



NATIONAL COLLABORATING CENTRE
FOR ABORIGINAL HEALTH

CENTRE DE COLLABORATION NATIONALE
DE LA SANTÉ AUTOCHTONE

SOUTIEN DES PARENTS AUTOCHTONES ENSEIGNEMENTS POUR L'AVENIR

PRÉPARÉ PAR MADAME KATHRYN IRVINE POUR :

« MESSAGES DU CŒUR » UNE VITRINE SUR L'ÉDUCATION
DES ENFANTS AUTOCHTONES – PRENDRE LE BIEN-ÊTRE DE
NOS ENFANTS ET DE NOS FAMILLES À CŒUR



© Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, 2009

NATIONAL COLLABORATING CENTRE
FOR ABORIGINAL HEALTH



CENTRE DE COLLABORATION NATIONALE
DE LA SANTÉ AUTOCHTONE

© Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, CCNSA, 2009-2010.

Le Centre de collaboration nationale de la santé autochtone soutient le renouveau du réseau de santé publique du Canada qui est inclusif et respectueux des divers peuples des Premières Nations, des Inuits et des Métis. Le CCNSA est financé par l'Agence de la santé publique du Canada et est basé à l'University of Northern British Columbia, à Prince George, en Colombie-Britannique. La production du présent rapport a été rendue possible grâce à la contribution financière de l'Agence de la santé publique du Canada. Les opinions exprimées ici ne représentent pas nécessairement le point de vue de l'Agence de la santé publique du Canada.

Centre de collaboration nationale de la santé autochtone
University of Northern British Columbia
3333, University Way
Prince George C.-B. V2N 4Z9

Pour de plus amples renseignements :

Courriel : nccah@unbc.ca
Site Web : www.nccah.ca
Bureau : 1 250 960-5250



National Collaborating Centre
for Aboriginal Health

Centre de Collaboration Nationale
de la Santé Autochtone



SOUTIEN DES PARENTS AUTOCHTONES : ENSEIGNEMENTS POUR L'AVENIR

PRÉPARÉ PAR

MADAME KATHRYN IRVINE

POUR

« MESSAGES DU CŒUR » UNE VITRINE SUR L'ÉDUCATION DES
ENFANTS AUTOCHTONES – PRENDRE LE BIEN-ÊTRE DE NOS
ENFANTS ET DE NOS FAMILLES À CŒUR

DÉDICACE

*Aux parents autochtones, à leurs enfants et à nos
communautés qui s'efforcent de leur venir en aide.
Nous espérons qu'ils continueront de travailler
ensemble afin de créer des programmes,
des services et des ressources qui
nous aideront tous à nous
épanouir.*

1. Table des matières

1. AVANT-PROPOS	v
2. RÉSUMÉ	vi
3. INTRODUCTION	2
Objectifs du projet	4
Méthodes	5
4. LES PEUPLES AUTOCHTONES DU CANADA	6
Vers Un Profil Démographique	7
Le contexte de la colombie-britannique	10
Réflexion sur les parents et les enfants autochtones et sur le réseau de protection de l'enfance	12
5. LES FORCES DES AUTOCHTONES	16
Les familles autochtones et les pensionnats autochtones	16
Le réseau de pensionnats autochtones	17
La résistance des parents	19
La résistance des élèves	21
Les forces de la résistance	23
Les parents autochtones et le réseau de protection de l'enfance : « la rafle des années soixante »	23
La résistance	25
Les forces : survivre et s'épanouir	27
6. DES FORCES AUX VALEURS	27
Valeurs	28
Éthique	32
7. IMPLICATIONS AU REGARD DE LA PRATIQUE	35
Apprentissage	35
Autodétermination et collaboration	36
Impératif structurel	37
Approche holistique	37
Interventions axées sur les forces	39
8. ANNEXE A	40
9. NOTES	42
10. RÉFÉRENCES	44



1.0 AVANT-PROPOS

Les Anishinaabe (Peuple originel) ont une prophétie, appelée la prophétie des sept feux, encodée dans une ceinture wampum sacrée faite de lanières de cuir tressées, de coquillages et de sept diamants qui représentent les sept feux de la prophétie. D'après cette ancienne prophétie, à une époque où les gens vivaient en paix sur la rive est de l'île de la Tortue (Amérique du Nord), sept prophètes vinrent prédire l'avenir. De nombreux Aînés et chefs spirituels pensent que nous sommes maintenant dans l'ère du septième feu. Le septième prophète était différent des autres, il était plus jeune et avait une étrange lumière dans les yeux. Son message s'adressait autant aux Anishinaabe qu'aux Européens à la peau claire.

Le septième prophète, qui connaissait l'avenir, prédit que le moment viendrait où les plantes et les animaux tomberaient malades et mourraient des conséquences de l'empoisonnement de l'eau. La destruction des forêts et des arbres des prairies ferait perdre à l'air sa capacité de donner la vie. Le prophète ajouta que, durant cette période de danger, les Oshkibimadizeeg (le Nouveau peuple) allaient marcher dans les pas de leurs ancêtres afin de retrouver ce qui s'est perdu avec le temps, durant une époque marquée par la douleur, la tragédie et de désenchantement. À la recherche de conseils, cette nouvelle génération du Nouveau peuple consultera les Aînés, mais il ne sera pas facile de retrouver les histoires et les enseignements des Anishnaabe.

Pendant que le Nouveau peuple s'efforcera de restaurer les enseignements et les histoires perdues, les personnes à la peau claire devront choisir entre deux voies, la voie du matérialisme ou la voie de la spiritualité. La voie du matérialisme conduit à la destruction de toute l'humanité. S'ils se joignent aux Anishnaabe sur la voie de la spiritualité, les anciennes flammes se rallumeront et le septième feu allumera le huitième et dernier feu, celui des deux races qui se rassembleront pour créer une grande nation en paix et en harmonie.

2.0 Résumé

Les enseignements de la prophétie des sept feux nous rappellent que nous avons la responsabilité d'assurer la santé et le bien-être de cette jeune génération. Comme Charles Nelson² nous le rappelle, il y a du travail à faire et c'est à nous de mettre l'épaule à la roue, de mettre en commun nos connaissances et notre savoir en vue de définir de nouvelles façons de commencer à créer des services, des ressources et des programmes d'aide et de prévention vraiment utiles, à partir des forces des parents Autochtones. Nous y parviendrons en renforçant leurs capacités, leurs habiletés et leur potentiel. Ainsi, nous pourrions bien commencer à nous assurer que cette jeune génération d'enfants Autochtones soit en bonne santé et se sente mieux.

Notre travail a commencé au cours de l'hiver 2008 lorsque nous avons déterminé qu'il fallait mieux comprendre la situation pour relever les défis auxquels font face les parents Autochtones. Dans notre travail, nous avons tenté de nous faire une idée d'ensemble des réalités contemporaines et des forces du passé qui continuent d'avoir une incidence sur la capacité des parents Autochtones d'accéder à des programmes, des ressources et des services sensés. Dans nos efforts déployés en vue d'éclairer la pratique de ceux qui œuvrent auprès des parents Autochtones, nous avons attiré l'attention sur cinq principaux domaines qui permettent de faire une analyse critique axée sur les forces des connaissances fondamentales nécessaires à l'élaboration éclairée de programmes et de ressources, et à la prestation de services sensés. Ces cinq domaines sont les suivants:

- » portrait de la population Autochtone du Canada et, comme étude de cas, de la population Autochtone de la Colombie-Britannique
- » contexte de la représentation des enfants Autochtones dans le réseau de protection de l'enfance à l'échelle nationale et provinciale
- » réseau de pensionnats Autochtones
- » « Rafle des années soixante »
- » valeurs et éthique sous-jacentes aux forces des peuples Autochtones

En nous appuyant sur les renseignements et les connaissances fournis par ces domaines, nous avons formulé cinq implications pratiques découlant des forces, des valeurs et de l'éthique des peuples Autochtones : l'apprentissage, l'autodétermination, un impératif structurel, une approche holistique et des interventions axées sur les forces. Les réalités contemporaines et les expériences du passé qui ont eu des répercussions sur les parents, les enfants et les adolescents Autochtones suggèrent que nous pouvons et que nous devons faire mieux, beaucoup mieux, en assurant la création de programmes, de ressources et de services qui soient réellement sensés, équivalents, efficaces et sensibles à la culture à l'intention des parents Autochtones.

3.0 Introduction

Nous vivons une époque intéressante. D'un côté, les peuples Autochtones du Canada continuent de subir les effets persistants des forces colonisatrices qui ont tenté de détruire leurs cultures pour en faire des membres productifs de la société européenne dite « civilisée ». Par des vagues apparemment sans fin d'interventions militaires, missionnaires et bureaucratiques, on a attaqué sans réserve, rendu triviaux ou ignoré les territoires, les croyances, les valeurs, les cérémonies, la spiritualité, la langue, l'éducation et les rôles parentaux Autochtones dans une tentative de prouver la supériorité intellectuelle, culturelle et morale de la société européenne. Les premiers colonisateurs ont introduit les pratiques de guerres européennes, le rapt et l'esclavage et ont provoqué plusieurs grandes épidémies de variole, de rougeole et de tuberculose. Les gouvernements subséquents se sont emparés des terres, ont annulé les droits Autochtones sur les ressources, ont criminalisé les pratiques culturelles et les cérémonies spirituelles et ont imposé par la force le déplacement des communautés. Nous commençons tout juste à comprendre l'héritage horrible du réseau de pensionnats Autochtones ainsi que des interventions des organismes de protection de l'enfance au cours des années 1960.

Le colonialisme suppose une relation dans laquelle une partie est dépendante de l'autre pour définir le monde. Sur le plan personnel, le colonialisme suppose une situation où une personne est obligée d'interagir avec une autre sur la base de conditions définies de façon unilatérale par cette autre.

McCaskill (1983, p. 289)

De nos jours, les défis auxquels font face les peuples Autochtones ne peuvent être dissociés des intérêts coloniaux du Canada. Dans un pays considéré comme l'un des meilleurs endroits où vivre au monde, les chercheurs ont montré que, si on appliquait l'indice du développement humain de l'ONU aux peuples Autochtones vivant dans les réserves, le Canada se classerait entre le 68^e et le 80^e rang dans le monde (Bennett, Blackstock et De La Ronde, 2005; Silversides, 2007; Webster, 2006).

Pendant que les recherches et les données statistiques continuent de dépeindre une image terne des réalités auxquelles font face les peuples Autochtones du Canada, bon nombre d'entre eux continuent d'être confrontés à un niveau de pauvreté extrême, à un taux élevé de chômage et de sous-emploi, à un faible niveau de scolarité, à une nutrition inadéquate, à des conditions de logement inappropriées, avec des habitations surpeuplées, ainsi qu'à un approvisionnement en eau et un assainissement des eaux usées inadéquats. De plus, les Autochtones font face à un taux disproportionné de diabète, un taux épidémique de VIH/SIDA ainsi qu'à un taux élevé de mortalité infantile, de décès par accident, de grossesses chez les adolescentes, de consommation de drogues et d'alcool, de démêlés avec la justice criminelle, de violence familiale et, dans certaines communautés, un taux tragiquement élevé de suicide (British Columbia Provincial Health Officer, 2003; Locust, 1999; Mussel, Cardiff et White, 2004).

Pour les parents Autochtones, ces réalités sont aggravées par la surreprésentation de leurs enfants et adolescents dans les services de protection de l'enfance canadiens. Alors que la population Autochtone est beaucoup plus jeune et s'accroît beaucoup plus rapidement que la population non Autochtone, les évaluations prudentes des services de protection de l'enfance indiquent qu'il y a aujourd'hui plus d'enfants et d'adolescents Autochtones dans le réseau de protection de l'enfance qu'il n'y en avait à l'apogée du réseau de pensionnats Autochtones ou que dans les années soixante lorsque les services de protection de l'enfance ont entamé leurs nombreuses interventions (Blackstock, 2003). De plus, une fois placés dans le réseau de protection de l'enfance, la majorité des enfants et adolescents Autochtones sont confiés à des non-Autochtones. Selon Blackstock dans sa discussion avec le Conseil national du bien-être social (2007), il semble que nous devenions tout simplement plus efficaces à séparer les enfants et adolescents Autochtones de leurs parents, de leur communauté et de leur culture.

Par ailleurs, ces réalités historiques et contemporaines nous parlent également de la sagesse, de l'endurance, du courage, de la détermination, de l'inventivité, de la résilience et des forces des peuples Autochtones. Malheureusement, la plupart des publications émanant des professions dédiées aux relations d'aide tendent à interpréter l'impact des réalités passées et contemporaines en termes de dysfonctions individuelles, de rôles parentaux irresponsables et de communautés chaotiques. Dans cette perspective du « déficit », on tend à modéliser les interventions et les programmes en fonction des lacunes plutôt que de les élaborer de manière à renforcer ce que les peuples Autochtones ont déjà de bon et sur quoi on pourrait bâtir (Greenwood, Tagalik, Joyce et de Leeuw, 2004; Waller, Risley-Curtis, Murphy, Medill et Moore, 1998; Waller et Yellow Bird, 2002).

Cette perspective du déficit affecte particulièrement la vie des parents Autochtones ainsi que leur capacité à prendre soin de leurs enfants. Comme Kline (1993) le fait remarquer, les services d'aide à l'enfance ont tendance à considérer les femmes Autochtones comme de « mauvaises mères », blâmant ces femmes pour leur difficulté à jouer leur rôle de mère « sans reconnaître les racines de ces difficultés dans l'histoire et les structures actuelles teintées de colonialisme et d'oppression raciale ». (p. 318) Étant donné que le fait de considérer les mères Autochtones comme de « mauvaises mères » masque les effets de la pauvreté, des conditions inadéquates de logement, du racisme, de la violence et des répercussions multigénérationnelles de la colonisation, Kline (1993) soutient également que cette perspective du déficit a servi à imposer aux femmes Autochtones les valeurs et pratiques occidentales pour ce qui est d'élever les enfants, ce qui a porté un dur coup aux traditions et pratiques parentales Autochtones.

L'intensité de ce jugement axé sur les lacunes porté sur de nombreuses mères Autochtones par les organismes de protection de l'enfance s'applique également au vécu de nombreux pères Autochtones. Comme Bell et George (2006) le font remarquer, les obstacles systémiques créés par la pauvreté, le racisme et les stéréotypes sociaux omniprésents qui font voir les pères Autochtones comme des « irresponsables », sont aggravés par les lois et politiques racistes dictant l'identité et la paternité dans la Loi sur les Indiens. Les pères Autochtones ont également parlé de leur vécu avec leur propre père et de leur expérience d'être père à leur tour, dans une situation où l'interruption massive, par le réseau de pensionnats Autochtones et par les interventions des services de protection de l'enfance, de la cohésion familiale et de la transmission

transgénérationnelle du modèle parental, ainsi que du savoir et des compétences culturelles, a profondément altéré ces expériences. De plus, les recherches de Bell et George indiquent une abondance de ce qu'ils appellent des programmes et services « axés sur les mères » et qui tendent à exclure des programmes et des services de soutien les pères Autochtones qui restent à la maison.

Cette perspective axée sur les déficits, qui contribue à ce que les mères Autochtones soient étiquetées comme de « mauvaises mères » et les pères Autochtones comme des « pères négligents », ne prend pas en considération les efforts que plusieurs parents Autochtones font pour jongler avec les réalités quotidiennes créées par les inégalités structurelles liées à la pauvreté, aux conditions inadéquates de logement, au racisme, à la violence et aux répercussions multigénérationnelles de la colonisation. Vues dans cette perspective axée sur les déficits, ces réalités structurelles tendent à susciter des évaluations d'irresponsabilité, de négligence, de dysfonction et d'incompétence parentales. Dans cette perspective, les programmes, les services de soutien et les ressources sont conçus de manière à « régler » les problèmes et à combler les déficits des parents Autochtones qui sont souvent considérés comme des victimes impuissantes des circonstances de la vie.

En abordant les défis des parents Autochtones selon une perspective axée sur les forces, nous pourrions commencer à définir des services axés sur l'autonomisation, des programmes et des ressources qui renforcent les habiletés et le potentiel de chacun, de même que les capacités actuelles des communautés. En faisant ainsi, nous pourrions commencer à régler de façon efficace les problèmes structurels qui ont une incidence néfaste sur les parents Autochtones.

Objectifs du projet

Ce projet a pour objectif de faire un résumé et de procéder à une analyse critique des recherches et de la documentation, en vue de mieux comprendre le besoin d'élaborer des programmes, des services et des ressources sensés et en mesure de répondre de façon efficace aux besoins des parents Autochtones. Afin de faire ressortir l'ampleur de la crise à laquelle font face les parents Autochtones du Canada, nous nous inspirons d'une étude de cas de la Colombie-Britannique. Cette province, avec l'Ontario, a l'une des plus grandes populations Autochtones du Canada. Elle a également un pourcentage élevé d'anciens élèves Autochtones des écoles résidentielles et qui en ont subi les conséquences. Cette province fait donc l'expérience, et ce, sous plusieurs aspects, des répercussions des taux disproportionnés d'enfants Autochtones confiés aux organismes de protection de l'enfance. Il est urgent d'élaborer et de mettre en œuvre de nouvelles méthodes de prestation des programmes, des services de soutien et des ressources qui favoriseront les forces et le bien-être des parents Autochtones en Colombie-Britannique et ailleurs. Les objectifs suivants sont à la base de notre travail.

