant de communautés conflictuelles. On ne sait pas trop s'il est efficace de s'adonner à des activités concentrées à l'intérieur d'une même collectivité au lieu que ces activités se déroulent entre les collectivités respectives, mais par contre, on sait que *Single Identity Work* est de plus en plus appliqué comme approche visant la réconciliation communautaire.

Narrative Incorporation (Incorporation par le récit)

La philosophe Susan Dwyer a proposé un modèle théorique de réconciliation fondé et axé sur le récit, une approche favorisant la compréhension des récits inspirés par la culture qu'a permis de créer l'expérience des Autochtones et des Canadiens et aussi la reconnaissance de l'héritage laissé par la tradition orale qui persiste chez les Autochtones. L'approche que préconise Susan Dwyer fait écho aux travaux de Stuart Hall (Hall, 1989, 1986) reconnaissant que les identités et les sociétés se construisent grâce à un processus continu permettant de retenir des représentations communes ou conflictuelles ainsi que les messages idéologiques qu'elles renferment. Nos collectivités, nos nations et nos États-nations ne sont cimentés ni par l'unité, ni par l'appartenance, mais plutôt par le dynamisme émanant du changement et de la diversité qui ressort des récits (histoires racontées) qu'on retient, représente et auxquels on donne suite. *Narrative Incorporation* (incorporation par le récit) propose une méthode basée non seulement sur le récit personnel que chacun fait de sa vie, mais également sur la capacité de comprendre et d'analyser les représentations et les histoires remémorées, vécues et imaginées au sujet desquelles nous nous mettons d'accord grâce aux alliances que nous formons et aux rapports de pouvoir (de force) que nous établissons.

Modèles de médiation et de conciliation autochtones

Chez les Autochtones, des modèles de rétablissement de la paix au niveau tribal et de mode traditionnel de règlement de différends, des approches de réconciliation prometteuses, se sont dégagés. Dans *Mediation Quarterly*, l'éditorialiste invitée et consultante en matière de rétablissement de la paix,

Diane LaResche, explique qu'« un processus de rétablissement de la paix [est] un cheminement de guérison axé sur les relations visant à aider les gens à retrouver l'harmonie [...] le rétablissement de la paix relève davantage de la conciliation que de la médiation²⁸ » (LaResche, 1993). D. LaResche emploie plutôt le terme « justice sacrée » pour décrire ce qu'on entend par médiation selon son sens autochtone et elle insiste pour dire qu'« on ne parviendra [à la justice sacrée] que si on reconnaît l'importance de rétablir l'entente mutuelle et l'équilibre dans les relations²⁹ ». Les collaborateurs à ce numéro de *Mediation Quarterly* citent un certain nombre de modèles intéressants de rétablissement de la paix, notamment la *Navajo Peacemaking Court* (Cour de conciliation navaho) (Bluehouse et Zion, 1993); le *Collaborative Interest-based Model* (Modèle de règlement en collaboration ou à la satisfaction des parties) (Haberfield et Townsend, 1993); la *Mediation around the Medicine Wheel* (Médiation articulée autour du Cercle d'influences) (Huber, 1993). D'autres articles reconnaissent également le pouvoir de raconter des histoires (LeBaron, Duryea et Potts, 1993) ainsi que la nécessité de prendre en considération les mécanismes autochtones de règlement des différends (Prose, 1993).

Au Canada, le programme autochtone de règlement des différends le plus remarquable est celui de la Justice réparatrice, une démarche de guérison et de réconciliation engageant la victime et l'agresseur et, dans certains cas, leurs familles et les collectivités – qui a obtenu de plus en plus de légitimité au sein du système de justice pénale. Inspirée par le concept autochtone des cercles de guérison, la Justice réparatrice propose des solutions de remplacement aux peines traditionnelles dans les collectivités du Nord et dans les réserves qui s'avèrent efficaces et qui sont adaptées à la réalité autochtone. Par contre, il y a des méthodes de règlement des différends et de réconciliation qui demandent une recherche plus approfondie, notamment les processus de médiation communautaires comme ceux appliqués à Alkali Lake, en Colombie-Britannique, et à Hollow Water au Manitoba, de même que les modes traditionnels de règlement des conflits chez les Inuits, chez les Haudenosaunee faisant partie de la Confédération iroquoise (des Six Nations) et chez d'autres nations autochtones.

28. Traduction libre de : « a peacemaking process [is] a relationship healing journey to assist people in returning to harmony [...] peacemaking is more conciliation than mediation ».

29. Traduction libre de : « is found when the importance of restoring understanding and balance to relationships has been acknowledged ».

CONCLUSION

Il y a un certain nombre d'années, l'Institut de formation et de la promotion de la santé Nechi à Edmonton a été l'hôte le 26 mai de la Journée nationale de guérison et de réconciliation. Cet événement qui permet de prendre conscience de l'ampleur du traumatisme historique (hérité) dont les Autochtones subissent les conséquences, notamment les séquelles laissées par les pensionnats, est devenu une manifestation annuelle de plus en plus importante au Canada. Comme d'autres initiatives mises sur pied pour reconnaître, examiner et faire accepter le fait qu'il y a une histoire transgénérationnelle d'abus envers les Autochtones, de même que des conflits actuels, cet événement permet d'envisager l'importance des souvenirs et des histoires racontés dans le cadre d'une démarche efficace de guérison et de réconciliation entre les Autochtones et les Canadiens.

