

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC
INSTITUT NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
CENTRE – URBANISATION CULTURE SOCIÉTÉ

**CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DE LA JUSTICE RÉPARATRICE.
L'INITIATIVE NEROSKI DU CENTRE D'AMITIÉ AUTOCHTONE
CAPETCIWOTAKANIK**

Par

Sarah FONTIER

B.A en Science Politique

Mémoire présenté pour obtenir le grade de

Maître ès arts, M.A.

Programme de maîtrise sur mesure

Décembre 2025

Ce mémoire intitulé

**CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DE LA JUSTICE RÉPARATRICE.
L'INITIATIVE NEROSKI DU CENTRE D'AMITIÉ AUTOCHTONE
CAPETCIWOTAKANIK**

et présenté par

Sarah FONTIER

a été évalué par un jury composé de

Mme Carole LÉVESQUE, directrice de recherche, INRS

Mme Ioana RADU, codirectrice, UQAT

M. Nipesh PALAT NARAYANAN, examinateur interne, INRS

Mme Priscylla JOCA, examinatrice externe, Toronto Metropolitan University

Ce mémoire est dédié à mon père, Eric Fontier, que j'aperçois dans tout ce que j'entreprends et qui veille sur moi depuis 11 ans déjà.

RÉSUMÉ

Ce mémoire s'inscrit dans le champ des études autochtones et de la justice réparatrice. Il documente et analyse l'initiative Neroski mise en œuvre par le Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik à La Tuque, afin de mieux comprendre la portée et les défis d'une approche communautaire de justice réparatrice en milieu autochtone urbain. À partir d'une démarche qualitative, collaborative et réflexive inspirée des méthodologies autochtones, la recherche met en lumière les façons dont Neroski favorise la réappropriation des principes et valeurs de la justice atikamekw nehirowisiw en rupture avec le modèle punitif dominant. L'étude montre comment cette initiative s'ancre dans les réalités territoriales, linguistiques et relationnelles de la population autochtone locale en misant sur la sécurisation culturelle. Au-delà du cas étudié, les résultats offrent des pistes pour le développement de programmes de justice culturellement pertinents et sécurisants et nourrissent une réflexion critique sur la gouvernance autochtone communautaire en contexte urbain. Cette recherche constitue une contribution empirique et théorique à la littérature sur la justice réparatrice autochtone.

Mots-clés : Justice réparatrice; autochtonie urbaine; recherche collaborative; sécurisation culturelle; Centre d'amitié autochtone; gouvernance communautaire autochtone.

ABSTRACT

This thesis lies at the intersection of Indigenous studies and restorative justice. It documents and analyzes the Neroski initiative, implemented by the Capetciwotakanik Indigenous Friendship Centre in La Tuque, to better understand the scope and challenges of a community-based approach to restorative justice in an urban Indigenous context. Drawing on a qualitative, collaborative, and reflexive approach inspired by Indigenous methodologies, the research highlights how Neroski supports the reappropriation of atikamekw nehirowisiw legal principles and values, breaking with the dominant punitive model. The study shows how this initiative is anchored in the territorial, linguistic, and relational realities of the local Indigenous population, by employing a cultural safety approach. Beyond the case study, the findings offer avenues for the development of culturally safe justice programs, contributing to a critical reflection on urban Indigenous governance. This research provides an empirical and theoretical contribution to the literature on Indigenous restorative justice.

Keywords: Restorative justice; urban indigeneity; collaborative research; cultural safety, Indigenous friendship center; urban Indigenous governance.

REMERCIEMENTS

Kitci mikwetc nit itawok kaskina arotakanak Nehiroaski kirowe ka otamirotcik. Kirika neta iriniwok ka ki mia pa taciketcik kaie wirowaw e manitokasotcik. Mitkwetc nit itawok, nipara kekociciriw niki pe kiskinohamakov. Kirika aric okwemesimitowikwamik nit itawok mikwetc eki pe tapwerimiskik kaie wirowaw. Mikwetc kaie eki pe mirihekw kitci witci otamiromitikok nicto tato pinona irikik. Ni micta kicteriten nehe octi. Ekote !¹

Je remercie sincèrement tous-tes les employé-es du Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik qui œuvrent au mieux-être de la population autochtone de la ville de La Tuque et des environs pour leur générosité et leur disponibilité. Je remercie aussi les résidents de Neroski qui étaient présents au moment de la collecte des données et de qui j'ai beaucoup appris. Je suis très reconnaissante pour la confiance qui m'a été accordée par la direction du Centre d'amitié et de la collaboration que nous avons entretenue au cours des trois dernières années.

Ma gratitude va d'abord à ma directrice, la professeure Carole Lévesque, sans qui ce travail de recherche n'aurait pas vu le jour. Merci pour votre confiance, de ne m'avoir jamais lâchée et toujours poussée à faire preuve de discernement. Grâce à vous, j'ai découvert un métier qui me passionne et dans lequel je m'épanouis.

Je suis aussi particulièrement reconnaissante envers ma codirectrice, la professeure Ioana Radu pour son soutien, ses partages et ses encouragements. Je me considère extrêmement choyée d'avoir l'opportunité de continuer de travailler ensemble.

Effectuer un stage au Réseau DIALOG a changé ma vie de mille manières et demeure l'une des meilleures décisions que j'aie prises. Je suis reconnaissante pour le soutien financier qui m'a été accordé tout au long de mon parcours et d'avoir pu participer à des événements et des activités tous plus passionnants les uns que les autres. Merci aux membres anciens et actuels de DIALOG de m'avoir accompagnée dans cette belle aventure, notamment Emmanuelle Piedboeuf, Ioana Comat, Anne-Marie Turcotte, Laurence Desmarais, Martin Gagnon, Lara Erendira Andrade, Manon Van besien, Béatrice Monfette, Renaud Boisvert, Héloïse Maertens et Diego Bitencourt Mañas, ainsi qu'aux Aîné-es rencontré-es.

Je remercie l'Unité mixte de recherche INRS-UQAT en études autochtones pour la bourse de mobilité qu'elle m'a octroyée, ainsi que le Centre Urbanisation Culture Société (UCS) de l'Institut national de la recherche scientifique (INRS) pour la bourse de fin de rédaction qui m'a été accordée.

Ma reconnaissance va également aux professeur-es Nipesh Palat Narayanan et Priscylla Joca qui ont accepté de siéger sur mon jury et dont les commentaires ont permis d'améliorer ce mémoire.

Je tiens aussi à remercier les professeur-es Gabrielle Doreen, Travis Wysote, Chadwick Cowie et Christopher Reid de m'avoir introduite au champ des études autochtones, d'avoir répondu à mes questions parfois maladroites et d'avoir élargi ma vision du monde.

¹ Mikwetc également à Nadia Awashish d'avoir pris le temps de m'aider avec la traduction de ce texte.