- » Établir le profil statistique actuel de la population Autochtone du Canada et, en particulier, de la Colombie-Britannique.
- » Recenser les principales conclusions sur la question de la représentation largement disproportionnée des enfants Autochtones dans le réseau canadien de protection de l'enfance, en ce qui a trait aux parents Autochtones.

- » Évaluer les répercussions du réseau de pensionnats Autochtones, tout particulièrement en ce qui a trait aux forces des parents, enfants et adolescents Autochtones.
- » Évaluer les répercussions des interventions des organismes de protection de l'enfance pendant les années 1960, tout particulièrement en ce qui a trait aux forces des parents, des enfants, des adolescents et des communautés Autochtones.
- » Déterminer les valeurs et l'éthique sous-jacentes aux forces des peuples Autochtones.
- » Formuler les implications pratiques découlant des forces, des valeurs et de l'éthique des peuples Autochtones et qui pourraient inspirer la création de programmes, de ressources et de services vraiment aidants et qui favoriseraient le bien-être des parents Autochtones.

Méthode

Nous avons effectué ce travail à partir de documents et d'articles obtenus d'une variété de bases de données des bibliothèques de l'Université du Manitoba et de la Dalhousie University (Ontario), ainsi que de documents consultés en ligne de la Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations du Canada, de la National Indian Child Welfare Association, de la Fondation autochtone de guérison, du Pivot Legal Society, des Affaires indiennes et du Nord du Canada, de Statistique Canada, de la direction de la santé publique provinciale de la Colombie-Britannique et du représentant de l'enfance et de la jeunesse de la Colombie-Britannique.

4.0 Les peuples Autochtones du Canada

Dans une première étape, afin de mieux comprendre les parents Autochtones et de leur venir en aide, il est important de définir qui est Autochtone. Les différents termes utilisés, dont Indien, membre des Premières Nations, Indien d'Amérique du Nord, Amérindien ou Autochtone, compliquent les choses. De plus, plusieurs s'identifient plus précisément comme Stó:lō, Tlingit, Micmac, Cri ou Ojibwé, par exemple. Cette situation crée plutôt de la confusion et est en partie attribuable au gouvernement canadien : c'est surtout lui qui a dicté de façon unilatérale les critères selon lesquels quelqu'un peut être officiellement reconnu comme un « Indien ».

Les critères d'identité ont été à l'origine établis dans la *Loi sur les Indiens de 1876*. Avec ses nombreuses révisions et modifications subséquentes, la *Loi sur les Indiens* donne au gouvernement canadien le droit de définir qui est et qui n'est pas légalement un Indien. Lorsque légalement reconnue, une personne est « inscrite » au Registre des Indiens tenu par le ministère des Affaires indiennes et du Nord du Canada (AINC). Aucun autre groupe ne voit son identité régie par le gouvernement, et de nombreuses personnes soutiennent qu'il est moralement et légalement inacceptable pour quelque gouvernement que ce soit de dicter l'identité de ses citoyens.

En 1985, on a apporté une importante modification à la *Loi sur les Indiens* avec l'adoption de la *Loi C-31* qui est une tentative de corriger la discrimination sexuelle de la *Loi sur les Indiens*. Alors que l'adoption du paragraphe 6 (1) de la *Loi C-31* redonnait le « statut d'Indien inscrit » aux femmes dépossédées de leur statut pour avoir épousé un homme non Autochtone, le paragraphe 6 (2) ajoute ce qui est connu comme la « clause limitant la deuxième génération », c'est-à-dire qu'il ne sera plus possible de transmettre le statut après deux générations successives de mariages entre Indiens et non Indiens.

Un autre élément important de la législation est la *Loi constitutionnelle de 1982* qui reconnaît officiellement les « personnes Autochtones » comme étant toutes les personnes qui descendent des Premières Nations, des Inuits et des Métis. Dans cette définition, les « personnes Autochtones » comprennent toutes les personnes qui sont inscrites au Registre du ministère des AINC, de même que les Indiens non inscrits dont le statut n'est pas reconnu par la *Loi sur les Indiens*, les Inuits qui sont les Autochtones des régions arctiques et subarctiques du Canada, et les Métis qui ont des ancêtres à la fois d'origine Autochtone et européenne.

Étant donné que le gouvernement du Canada a continuellement réaffirmé son droit à dicter l'identité des particuliers et des Nations Autochtones, la question relative à qui est Autochtone soulève des questions et des affirmations litigieuses. Dans ce projet, nous avons choisi d'utiliser le terme « personnes Autochtones ». Bien que le mot « Autochtone » soit souvent utilisé comme un adjectif, nous avons choisi de l'écrire avec une majuscule de façon à marquer le fait qu'il se veut une affirmation identitaire. Nous utilisons le terme « peuples » au pluriel afin d'éviter l'illusion d'un groupe hégémonique ou d'une entité monolithique. Il n'existe certainement pas une seule personne, un seul parent, une seule famille ni une seule communauté Autochtone.

Vers un profil démographique

Avec une population canadienne totale de 32 976 000 habitants, les données de Statistique Canada du Recensement de 2006 : Peuples autochtones du Canada en 2006 : Inuits, Métis et Premières nations, nous révèlent que la population Autochtone du Canada a atteint 1 172 790 habitants. Ce nombre représente 3,8 % de la population totale du Canada (figure 1).

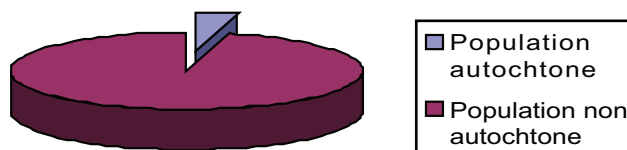


FIGURE 1 : POPULATION AUTOCHTONE ET NON AUTOCHTONE DU CANADA

Comme le souligne Statistique Canada (2008), le nombre actuel d'Autochtones du Canada est probablement beaucoup plus élevé que 1 172 790 étant donné le dénombrement incomplet sur les réserves et dans les communautés, la faible participation au recensement et les refus de participer. Statistique Canada constitue toutefois la seule source de renseignements démographiques et socio-économiques sur la population Autochtone du Canada. Dans la présente étude, le dénombrement est basé sur quatre concepts (Statistique Canada, 2006b) :

- » origines ethniques ou culturelles des ancêtres d'une personne
- » auto-identification à un groupe Autochtone (Indiens d'Amérique du Nord, Premières Nations, Inuits ou Métis)
- » Statut d'Indien légal selon la *Loi sur les Indiens*
- » Reconnaissance en tant que membre d'une Première Nation

Comme le révèlent les données de Statistique Canada (2008) dans la figure 2, environ 698 025 personnes, ou 59 % de la population Autochtone totale, se disent membre d'une Première Nation, 389 785 (33,2 %) se disent Métis et 50 485 (4,3 %) se déclarent Inuit. Le nombre de personnes ayant déclaré plus d'une identité Autochtone et de personnes inscrites ou membres d'une communauté qui ne se sont pas déclarées Autochtone s'élève à 34 500 (2,9 %).

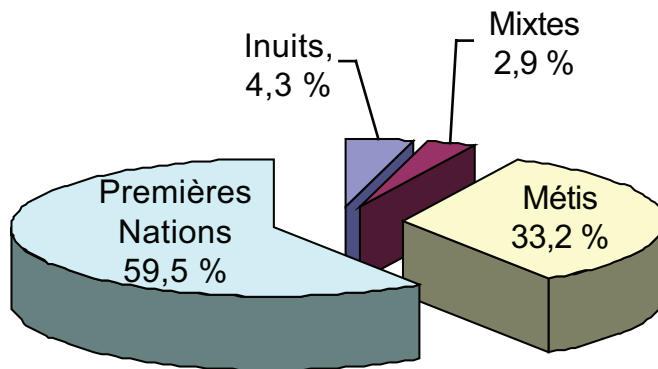


FIGURE 2 : POPULATION AUTOCHTONE SELON L'IDENTITÉ

Bien que les Autochtones ne représentent qu'un pourcentage relativement faible de la population canadienne totale, les données de recensement indiquent que, de 1996 à 2006, la population Autochtone a augmenté de 45 %, soit un taux de croissance presque six fois supérieur à celui de 8 % de la population non Autochtone du Canada durant la même période (Statistique Canada, 2008).

La croissance de la population Autochtone peut être en partie attribuée à l'écart des taux de reproduction. En se basant sur des données de Santé Canada pour l'année 2000, Stout et Kipling (2003) expliquent que 55 % des mères Autochtones ont moins de 25 ans et que 9 % ont moins de 18 ans. En plus de la jeunesse relative des mères Autochtones, Statistique Canada (2006) rapporte que le taux de fertilité moyen était de 2,6 chez les femmes Autochtones, par rapport à 1,5 chez les femmes canadiennes en général.

Les statistiques révèlent, en plus de la croissance rapide de la population Autochtone du Canada, que sa moyenne d'âge est de 27 ans, soit 13 ans de moins que la moyenne d'âge des Canadiens non Autochtones (Statistique Canada, 2008). Comme on peut le constater sur la figure 3, cette différence est particulièrement marquée dans la cohorte démographique des adolescents et des enfants de 14 ans et moins. Les données de recensement indiquent que 30 % de la population Autochtone est âgée de 14 ans ou moins, contre seulement 17 % de la même cohorte dans la population non Autochtone (Statistique Canada, 2008).

La jeunesse de la population Autochtone est également évidente dans les données relatives aux enfants et aux jeunes de 24 ans et moins. Les enfants et les jeunes représentent presque la moitié (48 %) de la population Autochtone, par rapport à 31 % dans la population non Autochtone (Statistique Canada, 2008).

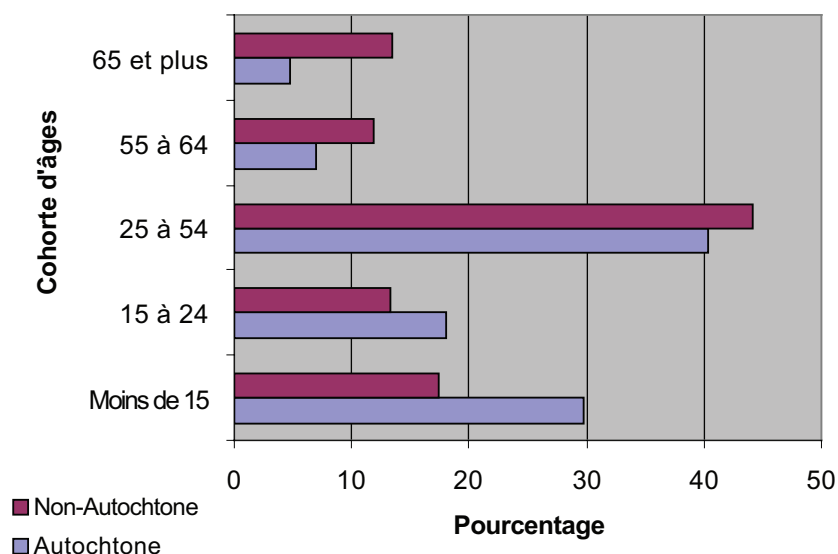


FIGURE 3 : POPULATION AUTOCHTONE ET NON AUTOCHTONE EN FONCTION DE L'ÂGE

(Source : Statistique Canada, Recensement 2006, catalogue : 97-558-XCB2006006)

Tandis que les chiffres traduits en mots et en graphiques font ressortir le besoin en services, ressources et soutiens pour le nombre grandissant de parents Autochtones, les statistiques dressent également un tableau saisissant des réalités auxquelles font face les parents Autochtones. Les données de recensement révèlent ici que les membres des Premières Nations, des Inuits et des Métis risquent presque quatre fois plus que les non-Autochtones de vivre dans un logement surpeuplé, et cette réalité est demeurée inchangée depuis le recensement de 1996 sur les peuples Autochtones au Canada. Les Autochtones du Canada risquent également trois fois plus que les autres de vivre dans une maison nécessitant d'importantes réparations, chiffre qui n'a baissé marginalement que de 8 % en 1996 à 7 % en 2006 (Statistique Canada, 2008). L'analyse de cette situation par Statistique Canada (2008) indique que le surpeuplement et les conditions inadéquates de logement entraînent une myriade de problèmes, y compris un risque accru de transmission de maladies infectieuses (tuberculose et hépatite), ainsi qu'un risque accru d'accidents, ainsi que de problèmes de santé mentale et de violence familiale (Statistique Canada, 2008).

Dans des conditions inadéquates de surpeuplement et de logement documentées par Statistique Canada (2008) et qui témoignent d'une très grande pauvreté, les enfants Autochtones sont beaucoup plus susceptibles de vivre avec un seul parent. En 2006, 29 % des enfants Autochtones de 14 ans ou moins vivaient au sein d'une famille monoparentale, c'est-à-dire avec une femme Autochtone, comparativement à 14 % des enfants non Autochtones (Statistique Canada, 2008). Durant la même période, 6 % des enfants Autochtones de 14 ans ou moins vivaient dans une famille dont le seul parent était le père, comparativement à 3 % des enfants non Autochtones.

Le contexte de la Colombie-Britannique

Dans cette section, nous présentons le cas de la Colombie-Britannique qui illustre l'ampleur des problèmes auxquels font face de nos jours les parents Autochtones au Canada. La Colombie-Britannique compte une importante population Autochtone et un des pourcentages les plus élevés d'anciens élèves des pensionnats Autochtones. La province fait donc face, et ce, de plusieurs façons, aux répercussions liées à la fréquentation des pensionnats Autochtones ainsi qu'au nombre disproportionné d'enfants Autochtones séparés de leur famille par les organismes de protection de l'enfance de la Colombie-Britannique. Tandis que le recensement national nous offre un aperçu de la population Autochtone du Canada et de l'importance de créer et de maintenir en place des services de soutien, des ressources et des programmes de prévention qui sauraient véritablement répondre aux besoins des parents Autochtones, les réalités auxquelles ceux de la Colombie-Britannique font face, de même que leurs enfants et adolescents, nous amènent à une compréhension bien différente de l'urgence d'aider efficacement les parents Autochtones.

En termes absolus, l'Ontario et la Colombie-Britannique sont les provinces ayant les plus grandes populations d'Autochtones, soit 242 495 habitants et 196 075 habitants Autochtones respectivement (Statistique Canada 2006a). Avec une population de 4 380 300 personnes, les Autochtones de la Colombie-Britannique représentent 4,5 % de la population provinciale, une proportion légèrement supérieure à la proportion d'Autochtones dans la population canadienne, soit 3,6 % (figure 4).

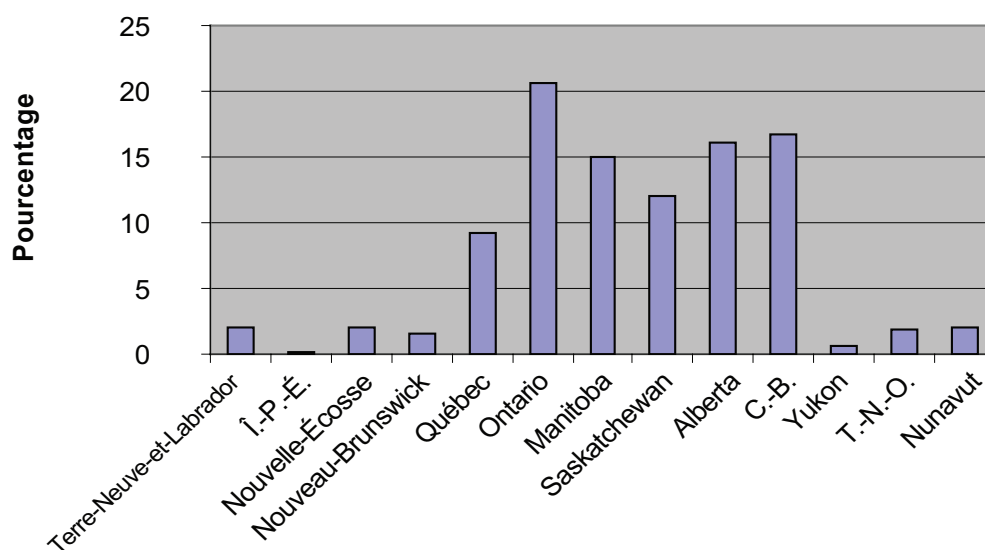


FIGURE 4 : POPULATION AUTOCHTONE PAR PROVINCE OU TERRITOIRE

(Source : Statistique Canada, 2008. recensement 2006, catalogue : 97-558-XCB2006006)

Les données indiquent que la Colombie-Britannique compte 973 429 enfants et adolescents de 19 ans et moins (British Columbia Government, 2007). De cette cohorte, 75 195 sont des enfants et adolescents Autochtones, ce qui représente 38 % de la population Autochtone totale de la province. La même cohorte non Autochtone représente 21 % de la population non Autochtone de la province. En d'autres termes, parmi les Autochtones de la Colombie-Britannique, deux Autochtones sur cinq sont des enfants ou adolescents de moins de 19 ans, comparativement à un sur cinq chez les non-Autochtones.