Au cours de la dernière décennie, nous avons appris que la réconciliation ne peut s'opérer sans qu'il y ait guérison. Ce cheminement de guérison est d'abord et avant tout personnel. Aucune approche unique, aucune série d'étapes ou de structures séquentielles, ne peut certifier que la guérison s'opérera. Par ailleurs, la démarche de guérison nécessite que des facteurs fondamentaux interviennent et qu'elle s'opère au sein d'un milieu social. Par conséquent, en dépit du fait que les Autochtones et les Canadiens font part d'histoires divergentes, de souvenirs disparates et de récits différents, ils partagent néanmoins la responsabilité d'améliorer et d'assainir leurs rapports.

À ce moment-ci, alors que les Autochtones affrontent « l'épreuve poignante d'avoir à assumer le boulet hérité [qui est] de préserver les souvenirs de nos ancêtres » (Perreault et Vance, 1990, p. 27), la remémoration et la réconciliation jouent un rôle crucial dans la détermination de l'équité sociale de l'avenir au Canada. Comme Paul Chaat Smith l'affirme : « Nous nous fascinons complètement les uns et les autres, figés dans une étreinte d'amour, de haine et de narcissisme. Ensemble, nous sommes condamnés à ne jamais être à la hauteur, à ne jamais oublier, tout en étant incapables de nous souvenir³⁰ » (Smith, 1992, p. 99).

30. Traduction libre de : « We are hopelessly fascinated with each other, locked in an endless embrace of love and hate and narcissism. Together we are condemned, forever to disappoint, never to forget even as we can't remember. »

Bibliographie

- Abley, M. (1998). « Outrunning the Sun », *Brick: A Literary Journal*, hiver, n° 58, p. 40-51.
- Affaires indiennes et du Nord Canada / Indian and Northern Affairs Canada (1998). Ottawa.
- Assemblée des Premières nations, / Assembly of First Nations, (1998). *Residential School Update*, Ottawa.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Corrado, Raymond R. et Irwin M. Cohen (2003). *Mental Health, Profiles for a Sample of British Columbia's Aboriginal Survivors of the Canadian Residential School System*, Ottawa, Aboriginal Healing Foundation.
- Duran, E., B. Duran, M. Yellow Horse Brave Heart et S. Yellow Horse-Davis (1998). « Healing the American Indian Soul Wound », dans Y. Danieli (dir.), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York, Plenum Press.
- Fondation autochtone de guérison / Aboriginal Healing Foundation (2002). *The Healing Has Begun: An Operational Update / La guérison est en marche: mise à jour des activités*, mai, AHF.
- Haig-Brown, C. (1988). *Resistance and Renewal: Surviving the Indian Residential Schools*, Vancouver, Secwepeme Cultural Society/Tillacrum Library.
- Hall, S. (1986). « Special Issue on Stuart Hall », *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, n° 2.
- Hall, S. (1989). « Cultural Identity and Cinematic Representation », *Framework*, vol. 36, p. 68-81.
- Harmon, A. (1990). « When Is an Indian Not an Indian? "Friends of the Indian" and the Problems of Indian Identity », *The Journal of Ethnic Studies*, vol. 18, n° 2, p. 95-117.
- Hayner, P. (1994). « Fifteen Truth Commissions 1974 to 1994: A Comparative Study », *Human Rights Quarterly*, n° 16, p. 597-655.
- Hogan, L. (1987). « The Two Lives », dans B. Swann et A. Krupat (dir.), *I Tell You Now: Autobiographical Essays by Native American Writers*, Lincoln, University of Nebraska Press, p. 231-249.
- King, T. (2003). *The Truth About Stories: A Native Narrative*, Toronto, Anansi.
- LaResche, D. (1993). *Mediation Quarterly*, vol. 10, n° 4, p. 355-366.
- Limerick, P.N. (1987). *The Legacy of Conquest*, New York, W.W. Norton.
- Miller, J.R. (1996). *Shingwauk's Vision*, Toronto, University of Toronto Press.
- Milloy, J. (1999). *A National Crime*, Winnipeg, University of Manitoba Press.
- Momaday, N.S. (1976). *The Names*, New York, Harper and Row.
- Neal, A.G. (1998). *National Trauma and Collective Memory: Major Events in the American Century*, New York, M.E. Sharpe Publishing.
- Perreault, J. et S. Vance. (1990). *Writing the Circle: Native Women of Western Canada*, Edmonton, NeWest.
- Ridington, R. (1990). *Little Bit Know Something: Stories in a Language of Anthropology*, Vancouver, Douglas et McIntyre.
- Robertson, R. (1998). *The Underworld of Redboy*, Vidéocassette.
- Ross, R. (1996). *Returning to the Teachings*, Toronto, Penguin.
- Scott, Duncan C. (1914). « Indian Affairs, 1867-1912 », dans A. Shortt et A.G. Doughty, *Canada and Its Provinces*, vol. 7, Toronto, Brook and Company, p. 593-626.