L'écriture de ce mémoire n'aurait pas été possible sans l'amour de ma famille, qui m'a portée et donnée la force d'écrire avec le cœur et la raison. Je suis infiniment reconnaissante à ma mère, ma plus grande fan. Je n'y serais jamais arrivée sans toi, maman. Merci aussi à Ludo, Thomas et Lore d'avoir toujours été là pour moi et d'avoir pris soin de Garry pendant mes déplacements. Je vous aime. Une pensée pour Garry, compagnon des longues nuits de rédaction, qui m'a souvent rappelé que parfois, il suffit d'une sieste ou d'une promenade. Et une tendre pensée pour Mia, pour tous les sourires qu'elle m'apporte.

Ma reconnaissance va à Julie Debroux et Lisa Van Campenhout, présentes dans toutes mes aventures parfois rocambolesques des dernières années, et qui m'ont aidée à grandir, à la fois comme chercheuse et comme personne. J'ai tant de chance de vous avoir comme amies. Amina Kulić et Aurore Grondin, merci de mettre des paillettes dans ma vie.

Toute ma gratitude à Andréanne Brunet-Bélanger pour son écoute et tous les conseils partagés. La chercheuse et maman *badass* que tu es m'inspire tous les jours. Merci aussi à la petite Rosa, qui me rappelle les choses importantes de la vie.

À Anssam Ghezala, mon pilier depuis plus de neuf ans : merci de m'avoir poussée à croire en moi, pour les rires partagés, et d'être, à plus d'un égard, la femme de ma vie.

À Charles Lurquin, mon binôme et ami : merci pour nos conversations stimulantes, pour tes conseils et tes encouragements constants.

À Francie Freedman : merci pour le soutien émotionnel apporté au fil des années, les bons repas et les moments de joie partagés.

À ma gang de Solin, Dylan Oman, Andreas Koch, Nikita Buchko, Sébastien Oudin-Filipecki et Murat Polat : merci pour une amitié si précieuse. Parfois loin des yeux, mais toujours près du cœur.

À mes ami-es de l'INRS avec qui j'ai passé de bons moments lors des 5 à 7 ping-pong et aux activités du Comité Mobilisation, notamment Andrés Henao, Flandrine Lusson, Joël Wheeler, Saïne Aïkous, Eva Paquin, Emory Shaw, Gabe Imbeau, Émile Provonost, Martine Lauzier, Jia Yu, Naomie Léonard, Bernardo Emmanuel, Louis Machabée-Desautels, Laurie Héту et Amélie Cousineau.

À mes camarades de muay-thaï ainsi qu'aux entraîneurs Justin, Jerrid et Greg : merci de m'avoir appris à repousser mes limites, à rester humble et à prendre soin de ma santé mentale et physique.

Enfin, j'ai une pensée pour Abderrahmane Mahdi qui a versé dans ma vie un océan de douceur et de sérénité, et dont les encouragements me donneraient la force de déplacer des montagnes.

TABLE DES MATIÈRES

Tableau, Liste des figures et Carte	x
Liste des abréviations et des sigles	xi
INTRODUCTION.....	1
Contexte organisationnel et ancrage communautaire de l'initiative Neroski	4
L'autochtonie urbaine.....	5
Le Mouvement des Centres d'amitié autochtones au Québec.....	7
Le Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik : de 1974 à aujourd'hui	8
Problématique et objectifs	9
Positionnalité et éthique de la recherche	10
Présentation des chapitres	14
CHAPITRE 1 : LA REVUE DE LA LITTÉRATURE.....	17
1.1. La présence des Autochtones dans le système de justice	17
1.2. Comprendre la surreprésentation et la surjudiciarisation des Autochtones	20
1.2.1. Le régime des pensionnats indiens	20
1.2.2. Colonialisme, effets systémiques et judiciarisation	21
1.2.3. Le manque d'information et les difficultés d'accès à la justice	23
1.2.4. La violence conjugale et familiale	24
1.2.5. Du pensionnat à la prison: la structure coloniale	27
1.3. Vers une justice réparatrice.....	28
1.3.1. L'Arrêt Gladue (1999)	29
1.3.2. L'Arrêt Ipeelee (2012)	31
1.4. Mesures culturelles dans le système pénitentiaire	32
1.4.1. À l'échelle fédérale.....	33
1.4.2. À l'échelle provinciale	37
1.4.3. À l'échelle communautaire	38
1.5. Synthèse	41
CHAPITRE 2 : LE CADRE CONCEPTUEL.....	43
2.1. Définitions.....	43
2.1.1. La justice punitive	43
2.1.2. La justice réparatrice.....	44
2.1.3. La justice réparatrice en contexte autochtone.....	45
2.2. Les enjeux et défis de la justice réparatrice	47
2.2.1. La souveraineté et l'auto-détermination des Peuples autochtones en question	47
2.2.2. L'insécurisation culturelle dans les programmes de justice réparatrice étatiques	48
2.2.3. La pan-autochtonisation des programmes de justice réparatrice et l'appropriation des traditions culturelles	50
2.2.4. Le racisme systémique et le manque de formation : des obstacles persistants	51
2.2.5. Responsabilisation individuelle et instrumentalisation néolibérale de la justice réparatrice ...	51
2.3. Le potentiel de la justice réparatrice	53
2.3.1. La sécurisation culturelle	54
2.3.2. La transmission par la langue	56
2.4. Synthèse	57
CHAPITRE 3 : LES CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES	59

3.1. Une recherche collaborative	59
3.2. La certification éthique	61
3.3. Procédures méthodologiques	62
3.3.1. L'approche qualitative	62
3.3.2. Une approche relationnelle	63
3.4. La mobilisation des connaissances: en engagement envers le partage et l'accessibilité	66
3.5. Synthèse	68
CHAPITRE 4 : TRAITEMENT ET ANALYSE DES DONNÉES	70
4.1. Le fonctionnement de Neroski	71
4.1.1. La population cible	71
4.1.2. Un espace sécurisant	73
4.2. Le territoire comme lieu d'intervention	75
4.2.1. Respecter l'autonomie de chacun	75
4.2.2. Une écoute continue	77
4.2.3. Le rôle des Aîné-es	79
4.3. Nehirowi pimatisiwin (mode de vie traditionnel)	82
4.3.1. S'enraciner et se reconnecter à soi-même	82
4.3.2. Pratiques artisanales et introspection	84
4.3.3. Faire le deuil de la forêt	87
4.4. « La guérison, c'est chaotique »	88
4.4.1. Les apprentissages	88
4.4.2. Un parcours circulaire vers le mieux-être	91
4.5. Synthèse	94
CHAPITRE 5 : DISCUSSION	95
5.1. La démarche mise de l'avant par le CAAC	95
5.1.1. Affirmation identitaire collective, guérison communautaire et justice réparatrice	95
5.1.2. Résurgence culturelle et justice réparatrice	97
5.1.3. Réconciliation et justice réparatrice	98
5.2. Les apports de l'initiative Neroski à la justice réparatrice	100
5.2.1. Une offre de services par et pour les hommes autochtones	100
5.2.2. Mobiliser le territoire	101
5.2.3. Les valeurs atikamekw nehirowisiwok	102
5.2.4. Fondements culturels et relationnels de l'initiative Neroski	104
5.3. Les effets de Neroski sur la structure institutionnelle du CAAC	107
5.3.1. Apprentissages personnels et compétences culturelles	107
5.4. Les améliorations possibles	109
5.4.1. Ouvrir les chemins du Nitaskinan	110
5.4.2. Repenser le quotidien au rythme des six saisons atikamekw	110
5.4.3. Inclure les familles dans le processus de guérison	111
5.4.4. Améliorer le suivi post-Neroski	112
5.5. Synthèse	113
CONCLUSION	115
BIBLIOGRAPHIE	119
ANNEXES	136