Dans le contexte de la Colombie-Britannique, les besoins des parents Autochtones en services, ressources et programmes de prévention sont particulièrement importants compte tenu de sa population relativement nombreuse et jeune. Si on offre des services de soutien, des ressources et des programmes de prévention aux parents Autochtones, la santé et le bien-être des enfants Autochtones s'en ressentiront. Toutefois, les données provinciales du ministère du développement de l'enfance et de la famille [(Ministry of Children and Family Development (2008)] suggèrent que la forme dominante de services offerts aux parents Autochtones est la prise en charge de leurs enfants par les organismes de protection de l'enfance.



FIGURE 5 : ENFANTS ET JEUNES DANS LE RÉSEAU DE PROTECTION DE L'ENFANCE, DE 1997 À 2004

(Source : Adapté de Hughes 2006, p. 51)

Dans un compte rendu des services de protection de l'enfance de la Colombie-Britannique, Gough (2007) souligne que, durant la période de 2006-2007, une moyenne de 9 204 enfants et adolescents de 19 ans et moins ont été pris en charge par le réseau de protection de l'enfance. De ce nombre moyen d'enfants et d'adolescents, 4 648 (50,5 %) étaient Autochtones, alors que 4 556 (49,6 %) étaient non Autochtones. Bien que ces chiffres soient presque identiques, le recensement de 2006 indique que, des 973 429 enfants et adolescents de 19 ans et moins de la Colombie-Britannique, seulement 75 195 étaient Autochtones comparativement à 898 234 non Autochtones. Afin d'illustrer à quel point les enfants Autochtones sont surreprésentés dans le réseau de protection de l'enfance, nous pouvons comparer le nombre d'enfants dans ce

réseau fourni par Gough (2007) au dénombrement de la population provenant du recensement de 2006. Nous devons toutefois avertir le lecteur de la tendance à la sous-représentation des Autochtones dans les données de recensement en raison de dénombrements incomplets et de la non-participation de certaines réserves et communautés amérindiennes (Statistiques Canada, 2006b). Cette comparaison révèle néanmoins, qu'en 2006, 0,5 % des enfants et adolescents non Autochtones étaient pris en charge par le réseau de protection de l'enfance, comparativement à 6,2 % des enfants Autochtones, soit 12 fois plus. Ainsi, un enfant Autochtone en Colombie-Britannique risque douze fois plus de se retrouver dans le réseau de protection de l'enfance qu'un enfant non Autochtone. De plus, d'après Child and Youth Officer for British Columbia (2006) et comparativement à la même cohorte de non Autochtones, les enfants et adolescents Autochtones sont plus jeunes, risquent deux fois plus de demeurer dans le réseau de façon continue et, de façon générale, demeurent plus longtemps dans le réseau de protection de l'enfance.

Réflexion sur les parents et les enfants Autochtones et sur le réseau de protection de l'enfance

Les conclusions de l'enquête Gove réalisée en 1992 (Gove, 1995), du rapport Hughes (2006) et des ententes de délégation avec les organismes de protection de l'enfance Autochtones, ainsi que la nomination en novembre 2006 de M^{me} Mary Ellen Turpel-Lafond comme représentante de l'enfance et de la jeunesse de la Colombie-Britannique, ne sont que quelques indices que la situation des enfants Autochtones au sein du réseau de protection de l'enfance de la Colombie-Britannique n'est pas passée inaperçue. De plus, la Colombie-Britannique est présentement la seule province du Canada à avoir soutenu, en décembre 2007, un projet de loi privé endossant le « Principe de Jordan ». Plus récemment, la soumission d'Amanda, Savannah, Rowen and Serena: From loss to learning par la représentante de l'enfance et de la jeunesse [Representative for Children and Youth (2008)] ainsi que la publication de Strong, safe and supported: A commitment of B.C.'s children and youth par le ministère du développement de l'enfance et de la famille [Ministry of Children and Family Development (2008)] suggèrent que la province poursuit ses efforts en vue de créer un réseau de protection de l'enfance qui soit meilleur et plus sécuritaire pour les enfants et les adolescents, tant Autochtones que non Autochtones. Il semble toutefois qu'alors que les chefs de file communautaires provinciaux, de même que les représentants du gouvernement et des organisations communautaires, reconnaissent qu'il faut faire quelque chose pour aider les parents Autochtones, les raisons de la représentation largement disproportionnée d'enfants Autochtones dans le réseau de protection de l'enfance demeurent mal comprises (Blackstock et Trocmé, 2005; Blackstock, Tromé et Bennett, 2004).

Le nombre disproportionné d'enfants Autochtones pris en charge par le réseau de protection de l'enfance dans toutes les provinces génère souvent des stéréotypes négatifs selon lesquels les parents Autochtones sont de « mauvais » parents ou sont « incompetents ». Ces stéréotypes se nourrissent à leur tour des raisonnements voulant que, si les enfants et adolescents Autochtones sont pris en charge par le réseau de protection de l'enfance douze fois plus souvent que les enfants non Autochtones, cela doit être parce que les parents Autochtones violent

constamment les normes sociales relatives à la protection des enfants. Dans cette logique, les enfants sont pris en charge afin d'être protégés. Les résultats de la recherche suggèrent toutefois une façon différente de voir les choses.

L'analyse des données nationales sur les familles et les enfants Autochtones ayant fait l'objet de signalements aux services de protection de l'enfance, selon l'Étude canadienne sur l'incidence des signalements de cas de violence et de négligence envers les enfants (versions de 1998 et 2003), révèle que les enquêtes portant sur la maltraitance d'enfants dans des familles Autochtones ont deux fois et demie plus de chance d'être corroborées que celles menées auprès de familles non Autochtones. Dans ces cas, la maltraitance prend surtout la forme de négligence parentale physique et d'absence de supervision. Des analyses subséquentes révèlent que les facteurs contribuant à la corroboration des négligences familiales chez les parents Autochtones sont la pauvreté, le logement inadéquat et la consommation de substances toxiques (Blackstock, Prakash, Loxley et Wien, 2005; Blackstock, Trocmé et Bennett, 2004; Trocmé, Knoke et Blackstock, 2004). Ces constatations révèlent que les enfants Autochtones ne sont pas séparés de leurs parents en raison d'un taux plus élevé de violences physiques, sexuelles ou psychologiques, mais en raison des facteurs systémiques et structurels persistants que sont la pauvreté, le logement inadéquat et la consommation de substances toxiques qui ont de graves répercussions sur la vie de nombreux parents Autochtones, et sur lesquels s'appuient le diagnostic de négligence parentale et le retrait subséquent des enfants de leur famille. Comme le souligne Blackstock : « même si une famille non Autochtone est aux prises avec les mêmes facteurs, un enfant Autochtone risque davantage d'être pris en charge par les services de protection de l'enfance. Par conséquent, la race continue de jouer un rôle dans la séparation des enfants de leur famille ». (Cité dans National Council of Child Welfare, 2007, pp. 87-88.)

En Colombie-Britannique, les conclusions de la publication intitulée *Broken promises: Parents speak about B.C.'s child welfare system* (Promesses brisées : des parents parlent du réseau de protection de l'enfance de la C.-B.) de la Pivot Legal Society (2008) font écho à l'analyse des données nationales présentées ici. Dans son document, la Pivot Legal Society rapporte que la prise en charge d'enfants est souvent le résultat de facteurs systémiques et structurels liés à la pauvreté, à des problèmes de santé mentale, à la violence familiale et à la consommation de substances toxiques.

Mais qu'est-ce que cela veut dire dans une province où les jeunes Autochtones de 19 ans et moins se voient séparés de leurs parents et confiés à un organisme de protection de l'enfance à un taux douze fois plus élevé que celui des non-Autochtones du même âge? La Pivot Legal Society (2008) et Shangreux (2004) se demandent ce qu'il est advenu des « mesures moins invasives », des services de soutien et des programmes de prévention qui parviennent à maintenir les enfants dans leur famille.

En Colombie-Britannique, la Pivot Legal Society (2008) suggère que les réponses à ce type de questions soulèvent des tensions légèrement contradictoires. D'un côté, il existe une prise de conscience croissante des inégalités systémiques et structurelles ainsi que des injustices qui touchent les familles Autochtones. De l'autre, les familles continuent d'être traitées sur une base individuelle qui fait abstraction de la nature systémique et structurelle des inégalités et

des injustices qui les affectent (Pivot Legal Society, 2008). Le fait que moins de 16 % de tous les enfants et adolescents Autochtones de 19 ans et moins qui ont été séparés de leur famille en 2007 aient été confiés à des Autochtones indique qu'il faudrait soutenir plus efficacement le maintien des liens d'appartenance et des attaches culturelles au sein du réseau de protection de l'enfance (Pivot Legal Society, 2008).

De plus, des cas lourds rendent difficile le travail des travailleurs sociaux de la Colombie-Britannique. Les situations familiales sont complexes et il faut du temps pour bien évaluer les situations particulières et trouver une alternative à la séparation des enfants de leur famille (Pivot Legal Society, 2008). À ce propos, Wharf (2007) affirme que les travailleurs sociaux de la Colombie-Britannique font face à une situation difficile :

Les travailleurs sociaux sont généralement si occupés par les enquêtes et le travail administratif qu'il ne leur reste que peu de temps à consacrer au soutien et aux conseils psychosociaux. Ils tendent à diriger les bénéficiaires à des organismes et services bénévoles qui offrent des programmes à court terme sur l'éducation des parents, la gestion de la colère et la préparation d'un budget. Ils offrent ces différents programmes avec de bonnes intentions, mais ces clients sont sans cesse renvoyés à de nombreux intervenants de toutes sortes alors que, ce qu'il leur faut, c'est l'aide prolongée d'une personne amicale, rassurante et douée d'un bon sens pratique. Il est également typique d'orienter ces bénéficiaires vers de tels programmes pour la seule raison que ces programmes existent et qu'ils doivent être utilisés, et non parce qu'ils sont conçus de façon à répondre aux besoins des clients. (p. 7)

Toutefois, la Pivot Legal Society (2008) maintient que même lorsque les travailleurs sociaux ont du temps, il n'y a pas suffisamment de services de soutien, de ressources et de programmes de prévention pour les familles. D'après la Pivot Legal Society, cela conduit à une situation intenable :

Le manque de programmes de soutien et de prévention ne constitue pas seulement une violation du CRCAS [Child Family and Community Services Act], mais témoigne d'un service de protection imprévoyant, qui gère les crises sans parvenir à maintenir l'intégrité des familles et à veiller au meilleur intérêt des enfants. (p. 3)

À l'échelle nationale, Blackstock et Trocmé (2005) affirment que la prépondérance des cas Autochtones que les réseaux de protection de l'enfance évaluent comme étant des cas de négligence parentale en raison de la pauvreté, des conditions inadéquates de logement et de la consommation de substances toxiques soulève deux questions importantes. Dans un premier temps, est-ce que l'évaluation de négligence parentale fondée sur la pauvreté, les conditions inadéquates de logement et la consommation de substances toxiques suggère que les parents ont les ressources et le soutien qu'il faut pour modifier les facteurs systémiques et structurels qui mettent les enfants à risque? (Blackstock et Trocmé, 2005). Il semble en découler que si nous pouvons reconnaître que les Autochtones urbains et des réserves ont été et continuent d'être les plus pauvres parmi les pauvres du Canada, comment peuvent-ils remédier à la pauvreté sans soutien social, sans ressources et sans défenseur de leurs droits? (Blackstock & Trocmé, 2005). D'autre part, bien que les questions liées à la consommation de substances toxiques relèvent

sans doute d'organismes, relever ce défi nécessite des programmes de traitement accessibles et flexibles, axés sur la culture, qui fournissent une aide collatérale aux familles en fonction du besoin clinique et qui assurent un suivi. Même s'il existe un besoin pour de tels services dans les villes de partout au Canada, on en trouve très peu, et ce, autant en ville que dans les réserves. (Blackstock et Trocmé, 2005).

Une question difficile soulevée par les recherches provinciales et nationales porte sur la contribution du réseau de protection de l'enfance au maintien et à l'élaboration de programmes de soutien et de prévention, et de ressources nécessaires pour lutter efficacement contre les forces systémiques et structurelles uniques qui exercent un impact sur la vie des parents Autochtones. La situation actuelle correspond-elle à ce que nous pouvons faire de mieux? Les recherches nationales et provinciales affirment que le passé très récent du réseau profondément débilitant de pensionnats Autochtones et les interventions malheureuses du réseau de protection de l'enfance des années 1960 rendent l'urgence de cette question encore plus complexe. En considérant brièvement le réseau de pensionnats Autochtones et les rafles des années soixante comme étant deux tentatives systémiques d'assimilation des peuples Autochtones au sein de la société canadienne d'origine européenne, nous allons peut-être commencer à comprendre les réalités auxquelles les parents Autochtones font face aujourd'hui et comment nous pourrions faire mieux, beaucoup mieux.

Nous reconnaissons que les réseaux d'éducation et de protection de l'enfance ont eu des répercussions profondément dévastatrices sur les parents Autochtones et le mode traditionnel d'éducation des enfants, et que ces répercussions ne peuvent être ignorées. Parallèlement, nous affirmons respectueusement que, depuis des temps immémoriaux, les forces des peuples Autochtones leur ont permis de conserver leur culture pendant des milliers d'années. La section suivante souligne les répercussions du réseau de pensionnats Autochtones et des interventions du réseau de protection de l'enfance dans les années soixante sur la vie des parents Autochtones de l'ensemble du Canada. Ce faisant, nous analysons ces systèmes d'assimilation colonialistes en termes de forces des parents et enfants Autochtones.

5.0 Les forces des Autochtones

Malgré les agressions colonisatrices historiques et contemporaines contre les peuples Autochtones, Waller et Yellow Bird (2002) maintiennent que les cultures Autochtones constituent « une riche mosaïque de forces ». (p. 50) Toutefois, la diversité des peuples Autochtones suggère qu'il n'est pas possible de généraliser ces forces à toutes les cultures. Par exemple, la Colombie-Britannique, la province la plus diversifiée, compte 198 Premières Nations avec 11 familles de langues différentes et plus de 30 langues distinctes (Cook et Howe, 2004). En plus de la diversité linguistique provinciale et nationale, les populations urbaines, rurales et éloignées de l'ensemble du Canada ont vécu des expériences historiques, politiques, sociales et économiques aussi riches que diversifiées. Toutefois, Waller et Yellowbird (2002) suggèrent qu'un compte rendu des forces des peuples Autochtones nous permettrait de commencer à établir un cadre utile aux personnes qui œuvrent auprès des parents Autochtones, lesquelles pourraient exploiter ces forces existantes et en découvrir bien d'autres.

Les familles Autochtones et les pensionnats Autochtones

Afin de mieux comprendre les forces des parents Autochtones, il est important de prendre en compte les concepts culturels associés aux enfants et à la famille. Bien que toutes les cultures Autochtones ne soient pas identiques, Little Bear (2000) explique que toutes ces différentes cultures Autochtones considèrent les enfants comme des cadeaux précieux et sacrés du Créateur. De ce fait, les familles, les amis, les proches et les membres des communautés Autochtones s'occupent de leurs enfants et les protègent depuis des temps immémoriaux (Cross, 1986; Fournier et Crey, 1997; Greenwood, 2003, 2005; Greenwood, et De Leeuw, 2006).

L'interdépendance observée dans le partage de l'éducation entre les parents, les grands-parents, les tantes, les oncles, les frères et les sœurs, les cousins et les membres de la communauté assurent la sécurité et le bien-être des enfants Autochtones. Comme l'explique Herberg (1989), l'interdépendance dans la structure familiale Autochtone soutient l'ensemble de la communauté (cité par Thomas et Learoyd, 1990) :

La structure familiale Autochtone commence avec les Aînés de la famille et s'étend non seulement verticalement pour englober leurs enfants et petits-enfants, mais aussi latéralement, de manière à englober tous les frères et sœurs adultes, les cousins, leur conjoint et leurs enfants. Même les amis proches sont des membres d'honneur de la famille et prennent part de façon routinière aux activités familiales. L'entraide et les relations d'échange entre les membres des familles Autochtones tissent des liens solides entre eux et forment une unité intime, solitaire, qui profite à toutes les générations et à tous ses membres. (p. 1)

Ce réseau de soins forme également le réseau complexe d'éducation des enfants (Connors et Maidman, 2001; Cross, 1986; Glover, 2001). Ici, la transmission du savoir aux enfants sur leur culture, leur identité personnelle et celle de leur communauté, leur langue, leur histoire, leurs valeurs, leurs connaissances spirituelles et l'environnement qui les entoure est partagée entre les membres de la famille étendue.

L'éducation est un processus qui commence dès les premières années de vie de l'enfant par la transmission orale de récits, de légendes, de mythes, de jeux, de danses et de chants traditionnels, et par les enseignements particuliers des Aînés, des grands-parents et des membres de la famille élargie. Dans les traditions orales, la transmission intergénérationnelle de la langue est assurée tout comme celle des connaissances fondamentales sur la culture, l'identité personnelle et communautaire, les valeurs, les coutumes, l'histoire et les croyances spirituelles.

Par la tradition de l'enseignement oral, l'enfant apprend l'importance de l'écoute et des formes verbales et non verbales de communication. Par l'imitation, l'enfant apprend l'importance de l'observation. L'imitation permet à l'enfant d'acquérir des habiletés pratiques et une compréhension explicite des attentes et des conséquences liées aux comportements, de même que des responsabilités guidant les relations entre les membres de la famille, la famille élargie, les Aînés et la communauté (Cross, 1986; Glover, 2001). Chez les Inuit, Stairs (1995) rapporte que l'Isumaqsayuq représente un processus global et thématique d'apprentissage par l'observation et l'imitation. En tant que « cercle d'apprentissage », c'est par l'Isumaqsayuq que l'enfant acquiert des habiletés et que se transmet la connaissance de la langue, des valeurs communautaires, des relations et des structures sociales (Stairs, 1995).