- Silko, L.M. (1977). *Ceremony*, New York, Signet.
- Slapin, B. et D. Seale (1992). *Through Indian Eyes: The Native Experience in Stories for Children*, Gabriola Island (C.-B.), New Society Publishers.
- Smith, P.C. (1992). « Every Word Tells a Story », dans L.R. Lippard (dir.), *Partial Recall: Photographs of North American Indians*, New York, The New Press, p. 95-99.
- Steiner, Stan (1968). *The New Indians*, New York, Delta.
- Strong, P.T. et B. Van Winkle (1996). « "Indian Blood": Reflections on the Reckoning and Refiguring of Native North American Identity », *Cultural Anthropology*, vol. 11, n° 4, p. 547-576.
- Swann, B. et A. Krupat (dir.) (1987). *I Tell You Now: Autobiographical Essays by Native American Writers*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Vansina, J. (1985). *Oral Tradition as History*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Wesley-Esquimaux, C. et M. Smolewski (2004). *Historic Trauma and Aboriginal Healing*, Ottawa, Aboriginal Healing Foundation/Fondation autochtone de guérison.
- Woodard, C.L. (1989). *Ancestral Voice: Conversations with N. Scott Momaday*, Lincoln, University of Nebraska Press.

L'histoire du conflit armé interne vécu au Pérou entre 1980 et 2000 a été réécrite par la Commission Vérité et réconciliation du Pérou (CVR). Le travail a duré deux ans avant la remise du rapport final le 28 août 2003. Les deux premières conclusions du rapport tranchaient avec la version officielle prévalant jusque-là et que le sens commun des Péruviens et des Péruviennes avait fait sienne :

La CVR a constaté que le conflit armé interne qu'a vécu le Pérou entre 1980 et 2000 a constitué l'épisode de violence le plus intense, le plus extensif et le plus long de toute l'histoire de la République. De même, ce conflit a révélé des brèches et des dissensions profondes et douloureuses dans la société péruvienne (CVR, conclusion 1).

La CVR estime que le chiffre le plus probable de victimes fatales de la violence est de 69 280 personnes. Ces chiffres surpassent le nombre de pertes humaines subies par le Pérou dans toutes les guerres externes ou civiles qui ont eu lieu au cours de ses 182 années de vie indépendante (CVR, conclusion 2).

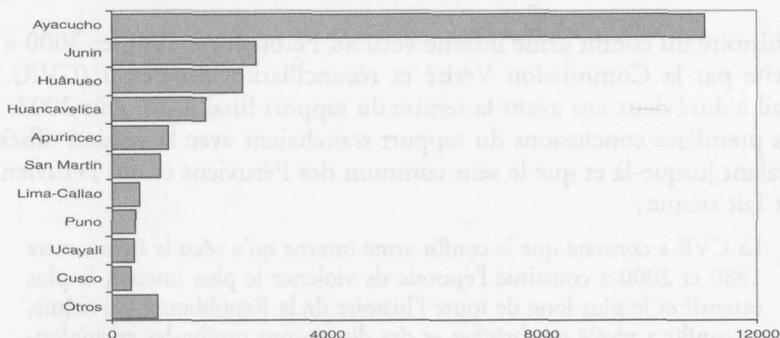
La présentation du rapport de la CVR au Pérou a rompu avec le sens commun de la société péruvienne. Premièrement, le chiffre des morts et des disparus, avant la tenue de la Commission, était évalué dans le pays à 25 000 à 30 000 morts. Le rapport parle de 40 000 personnes de plus qui sont mortes ou disparues et que personne n'a recherchées, des morts que personne n'a signalées. Cette nouvelle histoire est une histoire d'exclusion et de racisme. Le profil des victimes de la fatalité l'illustre graphiquement :

Hommes	80 %
Éducation primaire partielle / analphabètes	68 %
Quechua ou autre langue autochtone	75 %
Activité agricole	56 %
Zone rurale	79 %
Ayacuchano	+40 %

Cette histoire d'exclusion se confirme encore plus quand on analyse les zones de concentration de la violence sur le territoire national. S'il est exact que la carte de la pauvreté ne se confond pas avec celle de la violence, reste que le conflit armé interne s'est concentré davantage dans les zones les plus pauvres et les plus éloignées du pays. Six départements comptent pour 85 % des victimes décédées. On trouve ces départements sur la liste des plus

pauvres du pays, ceux où la présence de l'État est nulle dans certains lieux et abusive ou inefficace dans d'autres.

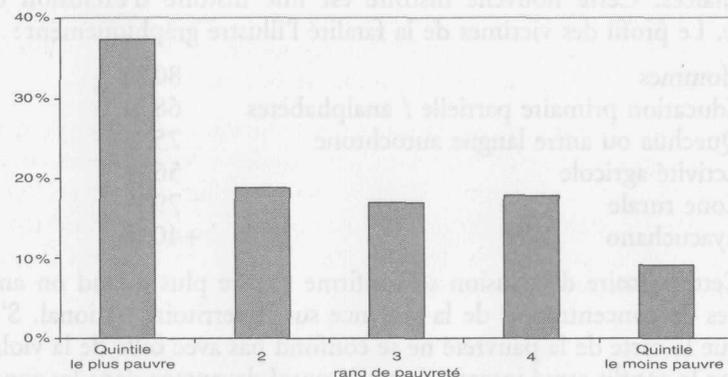
Le tableau suivant fait état du nombre de morts et de disparus rapportés à la CVR selon le département où se sont produits les faits.



Source : Rapport final de la CVR.

Si on considère l'ensemble des victimes de mort pour le croiser avec la carte de pauvreté du pays, on réalise que près de 40 % des morts se retrouvent dans le *quintile* le plus pauvre du pays.