TABLEAU

Tableau 1. Les six saisons atikamekw	85
--------------------------------------------	----

LISTE DES FIGURES

Figure 1. Un panneau marquant l'entrée du site Neroski depuis la route 25.	5
Figure 2. Un camion rempli de billots de bois dans la région de La Tuque.....	5
Figure 3. Cueillette de bleuets sur le Nitaskinan lors d'une visite à La Tuque.	60
Figure 4. Préparation de billots avec les résidents et employé-es de Neroski.	65
Figure 5. Présentation de mon affiche sur l'initiative Neroski lors de la Classe des Sages à La Tuque.....	68
Figure 6. Présentation avec le CAAC lors de l'Université Nomade à l'UQAT.	68
Figure 7. Le programme Mantokasowin du CAAC.....	84

CARTE

Carte 1. Localisation du camp Neroski.....	4
--------------------------------------------	---

LISTE DES ABRÉVIATIONS ET DES SIGLES

CAAC	Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik
CAALT	Centre d'amitié autochtone de La Tuque
CAAVD	Centre d'amitié autochtone de Val d'Or
CERP	Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec : Écoute, Réconciliation, Progrès
CSSSPNQL	Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador
CRPA	Commission royale sur les peuples autochtones
CVR	Commission de vérité et réconciliation
DNUDPA	Déclaration des Nations unies sur les Droits des Peuples autochtones
DPCP	Directeur des poursuites criminelles et pénales
ENFFADA	Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées
IAJ	Infractions contre l'administration de la justice
LSI	<i>Loi sur les Indiens</i>
MJQ	Ministère de la Justice du Québec
PMRG	Programme de mesures de rechange général
PMRA	Programme de mesures de rechange pour adultes en milieu autochtone
RCAAQ	Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec
SCC	Service correctionnel Canada

INTRODUCTION

Ce mémoire porte sur une initiative du Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik situé dans la ville de La Tuque, en Haute-Mauricie. Ouvert depuis 1974, le CAAC est un lieu d'ancrage culturel et un acteur incontournable dans la prestation de services pour les Autochtones de la région, qu'ils résident à La Tuque de manière temporaire ou permanente. Le CAAC s'inscrit dans le Mouvement des Centres d'amitié autochtones qui, depuis plus de 70 ans, propose une offre de services culturellement pertinente et sécurisante en milieu urbain pour la population autochtone.

Les travaux de recherche ayant donné lieu au présent mémoire de maîtrise se posent en continuité des appels à l'action de la Commission de vérité et réconciliation (2015) et de la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec (2019). Ces travaux émanent d'une demande du CAAC, avec lequel j'ai construit une relation de travail collaborative afin de documenter un projet de justice réparatrice destinée aux hommes autochtones : l'initiative Neroski. Cette collaboration, étalée sur trois années, m'a permis de tisser des liens de confiance durables à travers une approche sensible aux méthodologies autochtones et centrée sur l'éthique relationnelle.

L'initiative Neroski mobilise le *notcimik* (la forêt) et les liens que les Autochtones entretiennent avec la nature et le territoire ; elle a été élaborée et mise en œuvre par un organisme communautaire autochtone du milieu urbain. Face au manque de services pour les hommes autochtones, le CAAC a entrepris d'offrir une réponse aux défis auxquels font face plusieurs personnes de la communauté autochtone urbaine de La Tuque². Les personnes autochtones, et notamment les hommes, sont en effet plus à risque de vivre une trajectoire de judiciarisation que la population allochtone. L'initiative Neroski combine plusieurs types de services offerts par le CAAC, en plus d'avoir à sa disposition un site (le camp Neroski) situé sur le chemin forestier qui mène à la communauté atikamekw de Wemotaci, une des trois communautés territoriales de résidence de la population atikamekw nehirowisiw³. Elle propose une programmation qui compte trois axes d'intervention : 1) le programme d'hébergement d'urgence appelé *Pisiskeritamowin* (éveil) de plusieurs jours à plusieurs semaines ; 2) un parcours de ressourcement volontaire

² L'expression « communauté autochtone urbaine » renvoie à la population autochtone résidente des municipalités de la province où sont localisés les quatorze centres d'amitié autochtones et les points de services affiliés au Mouvement des Centres d'amitié autochtones du Québec. On compte aussi au Québec 40 « communautés autochtones territoriales » dont la désignation fait référence aux espaces de résidence des membres affiliés à une Première Nation donnée; ces espaces étaient appelés autrefois « réserve » ou « réserve indienne »; ils sont désignés couramment de nos jours par le terme « communauté » (EPTC 2022).

³ Les deux autres communautés territoriales sont Opitciwan et Manawan, également localisées en Haute-Mauricie.

pouvant s'échelonner de plusieurs semaines à plusieurs mois ; 3) le programme Mantokasowin (courage) qui offre un encadrement souple en neuf étapes qui peut être suivi de manière volontaire et s'adressant plus directement aux hommes judiciairisés.

Le prisme de la justice réparatrice a été choisi pour documenter l'initiative Neroski et retracer les grandes phases de son développement et de sa mise en œuvre. Cette approche permet de replacer l'initiative dans une vision autochtone de la justice centrée sur la guérison et la réparation des liens, plutôt que sur une logique punitive. En documentant Neroski de cette manière, ce mémoire met en lumière les spécificités de l'initiative parmi l'ensemble des programmes de justice réparatrice existants.



En juin 2022, je suis présente sur le *Nitaskinan*⁴ pour la première fois. Alors végétarienne depuis des années, je m'apprête à déguster mon premier hamburger atikamekw à la viande d'original. Je suis entourée de collègues et de camarades de classe. Dans le cadre d'un cours intensif offert par l'INRS sur l'autochtonie urbaine, nous passons une semaine à La Tuque. Nous avons visité les locaux du Centre d'amitié autochtone de La Tuque (CAALT)⁵ la veille et nous visitons maintenant le camp Neroski. Situé en bordure de la route 25, à environ une heure de route de La Tuque, nous nous retrouvons au milieu de la forêt boréale, sans électricité, wifi ou même réseau cellulaire. Il s'agit d'un chemin forestier⁶ et à cause des camions remplis de billots de bois qui circulent sans cesse sur cette route, il faut une radio émettrice dans le véhicule afin de s'y rendre en toute sécurité. Ouvert il y a à peine quelques mois, j'ai le privilège de visiter les lieux. Le temps d'un après-midi, nous découvrons la vie quotidienne de quelques hommes participants à ce projet ; nous sommes accompagnés d'un intervenant du CAAC.