L'écoute et l'observation qui caractérisent l'apprentissage des enfants Autochtones reflètent un processus naturel et systématique d'éducation. Comme l'explique Little Bear (2000), l'éducation des enfants se fait dans une « mer d'amour et de bonté ». (p. 81) Ce modèle d'éducation présente des attentes et des conséquences claires qui supposent une structure et une discipline, mais les punitions physiques sont rares (Johnston, 1983; Little Bear, 2000; Pimento, 1985). On reconnaît et encourage les comportements appropriés, tout en faisant appel à l'humour et aux discussions directes pour changer les comportements (Johnston, 1983; Little Bear, 2000; Pimento, 1985). Toutefois, dans les années 1920, les méthodes traditionnelles d'éducation des enfants Autochtones ont été radicalement altérées par la fréquentation obligatoire des pensionnats partout au Canada.

Le réseau de pensionnats Autochtones

Les pensionnats Autochtones ont fait leur apparition dès les années 1800, mais la fréquentation de ces écoles est devenue obligatoire pour les enfants de 7 à 15 ans en 1920 (AFN, nd). Leurs objectifs ont changé avec le temps. Il s'agissait à l'origine d'établissements gérés par l'Église consacrés surtout à l'endoctrinement religieux. Vers les années 1840 et 1850, l'objectif est devenu l'assimilation suite au Rapport de la commission Bagot de 1842 et à l'adoption de la Gradual Civilization Act en 1857. Avec la publication du Rapport Davin en 1879, l'assimilation des enfants

Autochtones au sein de la culture dominante s'articulait plus clairement (Aboriginal Healing Foundation, 2002).

Le réseau des pensionnats Autochtones a été conçu afin de transformer l'Indien « sauvage » en un membre actif du Canada civilisé et de la société chrétienne d'origine européenne. Cette tentative tragiquement erronée de civiliser les Autochtones consistait à « libérer » les enfants de l'influence dépravée de leurs parents, des membres de leur famille étendue, des Aînés et des membres de leur communauté (Milloy, 1999; Stout et Kipling, 2003). Les principaux instruments de l'assimilation étaient l'éducation et le retrait des enfants de l'influence de leurs parents en les envoyant dans des écoles techniques ou de réforme, ou dans les pensionnats. D'après l'agent des affaires indiennes Duncan Scott, l'objectif du réseau de pensionnats Autochtones était de « tuer l'Indien dans l'enfant » en détruisant la culture, la langue, les valeurs et les croyances spirituelles inférieures (Milloy, 1999). Afin de préparer l'enfant Autochtone à vivre dans la société canadienne « moderne », on lui enseignait l'anglais, la religion, les valeurs et les outils de travail propres à la société canadienne de l'époque.

Le nombre de pensionnats Autochtones a atteint un maximum de 80 en 1931 (AFN, nd). Durant les années 1940, on a abandonné le réseau de pensionnats axé sur la ségrégation en faveur d'une politique d'intégration aux écoles publiques régulières. Dans les années 1970, le gouvernement du Canada a initié un processus de transfert potentiel aux Autochtones de la gestion des écoles, et ce, par l'établissement du pensionnat Blue Quills (Legacy of Hope foundation, nd). Le dernier pensionnat a fermé ses portes dans les années 1990 (Aboriginal Healing Foundation, 2002)⁵.

Ce ne sont pas tous les enfants Autochtones qui ont fréquenté les pensionnats Autochtones et ceux qui les ont fréquentés n'ont pas tous connus de mauvaises expériences. Dans certaines régions comme le Nord, la Colombie-Britannique et les Prairies, une plus grande proportion d'enfants Autochtones ont fréquenté les pensionnats (Aboriginal Healing Foundation, 2002) alors qu'ailleurs, comme au Nouveau-Brunswick, à l'Île-du-Prince-Édouard et à Terre-Neuve, il n'y a pas eu de pensionnat (Legacy Hope Foundation, nd). En tout, environ 150 000 enfants Autochtones, Inuits et Métis ont été retirés de force de leur communauté pour être envoyés dans un pensionnat Autochtone. Dans certaines écoles, de bons employés du réseau, dévoués, enseignaient des connaissances et des habiletés utiles aux enfants. Ces personnes étaient toutefois souvent soumises à des conditions de stress considérable, travaillant dans des établissements éloignés et isolés propices aux tensions interpersonnelles. Elles étaient peu rémunérées pour de longues heures de travail (Aboriginal Healing Foundation, 2002). Ces conditions ont fait des pensionnats des sites « propices aux abus » (Aboriginal Healing Foundation, 2002).

De nombreux enfants Autochtones ont souffert d'un douloureux détachement de leur famille, de leur communauté et d'eux-mêmes après avoir été séparés de force de leurs parents, de leurs frères et sœurs, pour être envoyés dans des établissements gérés par les Églises. Ces enfants ont été exposés au dénigrement de leurs parents, grands-parents et Aînés traités de « sauvages ». Ils se faisaient dire que leur propre corps était « sale » (Chansonneuve, 2005). En se faisant imposer de force la religion chrétienne, et la possibilité de souffrir des conséquences de la damnation éternelle, les enfants se sont éloignés encore davantage de leur spiritualité. Afin

de s'assurer que les enfants Autochtones maîtrisent la langue supérieure anglaise, l'utilisation des langues Autochtones était sévèrement réprimée. Puisque la connaissance de la culture, de l'identité, des façons de voir le monde, des valeurs et des coutumes se transmettent par la langue, cette perte entraînait une rupture encore plus grande avec leur culture.

Les témoignages des personnes ayant fréquenté les pensionnats Autochtones révèlent qu'en plus de ces nombreuses ruptures, trop d'entre eux ont subi une violence physique, sexuelle et psychologique ou des dénigrements verbaux sans retenue, en plus de souffrir de la faim, de la solitude et de la haine de soi. D'autres en ont été témoins. Les écoles étaient souvent mal construites et surpeuplées, entraînant des taux de mortalité élevés de 15 à 24 % (Aboriginal Healing Foundation, 2002). Ces situations et les nombreuses atrocités vécues par les personnes qui ont survécu aux pensionnats Autochtones sont abordées plus en détail dans les travaux de la série de recherches de la Fondation autochtone de guérison (1999-2008), Chrisjohn, Young et Maraun (1995), Cote et Schissel (2002), Fournier et Crey (1997), Furniss (1995), Grant (1996), Ing (1991, 2000), Knockwood (1992), Miller (1996), et Milloy (1999), entre autres.

Bien qu'on ne puisse pas attribuer aux seuls pensionnats Autochtones les conditions actuelles de vie des Autochtones, ceux-ci ont tout de même joué un rôle important. Pour un bon nombre, les pensionnats ont empêché l'acquisition des aptitudes parentales; ils ont contribué à la disparition des langues et des cultures Autochtones et à la destruction d'un sens personnel et collectif d'identité (Aboriginal Healing Foundation, 2002); et ont laissé un héritage traumatique intergénérationnel entraînant des conditions qui placent de nombreux enfants Autochtones à risque au sein de leur propre foyer.

La résistance des parents

Étant donné l'étendue des excès inhumains perpétrés dans le réseau des écoles résidentielles, il n'est pas surprenant que les parents et les enfants aient adopté différentes formes de résistance. Comme Miller (1996) le rapporte, les parents Autochtones ont résisté de façon active au réseau de pensionnats Autochtones en refusant catégoriquement qu'on leur enlève leurs enfants, en empêchant leurs enfants de fréquenter les pensionnats, en retirant leurs enfants des écoles, en portant plainte contre les responsables des Affaires indiennes ou en protestant publiquement contre le traitement de leurs enfants auprès des directeurs d'école et des missionnaires bureaucrates. Dans son étude du pensionnat Autochtone de Kamloops en Colombie-Britannique (1893-1977), Haig-Brown (1988) a été informé par une participante de la colère des parents face au traitement cruel subi par une élève dont le professeur de musique avait fracturé le crâne avec un harmonica. Les chefs des communautés ont demandé avec succès la démission du professeur. Knockwood (1992) révèle pour sa part la tactique adoptée par des parents consistant à visiter fréquemment le pensionnat Autochtone de Shubenacadie, ce qui s'est soldé par un meilleur traitement des enfants. En 1917, dans le nord de la Colombie-Britannique, les parents se sont opposés à la distance séparant le pensionnat de la communauté. Miller (1996) relate également que les Ojibwés de Shoal Lake, dans le Nord de l'Ontario, ont résisté de manière à pouvoir conserver les pratiques culturelles que le réseau des pensionnats Autochtones cherchait

à éradiquer. À cet endroit, les parents ont conclu une entente contractuelle avec les missionnaires de l'école presbytérienne permettant aux enfants d'assister à des cérémonies avec leurs parents.

L'une des formes de résistance les plus marquantes a probablement eu lieu au pensionnat Autochtone Blue Quills au cours de l'été 1970, alors qu'on en faisait la première école gérée localement au Canada. Fondé en 1931, le pensionnat Blue Quills incarnait ce que Persson (1986) appelle « une institution totale », où une administration officielle contrôlait un grand nombre de personnes dans un établissement séparé du reste de la société. (p. 152) Dans un établissement conçu pour recevoir 200 élèves provenant de neuf réserves, la communauté des Oblats y appliquait ce que Milloy (1999) appelle la version gouvernementale normalisée de l'éducation dans les pensionnats, où la « discipline constituait le programme et la punition la pédagogie ». (p. 44)

À l'été 1970, les résidents de la Première Nation de Saddle Lake ont exprimé leur mécontentement persistant face au contrôle gouvernemental et religieux en place à Blue Quills. Par solidarité avec leurs partisans Autochtones et non Autochtones, plus de 300 parents, dirigeants communautaires et Aînés ont marché jusqu'à Blue Quills et ont occupé les lieux pendant un mois, afin qu'on confie la gestion de l'école aux Autochtones, confirmant ainsi le droit des parents à décider de l'éducation de leurs enfants (Bashford et Heinzerling, 1987). Alors que les discussions avec le ministère des Affaires indiennes piétinaient, les manifestants ont demandé à rencontrer le ministre de l'époque des Affaires indiennes et du développement du Nord, M. Jean Chrétien. Pendant que le soutien à la manifestation augmentait, une délégation a rencontré M. Jean Chrétien et obtenu la gestion de l'éducation par les Autochtones à Blue Quills.

Depuis lors, le Blue Quills First Nations College (BQFNC) est un centre d'éducation Autochtone géré localement, qui offre une éducation qui répond aux besoins de formation des personnes provenant de toutes les cultures. Aujourd'hui, le BQFNC est un centre dynamique et innovateur d'apprentissage axé sur la culture, les valeurs, le savoir et les traditions Nēhiyawēwin (cries).

La résistance des élèves

Pour de nombreux enfants Autochtones, le simple fait de survivre aux pensionnats Autochtones et aux nombreux détachements qui en ont résulté peut être considéré comme une forme de résistance. Dans un mémoire portant sur environ neuf ans de sa vie au pensionnat Peter Claver (devenu le pensionnat Garnier en 1945), Johnston (1988) relate les commentaires d'un copain de classe : « Nous sommes passés au travers, n'est-ce pas? Ils ne pouvaient pas nous briser ». (p. 243) Au-delà de la survivance, plusieurs autres formes de résistance se sont manifestées. Comme Grant (1996) le souligne, même si le cruel réseau de pensionnats Autochtones pouvait infliger de brutales punitions pour désobéissance, nombreux étaient les élèves qui imaginaient des façons de résister dans un système conçu pour les rendre impuissants.

De la même façon que les parents, les élèves ont protesté de mille façons pour faire entendre leurs objections aux traitements qu'ils subissaient et faire améliorer leurs conditions de vie. Malgré leur vulnérabilité aux punitions violentes, Miller (1996) mentionne parmi les actes de protestation directe de la part des enfants les tentatives d'évasion, les incendies volontaires, ainsi que les actes de désobéissance et de non-coopération. Miller explique que, ironiquement dans certains cas, cette résistance à coopérer se terminait parfois par l'expulsion de l'établissement des élèves considérés comme « incorrigibles » ou déclarés « inaptes » aux études. (p. 361) Au pensionnat Autochtone de Lytton, en Colombie-Britannique, les élèves ont menacé directement le directeur de voler la nourriture si on ne leur servait pas de meilleurs repas. Ils sont parvenus à leurs fins.

La nourriture était donc également au cœur de la résistance (Iwama, 2000). Les pensionnats Autochtones offraient de façon systématique des aliments étrangers, de mauvaise qualité, et fréquemment rationnés. Les portions semblaient établies de façon à affamer les pensionnaires. Comme George Manuel l'explique (cité par Grant, 1996) :

La faim est la première et la dernière chose dont je puisse me souvenir à propos du pensionnat. J'ai eu faim du jour où je suis arrivé à l'école jusqu'au jour où ils m'ont amené à l'hôpital deux ans et demi plus tard. Non seulement moi, mais tous les élèves indiens criaient famine. (p. 115)

Étant donné la faim toujours présente chez les élèves, la nourriture se retrouvait souvent au cœur des mouvements de résistance des enfants. Les témoignages des survivants des pensionnats révèlent qu'un enfant pouvait chaparder de la nourriture pour lui-même, mais qu'ils s'organisaient aussi en bandes pour élaborer des systèmes complexes leur permettant de subtiliser et distribuer les aliments. La nourriture ainsi obtenue a permis de compenser l'insuffisance des repas et la piètre qualité de vie aux pensionnats. On partageait également le fruit de ces larcins avec les enfants trop jeunes pour prendre part aux opérations (Haig-Brown, 1988).

Certains enfants ont collaboré délibérément au réseau de pensionnats Autochtones dans une tentative pragmatique de simplement survivre à une réalité qui leur offrait très peu de choix (Grant, 1996). D'autres ont cherché à rétablir la justice dans un système cruel et injuste. Comme l'explique un participant aux travaux de Haig-Brown (1988) :

Je devins en quelque sorte le défenseur de certaines personnes que je croyais incapables de s'aider elles-mêmes. Je fus souvent trop franc en aidant d'autres à se sortir du pétrin. En tentant d'expliquer pourquoi quelqu'un était pris avec des carottes sous sa chemise, je devais dire qu'il avait faim, que quelqu'un avait pris sa viande ou son gruau. Il était alors puni et, parce que j'avais défié le superviseur devant la classe entière, je présume, j'étais puni avec lui. (p. 95)

En plus des actes de solidarité et de défense mutuelle, les enfants ont également résisté en parlant leur langue. Même si parler toute autre langue que l'anglais était sévèrement puni, plusieurs élèves parlaient de façon courante leur propre langue dans des conversations clandestines ou dans des conversations imaginaires avec les membres de leur famille et leurs amis. Les jeux langagiers entre les enfants aux dépens des enseignants dénotent également une

forme de résistance. Les surnoms et d'audacieux jeux de mots publics les faisaient bien rire aux dépens des religieuses et des prêtres qui ignoraient les langues Autochtones (Knockwood, 1992; Miller, 1996)⁶.

Les enfants ont également résisté au régime oppressif par des moyens très intimes. Comme le rapporte Haig-Brown (1988), le fait de ne pas exprimer ses émotions lors de punitions sévères constituait un acte puissant de résistance :

Et ce dont je me souviens lorsqu'elle avait l'habitude d'utiliser la ceinture sur moi... Je savais qu'elle allait me donner cinq ou dix coups sur chaque main et que j'allais saigner, mais je me disais en moi-même : « ça ne fera pas mal. Juste pour la mettre en colère, je ne lui laisserai pas savoir que ça fait mal »... et je la regardais droit dans les yeux... et je ne laissais pas une seule larme sortir. Seigneur, ça la rendait folle. Elle me prenait même la tête et disait en la secouant : « Le mal est si fort en toi. Comment vais-je pouvoir faire sortir le mal de toi? » (p. 92)

Ce que signifie cet acte de résistance à une punition brutale constitue un exemple de ce que Knockwood (1992) considère comme la plus importante forme de résistance :

Peut-être que la forme de résistance la plus importante était dans notre tête, même si ça ne paraissait pas vraiment à l'époque. Une fois, lorsque Wikew nous a dit : « Que je ne vois pas bouger un seul de vos muscles », je remuais les orteils sous la couverture en pensant : « Tu n'as pas à me dire quoi faire et je remuerai tout ce que je veux ». Tout en faisant cela, je la dévisageais, portant sur mon visage ce masque indien qu'elle ne pouvait déchiffrer, comme les années m'avaient permis de le constater. (p. 125)

Les forces de la résistance

Dans l'ouvrage *Indian school days*, Johnston (1988) compare le pensionnat à « un pénitencier, une école de réforme, un exil, un donjon, un fouet, des coups et des claques, tout ça en un seul lieu ». (p. 6) Les témoignages de ceux qui ont enduré la brutalité des pensionnats nous orientent de toute évidence vers l'héritage tragique qui s'est transmis à des générations de parents. En revanche, les témoignages des personnes ayant enduré les pensionnats Autochtones véhiculent des récits qui témoignent des forces incroyables des parents et des enfants Autochtones, forces qui se manifestent clairement dans la sagesse, l'endurance, le courage, la détermination, la bienveillance, le partage, l'humour et l'inventivité qui a rendu cette résistance possible au départ. Ces forces sont évidentes aujourd'hui au sein des peuples Autochtones, chez les parents et leurs enfants et dans les communautés. Ces forces sont étroitement liées aux valeurs fondatrices qui ont assuré la pérennité des peuples Autochtones depuis des temps immémoriaux. À chaque agression colonialiste, ces valeurs se sont raffinées et renforcées.