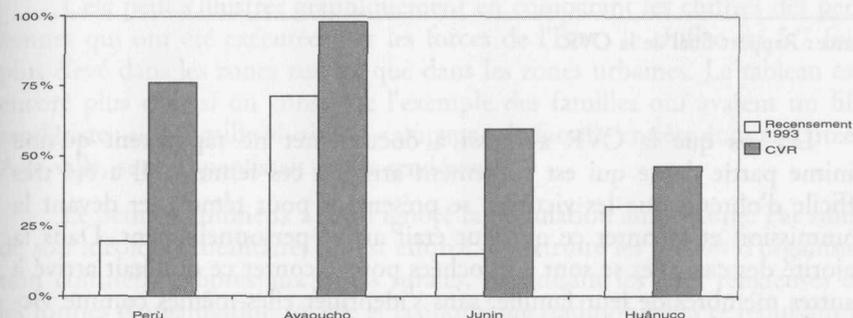
Le tableau suivant fait état du pourcentage du total de morts et de disparus rapportés à la CVR selon le rang dans l'échelle de pauvreté des districts où se sont produits les faits. Méthode : NBI - recensement de 1993. Le *quintile* le plus pauvre est le premier, le moins pauvre, le cinquième.



Source : Rapport final de la CVR.

Lors du recensement de 1993, seulement le cinquième de la population du pays déclarait le quechua ou une autre langue autochtone comme langue maternelle, mais ce secteur de la population compte pour plus de 75 % des morts et des disparitions déclarées.

Le tableau suivant fait état du pourcentage de personnes dont la langue maternelle est différente du castillan; comparaison entre les morts et les disparus rapportés à la CVR et la population de 5 ans ou plus au recensement national de 1993 dans les départements les plus touchés.



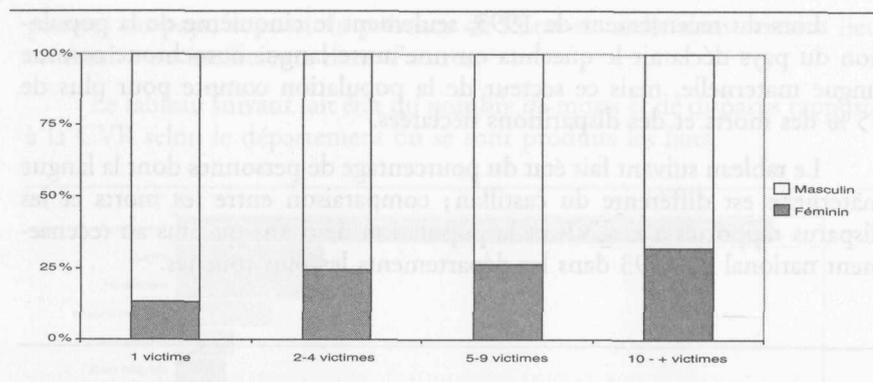
Source : Rapport final de la CVR.

Une forte proportion des morts et de disparitions de femmes et de garçons et filles se sont produites pendant les massacres¹. Des morts en provenance de la partie non protégée de la population.

Le tableau de la page suivante fait état du pourcentage de victimes assassinées ou exécutées sommairement rapportées à la CVR, selon le sexe de la victime et la taille du groupe où le décès a eu lieu.

Les femmes ont souffert en outre d'une forme d'agression particulière, le viol, une pratique systématique et généralisée, dont les forces de l'ordre ont été responsables dans près de 90 % des cas. Plus de 60 bases antisubversives ont été identifiées où des femmes ont été violées à l'intérieur de la caserne. Parmi tous ces viols, les filles de 13 à 16 ans forment la majorité en pourcentage des agressions subies.

1. La CVR du Pérou a défini comme massacre tout événement où plus de cinq personnes avaient été exécutées en même temps.



Source : Rapport final de la CVR.

Les cas que la CVR a réussi à documenter ne rapportent qu'une minime partie de ce qui est réellement arrivé à ces femmes. Il a été très difficile d'obtenir que les victimes se présentent pour témoigner devant la Commission et raconter ce qui leur était arrivé personnellement. Dans la majorité des cas, elles se sont approchées pour raconter ce qui était arrivé à d'autres membres de leur famille, sans s'identifier elles-mêmes comme victimes de quelque type d'agression sexuelle². Personne jusqu'à présent n'a été sanctionné pour viol. Pas même n'a été prononcée une condamnation morale des faits. À l'heure actuelle, des militaires, consultés publiquement à propos de ces viols, les acceptent comme une chose inévitables et commune dans un conflit armé. Plusieurs femmes, honteuses, préfèrent se taire. On a aussi enregistré des centaines de naissances à la suite de ces viols. L'invisibilité des faits ajoute à la gravité de la situation.

Un autre thème relié au viol des femmes est celui des normes qui devraient protéger les droits de la femme. La réglementation est centraliste et pensée en fonction des villes. Les femmes des zones rurales n'ont pas accès à la justice.

La discrimination ethnique et raciale est un autre élément présent. Le conflit armé interne a reconduit dans le pays les brèches ethniques et sociales qui affectent l'ensemble de la société, une rupture qui vient de la colonie et n'a pas été modifiée depuis la fondation de la République en 1821. Un indicateur de cette exclusion se retrouve dans l'attribution tardive du droit

2. Sur les 17 000 témoignages présentés devant la Commission, 58 % l'ont été par des femmes. Des victimes inscrites dans le *Rapport final de la CVR* sur la base de ces témoignages, plus de 80 % sont des hommes.

de vote aux analphabètes, qui ont voté au Pérou pour la première fois en 1979, soit un an avant que le Sentier lumineux initie la lutte armée et plus de 180 ans après la fondation de la République. La population autochtone n'a jamais été intégrée au moindre projet politique.