Petit à petit, je découvre les origines de cette initiative. En 2022, le CAAC a organisé des cercles de parole avec des *iriniwok* (hommes atikamekw nehirowisiwok) de la ville de La Tuque. Plusieurs préoccupations y ont été soulevées quant à l'absence de services destinés plus particulièrement aux hommes. Alors que les autres services du CAAC ciblaient largement les enfants, les jeunes, les parents et les personnes âgées, peu de services ou de programmes concernaient

⁴ *Nitaskinan* s'écrit avec une majuscule car il désigne le territoire ancestral de la Nation Atikamekw Nehirowisiw.

⁵ À l'occasion de son 50^e anniversaire, le Centre a modifié son nom. Il est devenu le Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik (CAAC), en référence à la toponymie du territoire préalable à l'établissement de la ville de La Tuque. Capetciwotakanik rappelle la rivière Tapiskwan Sipi avant que son cours soit modifié par les centrales hydroélectriques. Capetciwon Kapatakanik était un lieu de portage et de rassemblement. Dans le reste du mémoire, j'utiliserai l'acronyme CAAC pour y faire référence.

⁶ Le territoire est occupé par des compagnies forestières telles que la Coopérative Forestière du Haut St-Maurice, Gestion Forestière St-Maurice et Transfobec Mauricie, parmi d'autres.

spécifiquement les hommes. Ces cercles de partage ont permis à des *iriniwok* en situation d'itinérance et aux prises avec des disputes conjugales de faire connaître leurs demandes en termes de services de soutien et d'accompagnement. Peu de services ou de ressources existants pouvaient répondre à ces situations. Il n'y a pas en effet de centre de répit ou d'hébergement pour les hommes dans la ville. De ces échanges est ressorti le souhait d'avoir accès à un lieu de ressourcement et de guérison sur le territoire. À l'écoute de ces personnes, et devant l'absence de services organisés dans la ville, le Centre d'amitié a poussé plus loin sa compréhension de ces phénomènes. D'autres rencontres ont été organisées avec des aîné-es ; elles ont permis de jeter les bases d'une nouvelle ressource en territoire. Le CAAC a conclu une entente avec un chef de territoire⁷ et sa famille afin d'établir un premier lieu de services qui deviendra le camp Neroski; le terme est la contraction des mots *nehirowisiw* et *aski* et qui signifie « terre autochtone » en *nehirowimowin* (langue atikamekw).

Un territoire a été identifié à proximité du km 36 et tranquillement le projet a pris forme. Dès son ouverture, un travailleur de proximité et un homme de camp se sont installés au site Neroski ; ils y sont en permanence depuis lors. Bien que leurs responsabilités puissent être interchangeables, le travailleur de proximité se concentre sur les activités culturelles et les suivis individuels et de groupe, alors que l'homme de camp est chargé de l'aspect logistique et organisationnel de la vie de camp. Tout ce processus s'est inscrit dans une démarche de cogestion qui a mobilisé les chefs de territoire, les hommes qui avaient manifesté un intérêt pour ce type de ressource, les employé-es et la direction du CAAC.

D'abord pensée comme une ressource sur le territoire pour les hommes autochtones en difficulté – notamment en situation d'itinérance – le CAAC a été confronté rapidement à une autre réalité en constatant au fil de ses rencontres les situations de judiciarisation dans lesquelles se retrouvaient plusieurs des hommes consultés. Les *iriniwok* rencontrent en effet de nombreux défis qui s'entremêlent dans leurs parcours respectifs, dont celui de la judiciarisation. De plus, l'absence de services pour les hommes autochtones favorise cette judiciarisation. Plutôt que de recevoir un

⁷ Avant le XIX^e siècle, les Atikamekw Nehirosiwiwok composaient un peuple de chasseurs semi-nomades qui vivait de la chasse, de la pêche et du piégeage dans les grands espaces mauriciens (Clermont 1977). Chaque famille élargie dépendait d'un territoire familial pour sa subsistance. Comme l'explique le regretté professeur de science politique Nicolas Houde : « Les familles pouvaient se rencontrer à des sites de rassemblement estivaux pour, entre autres, discuter de l'utilisation à venir des ressources du territoire et ensuite retraiter vers leurs territoires familiaux pour la chasse et le piégeage d'hiver » (2014,26). Au cœur des *atoske askiwa* (système de territoires familiaux), on trouve un chasseur accompli, le *ka nikaniwitc*, le chef de territoire. Celui-ci a la responsabilité, entre autres, de répartir l'utilisation du territoire et des ressources entre les membres de sa famille, selon les saisons et les lieux. Même si l'imposition du système des conseils de bande a dépossédé les *ka nikaniwitc* de leur pouvoir d'influence relative à la gestion du territoire au profit des membres élus des conseils), ils existent encore aujourd'hui et les familles utilisent toujours le système des territoires familiaux pour déterminer l'occupation et l'espace où se pratiquent des activités de subsistance à des activités sociales (Houde 2014).

soutien de nature préventive ou communautaire, plusieurs accèdent à divers types de services seulement après avoir été interpellés par le système judiciaire. C'est dans ce contexte que l'initiative Neroski est apparue comme une réponse alternative et novatrice à des failles du système.



Carte 1. Localisation du camp Neroski



Figure 2. Un panneau marquant l'entrée du site Neroski depuis la route 25.

Crédit photo : Sarah Fontier, 2023



Figure 1. Un camion rempli de billots de bois dans la région de La Tuque.

Crédit photo : Sarah Fontier, 2022

Contexte organisationnel et ancrage communautaire de l'initiative Neroski

L'autochtonie urbaine

L'autochtonie urbaine désigne l'ensemble populationnel qui renvoie à la présence autochtone en milieu urbain ; une réalité croissante au Québec et au Canada. Environ 60 % de la population des Premières Nations et du Peuple Inuit réside aujourd'hui (2021) dans les municipalités québécoises. Bien que ce phénomène ait souvent été perçu comme une contradiction (Lévesque 2015), la présence autochtone en ville ne date pas d'hier (Desbiens, Lévesque et Comat 2016 ; Dinsdale 2014). Au Canada, le déplacement des personnes et des familles autochtones vers les centres urbains a connu une augmentation significative à partir des années 1950, en partie en raison des restrictions et exclusions imposées par la *Loi sur les Indiens* (LSI), qui ont particulièrement affecté les femmes des Premières Nations (Desbiens et Lévesque 2016).