Dans les prochaines sections, nous continuons de déterminer quelles sont les forces des parents et des enfants Autochtones dans le contexte de ce qu'on a désigné par cet euphémisme : « la rafle des années soixante ». En soulignant cet événement très récent, nous

révérons les forces des peuples Autochtones dans une perspective qui nous permet d'examiner les valeurs qui continuent de protéger les familles et les enfants Autochtones depuis des temps immémoriaux.

Les parents Autochtones et le réseau de protection de l'enfance : « la rafle des années soixante »

De façon graduelle, alors que l'éducation perdait son pouvoir d'agent de colonisation institutionnel, le réseau de protection de l'enfance l'a remplacé. Il a pu continuer de séparer les enfants Autochtones de leur famille, et de dévaloriser les coutumes et les traditions Autochtones au passage, agissant toujours « dans le meilleur intérêt de l'enfant ». Ceux qui voient les choses ainsi soutiennent que la rafle des années soixante n'a pas été une coïncidence. Elle fut une conséquence de la diminution du nombre d'enfants envoyés dans les pensionnats Autochtones et du réseau de protection de l'enfance émergeant comme une nouvelle méthode de colonialisme. (Johnston, 1983, p. 24)

Vers la fin des années 1940, l'éducation axée sur la ségrégation était de moins en moins en vogue et les modifications apportées à la Loi sur les Indiens de 1951 permettaient d'étendre légalement l'action du réseau de protection de l'enfance à tous les enfants Autochtones de toutes les provinces, y compris les enfants vivant dans les réserves. Tentant de faire sa marque, la nouvelle profession de travailleur social a commencé à séparer, à grande échelle, les enfants Autochtones de leurs parents, de leur communauté et de leur culture, et ce, sans le consentement des parents et sans consulter la communauté.

Guidé par un système de valeurs européen diamétralement opposé aux visions Autochtones du monde, les travailleurs sociaux croyaient sincèrement qu'ils agissaient « dans le meilleur intérêt de l'enfant » en séparant des milliers d'enfants Autochtones de leurs parents, de leurs frères et sœurs, de leur famille et de leur communauté, et en les envoyant en adoption dans des familles de la classe moyenne, non Autochtones, partout au Canada, aux États-Unis et en Europe, où ils n'avaient peu ou pas de contact avec leurs parents, leurs frères et sœurs, les membres de leur famille ou leur culture (Crey, 1991; Kimelman, 1985). Ceux qui n'étaient pas candidats à l'adoption ont souvent passé leur enfance et leur adolescence d'un foyer d'accueil ou de groupe à un autre ou en résidence fermée. Après qu'on leur ait enlevé leurs enfants, on n'informait généralement jamais les parents de ce qu'il leur advenait.

Après la fermeture des pensionnats Autochtones, au lieu de fournir aux réserves les ressources qui leur auraient permis d'assurer leur sécurité économique, ou le soutien et les services nécessaires à une parentalité responsable, la société a trouvé plus facile et moins cher de retirer les enfants de leur foyer et, semble-t-il, de répondre à la demande pour des enfants dans l'Est du Canada et aux États-Unis... On peut s'imaginer des enfants entassés dans des foyers d'accueil, comme des voitures usagées sur une propriété, attendant que le bon « acheteur » se présente. (Kimelman, 1985, p. 330, 348)

Dans un système dominé par des travailleurs de première ligne, des superviseurs, des gestionnaires et des avocats non Autochtones, on justifiait la décision de séparer un enfant de sa famille par le besoin de « protection » des enfants Autochtones des mauvais traitements liés aux problèmes maintenant familiers de négligence parentale consécutive à la pauvreté, aux conditions inadéquates de logement et à la consommation abusive de substances toxiques. Plutôt que de s'attaquer aux causes sous-jacentes des mauvais traitements, Kimelman (1985) soutient qu'il était simplement « moins cher et plus facile » d'enlever les enfants à leurs parents. (p. 348) Ces retraits de masse, et ces placements en adoption, en foyers d'accueil ou de groupe, ont commencé dans les années 1960 et ont persisté jusqu'au cours des années 1980. Ils ont été qualifiés par euphémisme de « rafle des années soixante », un terme utilisé par un employé de longue date par le ministère des ressources humaines de la Colombie-Britannique et cité par Johnston en 1983.

Avec la création à grande échelle des services de protection de l'enfance au cours des années 1960, la représentation incroyablement disproportionnée des enfants Autochtones dans le réseau de protection de l'enfance s'est généralisée dans tout le Canada. Par exemple, Lederman (1999) attire notre attention sur le fait que, durant les années 1980, moins de 1 % (0,96 %) de tous les enfants du Canada étaient dans le réseau de protection de l'enfance. Cette même année, les enfants indiens inscrits dans le réseau de protection de l'enfance représentaient 4,6 % de tous les enfants indiens inscrits, soit quatre fois et demie la moyenne nationale (Lederman, 1999). Bien que Johnston (1983) mentionne le nombre insuffisant de données fiables sur les services de protection de l'enfance au cours des années 1950 et 1960, il suggère que les données provinciales telles que compilées par le gouvernement de la Colombie-Britannique dressent un portrait assez éloquent du sort des parents Autochtones et de leurs enfants de partout au Canada.

En Colombie-Britannique, Johnston (1983) note qu'au cours de l'année 1955, 3443 enfants se trouvaient dans le réseau provincial de protection de l'enfance (sans les données pour la ville de Vancouver). De cette population totale, environ 29 enfants (moins de 1 %) étaient de descendance Autochtone. Par comparaison, en 1964, il y avait 1445 enfants et adolescents Autochtones dans le réseau de protection de l'enfance, ce qui, sur une période de neuf ans, représente une augmentation de la proportion d'enfants Autochtones dans le réseau de 3400 %, passant de moins de 1 % à 34,2 %.

Pour certains, l'entrée dans le réseau de protection de l'enfance signifiait être transféré d'un foyer d'accueil à un autre, faire l'objet de plusieurs adoptions consécutives ou être placé dans une série de foyers de groupes ou de centres de détention juvénile. Bon nombre de ces placements ont donné lieu à des témoignages de racisme, de violence sexuelle ou physique, de traumatismes émotifs et psychologiques, de pertes d'identité, de dislocation culturelle, de peur et d'outrages révoltants (par exemple, Fournier et Crey, 1997; Kimelman, 1985; Milner, 2001; York, 1990). Les comportements autodestructeurs en ont amené certains à devenir ce que Kimelman (1985) a appelé « les résidents permanents des institutions du service correctionnel provincial ». (p. 295) Pour d'autres, la consommation de substances toxiques et la prostitution ont caractérisé leur vie jusqu'à ce qu'ils quittent le réseau. La confusion, la douleur et la violence vécues dans une culture qui leur était étrangère en ont conduit d'autres au suicide⁸.

Dans un rapport à la Commission royale sur les peuples Autochtones, le directeur exécutif des Services aux enfants et aux familles Autochtones de Toronto, Kenn Richard (1997), retrace de façon succincte les liens tragiques entre les écoles résidentielles et la « rafle des années soixante » :

La plupart de nos bénéficiaires, probablement 90 % d'entre eux en fait, sont eux-mêmes les victimes du réseau de protection de l'enfance. La plupart de nos bénéficiaires sont de jeunes mères monoparentales qui ont très souvent été elles-mêmes séparées de leur famille lorsqu'elles étaient enfants. Nous sommes alors probablement en présence d'une conséquence... de la rafle des années soixante. L'autre fait intéressant à noter est que, alors que la mère avait probablement été placée en adoption... je crois que nous savons tous où la grand-mère avait probablement été : dans un pensionnat. Nous sommes donc rendus à la troisième génération. (Cité dans la Commission royale d'enquête sur les peuples Autochtones (1996). Deuxième partie, pp. 53-55)

Ce serait rassurant de pouvoir blâmer un seul élément du réseau, mais la réalité est que tous croyaient faire de leur mieux et leur confiance dans le réseau demeurerait inébranlable. Certains administrateurs ont fait l'autruche face aux problèmes du réseau de protection de l'enfance. Pour ces derniers, les problèmes n'existaient tout simplement pas. C'est un miracle qu'il n'y ait pas eu plus d'enfants perdus dans ce réseau géré par autant de gens bien intentionnés. La route de l'enfer était pavée de bonnes intentions, et le réseau de protection de l'enfance était l'entrepreneur en pavage.

Kimelman (1985, p. 276)

La résistance

Au début des années 1980, certaines personnes ont réalisé que la « rafle des années soixante » avait été une terrible erreur. Pour Johnston (1983), un facteur qui a beaucoup contribué à ce qu'il appelle « l'appréhension de masse » d'enfants Autochtones a été le choc des cultures et des valeurs par lequel des travailleurs du réseau de protection de l'enfance, surtout blancs et de classe moyenne, ont supposé que des parents pauvres étaient des parents « inaptes ». Comme Johnston (1983) l'explique, le fait d'être un parent pauvre ne signifie pas que l'enfant ne sera pas aimé ou désiré et qu'il sera négligé. Les chefs Autochtones qui ont protesté contre la disparition de leurs enfants dans le réseau de protection de l'enfance et contre la destruction subséquente de leur identité culturelle, ont qualifié la « rafle des années soixante » d'acte de génocide culturel⁹.

En 1982, York (1990) a expliqué que la pression croissante des chefs Autochtones dans tout le pays et dans les médias canadiens s'est traduite par l'adoption par le gouvernement du Manitoba d'un moratoire sur la pratique consistant à envoyer les enfants Autochtones à l'extérieur de la province. On a nommé un juge de la cour familiale du Manitoba, Kimelman (1985), pour diriger une enquête sur le réseau de protection de l'enfance. Par une série d'audiences dans tout le Manitoba, Kimelman a écouté des chefs Autochtones, des parents, des membres des communautés, des travailleurs de première ligne, des travailleurs sociaux, des

superviseurs du réseau de protection de l'enfance et des personnes ayant survécu au réseau de protection de l'enfance. Dans un compte rendu douloureux sur le réseau de protection de l'enfance du Manitoba, et malgré les critiques privées et publiques, Kimelman a déclaré que, « sans équivoque, un génocide culturel a eu lieu de façon systématique et routinière ». (p. 329)

Pendant que plusieurs faisaient écho aux conclusions de Kimelman (1985) affirmant que les services de protection de l'enfance du Canada ont commis un génocide culturel en exportant par la force des enfants et adolescents Autochtones dans des groupes culturellement éloignés, un bon nombre de victimes de la « rafle des années soixante » établissaient des partenariats fondés sur l'amour, devenaient mères et pères, et retrouvaient leur langue et leur culture en devenant gardiens du feu, gardiens du calumet, étudiants, enseignants, auteurs et artisans. Pour certains, la réunification avec leur famille d'origine a été rendue possible grâce au travail d'organismes et de programmes comme United Native Nations, Gitxsan Reconnection, Wet'su wet'en Repatriation et Southern Manitoba First Nations Repatriation. Certains ont renoué des liens avec leur communauté et ont retrouvé leurs droits issus de traités sans reprendre contact avec leurs parents biologiques. Beaucoup d'autres s'étonnent encore d'avoir simplement survécu au sein du réseau de protection de l'enfance.

Les forces : survivre et s'épanouir

En comparaison avec toute la documentation qui existe sur les expériences de ceux qui sont passés par le réseau de pensionnats Autochtones, on en trouve peu sur l'expérience des enfants et adolescents qui ont vécu la « rafle des années soixante ». Sinclair (2007) souligne que, malgré l'horreur des violences vécues par plusieurs enfants et adolescents Autochtones dans le réseau de protection de l'enfance, plusieurs d'entre eux ont maintenant une vie active et satisfaisante. Lors d'une table ronde avec des adultes Autochtones qui ont été adoptés, quatre participants ont parlé de diverses expériences marquées par la colère et la douleur liées à l'identité, et d'un trop grand nombre d'expériences se rapprochant des atrocités vécues par les élèves des pensionnats (Milner, 2001). Malgré les nombreuses expériences pénibles, les forces de ceux qui ont survécu au réseau de protection de l'enfance ressortent dans leur capacité à discuter avec les autres, à apporter un soutien, à parler de leurs rêves et de leurs espoirs pour l'avenir et à explorer leur spiritualité retrouvée (Milner, 2001).

Ces forces et les forces de ceux qui ont survécu au réseau de pensionnats sont liées de près aux valeurs propres à plusieurs cultures Autochtones. En examinant de près ces valeurs, nous pourrions commencer à construire des modèles de prestation de services et des cadres permettant d'élaborer des programmes sensés, ainsi que des ressources qui aideront vraiment les parents Autochtones.

6.o DES FORCES AUX VALEURS

En mettant en contexte les forces des peuples, familles et enfants Autochtones dans le cadre historique des pensionnats Autochtones et de la rafle des années soixante, nous avons tenté de brosser un tableau interprétatif du passé. Comme le philosophe hispano-américain, George Santayana (1905), nous le rappelle, en étudiant et en rappelant le passé, nous évitons d'être condamnés à le répéter.

Examiner le passé peut également nous permettre de mettre en contexte notre compréhension des réalités actuelles auxquelles font face les parents Autochtones. En situant l'importante surreprésentation des enfants Autochtones dans nos réseaux provinciaux de protection de l'enfance dans les contextes du réseau de pensionnats Autochtones et de la « rafle des années soixante », nous commencerons peut-être à mieux comprendre que les parents Autochtones ne se sont pas réveillés un beau matin en décidant simplement de compter parmi les plus pauvres du Canada, ou en décidant de vivre dans des logements inadéquats, pas plus qu'un bon nombre d'entre eux n'ont décidé de consommer des substances toxiques ou de l'alcool de façon abusive. Le rappel, dans le présent rapport, des atrocités historiques et du passé pourrait mettre en lumière le contexte social et culturel dans lequel les parents Autochtones d'aujourd'hui évoluent.

Dans notre survol du passé, nous avons également suscité une occasion de comprendre les expériences du réseau de pensionnats et de la « rafle des années soixante » dans le contexte des forces des peuples Autochtones. Plutôt que de considérer ces événements du passé comme un inventaire de problèmes, de questions et de lacunes personnelles, nous nous sommes penchés sur les forces des Autochtones, lesquelles sont liées de près aux valeurs qui ont été celles des Autochtones depuis des temps immémoriaux. En présentant ces valeurs, nous pourrions commencer à voir comment on pourrait les intégrer à notre pratique, aux programmes et aux ressources de manière à combler de façon appropriée les besoins des parents Autochtones.

Valeurs

Compte tenu de la diversité linguistique, sociale, économique, politique, historique et géographique des cultures Autochtones du Canada, les différences entre les familles Autochtones semblent compliquer l'enjeu. Chaque famille Autochtone a une culture propre et il existe d'énormes différences entre celles-ci, notamment entre celles qui adhèrent aux enseignements et au savoir spirituels traditionnels et celles qui sont chrétiennes, ou entre les familles biculturelles et les familles qui n'ont pas de croyances particulières (Cross, Earle, Echo-Hawk et Manness, 2000).

Même si cette riche diversité semble empêcher un consensus sur presque tous les aspects de la culture Autochtone, Cross, Earle, Echo-Hawk et Manness (2000) affirment ceci :

La plupart, sinon toutes les nations, tribus et communautés ont certaines valeurs en commun. Même lorsque ces communautés sont aux prises avec de grandes douleurs et de grandes détresses, ces valeurs traditionnelles persistent. (p. 16)

Ces valeurs traditionnelles sont le fondement des cultures Autochtones et elles forment les forces qui ont permis aux peuples Autochtones de faire face aux perpétuels assauts du colonialisme. Ces valeurs sont au cœur de la survie des peuples Autochtones. Songez-y : des datations au Carbone 14 ont révélé que les Autochtones occupent le territoire considéré comme canadien depuis plus de 10 500 ans, soit depuis plus de 525 générations d'enfants (Blackstock et Trocmé, 2005). Un bon nombre de ces valeurs se retrouvent dans d'autres cultures, mais comme Gaywish (2000) le fait remarquer, bien que les valeurs soient communes aux cultures, les valeurs traditionnelles Autochtones demeurent, sur le plan philosophique, propres aux cultures Autochtones.

Une meilleure connaissance de ces valeurs traditionnelles et de leur caractère unique dans une vision ou une « philosophie » Autochtone du monde nous permettrait d'utiliser cette connaissance du passé, notre compréhension des réalités auxquelles font face les Autochtones et notre pensée critique pour concevoir des programmes, des services de soutien et des ressources qui répondent vraiment aux besoins des parents Autochtones. En retour, nous pourrions commencer à créer une pratique axée sur la justice avec des parents Autochtones.