Le racisme et la discrimination ont été à la base des pratiques de violence de tous les intervenants. Ils ont d'ailleurs fait surface au moment où a éclaté la violence physique. Les victimes ont été stigmatisées comme indiennes, métisses et montagnardes. Cette violence symbolique a alourdi chez les victimes le sens de l'injure très fortement ressentie, ce qui s'est aussi exprimé à maintes occasions dans la violence.

Cela peut s'illustrer graphiquement en comparant les chiffres des personnes qui ont été exécutées par les forces de l'État ; le chiffre est 5,7 fois plus élevé dans les zones rurales que dans les zones urbaines. Le tableau est encore plus clair si on considère l'exemple des familles qui avaient un fils sendériste ; si la famille vivait à la campagne, la famille entière était exécutée. À la ville, seul disparaissait le fils sendériste.

Le Sentier lumineux a aussi ignoré la population autochtone. Par suite de son idéologie totalitaire, il s'est efforcé de détruire les formes d'organisation culturelle propres aux zones rurales, interdisant les fêtes religieuses et les formes d'organisation sociale et économique traditionnelles et réduisant à l'esclavage des communautés autochtones entières.

[...] Le secteur de la société rurale le plus important dans le conflit armé – celui où le PC-L a initié son expansion, conquis les consciences et multiplié les adhésions, contrôlé d'amples espaces, obtenu d'importantes bases d'appui et créé de nombreux Comités populaires, menant à fond sa stratégie de nouveau pouvoir, et où se sont commis les cas les plus cruels d'attaque contre les populations civiles, tant de la part du PCP-SL que des forces armées – a été celui des secteurs sociaux marginaux du pays. Ces secteurs étaient considérés insignifiants pour l'économie nationale et les plans de développement ; l'État n'y était pas présent pour garantir l'accès aux infrastructures et aux services publics de base. De même, il ne s'est pas soucié non plus de son rôle de sauvegarder la tranquillité, la sécurité et la propriété des personnes, ce que l'on a toujours confié à des groupes locaux. Il s'agissait de plus de secteurs ruraux très pauvres avec une population analphabète, parlant en majorité le quechua, ce pour quoi ils n'avaient jamais été intégrés aux processus électoraux par le biais du vote. C'étaient des zones mal reliées aux marchés, plongées dans leurs propres problèmes, déstabilisées par de vieilles querelles de clôtures ou d'accès différencié aux terres et aux prises avec des situations illégitimes provoquées par des abus de pouvoir (Commission Vérité et réconciliation du Pérou, 2003).

Bien que le conflit n'ait pas revêtu un caractère ethnique, des éléments raciaux et ethniques étaient bien présents à la base du comportement de chacun des acteurs du conflit armé, reproduisant les brèches ethniques et sociales qui persistent depuis la colonie. Ceci a considérablement accru les souffrances personnelles.

Le travail de la CVR au Pérou permet à cette population « invisible » de faire surface dans le pays. S'il est certain que les commissions de la Vérité doivent réaliser une enquête sur ce qui est arrivé durant le conflit, ce serait insuffisant si cela se limitait à tenir un registre historique des événements. La préoccupation centrale d'une commission de la Vérité est la possibilité de conduire un processus qui puisse modifier les comportements de la société, qui puisse constituer une garantie que les horreurs vécues ne se répéteront pas dans le pays. Ce processus ne doit pas se limiter à impliquer les victimes et leurs bourreaux. Il faut impliquer l'ensemble de la société.

La CVR péruvienne a conduit un processus ouvert, qui a offert un éventail de possibilités pour pouvoir lancer des processus politiques qui confrontent l'ensemble de l'État. Elle a amené dans la sphère publique ce qui s'était fait en secret tout au long du processus, ce qui a été important pour désigner des faits politiques qui forcent la réflexion, qui frappent la société et puissent provoquer des changements de conduite, des changements dans le comportement social et les pratiques institutionnelles.

Les audiences publiques ont été le principal instrument de ce processus ouvert. Plusieurs des victimes du conflit armé interne avaient souffert non seulement du traumatisme de la violence, mais aussi de l'isolement et de la négation de leur expérience. La CVR a estimé crucial, pour la reconstruction du tissu social du Pérou et à titre d'obligation morale envers les victimes, que la société péruvienne et l'État lui-même écoutent ces récits, dans les propres mots des victimes et dans une ambiance respectueuse et publiquement légitimée par ce même État.