En effet, cette loi⁸ stipulait que les femmes mariées à un homme *non indien* perdaient automatiquement leur statut d'*Indienne inscrite* ainsi que leurs enfants. La LSI est fondée sur la prédominance du patriarcat puisque si un homme *indien* se mariait avec une femme *non indienne*, celle-ci se voyait octroyer un statut d'*Indienne inscrite* ainsi que leurs enfants (Kelm et Smith 2018 ; Cannon 2019). Seules les personnes détenant un statut *Indien-ne inscrit-e* avaient le droit de résider sur une *réserve*. Ainsi, de nombreuses femmes des Premières Nations et leurs familles n'ont eu d'autre choix que de se déplacer vers les villes (Long 2014)⁹.

Cette présence en milieu urbain s'est manifestée de manière continue depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à nos jours et s'est institutionnalisée à partir du milieu du XX^e siècle. Elle a donné lieu à la création de nombreuses organisations autochtones destinées à répondre aux besoins d'une population en croissance en offrant une gamme de nouveaux services (Newhouse 2003 ; Dinsdale 2014). Toutefois, cette reconnaissance institutionnelle a longtemps été entravée par des stéréotypes coloniaux, notamment le concept de *denial of coevalness*, soit une stratégie de distanciation coloniale qui nie la co-existence temporelle des Peuples autochtones avec le monde occidental (Coetzee 2021). Ainsi, les membres des Premières Nations installés en milieu urbain ont souvent été perçus comme s'étant assimilés et ayant perdu leur identité culturelle (Newhouse 2003; Dinsdale 2014).

L'un des principaux défis auxquels font face les personnes autochtones vivant à l'extérieur des communautés autochtones territoriales a longtemps été l'absence de reconnaissance et de soutien gouvernemental. Ni le gouvernement fédéral ni les gouvernements provinciaux n'ont historiquement assumé la responsabilité de la population autochtone installée en milieu urbain, ce qui a entraîné un manque de ressources et de services appropriés (RCAAQ 2018). De plus, la société canadienne continue d'entretenir l'idée qu'un « Autochtone authentique » réside dans un territoire éloigné, ce qui marginalise encore davantage ceux qui vivent au sein des villes (Corbière c. Canada, par. 71¹⁰). Les instances politiques autochtones elles-mêmes, comme les conseils de bande et les associations nationales, tendent à représenter prioritairement les intérêts de leurs

⁸ Dans sa première version (1869) le nom de la loi était *l'Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle*.

⁹ En 1985, le Parlement a entériné le projet de loi C-31. Cet amendement à la LSI a rétabli le statut d'*Indien* inscrit aux femmes qui l'avaient perdu en se mariant à des hommes sans statut *Indien*. Parmi les autres modifications, le projet de loi a permis aussi à tous les enfants de première génération issus de ces mariages, ainsi qu'aux individus s'étant émancipés (c'est-à-dire ayant perdu leur statut initial pour diverses raisons), de retrouver leur statut d'*Indien* inscrit (Kelm et Smith 2018 ; Cannon 2019).

¹⁰ Corbière c. Canada (Ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien), [1999] 2 R.C.S. 203 : Dans l'Arrêt Corbière, la Cour suprême s'est prononcée sur le fait que limiter le droit de vote aux élections de bande aux seuls membres résidant sur la réserve violait le droit à l'égalité (art. 15(1) de la Charte) et constituait un motif de discrimination. Elle a ainsi invalidé cette restriction, en suspendant l'effet de sa décision pendant 18 mois pour permettre au Parlement de modifier la loi.

membres vivant au sein des communautés autochtones territoriales, laissant ainsi les Autochtones urbains dans une situation de sous-représentation politique (RCAAQ 2018).

Le Mouvement des Centres d'amitié autochtones au Québec

Les Centres d'amitié autochtones¹¹ sont nés de cette prise de conscience des difficultés rencontrées par les populations autochtones résidant dans les villes. Ces centres ont émergé comme des espaces de solidarité et d'entraide visant à pallier les lacunes institutionnelles et à offrir des services qui reflètent les attentes des Autochtones vivant à l'extérieur des communautés autochtones territoriales. Conçus comme de véritables carrefours de services de première ligne, les Centres d'amitié autochtones ont développé avec le temps une approche culturellement sécurisante, articulée autour d'un éventail de services interconnectés couvrant la santé, le mieux-être, l'inclusion sociale, le logement communautaire et la protection des droits.

Le fonctionnement des Centres d'amitié autochtones repose sur des principes de gouvernance participative et d'autodétermination et met l'accent sur la transmission des valeurs et des savoirs autochtones. L'expérience autochtone en milieu urbain est façonnée par ces institutions communautaires, qui jouent un rôle clé dans le renforcement du sentiment d'appartenance, de la mémoire collective et des valeurs partagées (Newhouse 2003).

Malgré leur rôle fondamental, les Centres d'amitié autochtones demeurent encore des « infrastructures invisibles » selon les termes du chercheur onondaga David Newhouse (2003), en raison de la faible reconnaissance de leur impact à l'échelle nationale. Pourtant, depuis plus de 70 ans, ces Centres se déploient à travers le pays ; leur mission étant de protéger les droits et les intérêts des Autochtones vivant en milieu urbain, d'améliorer leurs conditions de vie et de favoriser leur participation citoyenne (Lévesque 2016). Leur rayonnement dépasse largement les frontières des villes où ils sont implantés, contribuant ainsi à un maillage territorial plus large qui renforce la cohésion sociale régionale.

Pendant longtemps, un des défis majeurs auxquels ces Centres ont été confrontés est un financement précaire et irrégulier. Le manque de fonds structurels entravait leur capacité à planifier à long terme leurs activités, à développer des infrastructures pérennes et à garantir une gestion financière stable (Genin-Charrette 2013). De plus, les services sociaux publics accessibles en milieu urbain à toute la population ne correspondent souvent pas aux besoins culturels et spirituels des Autochtones; de plus, les prestataires de services allochtones manquent

¹¹ On compte au Québec onze Centres d'amitié autochtones et 3 points de services.

fréquemment de sensibilité culturelle et de formation pour bien desservir cette population (Genin-Charette 2013).

Néanmoins, avec le temps, les Centres d'amitié autochtones se sont imposés comme des acteurs incontournables de l'autochtonie urbaine, contribuant à la résurgence culturelle et à la construction d'une nouvelle identité autochtone citadine. Ils offrent des stratégies innovantes et proactives pour accompagner les Autochtones en créant des espaces de soutien et de développement pour les individus et les familles autochtones des villes (Desbiens, Lévesque et Comat 2016 ; Lévesque 2016). Au-delà de leur action locale, ils jouent un rôle essentiel dans la transformation sociale en sensibilisant les municipalités et en promouvant l'engagement citoyen¹². De même, ils fournissent une fondation pour une continuité institutionnelle, essentielle pour engendrer des changements et améliorations durables à long terme (Newhouse 2016).