Selon Frankena (1963), les valeurs représentent ce qui est désirable, bon, préférable ou justifié, ou encore ce qui devrait être fait. Les valeurs nous aident à choisir entre différentes actions, et à définir qui nous sommes comme personne et notre appartenance à un groupe. À travers les différentes cultures Autochtones et les changements que le temps amène, il est plus facile de comprendre les valeurs culturelles quand elles sont intégrées à la vision Autochtone du monde, elle-même intégrée aux cultures Autochtones sous la forme de la Roue médecine ou du Cercle sacré (figure 6).

Il n'existe pas de version unique de la Roue médecine, mais le cercle symbolise le fondement de la compréhension culturelle de la globalité, de l'interdépendance et de l'équilibre :

Peu importe où une personne se tient sur la terre, il y a toujours quatre directions égales. Sans toutes les directions, le monde est incomplet et ne peut pas exister. C'est l'unité de ces directions qui forme la globalité de la réalité. Chaque direction dépend de l'existence de l'autre direction pour pouvoir constituer elle-même une direction. Chaque direction reflète les différences dans le monde (plénitude) et permet de créer des interdépendances. (p. 132)

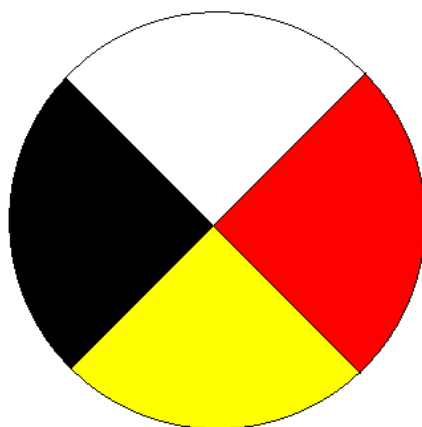


FIGURE 6 : ROUE MÉDECINE OU CERCLE SACRÉ

(Source : <http://nativecircle.com/MedicineWheel.GIF>)

La Roue médecine représente les quatre directions : le nord, l'est, le sud et l'ouest. Les quatre couleurs représentent les quatre races humaines. Elles représentent aussi les aspects intellectuels, émotifs, physiques et spirituels de l'humanité, les quatre saisons, les quatre éléments, soit la terre, l'air, le feu et l'eau, et les quatre étapes de la vie humaine. Tous ces aspects forment ensemble la Roue médecine. L'atteinte de l'équilibre demande des ajustements constants. Hart (2002) l'explique comme suit :

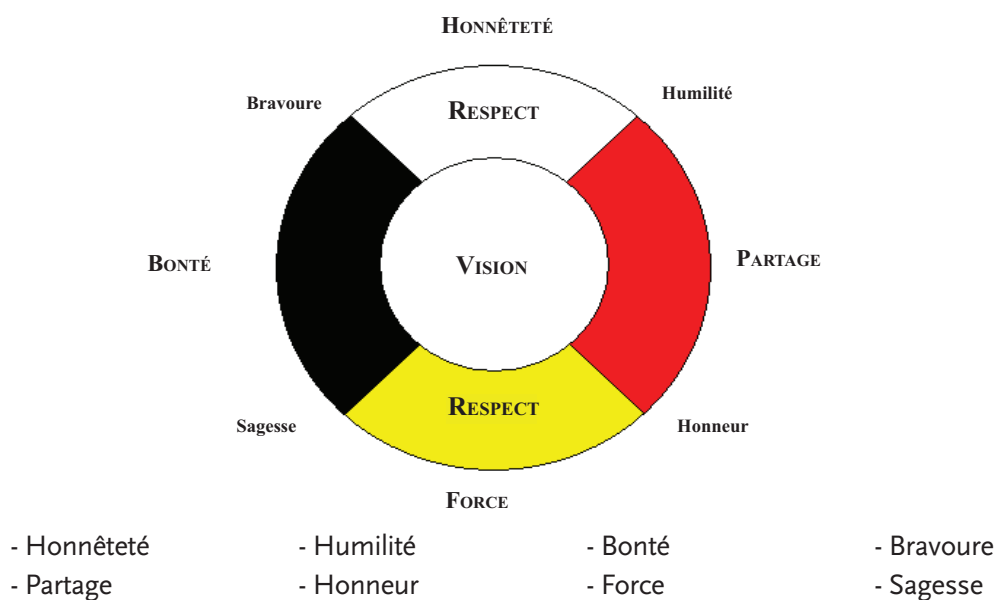
Une personne atteint l'équilibre lorsqu'elle est en paix et en harmonie sur le plan physique, émotif, mental et spirituel avec les autres membres de sa famille, sa communauté et sa Nation, et avec toutes les autres formes de vie, y compris la terre et la nature. (p. 1)

Chez les Ojibwés Anishinaabe, Dumont (1996) suggère que la compréhension d'origine de la globalité, de l'interdépendance et de l'équilibre symbolisée par la Roue médecine correspond à huit principales valeurs persistantes (figure 7).

Comme Dumont (1996) l'explique, une vision holistique permet à chacun de dépasser les frontières du monde physique et de reconnaître « l'interdépendance entre toutes choses et l'ensemble de tout ce qui les relie ». (p. 23) En retour, cette vision favorise le respect. Dumont note que, si on retrouve des valeurs semblables dans de nombreuses autres cultures comme, par exemple, le partage et la bonté, ce qui fait l'originalité des valeurs Autochtones, c'est que l'on considère ces principales valeurs comme les dons d'une vision holistique, ou globale, ce qui donne lieu à une attitude de respect.

FIGURE 8 : QUATRE DIRECTIONS ET SEPT VALEURS

(Adapté de Dumont, 1996, p. 20)



Selon Cajete (1999), les valeurs fondamentales chez les Autochtones comprennent une orientation holistique, la spiritualité, la collaboration, la patience et le respect envers les différences individuelles. Chez les Anishinaabe, Hart (2002) mentionne que l'amour, le respect, la bravoure, l'honnêteté, l'humilité et la vérité sont des valeurs précieuses. D'après Hart, l'adhésion à ces valeurs interdépendantes qui guident les relations humaines chez les Autochtones tracent la route à suivre pour atteindre ce que les Cris appellent *mino-pimatisiwin*, une bonne vie.

Non seulement les valeurs communes aux cultures Autochtones guident-elles les actions et interactions humaines, mais elles constituent aussi les impératifs de ce que Brant (1990) appelle l'éthique culturelle ou les règles régissant le comportement. Dans leur discussion sur les Autochtones et le système judiciaire, Hamilton et Sinclair (1991) expliquent ainsi le système de valeur dictant les règles culturelles de comportement :

Le système de valeurs que la plupart des sociétés Autochtones ont en commun tient en haute estime les principes interreliés de l'autonomie et de la liberté individuelles, qui s'accordent bien avec le maintien des relations avec les autres et de l'harmonie communautaire, le respect des autres êtres humains (et non humains), le désintéret à critiquer ou à déranger les autres et l'évitement de la confrontation et des prises de position adverses. (p. 36).

Éthique

D'après Brant (1990), huit impératifs culturels distincts, ou règles de conduite, ont contribué à la survie de la culture Autochtone :

- | | |
|-------------------------|---|
| » non-ingérence | » notion de temps |
| » non-compétitivité | » attitude face à la gratitude et l'approbation |
| » contrôle des émotions | » protocole |
| » partage | » enseignement par imitation |

Tout en mettant en garde contre l'application universelle de ces principes à toutes les cultures Autochtones, Brant (1990) affirme que les quatre premiers principes éthiques du comportement (non-ingérence, non-compétitivité, contrôle des émotions et partage) sont les principes fondateurs qui ont assuré la survie harmonieuse des cultures et communautés Autochtones et leur collaboration entre elles, en dépit des assauts colonialistes répétés. Parmi ces quatre principes, Brant soutient que l'éthique de la non-ingérence est l'un des principes les plus largement reconnus comme guide du comportement chez les Autochtones. Il s'agit aussi probablement de l'un des moins bien compris.

Découlant des valeurs de la coopération, du respect et de la recherche de relations harmonieuses, l'éthique de la non-ingérence « favorise des relations interpersonnelles positives en décourageant la contrainte sous toutes ses formes, qu'elle soit physique, verbale ou physique » souligne Brant (1990, p.535). Dans ce contexte, une tentative de persuader, ordonner ou obliger est considérée comme un « mauvais comportement ». Ces règles communes d'éthique guident non seulement les interactions entre les adultes, mais s'applique également aux relations entre les adultes et les enfants. Les valeurs culturelles qui prônent l'éthique de la non-ingérence dans l'éducation des enfants s'opposent ici aux pratiques courantes au sein des sociétés occidentales.

Comme Hamilton et Sinclair (1991) l'expliquent, la valeur éthique de la non-ingérence telle qu'on la retrouve dans les relations entre les parents Autochtones et leurs enfants est l'une des valeurs qui s'oppose le plus souvent et le plus intensément aux pratiques « courantes » de la parentalité occidentale. (p. 31) Dans les cultures occidentales, on s'attend à ce que les enfants fassent ce que leurs parents leur demandent, et quand ils le leur demandent, et qu'ils soient au courant des conséquences s'ils n'obéissent pas (Hamilton et Sinclair, 1991). Comme Hamilton et Sinclair l'expliquent, « on s'attend à ce que les enfants se conforment plutôt qu'à ce qu'ils expérimentent, qu'ils apprennent par cœur plutôt qu'en innovant ». (p. 31) Ross (1992) affirme que, pour un non-Autochtone, la valeur éthique de la non-ingérence est celle qui surprend le plus dans le contexte de la parentalité Autochtone, « ... et c'est précisément en cela que le Blanc a du mal à croire qu'il s'agit d'une valeur éthique ». (p. 16)

Dans le contexte de la parentalité Autochtone, la valeur éthique de la non-ingérence est liée à l'interdépendance au regard de l'éducation des enfants dans un réseau qui s'étend à la fois verticalement et horizontalement pour englober les Aînés, les enfants et les petits-enfants, ainsi que les frères et sœurs, les cousins et cousines et les amis de la famille. Par exemple, la valeur

éthique de la non-ingérence, dans ce contexte, suppose que, au lieu de demander à un enfant récalcitrant d'aller se coucher, d'aller à l'école, de faire ses corvées ou de venir chez le dentiste, on lui laisserait prendre ses décisions à sa guise. Dans une perspective non Autochtone, Ross (1992) questionne cette notion de choix : « La liberté de choisir d'un enfant de huit ans? À mes yeux, cela équivaut à une abdication de la responsabilité parentale, un signe certain de négligence ». (p. 17) Par contre, comme Ross l'avoue, en cherchant à mieux comprendre la culture, la vision du monde, les valeurs et l'éthique de non-ingérence Autochtones, il a changé de point de vue :

Pour le moment toutefois, je désire seulement souligner combien il est périlleux de juger les motifs, les objectifs et les désirs des personnes d'une autre culture. Nos travailleurs sociaux qui travaillent auprès des enfants sont régulièrement témoins de comportements qui, à leurs yeux, sont des signes clairs d'un manque de supervision parentale. Lorsqu'ils voient des enfants constamment laissés libres de choisir et apparemment sans supervision ni contrôle d'un adulte, ils ne peuvent faire autrement que de conclure que personne ne s'occupe de leur bien-être. Lorsque cette conclusion s'ajoute à d'autres jugements liés à la culture comme le surpeuplement des logements (et il existe en outre une cruelle pénurie de logements dans la plupart des communautés), la tentation d'en appeler aux tribunaux est forte. Après tout, c'est leur devoir lorsqu'ils constatent qu'un enfant « a besoin de protection », selon les termes de la législation. Mais si on peut démontrer que, dans d'autres cultures, les soins et la protection se manifestent de façons différentes, ce type de réaction peut s'avérer erroné. (pp. 18-19)

La perception de Ross (1992) de la valeur éthique de la non-ingérence reflète également tout le processus de son apprentissage des cultures crie et ojibwée. Intimement guidé par des Aînés et des enseignants Autochtones, Ross raconte de quelle façon il s'est lentement familiarisé avec la culture, les traditions parentales, les valeurs, l'éthique comportementale, les visions du monde, les idéaux et les aspirations des Autochtones par son initiation à l'écoute, à l'observation et au silence. Comme Ross l'explique, les récits des Aînés lui transmettaient des points de vue nuancés et d'autres choix au lieu de critiques acerbes de ses nombreuses bourdes et erreurs. De bien des façons, il semble que les expériences qu'a vécues Ross dans l'administration de la justice au sein des communautés Autochtones l'ont aidé à découvrir des ponts permettant aux cultures de se comprendre, en faisant la transition entre la culture occidentale punitive, avec sa justice axée sur des parties adverses et sur la punition des crimes, et le système de justice Autochtone qui cherche à rétablir l'harmonie et à restaurer des relations pacifiques par la réhabilitation. En retour, Ross a entrepris un processus d'apprentissage et de formation qui a permis de modifier l'application de la justice occidentale.

L'acquisition par Ross (1992) de connaissances et ses apprentissages suggèrent que nous pouvons aussi nous efforcer de mieux comprendre les cultures Autochtones et leurs pratiques parentales. Nous pourrions ainsi modifier les injustices dues à la conception des structures et modes de prestations « du haut vers le bas » qui minent souvent la mise en œuvre des programmes, ressources et services offerts aux parents Autochtones. Comme Blackstock (2006-2007) le suggère, nous pouvons continuer de rêver à un monde meilleur pour nous tous, ou bien nous pouvons faire en sorte que le rêve devienne réalité en devenant des innovateurs sociaux éduqués qui appliquent des principes qui rendront la pratique vraiment efficace.

7.0 IMPLICATIONS AU REGARD DE LA PRATIQUE

Dans le présent document, nous avons affirmé que les expériences du passé et les réalités actuelles suggèrent que nous pouvons et devons faire mieux, beaucoup mieux pour les parents Autochtones et leurs enfants. En offrant aux parents Autochtones l'accès à des services de soutien, des ressources et des programmes de prévention, nous pourrions nous assurer de vraiment lutter contre les forces systémiques et structurelles qui affectent tout particulièrement et de façon si négative la vie des parents Autochtones. Notre conviction que nous pouvons et devons faire beaucoup mieux pour les parents et les enfants Autochtones est un point de départ, un simple point de départ jusqu'à ce que la connaissance des réalités auxquelles font face les parents Autochtones, ainsi que la compréhension du passé, puissent se traduire en principes de pratique qui permettront la création de services efficaces, axés sur la culture, à l'intention des parents Autochtones.

Dans cette section nous résumons comment une meilleure compréhension du passé et des réalités actuelles auxquelles font face les parents, les enfants et les adolescents Autochtones peut influencer directement la pratique de manière à améliorer les interventions, les services de soutien et les programmes offerts aux parents Autochtones. Nous soulignons plus particulièrement cinq principes qui doivent guider le travail auprès des parents Autochtones : l'apprentissage, l'autodétermination et la collaboration, un impératif structurel, une approche holistique et des interventions axées sur les forces.

Apprentissage

Encore une fois, comme nous le rappellent les écrits du philosophe hispano-américain George Santayana, ceux qui oublient les leçons du passé sont condamnés à les répéter. Apprendre les vérités sur le réseau de pensionnats et sur les interventions des services de protection de l'enfance des années 1960 est de toute première importance pour l'acquisition du savoir fondamental nécessaire à l'élaboration de pratiques qui permettront de mieux desservir les parents Autochtones. Comme Blackstock, Brown et Bennet (2007) l'expliquent, « faire marche arrière est souvent nécessaire avant de pouvoir aller de l'avant » et créer de nouvelles réalités. (p. 72) Notre travail a fait ressortir certaines des réalités liées au réseau de pensionnats et à la « rafle des années soixante », et nous l'avons complété de ressources et documents supplémentaires à l'appui de notre compréhension du passé (annexe A).

L'apprentissage ou l'acquisition du savoir nécessaire pour créer et maintenir en place des services à l'intention des parents Autochtones, axés sur la culture et efficaces, nécessite également la détermination et l'analyse critique de stratégies élaborées en vue de répondre aux inégalités auxquelles font face les parents Autochtones. Par exemple, la Colombie-Britannique est présentement la seule province du Canada à reconnaître officiellement le Principe de Jordan par le biais d'un projet de loi privé voté en décembre 2007. De plus, la publication intitulée *Strong, safe and supported: A commitment to B.C.'s children and youth* (Fort, en sécurité et soutenu : un engagement envers les enfants et les jeunes de la Colombie-Britannique) du ministère

du développement de l'enfance et de la famille [Ministry of Children and Family Development (2008)] présente cinq piliers « qui constituent les principaux éléments d'un réseau efficace de services à l'enfance, à la jeunesse et à la famille ». (p. 5) Le quatrième pilier, The Aboriginal Approach (l'approche Autochtone), est en synergie avec les autres piliers que sont la prévention, l'intervention précoce, l'intervention et le soutien, et l'assurance de la qualité. Guidé par la Conventions de l'ONU sur les droits des enfants et les 62 directives établies par Hugues (2006) dans le BC Children and Youth Review, le ministère souhaite établir, entre autres objectifs, des ressources suffisantes et équitables; et augmenter les services et le soutien à l'enfance et à la jeunesse Autochtones dans leur langue, leur tradition et leur culture, en vue de soutenir les parents Autochtones dans leurs efforts d'éliminer les inégalités entre les Autochtones et les autres résidents de la Colombie-Britannique. Toutefois, au niveau fédéral, le Final Report of the Standing Committee on Human Rights (2007) souligne que les gouvernements fédéraux successifs ont échoué à tenir les promesses faites lors de la ratification de la Conventions de l'ONU sur le droit des enfants. Le témoignage des chefs de file en matière de protection de l'enfance devant le Comité sénatorial permanent sur les droits humains en 2006 révèle malheureusement clairement que le Canada est en violation directe de la Convention en ce qui a trait aux enfants et adolescents Autochtones.