Les audiences ont constitué des sessions solennelles où une personne ou un proche ayant subi la violation de ses droits humains, et qui l'avait gardé secret ou qui avait souffert du mépris ou de l'indifférence de sa communauté, racontait dans sa langue maternelle ce qui lui était arrivé, comment elle se sentait, comment cela l'avait affectée. Elle racontait son histoire devant un groupe de personnes qui détenaient l'autorité, dont certaines représentaient l'État, qui l'écoutaient et lui exprimaient solidarité et reconnaissance. En outre, au cours de ces sessions publiques, qui se réalisaient face à plusieurs autres personnes dans la salle et aussi face aux médias, celui ou celle qui témoignait avait pleine conscience que l'opinion publique écoutait aussi son histoire, celle qu'il avait dû si longtemps garder secrète ou crier sur un coin de rue pour tenter d'attirer l'attention. L'acte visait à rendre la

dignité aux victimes. À la fin, la victime savait qu'on la croyait, parce que c'était sa vérité. La société sait maintenant ce qu'ont vécu ces personnes et ce que cette souffrance a signifié pour elles et pour leur famille. Mais cela ne s'est pas limité au récit des faits : en revenant sur la façon dont la violence avait fait irruption dans leur vie privée, en touchant le traumatisme des victimes, il est devenu possible d'élaborer avec elles un récit qui leur permette de saisir et de reconstruire leur vérité. Tant il est vrai que l'absence d'explication de la souffrance est une souffrance en soi et pire encore, si cette vérité, cette souffrance est niée par ceux qui l'ont provoquée en comptant sur la complicité de la société. Par conséquent, les audiences se sont converties de soi en un processus thérapeutique.

Ces audiences ont aussi exercé un impact sur la société elle-même. Elles ont fait connaître une autre version de l'histoire officielle à laquelle tous croyaient jusque là. Le récit direct des personnes qui ont souffert de la violence a été beaucoup plus efficace qu'aurait pu l'être le rapport écrit de la CVR. L'écoute des centaines de témoignages en provenance de différentes parties du pays a mis sur la table l'horreur vécue. Aucun Péruvien, aucune Péruvienne n'a pu s'y sentir étranger. Les victimes n'ont pas seulement subi la violation de leurs droits humains, elles ont aussi été condamnées au silence, elles ont été stigmatisées comme terroristes, surtout si elles réclamaient quoi que ce soit ou protestaient face à ce qui se passait dans les zones rurales du pays.

Presque tous ceux qui ont prêté témoignage ont déclaré : « un poids m'a été enlevé des épaules », ou « enfin, on m'a écouté ». Ils ont pu sentir la reconnaissance de quelque chose qu'on leur niait auparavant. Le processus général de la CVR a aussi été grandement facilité parce qu'on a cessé d'avoir peur de parler. Cela a donné confiance à plusieurs autres témoins.

Ce processus politique a vu émerger de nouveaux acteurs sur la scène publique, soit les victimes, jusque-là « invisibles ». L'opinion publique a été saisie des faits relatés par les témoins lors des audiences publiques. L'histoire de la violence a été racontée sous un autre angle, celui de la victime, qui présentait la dimension du drame vécu, le traumatisme engendré et le comportement des agresseurs. Cela a obligé la société à faire face à la réalité. Ce processus marque réellement un point de rupture, qui force la société à revoir les piliers sur lesquels ont été bâtis l'État, la République, la Démocratie.

Un processus ouvert peut ainsi générer des alliances, la plus importante étant celle des victimes elles-mêmes, qui peuvent en reconnaître le bénéfice, l'utilité pour elles. En alliance avec les organisations sociales qui se trouvent les plus proches des victimes et avec d'amples secteurs de la société et, par-dessus tout, de la société civile organisée. Leur appui fonde la véritable force d'une commission de la Vérité.

Cette nouvelle version de l'histoire doit se convertir en une nouvelle référence pour la mémoire collective qui s'incorpore à la culture d'un peuple. Une mémoire collective qui s'intégrera au récit à transmettre de génération en génération, en tant qu'enseignement. Ce sont des processus culturels qui peuvent demander beaucoup de temps, mais il est indispensable de les engager. Les commissions de la Vérité peuvent représenter un point de rupture dans une société, forcée de faire face à un passé douloureux, qui doit être révisé de manière collective en tant que nation. Un processus de ce type peut représenter un instrument très puissant pour construire des sociétés démocratiques en mesure d'incorporer l'ensemble de leurs citoyens et citoyennes à la vie politique du pays. Ce peut être un point tournant qui permettra d'initier d'autres processus nécessaires à l'établissement d'un nouveau pacte social pour souder les fractures que rend évidentes la discorde que les commissions de la Vérité examinent. Pour ce faire, la légitimité du travail d'une commission est indispensable. Si celle-ci se transforme en instrument des élites ou du gouvernement de l'heure, il deviendra impossible de générer le changement culturel requis. Le plus probable est que l'on continuera à traîner les brèches qui existent dans une société déterminée et qui seront sûrement à la source de nouveaux conflits.

Ces processus de changement que sont les changements culturels prennent du temps, surtout si on parle d'acteurs en lutte dont certains se refusent à abandonner une situation de privilège et d'autres tardent à saisir l'avantage que représente une société qui incorpore l'ensemble de ses citoyens et de ses citoyennes. Sans doute, ces processus peuvent être longs, mais il faut les amorcer. La société civile organisée y joue un rôle central. Les victimes elles-mêmes et leur possibilité de se représenter ou d'exiger leurs droits sont aussi une source importante de changement, sur les scènes politiques qui permettent de forcer le changement, de gagner l'opinion publique, de convaincre les partis et d'obliger les gouvernements et les pouvoirs d'État à remplir leur mandat.

Plus l'appui social sera large, plus il aura de chances de mettre en branle les autres processus nécessaires à entreprendre et qui dépassent le temps alloué à une commission de la Vérité, comme par exemple les processus judiciaires, l'identification de toutes les victimes ou la tâche de compléter la liste des disparus. D'une certaine façon, les commissions de la Vérité préparent le terrain, « posent la première pierre » à partir de laquelle on pourra travailler à renforcer la démocratie et le plein respect des droits humains.