Le Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik : de 1974 à aujourd'hui

Le Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik (CAAC), pour sa part, propose aujourd'hui une gamme de soins et de services à la population autochtone, principalement atikamekw nehirowisiw, qui réside de manière permanente ou temporaire dans la ville de La Tuque et ses environs. Il est fortement impliqué dans des initiatives de mieux-être individuel et collectif, contribuant activement au développement social, communautaire, économique et culturel de la collectivité par des stratégies novatrices et proactives. Comme d'autres centres d'amitié, le CAAC vise à répondre aux défis de la modernité en prenant acte de l'histoire coloniale et en cherchant à décoloniser ses services¹³.

Située en Haute-Mauricie, La Tuque est l'une des plus grandes municipalités du Québec en termes de superficie. La proportion de personnes issues des Premières Nations et du Peuple Inuit (PN-PI) qui y résident par rapport à la population totale de la ville est la plus élevée à l'échelle de la province, soit près de 9 % (Gagnon, Radu et Lévesque 2023). On peut expliquer ce phénomène en partie par la proximité de La Tuque avec les communautés autochtones territoriales d'Opitciwan et de Weymontachie. Depuis sa création, en 1974, le CAAC n'a cessé de renouveler son offre de services pour qu'elle réponde aux enjeux et réalités de ses membres. Le CAAC a entrepris depuis une décennie une démarche de sécurisation et de résurgence culturelle

¹² Comme l'a souligné Madame Edith Cloutier, directrice générale du Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or, lors du colloque « Mino Pimatziwin : politiques publiques et mieux-être des populations autochtones » au Congrès de l'ACFAS organisé par le Réseau DIALOG en 2024, les Centres sont des leviers de changement qui participent à la construction d'un avenir où la justice sociale et l'égalité des droits sont au cœur des relations entre Autochtones et non autochtones.

¹³ Comme souligné par la directrice générale du CAAC, Madame Laurianne Petiquay, lors du colloque « Mino Pimatziwin : politiques publiques et mieux-être des populations autochtones » au congrès de l'ACFAS en 2024.

(Lévesque 2015), plaçant la langue et la culture au cœur de son offre de soutien et de services. Son approche de la santé se distingue par un continuum de soins et sa compréhension holistique du mieux-être qui intègre les dimensions physique, émotionnelle, mentale et spirituelle (Lévesque, Radu et Tran 2018a). Guidé par les valeurs de respect, d'entraide et d'engagement, le CAAC offre aujourd'hui une gamme de services interconnectés, tels que des services aux familles, la promotion de la langue et de la culture, le développement des compétences, des services de proximité, et des soins infirmiers de proximité.

Problématique et objectifs

Il y a déjà plus de 50 ans que des rapports alarmants sur la surreprésentation et la surjudiciarisation des personnes autochtones dans les systèmes de justice canadien et québécois font la manchette. Malgré l'adoption de réformes législatives et de décisions de la Cour suprême visant à favoriser des approches alternatives à l'incarcération, la judiciarisation et l'enfermement des Autochtones n'ont cessé d'augmenter. La justice réparatrice, incluant dans quelques cas des programmes de guérison en territoire, est souvent présentée comme une réponse plus adéquate aux enjeux et réalités autochtones puisqu'elle prend ancrage dans la guérison et à la réparation des liens sociaux plutôt que la punition. Cependant, les modèles institutionnels de justice réparatrice peinent à répondre pleinement aux attentes des populations concernées, notamment en raison de l'incompatibilité entre le système de justice canadien et les conceptions autochtones de la justice (Vacheret et al. 2022).

Dès lors, une question centrale se pose : **dans quelle mesure l'initiative Neroski mise en œuvre par le CAAC diffère-t-elle des modèles existants pour les hommes autochtones en trajectoire de judiciarisation ?**

La relation avec le territoire a toujours été un aspect essentiel de la santé et de la guérison dans de nombreuses communautés autochtones territoriales. Pourtant, il existe très peu d'études publiées ou même d'évaluations de programmes de guérison basés sur le territoire au Canada qui nous permettraient de mieux comprendre leur conception et leur mise en œuvre (Hotì ts'eeda Northwest Territories Spor Support Unit et NWT Recreation and Parks Association 2019). En conséquence, le présent mémoire vise à documenter cette initiative de ressourcement ancrée sur le territoire. Bien que la littérature scientifique aborde largement les politiques et programmes de justice réparatrice, elle éclipse souvent la parole des Autochtones eux-mêmes (McGuire et Murdoch 2022). Or, comprendre comment les usagers¹⁴ de Neroski perçoivent cette initiative et

¹⁴ Ici « usagers » fait référence exclusivement aux hommes qui participent à l'initiative Neroski.

expliquer en quoi elle diffère des programmes existants permet de mieux saisir les conditions nécessaires à l'émergence de modèles véritablement ancrés dans les réalités et aspirations autochtones. De plus, les débats sur les politiques concernant les Peuples autochtones tendent à mettre l'accent sur les difficultés rencontrées, tout en passant sous silence les stratégies à long terme que les dirigeant·es des Centres d'amitié développent avec une efficacité croissante depuis un demi-siècle (Newhouse 2016).

Dans cette optique, les travaux de recherche réalisés entretiennent les objectifs suivants :

- 1) Documenter, à travers une approche collaborative et partenariale, la réponse du CAAC à la surreprésentation des hommes autochtones dans le système judiciaire. Je m'intéresse notamment au rôle du CAAC dans l'élaboration et la mise en œuvre d'une offre de services culturellement pertinente et sécurisante pour les hommes autochtones en interaction avec le système judiciaire.
- 2) Caractériser, décrire et analyser l'initiative Neroski à travers les expériences des hommes autochtones qui en sont les usagers et les participants.
- 3) Identifier, à partir des perspectives des gestionnaires et intervenant·es du CAAC, les objectifs, pratiques et finalités qui sous-tendent et orientent cette initiative en matière de justice réparatrice.
- 4) Contribuer à l'approfondissement des connaissances sur la justice réparatrice et les pratiques de réintégration sociale en contexte autochtone proposées par une institution communautaire autochtone du milieu urbain.

Positionnalité et éthique de la recherche

« Et toi, tu viens d'où ? ». Chaque personne rencontrée au CAAC me pose la même question. Malgré des années passées au Québec et l'adoption de maintes expressions québécoises, mon accent français dévoile à mon insu mes origines dès que j'ouvre la bouche. Cela dit, je comprends rapidement qu'il ne s'agit pas juste d'un accent aux couleurs tricolores. Chaque personne atikamekw nehirowisiw que je rencontre met en effet un point d'honneur à annoncer sa provenance, sa communauté d'origine – que ce soit Opitciwan, Manawan, Wemotaci ou encore La Tuque – en se présentant. La professeure seneca Mishuana Goeman explique que :

When we ask, as Native people, where you are from, it does much more than relay a fact that I am from or live in Los Angeles. Rather, this common protocol is to place yourself. That is, it is a gesture not only to place yourself in a physical geographic location, although it does just that, but also to place oneself in a trajectory of cultural, intellectual, and political

lineages. It is to put yourself in relation to a nation, and as such that also comes with particular and reasonable expectations (Goeman 2023, 23).