L'examen des stratégies actuelles conçues en vue d'éliminer les inégalités auxquelles font face les parents, les enfants et les adolescents Autochtones, l'analyse critique visant à déterminer si ces stratégies auront un impact positif sur les parents, les enfants et les adolescents Autochtones et, le cas échéant, quelle forme prendra cet impact, constituent des étapes préliminaires dans l'acquisition des connaissances de base nécessaires à la mise en œuvre de pratiques permettant de mieux desservir les parents Autochtones.

Autodétermination et collaboration

En 1982, le paragraphe 35 (1) de la Loi constitutionnelle de 1982 reconnaissait le droit des Autochtones à l'autonomie gouvernementale ce qui, implicitement, suppose que l'autodétermination se traduira par l'élaboration et la mise en œuvre de politiques, de programmes, de ressources et de services de soutien efficaces et adaptés. Dans le contexte de notre travail, l'autonomie gouvernementale va de pair avec la perception que les parents Autochtones sont les mieux placés pour déterminer leurs propres besoins, leurs priorités et les façons de relever les défis qui les attendent. Malheureusement, une bonne proportion du nombre limité de programmes, de ressources et de services offerts aux parents Autochtones le sont en vertu de la structure de gestion verticale qui détermine ce qu'il faut faire pour « régler » les problèmes des parents Autochtones.

L'augmentation de la participation des parents Autochtones à la planification, la prise de décision, la conception et la mise en œuvre de programmes, services et ressources contribuera à répondre de façon appropriée aux besoins de ces derniers, à augmenter les choix qui leur sont offerts et à respecter les liens entre la culture, la langue, les communautés et les traditions. Dans l'esprit de Bishop (2002), le fait de devenir un allié et de travailler en coopération et en

collaboration avec les parents Autochtones vers l'autodétermination, permettra également de mieux comprendre les besoins en programmes, services et ressources aptes à éliminer les inégalités d'ordre structurel qui affectent leur vie de façon si négative.

Impératif structurel

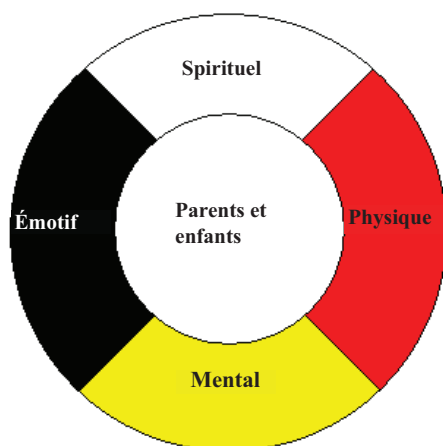
La recherche a révélé qu'on justifie habituellement la séparation des enfants Autochtones de leurs parents par la négligence parentale : pauvreté, logement inadéquat et consommation abusive d'alcool et de drogue (Blackstock, Prakash, Loxley et Wein, 2005; Blackstock, Trocmé et Bennett, 2004; Trocmé, Knoke et Blackstock, 2004). Sans l'élaboration et la mise en œuvre de programmes, de ressources et de services en mesure de résoudre ces problèmes structurels, il est peu probable qu'on arrête de séparer les enfants Autochtones de leurs parents, de leur culture et de leur communauté. « Réconciliation en matière de protection de l'enfance : pierres de touche d'un avenir meilleur pour les enfants, les jeunes et les familles Autochtones » nous rappelle que la capacité de faire la distinction entre les risques structurels et les risques familiaux qui touchent les enfants et adolescents permet de déterminer et de mettre en œuvre des solutions efficaces pour lutter contre l'un et l'autre (Blackstock, Cross, George, Brown et Formsma, 2006).

Comme Johnston (1983) le soulignait déjà il y a 25 ans, la pauvreté qui accable plusieurs parents Autochtones ne doit pas laisser croire que tous les enfants sont privés d'amour, rejetés ou négligés. Aujourd'hui, après Blackstock, Cross, George, Brown et Formsma (2006), un impératif structurel veut que « les familles pauvres soient aidées sur le plan économique et social afin qu'elles puissent s'occuper adéquatement de leurs enfants et adolescents ». (p. 11)

Les difficultés liées à la consommation abusive d'alcool et de drogue nécessitent également des solutions structurelles. Dans ce cas, il faut faire appel à la prévention active et se doter de programmes, ressources et services efficaces pour résoudre les problèmes de négligence découlant de la consommation abusive d'alcool et de drogue par les parents. L'élaboration de ces types de programmes, de ressources et de services exige de considérer dans leur ensemble les nombreux facteurs structurels qui contribuent au problème de consommation abusive d'alcool et de drogue chez les parents Autochtones, y compris la pauvreté chronique, l'isolement social, la violence, les préjugés sociaux et institutionnels, de même que les répercussions intergénérationnelles du réseau de pensionnats et les expériences passées d'interventions des services de protection de l'enfance.

Approche holistique

Adopter une approche holistique dans nos interventions auprès des parents Autochtones exige que les programmes, les services et les ressources tiennent compte de l'interdépendance entre le bien-être physique, mental, émotif et spirituel des parents. En tenant compte de la dimension culturelle de l'être humain dans son ensemble, nous pouvons commencer à soutenir les parents Autochtones dans une perspective holistique en vue favoriser l'épanouissement de leurs enfants.



Une approche holistique qui embrasse toutes les dimensions de l'être humain permet également de saisir que chaque personne est le fruit de sa culture, de sa langue et d'un réseau inextricable de relations sociales. La recherche effectuée par Chandler et Lalonde (1998) nous révèle que cette continuité culturelle favorise la résilience et influence de manière positive la santé et le bien-être des peuples Autochtones. Comme le soulignent Blackstock, Cross, George, Brown et Formsma (2006), tout ceci suggère que des programmes, des ressources et des services sensibles à la réalité des parents Autochtones prennent en considération « et privilégient tout autant les effets à court terme que les effets à long terme des interventions ». (p.11)

Interventions axées sur les forces

Bien que les tragiques et pénibles expériences consécutives aux interventions colonialistes du passé et du présent aient souvent fait jouer aux Autochtones le rôle de victimes passives et sans recours des circonstances de la vie, notre étude du réseau de pensionnats et des interventions des services de protection de l'enfance veut surtout attirer l'attention sur les forces et la résilience qui ont permis aux cultures Autochtones de survivre.

Bien que les répercussions des pensionnats et du réseau de protection de l'enfance aient souvent affecté également les générations subséquentes, les valeurs et règles éthiques profondément ancrées sous-jacentes aux forces des peuples Autochtones constituent des facteurs de protection. Des programmes, ressources et services axés sur ces forces ont le potentiel de fournir le soutien externe nécessaire à l'épanouissement des forces existantes et à leur exploitation. Dans une telle perspective, des programmes, ressources et services axés sur les forces pourraient constituer de nouvelles occasions d'améliorer les capacités et les habiletés des parents Autochtones et d'adopter une orientation positive qui favorisera l'épanouissement des personnes.

8.0 Annexe A

Ressources sur les pensionnats Autochtones et les services de protection de l'enfance

En plus des documents sur les pensionnats Autochtones référencés dans cette section, il existe une importante documentation qui permet de mieux comprendre les répercussions passées et contemporaines de ce système d'éducation.

LIVRES

Alexie, R. (2002). *Porcupines and china dolls*.
Don Mills, ON: Stoddart Publishing.

Highway, T. (2000). *Kiss of the Fur Queen*.
Toronto, ON: Doubleday Canada

Jack, A. (Ed.). (2007). *Behind closed doors: Stories from the Kamloops Indian residential school* (rev. ed.).
Penticton, BC: Theytus Books.

McKegney, S. (2007). *Magic weapons: Aboriginal writers remaking community after residential school*.
Winnipeg, MB: University of Manitoba Press.

Olsen, S., with Morris, R., & Sam, A. (2002). *No time to say goodbye: Children's stories of Kuper Island residential school*.
Winlaw, BC: Sono NIS Press

Sterling, S. (2002). *My name is Seepeetza*.
Toronto, ON: Douglas McIntyre.

VIDÉOS

Beyond the shadows (1992)
Violation of trust (2004)

SITES WEB

Hidden from history: The Canadian holocaust
<http://www.hiddenfromhistory.org/>

Indian Residential School Survivor's Society
<http://www.irsss.ca/>

Que sont les enfants devenus? Guérir l'héritage des pensionnats
<http://www.wherethechildren.ca/en/home.html>

Règlement relatif aux pensionnats indiens – site web officiel des tribunaux
<http://www.residentialschoolsettlement.ca/English.html>

Pelican Falls Residential School Gathering par Cal Kenny
<http://media.knet.ca/node/1161>

En plus des documents sur la « rafle des années soixante » référencés dans cette section, il existe une importante documentation qui permet de mieux comprendre les répercussions passées et contemporaines des expériences vécues par les enfants et adolescents dans le réseau de protection de l'enfance.

LIVRES

Bensen, R. (2001). *Children of the dragonfly: Native American voices on child custody and education*. Tucson, AZ: The University of Arizona Press.

Culleton, B. (1983). *April Raintree*. Winnipeg, MB: Peguis Publishers Ltd.

Stolen Generations. (2003). *Book of voices: Voices of Aboriginal adoptees and foster children*. Winnipeg MB: Stolen Generations.

Wagamese, R. (1994). *Keeper'n me*. Scarborough, ON: Doubleday Canada Ltd.

VIDÉOS/FILMS

Richard Cardinal : Le cri d'un enfant Métis (1986)

Rabbit-proof Fence (2002)

SITES WEB

National Youth in Care Network
<http://www.youthincare.ca/>

Native Child and Family Services of Toronto & Budgell, J. (1999). *Repatriation of Aboriginal families – issues, models and a workplan*. Toronto, ON: Author.
[http://www.nativechild.org/uploads/rep_rpt\(1\).pdf](http://www.nativechild.org/uploads/rep_rpt(1).pdf)

Southern Manitoba First Nations Repatriation Program
<http://www.wrcfs.org/repatriation/services.html>

9.0 NOTES

- ¹ La prophétie des sept feux, la culture ojibwée, son histoire et sa philosophie sont également présentées par Edward Benton-Banai (1988) dans l'ouvrage *The Mishomis Book : The voice of the Ojibway*. Hayward, MI : Indian Country Communications, Inc.
- ² Charles Nelson de Rousseau River, au Manitoba, dans le Rapport de la Commission royale d'enquête sur les Peuples Autochtones, Vol 1, 3^e partie, Les principes d'une relation renouvelée (Chap. 15), 1996.
- ³ La discrimination sexuelle de la Loi sur les Indiens fait référence à la période précédant l'adoption de la Loi C-31, durant laquelle une femme Indienne mariant un homme non Indien perdait automatiquement son statut ainsi que celui de ses enfants. Toutefois, si un homme Indien mariait une femme non Indienne, la femme et ses enfants obtenaient le statut d'Indien.
- ⁴ Une autre façon de considérer la représentation largement disproportionnée des enfants et adolescents Autochtones en Colombie-Britannique est de calculer le nombre théorique d'enfants dans le réseau en fonction des pourcentages de représentation d'un groupe et de l'autre. De cette façon, si le taux de représentation des enfants et adolescents Autochtones était appliqué aux enfants et adolescents non Autochtones, il y aurait 53 690 enfants et adolescents non Autochtones dans le réseau de protection de l'enfance au lieu de 4 630. En contrepartie, si la représentation des enfants et adolescents non Autochtones était appliquée aux Autochtones, il y aurait 363 enfants Autochtones dans le réseau au lieu de 4 550.
- ⁵ Selon Affaires indiennes et du Nord Canada, le pensionnat Gordon en Saskatchewan fut le dernier pensionnat géré par le gouvernement fédéral au Canada. En Colombie-Britannique, le pensionnat St. Mary's fut le premier à ouvrir, en 1863, et le dernier fermé, en 1984. Affaires indiennes et du Nord Canada. 2004. *Indian residential schools in Canada: Historical chronology*. Consulté le 12 octobre 2006 du site http://www.ainc-inac.gc.ca/gs/schl_e.html (le document n'est plus accessible).
- ⁶ Commee Miller (1996) le mentionne, l'usage de surnoms moqueurs pour les enseignants et le personnel amusait grandement les enfants. Knockwood (1994) relate que des jeux de mots micmacs parfois élaborés et obscènes transformaient les hymnes latins de telle façon que « même le Très-Haut devait rire ». (p. 124)
- ⁷ Au pensionnat Shubenacadie, en Nouvelle-Écosse, Knockwood (1994) explique que la très redoutée sœur en charge des filles, Sœur Mary Leonard, était appelée « Wikew », qui signifie « la grosse » en micmac.
- ⁸ Dans un réseau ayant profondément dérapé, les résultats désastreux des « rafles des années soixante » sont particulièrement bien illustrés par la vie de Richard Cardinal, un Métis de 17 ans de Fort Chipewyan, en Alberta, qui s'est suicidé après avoir été placé dans 16 foyers, douze foyers de groupes et des refuges, et après avoir été enfermé dans des institutions à partir de l'âge de 4 ans. La vie de Richard Cardinal a été relatée dans Obomsawin, A. (Script et direction). (1986). *Richard Cardinal : le cri d'un enfant Métis* [Video]. Ottawa, ON : Office national du Film du Canada, <http://www.onfnfb.gc.ca/fra/collection/film/?id=3849>

Reportez-vous à l'annexe A pour d'autres ressources sur la « rafle de années soixante ».

- ⁹ Le terme génocide fut introduit par Raphael Lemkin en 1944. Le mot a pour racine *genos* (famille, tribu, race en grec) et *-cide* (du latin *occidere* ou *cideo* signifiant massacre). La Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide fut adoptée par l'Assemblée générale le 9 décembre 1948 et fut signée par le Canada en 1948. 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, racial ou religieux, comme tel :

- » In the present Convention, genocide means any of the following acts committed with the intent to destroy in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group such as:
- » meurtre de membres du groupe;
- » atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe;
- » soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle;
- » mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe;
- » transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe.

¹⁰ La convention internationale des droits de l'enfant de l'ONU (CIDE) fut adoptée le 20 novembre 1989 et est entrée en vigueur le 2 septembre 1990. Elle fut ratifiée par le Canada le 13 décembre 1991. Accessible sur le site <http://www2.ohchr.org/french/law/crc.htm>

10.0 RÉFÉRENCES

- Fondation autochtone de guérison (1999-2008). Série recherche. Consulté le 3 décembre 2007 du site <http://www.fadg.ca/>
- Aboriginal Healing Foundation (2002). The healing has begun: An operational update from the Aboriginal Healing Foundation, Ottawa, ON : Fondation autochtone de guérison, (en anglais).
- Assemblée des Premières Nations (APN) (nd). History of Indian residential schools, <http://www.afn.ca/residentialschools/history.html> [consulté le 25 février 2009]
- Bashford, L. & Heinzerling, H. (1987). Blue Quills Native education centre : A case study. In J. Barman, Y. Hébert, & D. McCaskill (Eds.), *Indian education in Canada, Vol. 2 : The challenge* (pp. 126-141). Vancouver, BC : University of British Columbia Press.
- Bell, J. & George, R. (2006). Policies and practices affecting Aboriginal fathers' involvement with their children. Dans J. White, S. Wingert, D. Beavon, & P. Maxim (Eds.), *Aboriginal policy research: Moving forward, making a difference*, Vol. III (pp. 123-144). Toronto, ON : Thompson Educational Publishing, Inc.
- Bennett, M., Blackstock, C., & De La Ronde, R. (2005). A literature review and annotated bibliography on aspects of Aboriginal child welfare in Canada (2nd ed.). Ottawa, ON : First Nations Research Site of the Centre of Excellence for Child Welfare and the First Nations Child and Family Caring Society of Canada. Consulté le 10 février, 2006 du site http://www.fncaringsociety.com/docs/AboriginalCWLitReview_2ndEd.pdf
- Bishop, A. (2002). *Becoming an ally: Breaking the cycle of oppression in people* (2nd ed.). Halifax, NS : Fernwood Publishing.
- Blackstock, C. (2003). First Nations child and family services: Restoring peace and harmony in First Nations communities. In K. Kufeldt & B. McKenzie (Eds.), *Child welfare: Connecting research, policy, and practice* (pp. 331-342). Waterloo, ON : Wilfrid Laurier Press.
- Blackstock, C. (Winter 2006/2007). If reindeer could fly: Dreams and real solutions for Aboriginal children. *Education Canada*, 47(1), 4-8.
- Blackstock, C., Brown, I., & Bennett, M. (2007). Reconciliation: Rebuilding the Canadian child welfare system to better serve Aboriginal children and youth. In I. Brown, F. Chaze, D. Fuchs, J. Lafrance, S. McKay and S. Thomas-Prokop (Eds.), *Putting a human face on child welfare: Voices from the Prairies* (pp. 59-87). Toronto ON : Centre of Excellence for Child Welfare//Regina, SK: Prairie Child Welfare Consortium. Consulté le 5 janvier, 2008 du site http://www.ccew-cepb.ca/pubs/prairiebook_e.html
- Blackstock, C., Cross, T., George, J., Brown, I., & Formsma, J. (2006). Reconciliation in child welfare: Touchstones of hope for Indigenous children, youth and families. Ottawa, ON : First Nations Child & Family Caring Society / Portland, OR: National Indian Child Welfare Association. Disponible sur le site http://www.reconciliationmovement.org/docs/Touchstones_of_Hope.pdf
- Blackstock, C., & Trome, N. (2005). Community-based child welfare for Aboriginal children: Supporting resilience through structural change. In M. Ungar (Ed.), *Handbook for working with children and youth: Pathways to resilience across cultures* (pp. 105 -120). Thousand Oaks, CA : Sage Publications, Inc.
- Blackstock, C., Prakash, T., Loxley, J., & Wien, F. (2005). *Wen:de : We are coming to the light of day*. Ottawa, ON : First Nations Child & Family Caring Society of Canada.
- Blackstock, C., Trocmé, N., & Bennett, M. (2004). Child maltreatment investigations among Aboriginal and non-Aboriginal families in Canada. *Violence Against Women*, 10(8), 901-916.
- Brant, C. (1990). Native ethics and rules of behaviour. *Canadian Journal of Psychiatry*, 35(6), 534-539.
- British Columbia Government. (2007). BC Stats. Consulté le 6 janvier 2008, du site <http://www.bcstats.gov>.