Les commissions de la Vérité adoptent le point de vue des victimes comme l'un des éléments les plus importants de la reconstruction de la vérité. Les victimes sont le fer de lance de cette reconstruction, contrairement aux bourreaux, aux documents officiels ou à « l'histoire officielle ». Il s'agit en quelque sorte d'un processus où les faits sont reconstruits par ceux et celles qui ont souffert. La nouvelle version de l'histoire officielle s'appuie

sur les bases des valeurs démocratiques, des valeurs supérieures comme celles des droits humains, la perspective du droit à la Vérité, à la Justice et à la Réparation. Ce sont des processus qui questionnent et révisent les bases mêmes sur lesquelles se construit une société. On présente à la société des thèmes centraux sur la dignité des personnes. Il s'agit d'interpeller non seulement les bourreaux, mais l'ensemble de la société qui a permis que ces choses arrivent.

Une condition de base d'une commission de la Vérité est de compter sur sa légitimité. La légitimité est une chose que l'on doit obtenir des gens, qu'il faut gagner. Il faut prouver aux victimes que le processus en marche est éthique et qu'il leur est utile. Là réside le véritable pouvoir d'une commission de la Vérité. Sa principale force ne provient pas de la norme ou de la loi qui définit son mandat ; l'appui de la société est beaucoup plus important puisque c'est de lui que viendra l'impulsion requise pour promouvoir les réformes. Si celle-ci se convertit en un instrument des élites ou du gouvernement de garde, il ne sera pas possible de générer le changement culturel nécessaire et il est fort probable non seulement que l'on continuera de traîner les brèches à l'origine du schisme et qui raviveront pour sûr de nouveaux conflits, mais que les dettes envers les victimes resteront en suspens.

Le rapport présenté par la CVR du Pérou impose d'urgence de repenser la démocratie. Il laisse en suspens un ordre du jour. Il est impossible de parler de démocratie si on maintient l'exclusion d'une portion importante de la société, qui n'a aucune représentation au pouvoir. Des personnes privées de citoyenneté, qui ne disposent même pas de la carte d'identité que tous les Péruviens doivent présenter pour réaliser certaines démarches comme retirer un paquet au courrier, enregistrer la naissance d'un enfant ou l'inscrire dans une école. Il y a actuellement au Pérou plus d'un million de personnes, en grande majorité des femmes, qui ne possèdent pas ce document.

Le conflit armé interne au Pérou a pris fin, mais les causes qui ont permis au Sentier lumineux de faire éclater ce processus de violence, qui allait durer plus de 15 ans et s'étendre à presque tout le pays, sont intactes. Faute de fermer ces brèches dans la société, tôt ou tard, de nouveaux événements violents éclateront. Un discours proposant la destruction du système trouvera appui dans une importante portion de la population péruvienne qui n'en fait pas partie. Ne pas s'attaquer aux problèmes de fond que sont l'exclusion et la marginalité équivaut donc à négliger le problème de la violence au pays.

Cette dernière réflexion soulève le thème de la réconciliation après un conflit armé interne. C'est un concept complexe puisqu'il y a différentes façons de le comprendre. Le concept de réconciliation peut varier selon la

position occupée par la personne pendant le conflit. Pour certains, il signifie « tourner la page » et parler de l'avenir sans toucher le passé ; pour d'autres, le pardon occupe le centre du concept, il désigne la réconciliation entre victimes et bourreaux ; pour d'autres enfin, la réconciliation ne peut être possible tant que les responsables des crimes perpétrés n'auront pas été punis.

La CVR du Pérou a compris la Réconciliation comme un processus large, le résultat d'autres processus qui aboutissent à un nouveau pacte social. Nous parlons de la viabilité d'une société capable de combler les brèches à l'origine du conflit. La réconciliation implique la reconsidération des bases, des valeurs, des principes sur lesquels s'établit l'État, pour donner à la démocratie un nouveau sens apte à inclure l'ensemble des personnes en respectant leurs différences de culture, d'origine, de condition, un sens qui modifie radicalement les relations entre l'État et la société pour asseoir la coexistence sur de nouvelles bases.

On doit aussi modifier les bases sur lesquelles s'établissent les relations à l'intérieur de la société, tant sur le plan collectif que sur le plan individuel. Si on veut un pays réconcilié, il est indispensable de fermer les brèches qui ont mené au conflit.

On distingue trois processus indispensables pour faciliter la réalisation de ce nouveau pacte social. Vient en premier lieu celui de la justice. Les victimes et leurs proches attendent de l'État qu'il sanctionne les coupables des dites violations. L'exigence de justice va au-delà des processus de transition ; elle peut se prolonger jusqu'à des décennies après que les faits se sont produits. Nous en connaissons maints exemples dans notre région. Ne pas considérer ces cas quand ils se présentent peut être le résultat d'une corrélation de forces donnée dans l'État, mais cela ne signifie pas que la revendication des proches soit éteinte, même si des amnisties sont intervenues entre-temps.

Il est illusoire de penser qu'une amnistie générale puisse résoudre le problème de la réconciliation. L'amnistie en cas de crimes de lèse-humanité est contraire aux normes internationales qui protègent les droits humains. Elle n'est acceptable pour aucun motif. Il n'est d'aucune façon acceptable de justifier une amnistie comme « le prix à payer pour la démocratie ». Ce serait nier la construction même d'un système démocratique.