La question me prend d'abord un peu de court. « Je viens du nord de la France ». Elle me fait confronter mon statut d'étudiante-chercheuse, d'allochtone et d'immigrée. Je m'empresse d'ajouter que cela fait déjà neuf ans que j'habite à Montréal, depuis l'âge de 18 ans. Le positionnement théorique sur lequel j'ai lu et écrit se matérialise désormais. Chaque passage « sur le terrain » me confronte à une nécessaire positionnalité (Kovach 2009). En effet, loin des visions positivistes de la recherche, je réalise que je fais partie intégrante du processus de recherche (Kennedy et al. 2022) puisqu'il revêt une dimension interpersonnelle (Breen 2019). Cette vision de la recherche coïncide avec la remise en question du mythe de l'objectivité qui constitue une préoccupation continue en sciences sociales depuis le milieu du XX^e siècle (Bhambra 2007 ; Gutiérrez 2012 ; Haraway 1988). Chaque chercheur-se fait des choix, qu'ils soient ontologiques, épistémologiques ou méthodologiques, parfois même à son insu.

Ces dernières années, j'ai eu la chance d'aller à la rencontre de nombreuses personnes autochtones¹⁵ résidant autant dans des communautés autochtones territoriales qu'en milieu urbain. Elles m'ont amené à apprendre, déconstruire et réapprendre. Plus j'écrivais, plus je me rendais compte de biais conscients et inconscients que je perpétuais. Forcément, ma positionnalité influence mes décisions, mes relations et ma façon de comprendre les choses. Ce processus réflexif, pierre angulaire de toute recherche qui se veut socialement juste (Strega et Brown 2015), est un chemin rempli de questions pour lesquelles je n'ai souvent pas de réponse. Comment critiquer un système colonial dont je bénéficie, d'autant plus que je ne suis pas née ici mais ai fait le choix d'immigrer ? Comment éviter de reproduire des schémas de recherche déterministes, unilatéraux et extractifs ? Je me suis beaucoup posée la question suivante : « How do researchers write their interpretation without 'othering' their research participants, exploiting them or leaving them voiceless in the telling of their own stories? » (Liamputtong 2007, 165 cité dans Kovach 2009, 81).

Même sans réponse complète, s'interroger sur sa positionnalité de manière critique fait partie de nos responsabilités en tant que chercheur-ses (Kennedy et al. 2022). On ne peut en effet nier les torts passés et présents associés à la recherche extractive sur les Peuples autochtones (Smith

¹⁵ Selon l'article 35 de la *Loi constitutionnelle* de 1982, le terme autochtone désigne les descendant-es des premier-es habitant-es du Canada soit les Premières Nations, les Inuit et les Métis. Dans ce mémoire, le terme « Autochtone » fait référence exclusivement aux Premières Nations et au Peuple Inuit, puisque le Québec ne reconnaît pas de nation métisse sur son territoire (Huot 2015).

2012). Pendant trop longtemps et encore aujourd'hui, de nombreux·ses chercheur·ses ont récolté des données auprès de membres de communautés autochtones sans leur consentement ou sans leur donner accès aux résultats sous une forme ou une autre (Kennedy et al. 2022) et les ont publié comme « leur » recherche, avec peu ou pas de bénéfices pour les participant·es de la recherche (Kovach 2015). La recherche extractive a également tendance à répéter des histoires de dépendance, de défaite et d'aliénation qui perpétuent des stéréotypes désobligeants à l'égard des Peuples autochtones comme étant fondamentalement dysfonctionnels et en besoin perpétuel d'aide extérieure (Gaudry 2015).

De plus, les paradigmes coloniaux de la recherche ont contribué à différentes formes de violence et injustice épistémiques (Deloria 1988 ; Mignolo 2012 ; Tuck 2022). La recherche a été un outil essentiel de la colonisation (Archibald et al. 2019 ; Kuokkanen 2007). De nombreux·ses chercheur·ses ont joué un rôle central dans la dévalorisation et la destruction délibérée de ressources intellectuelles, spirituelles et culturelles des Peuples autochtones (Strega et Brown 2015). De même, les visions du monde autochtone ont souvent été passées sous silence, ou lorsqu'elles sont reconnues, c'est souvent à travers un point de vue eurocentrique (Hart 2010). Encore aujourd'hui, les universités ne sont pas épargnées par la colonialité puisqu'elles continuent à privilégier dans de nombreux cas des systèmes de savoirs et des méthodologies non autochtones (Kennedy et al. 2022).

Consciente que la recherche n'est pas toujours la bienvenue (Smith 2003) et soucieuse de m'ancrer dans une démarche éthique, j'ai trouvé des éléments de réponse dans la posture de *l'insurgent research* d'Adam Gaudry (2011) et la recherche axée sur le désir (*desire-based research*) d'Eve Tuck (2009). Les travaux de Gaudry replacent nos responsabilités en tant que chercheur·ses non seulement envers les institutions académiques, mais surtout envers les communautés et groupes avec lesquels nous collaborons. L'approche de Tuck, quant à elle, permet une compréhension plus complète et nuancée de la réalité. Les Peuples autochtones ne peuvent être réduits aux traumatismes qu'ils ont pu subir comme le soulignait aussi Maracle en 2024. Ainsi, « Desire, yes, accounts for the loss and despair, but also the hope, the visions, the wisdom of lived lives and communities. Desire is involved with the *not yet* and, at times, the *not anymore* » (Tuck 2009, 417).

Dans un chapitre intitulé « Doing Indigenous methodologies : a letter to a research class », la chercheuse nêhiyaw and saulteaux Margaret Kovach (2018, 226) écrit que :

Indigenous methodologies value experiential and personal stories, including those of the researchers. Shawn Wilson (2008) stresses that as a researcher, 'You have to be true to yourself and put your own voice in there, and those stories that speak to you. That is retaining your integrity; it's honouring the lessons you've learned through saying they have become a part of who you are (p.123). At minimum, research using Indigenous methodologies will honor the protocol of introduction that speaks to the researcher's story, the motivations for research, and how the researcher is situated in relationship to community.