- bc.ca/DATA/pop/pop/estspop.asp#agesex
- British Columbia Provincial Health Officer. (2003). The health and well-being of people in British Columbia. Victoria, BC : Ministry of Health Planning. Consulté le 4 janvier 2008 du site <http://www.healthservices.gov.bc.ca/pho/pdf/phoannual2002.pdf>
- Cajete, G. (1999). Igniting the spark: An Indigenous science education model. Skyand, NC: Kivaki Press.
- Chandler, M., & Lalonde, C. (1998). Cultural continuity as a hedge against suicide in Canada's First Nations. *Journal of Transcultural Psychiatry*, 35(2), 193-211. Disponible sur le site <http://web.uvic.ca/~lalonde/manuscripts/1998TransCultural.pdf>
- Chansonneuve, D. (2005). Reclaiming connections: Understanding residential school trauma among Aboriginal people. Ottawa, ON : Aboriginal Healing Foundation. Consulté le 18 janvier 2008, du site www.ahf.ca/pages/download/28_101
- Child and Youth Officer for British Columbia. (2006). Joint special report - Health and well-being of children in care in British Columbia: Report 1 on health services utilization and mortality. Consulté le 12 septembre 2007, from http://www.gov.bc.ca/cyo/download/complete_joint_special_report.pdf
- Chrisjohn, R., Young, S., & Maraun, M. (1995). The circle game: Shadow and substance in the residential school experience in Canada. Penticton, BC: Theytus Books Ltd.
- Connors, K., & Maidman, F. (2001). A circle of healing: Family wellness in Aboriginal communities. In I. Prilleltensky, G. Nelson, & L. Peirson (Eds.), *Promoting family wellness and preventing child maltreatment: Fundamentals for thinking and action* (pp. 349-416). Toronto, ON : University of Toronto Press.
- Cook, E-D., & Howe, D. (2004). Aboriginal languages of Canada. In W. O'Grady & J. Archibald (Eds.), *Contemporary linguistic analysis* (5th ed.). Toronto, ON : Pearson Education Canada. Consulté le 4 janvier 2008 du site <http://www.fp.ucalgary.ca/howed/Cho9-revised.pdf>
- Cote, H/Nī no Mī kana Ikē Ka-Pimosēt & Schissel, W. (2002). Damaged children and broken spirits: A residential school survivor's story. In B. Schissel & C. Brooks (Eds.), *Marginality and condemnation : An introduction to critical criminology* (pp. 175-192). Halifax, NS : Fernwood Publishing.
- Crey, E. (1991). The children of tomorrow's great Potlatch. In D. Jensen & C. Brooks (Eds.), *In celebration of our survival: The First Nations of British Columbia* (pp. 150-158). Vancouver, BC : UBC Press.
- Cross, T. (1986). Drawing on cultural tradition in Indian child welfare practice. *Social Casework: The Journal of Contemporary Social Work*, 67(5), 283-289.
- Cross, T., Earle, K., Echo-Hawk, H., & Manness, K. (2000). Cultural strengths and challenges in implementing a system of care model in American Indian communities. *Systems of Care: Promising practices in children's mental health, 2000 Series, Vol. 1*. Washington, DC : Center for Effective Collaboration and Practice, American Institutes for Research. Consulté le 6 mai 2007 du site <http://download.ncadi.samhsa.gov/ken/pdf/2000monographs/vol1.pdf>
- Dumont, J. (1996). Justice and Native peoples. In M. Nielson & R. Silverman (Eds.), *Native Americans, crime and justice* (pp. 20-33). Boulder, CO : Westview Press.
- Frankena, W. (1963). *Ethics*. Englewood Cliffs, CA: Prentice-Hall, Inc.
- Fournier, S., & Crey, E. (1997). *Stolen from our embrace: The abduction of First Nations children and the restoration of Aboriginal communities*. Vancouver, BC : Douglas & McIntyre.
- Furniss, E. (1995). *Victim of benevolence: Discipline and death at the Williams Lake Indian Residential School, 1891-1920*. Vancouver, BC : Arsenal Pulp Press.
- Gaywish, R. (2000). Aboriginal people and mainstream dispute resolution: Cultural implications of use. In, J. Oakes,

- Glover, G. (2001). Parenting in Native American families. In N. Webb & D. Lum (Eds.), *Culturally diverse parentchild and family relationships: A guide for social workers and other practitioners* (pp. 205-231). New York : Columbia University Press Publishers.
- Gough, P. (2007). British Columbia's child welfare system. CECW Information Sheet #54E. Toronto, ON : University of Toronto Faculty of Social Work. Consulté le 3 février 2008, du site <http://www.cecw-cepb.ca/files/file/en/54E%20BCchildwelfaresystem.Pdf>
- Gove, T. (1995). Report of the Gove inquiry into child protection in British Columbia. Victoria, BC: Queen's Printer.
- Grant, A. (1996). No end of grief: Indian residential schools in Canada. Winnipeg, MB : Pemmican Publishing, Inc.
- Greenwood, M. (2003). BC First Nations children: Our families, our communities, our future. Vancouver, BC : Health Canada, First Nations Inuit Health Branch.
- Greenwood, M. (2005). Children are a gift to us : Aboriginal-specific early childhood programs and services in Canada. Ottawa, ON : Aboriginal Children's Circle of Early Learning. Consulté le 3 février 2006, du site <http://www.accel-capea.ca/pdf/FinalGreenwood.Pdf>
- Greenwood, M., & De Leeuw, S. (2006, October). Fostering Indigeneity: The role of Aboriginal mothers and Aboriginal early child care responses to colonial foster-care interventions. Conference Presentation: Rural and Remote Health Conference, Canadian Rural Health Research Society, Prince George, British Columbia.
- Greenwood, M., Tagalik, S., Joyce, M., & de Leeuw, S. (2004). Beyond deficit: Exploring capacity building in northern and Indigenous youth communities through strengths-based approaches. Iqaluit, NU : Government Task Force on Mental Health. Consulté le 2 mars 2006 du site <http://www.gov.nu.ca/education/COEWebsite/English/bdr.pdf>
- Haig-Brown, C. (1988). Resistance and renewal: Surviving the Indian residential school. Vancouver, BC : Tillacum Library.
- Hart, M. (2002). Seeking mino-pimatisiwin: An Aboriginal approach to helping. Halifax, NS : Fernwood Publishing.
- Hamilton, A., & Sinclair, M. (1991). Report of the Aboriginal justice inquiry of Manitoba: The justice system and Aboriginal people, Vol. 1. Winnipeg, MB: Queen's Printer.
- Hughes, E. (2006). BC children and youth review: An independent review of BC's child protection system. Victoria, BC: Queen's Printer. Consulté le 7 mai 2007 du site childyouthreview.ca/download/BC_Children_and_Youth_Review_Report_FINAL_April_4.pdf
- Indian and Northern Affairs Canada (2004). Indian residential schools in Canada: Historical chronology. Consulté le 12 octobre 2006 du site http://www.ainc-inac.gc.ca/gs/schl_e.html
- Ing, N. (1991). The effects of residential schools on Native child-rearing practices. *Canadian Journal of Native Education*, 18(Suppl.), 65-118.
- Ing, N. (2000). Dealing with shame and unresolved trauma: Residential school and its impact on the 2nd and 3rd generation adults. Vancouver, BC : Unpublished doctoral dissertation, The University of British Columbia.
- Iwama, M. (2000). 'At dawn, our bellies full:' Teaching tales of food and resistance from residential schools and internment camps in Canada. *Journal of Intercultural Studies*, 21(3), 239-254.
- Johnston, B. (1988). Indian school days. Toronto, ON : Key Porter.

- Johnston, P. (1983). Native children and the child welfare system. Toronto, ON : Canadian Council on Social Development with James Lorimer & Company, Publishers.
- Kilmelman, E. (1985). No quiet place : Review committee on Indian and Métis adoptions and placements, Final report to the Honourable Muriel Smith, Minister of Community Services. Winnipeg, MB : Manitoba Community Services.
- Kline, M. (1993). Complicating the ideology of motherhood: Child welfare law and First Nations women. *Queen's Law Journal*, 18(2), 306-342.
- Knockwood, I. (1992). Out of the depths: The experiences of Mi'kmaw children at the Indian residential school at Shubenacadie, Nova Scotia. Lockeport, NS: Roseway Publishing.
- Lederman, J. (1999). Trauma and healing in Aboriginal families and communities. *Native Journal of Social Work*, 2(1), 59-90.
- Legacy of Hope Foundation (nd). Reclaiming history: An introduction to the residential school system in Canada. Ottawa, ON : The Legacy of Hope Foundation, consulté le 25 février 2009 du site <http://www.wherethechildren.ca/en/history/>
- Little Bear, L. (2000). Jagged worldviews colliding. In M. Battiste (Ed.), *Reclaiming Indigenous voice and vision* (pp. 77-85). Vancouver, BC : UBC Press.
- Locust, C. (1999). Overview of health programs for Canadian Aboriginal peoples. In J. Galloway, B. Goldberg & J. Alpert (Eds.), *Primary care of Native American patients: Diagnosis, therapy and epidemiology* (pp. 17-22). Boston : Butterworth-Heinemann.
- McCaskill, D. (1983). Native people and the justice system. In I. Getty & A. Lussier (Eds.), *As long as the sunshines and water flows* (pp. 288-298). Vancouver, BC : University of British Columbia Press.
- Miller, J. (1996). *Shingwauk's vision : A history of Native residential schools*. Toronto, ON : University of Toronto Press.
- Milner, A. (2001). The Sixties Scoop thirty years later: Inroads roundtable. *Inroads: The Canadian Journal of Opinion*, 10, 154-165.
- Milloy, J. (1999). *À national crime : The Canadian government and the residential school system, 1879-1986*. Winnipeg, MB : The University of Manitoba Press.
- Ministry of Children and Family Development. (2008). *Strong, safe and supported: A commitment to B.C.'s children and youth*. Victoria, BC : Author.
- Mussell, B., Cardiff, K., & White, J. (2004). *The mental health and well-being of Aboriginal children and youth: Guidance for new approaches and services*. Chilliwack, BC: The Sal'i'shan Institute and the University of British Columbia. Consulté le 3 décembre 2007 du site <http://www.childhealthpolicy.sfu.ca/publications/documents/RR-8-04-full-report.pdf>
- National Council of Child Welfare. (2007). *First Nations, Métis and Inuit children and youth: Time to act*. Ottawa, ON : Author.
- Persson, D. (1986). The changing experience of Indian residential schooling: Blue Quills, 1931-1970. In J. Barman, Y. Hébert & D. McCaskill (Eds.), *Indian education in Canada, Volume 1 : The legacy* (pp. 150-168). Vancouver, BC : University of British Columbia Press.
- Pimento, B. (1985). *Native families in jeopardy – the child welfare system in Canada*. Toronto, ON : Occasional Papers in Social Policy Analysis, No. 11, Centre for Women's Studies in Education.
- Pivot Legal Society. (2008). *Broken promises: Parents speak about B.C.'s child welfare system*. Vancouver, BC : Author. Retrieved February 28, 2008, from <http://www.pivotlegal.org/pdfs/BrokenPromises.pdf>

- Regnier, R. (1994). The sacred circle: A process of pedagogy of healing. *Interchange* 25(2), 129-144.
- Representative for Children and Youth. (2008). Amanda, Savannah, Rowen and Serena: From loss to learning. Victoria, BC: Queen's Printer. Consulté le 16 avril 2008, du site <http://www.rcybc.ca/Groups/Our%20Reports/FromLosstoLearningFinal.pdf>
- Richard, K. (1997). Community presentation to the Royal Commission on Aboriginal peoples : Round 2. Report of the Royal Commission on Aboriginal peoples, Vol. 5: Renewal: A twenty-year commitment. In, For seven generations: An information legacy of the Royal Commission on Aboriginal peoples [CD-ROM]. Ottawa, ON : Libraxus.
- Ross, R. (1992). *Dancing with a ghost: Exploring Indian reality*. Markham, ON: Octopus Publishing Group.
- Royal Commission on Aboriginal Peoples. (1996). Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Ottawa, ON : Canadian Communication Group – Publishing. Consulté le 2 septembre 2001, du site http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/cg_e.html
- Santayana, G. (1905). *The life of reason*. Volume 1. New York : Charles Scribner's Sons.
- Shangreux, C. (2004). Staying at home: Examining the implications of least disruptive measures in First Nations child and family services. Ottawa, ON : First Nations Child & Family Caring Society. Consulté le 8 novembre 2006, du site http://www.fncaringsociety.com/docs/Staying_at_Home.pdf
- Silversides, A. (2007). The north “like Darfur.” *Canadian Medical Association Journal*, 177(9), 1013-1014.
- Sinclair, R. (2007). Identity lost and found: Lessons from the sixties scoop. *First Peoples Child & Family Review*, 3(1), 65-82. Consulté le 17 octobre 2007, du site http://www.fncfcs.com/pubs/vol3num1/Sinclair_pp65.pdf
- Standing Senate Committee on Human Rights. (2007). Children: The silenced citizens – Effective implementation of Canada's international obligations with respect to the rights of the children. Ottawa, ON : Standing Senate Committee on Human Rights. Consulté le 5 janvier 2008 du <http://www.parl.gc.ca/39/1/parlbus/commbus/senate/Com-e/huma-e/rep-e/reproapro7-e.htm>
- Statistics Canada (2006a). 2006 Census. Consulté le 16 janvier 2008, du site <http://www12.statcan.ca/english/census/index.cfm>
- Statistics Canada (2006 b). 2006 Census : A decade of comparable data on Aboriginal peoples. Ottawa, ON : Statistics Canada, <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/ref/info/aboriginal-Autochtoneseng.Cfm>
- Statistics Canada (2008). Aboriginal Peoples in Canada in 2006: Inuit, Métis and First Nations, 2006 Census. Consulté le 16 janvier 2008 du site <http://www12.statcan.ca/english/census06/release/aboriginal.cfm>
- Stairs, A. (1995). Learning processes and teaching roles in Native education: Cultural base and cultural brokerage. In M. Battiste & J. Barman (Eds.), *First Nations education in Canada : The circle unfolds* (pp. 139-153). Vancouver, BC : UBC Press.
- Stout, M., & Kipling, G. (2003). Aboriginal people, resilience and the residential school legacy. Ottawa, ON : Aboriginal Healing Foundation. Consulté le 14 septembre 2006 du site <http://www.ahf.ca/publications/research-series>
- Thomas, L., & Learoyd, S. (1990). *Native child care : “In the spirit of caring.”* Ottawa, ON : Native Council of Canada.
- Trocmé, N., Knoke, D., & Blackstock, C. (2004). Pathways to over-representation of Aboriginal children in Canada's child welfare system. *Social Services Review*, 78 (4), 577-600.
- Waller, M., Risley-Curtis, C., Murphy, S., Medill, A., & Moore, G. (1998). Harnessing the positive power of language: American Indian women, a case example. *Journal of Poverty*, 2(4), 63-81.

- Waller, M., & Yellow Bird, M. (2002). The strengths of First Nations peoples. In D. Saleebey (Ed.), *The strengths perspective in social work practice* (3rd ed., pp. 48-62). Boston : A Pearson Educational Company.
- Wharf, B. (2007). Introduction : People, politics, and child welfare. In L. Foster & B. Wharf (Eds.), *People, politics, and child welfare in British Columbia* (pp. 1-9). Vancouver, BC : UBC Press
- Webster, P. (2006). Canadian Aboriginal people's health and the Kelowna deal. *The Lancet*, 368(9523), 275-276.
- York, G. (1990). *The dispossessed: Life and death in Native Canada*. Toronto, ON : McArthur & Company..

Sharing knowledge. Making a difference.



NATIONAL COLLABORATING CENTRE
FOR ABORIGINAL HEALTH

CENTRE DE COLLABORATION NATIONALE
DE LA SANTÉ AUTOCHTONE

3333 University Way, Prince George, B.C. V2N 4Z9
Tél. : (250) 960-5250 Téléc. : (250) 960-5644 Courriel : nccah@unbc.ca