Les commissions de la Vérité ne remplacent en aucune façon la justice criminelle. Au contraire, elles ouvrent la porte à l'action de la justice. Les commissions de la Vérité doivent contribuer à reconstruire les événements et à individualiser tant les victimes que leurs bourreaux éventuels. Elles fournissent une explication, analysent les causes du conflit et de la violence exercée contre les victimes, avec beaucoup plus d'amplitude que ce que l'on pourrait réaliser devant un tribunal.

Pouvoir requérir procès devant justice est aussi l'une des colonnes sur lesquelles s'appuie tout système démocratique : « Tous sont égaux devant la loi. » Il faut que cette égalité puisse être démontrée. Une constante est ressortie de chacun des témoignages de victimes recueillis par la CVR au Pérou : « La justice appartient seulement aux riches ; nous les pauvres, nous n'avons pas ce droit ». Si on parle de réconciliation et de renforcement de la démocratie, le système doit pouvoir prouver que les pauvres en font partie et pour autant, qu'ils ont le droit d'exercer leur droit à la justice. Il ne peut être question de réconciliation entre inégaux. Il s'impose d'« égaliser le plancher » d'abord, ce qui implique un processus de réforme de l'administration de la justice pour éviter que le pouvoir de l'État laisse les citoyens sans protection au moment où ils en ont le plus besoin.

Au Pérou, il n'est pas possible de prononcer une amnistie générale. Le mouvement des droits de la personne³ a soumis au système interaméricain des droits humains de l'OEA, le cas de l'exécution sans procès de 15 personnes⁴, un crime commis par un corps spécialisé de l'armée sous le premier gouvernement de Fujimori. Le cas s'est conclu en cour par une sentence historique ordonnant à l'État péruvien d'annuler la loi d'amnistie accordée par Fujimori en juin 1995.

Suite à la présentation du *Rapport final de la CVR*, des progrès importants ont été accomplis en matière de droit à la justice : le Tribunal constitutionnel a déclaré imprescriptibles tous les cas de disparitions et a aussi astreint les tribunaux militaires au droit commun en retirant aux dits tribunaux le pouvoir de juger les cas de violation des droits de la personne, définissant clairement ce que sont les délits de fonction pour les séparer de tout le reste des délits dont ces tribunaux se saisissaient précédemment.

Un deuxième processus renvoie aux réparations. Celles-ci sont un droit des victimes et une obligation de l'État. La CVR péruvienne a proposé un plan intégral de réparations selon cinq programmes qui ne se limitent pas à des indemnités. L'objectif central de la réparation doit être de leur rendre dignité et citoyenneté.

Les réformes institutionnelles font partie du troisième processus recommandé par la CVR⁵ et doivent s'accompagner de politiques publiques visant à corriger l'inefficacité de l'État. Quand nous parlons de réconciliation,

3. La *Coordinadora* nationale des droits humains – CNDDHH.

4. Caso Barrios Altos, 1991. Jugement de la Cour interaméricaine des droits humains, 2001.

5. *CVR Rapport final de la Commission Vérité et réconciliation du Pérou* (2003).

il est exclu de penser qu'on doit revenir à la situation antérieure au conflit armé, spécialement si on parle de sociétés exclusives et racistes où la réconciliation exige des changements systémiques et des politiques qui les promeuvent, pour affirmer une démocratie qui respecte les différentes cultures et les droits de la personne.

ABORIGINAL TRADITIONS OF TOLERANCE AND REPARATION

Introducing Canadian Colonialism

Darlene Johnston

As nations and peoples have engaged in conflicts, Canada is often seen as a beacon of justice. Scholars, and politicians are proud to export a tradition of respect for equality and protection of minority rights. However, Canada and colonialism in the Americas have been largely overlooked in Canadian history. Confederation and the Second World War in 1945 definitively signalling the emergence of the post-colonial Canadian state.

Aboriginal people, however, understand that a matter of the political and legislative arrangements between former empires and colonies. On the ground, colonialism meant the dispossession of Aboriginal peoples by settler societies. While it is hard to deny that Aboriginal people in Canada have been and continue to be colonized, few Canadians self-identify as colonizers. They are deemed to be a thing of the past, with the event of colonization a few attempts. The act of dispossession is seen as a past tragedy, not as a continuing wrong. Even if enlightened Canadians can agree, with hindsight, that colonial dispossession was morally wrong, few are prepared to extend that judgement backwards in time to question its legal validity, or the legitimacy of the successor regime.

For citizens of Canada, however, there can be no perch outside the social dynamics of colonialism. Questions of blame aside, there is no difficulty distinguishing the victims from the beneficiaries of colonialism. But what, if any, responsibility should the beneficiaries bear? In my view, every citizen is responsible for knowing the history of the Aboriginal land upon which they live. Who has been displaced? How did the displacement happen? Where are the displaced people living now? How are they living now?

The sad answer is that Aboriginal people live in third world conditions in the midst of a first world country. In his 2005-2006 *Report on Plans and Priorities*, the Minister of Indian Affairs acknowledged that "applying the United Nations Human Development Index would rank on average Aboriginal communities 68th among 174 nations, while Canada overall was ranked first." As long as the displaced continue to live in poverty and despair, in shocking contrast with the disposers, or their place-holders, colonialism is alive and well in Canada.