Mon propre parcours dans la ville de La Tuque remonte à 2017, lorsque, fraîchement immigrée, un cours d'introduction aux études autochtones a transformé ma compréhension de l'histoire coloniale du Québec et du Canada. Cette prise de conscience m'a conduit à entreprendre une mineure en études autochtones, puis une maîtrise en science politique, où j'ai rapidement ressenti un malaise face aux approches extractives et hiérarchiques. En tant qu'allochtone, je ne voulais pas faire de la recherche *sur* les Autochtones, mais *avec* eux. Autrement dit, je voulais apprendre *de* l'Autre, et non pas *sur* l'Autre (Jones et Jenkins 2008). La distinction est en effet importante : « Learning *about* is an anthropological gesture that is often tinged with arrogance and an air of superiority. Learning *from* requires a high dose of humility tinged with civility. Learning *about* produces arrogant interrogators; learning *from* produces humble listeners » (Nnaemeka 2000 cité dans Kuokkanen 2007, 121).

À l'été 2022, un stage au Réseau DIALOG¹⁶ m'a initié à la recherche en coconstruction et aux méthodologies autochtones. Cette expérience a confirmé mon désir de mener des travaux ancrés dans les savoirs autochtones, ce qui m'a amenée à m'inscrire par la suite à l'INRS pour une maîtrise sur mesure en études autochtones. C'est dans ce cadre que j'ai débuté une démarche collaborative avec le CAAC. Après une phase exploratoire, il a été convenu de documenter l'initiative Neroski. Comme le rappellent Radu et House (2015), la recherche collaborative exige souplesse et ouverture face aux changements inévitables du processus et de la démarche. Elle suppose aussi une flexibilité temporelle, parfois difficile à concilier avec les contraintes d'un mémoire, mais néanmoins essentielle pour intégrer les principes de coconstruction des connaissances.

¹⁶ Fondé en 2001 sous la direction de la professeure Carole Lévesque, ce réseau interuniversitaire, interdisciplinaire et international a pour mission de créer des ponts entre le monde universitaire et le monde autochtone. Dans cette perspective, la mobilisation et la coconstruction des connaissances impliquent un engagement actif des chercheurs-es auprès des Peuples autochtones concernés par leurs travaux (Lévesque 2009).

Présentation des chapitres

Ce mémoire comporte cinq chapitres. Le premier propose une revue de la littérature sur la présence et le traitement des personnes autochtones dans le système de justice pénale canadien. Il aborde leur surreprésentation et les mécanismes de surjudiciarisation, en retraçant les facteurs historiques et structurels qui les alimentent : notamment le régime des pensionnats indiens, la judiciarisation de problématiques économiques et sociales, les obstacles à l'accès à la justice, la violence familiale et la dimension coloniale des institutions. Il présente enfin les principales réponses institutionnelles, dont les arrêts *Gladue* et *Ipeelee* ainsi que divers programmes de justice réparatrice, tout en soulignant leurs limites.

Le deuxième chapitre porte sur le cadre conceptuel et examine la justice réparatrice en contexte autochtone en la situant par rapport au modèle pénal dominant et aux traditions juridiques atikamekw nehirowisiwok. Il montre comment la justice punitive étatique contribue à la surjudiciarisation tout en occultant les ordres juridiques autochtones, puis analyse les limites des dispositifs étatiques de justice réparatrice. Enfin, il explore le potentiel de cette approche lorsque les communautés elles-mêmes se la réapproprient, notamment à travers une démarche de sécurisation culturelle.

Le troisième chapitre, pour sa part, présente le cadre méthodologique sur lequel mes travaux ont pris appui; il repose sur une démarche qualitative, collaborative et réflexive inspirée des méthodologies autochtones. Ce chapitre décrit la manière dont les différentes étapes de mes travaux se sont élaborées en partenariat avec le CAAC, en mettant l'accent sur l'éthique relationnelle, la coconstruction des savoirs et la réciprocité. Les choix méthodologiques combinent des entretiens semi-dirigés et un groupe de discussion soutenus par des pratiques relationnelles telle le *yarning*. Le chapitre aborde également les considérations éthiques, notamment le respect du consentement, la validation des transcriptions par les participant-es et la valorisation des savoirs autochtones, ainsi que les activités de mobilisation des connaissances qui visent à rendre les résultats accessibles et pertinents pour le CAAC.

Le quatrième chapitre présente les résultats de l'analyse thématique du corpus d'informations constitué. Il décrit le fonctionnement de l'initiative Neroski et analyse la mobilisation du territoire comme lieu d'intervention ancré dans les valeurs atikamekw nehirowisiwok. Il examine les effets du *nehirowi pimatisiwin* (le mode de vie traditionnel) sur les participants et appréhende la « guérison » comme un processus non linéaire, inscrit dans un cheminement de vie.

Enfin, le cinquième et dernier chapitre propose une discussion critique des résultats en les mettant en dialogue avec la littérature scientifique. Il explore les apports spécifiques de l'initiative Neroski à la justice réparatrice en milieu autochtone urbain. Il souligne le rôle central de la guérison communautaire, de l'ancrage territorial et des valeurs juridiques atikamekw nehirowisiwok dans la démarche du CAAC. Le chapitre démontre que l'initiative Neroski s'inscrit dans un processus de décolonisation et d'autodétermination, tout en transformant la structure institutionnelle du Centre d'amitié. Il met également en lumière les effets concrets du projet sur le personnel du centre et la gouvernance communautaire, et identifie des pistes d'amélioration pour le futur de l'initiative.

CHAPITRE 1 : LA REVUE DE LA LITTÉRATURE

Ce premier chapitre présente la revue de littérature portant sur la présence et le parcours des personnes autochtones dans le système de justice pénale canadien. Il s'ouvre sur une analyse de leur place au sein de ce système, en mettant en évidence leur surreprésentation et les mécanismes de surjudiciarisation qui y contribuent. Il explore ensuite les facteurs historiques et structurels à l'origine de ces inégalités, notamment les effets durables du régime des pensionnats indiens, les déterminants sociaux de la santé, les obstacles persistants à l'accès à la justice, les enjeux et les réalités de la violence conjugale et familiale, ainsi que la dimension coloniale des institutions judiciaires. Enfin, le chapitre examine les principales réponses institutionnelles mises en œuvre, notamment les arrêts *Gladue* et *Ipeelee*, ainsi que les divers programmes de justice réparatrice et d'adaptation culturelle déployés aux échelles fédérale, provinciale et communautaire. L'analyse souligne toutefois les limites de ces dispositifs et interroge leur capacité à répondre de manière pertinente et durable aux réalités et défis que rencontrent les populations concernées.

1.1. La présence des Autochtones dans le système de justice

Au Canada, les personnes autochtones sont beaucoup plus susceptibles d'être incarcérées que les personnes non autochtones, et l'écart entre ces deux ensembles populationnels ne cesse de se creuser (McConnell 2020). En effet, depuis plus de 50 ans, on observe une surreprésentation des personnes autochtones dans le système judiciaire canadien et québécois, accompagnée d'un phénomène de surjudiciarisation; une situation dénoncée dans de nombreux rapports comme ceux de l'Enquêteur correctionnel (Zinger 2023) et dans diverses Commissions d'enquête, telles que la Commission royale sur les peuples autochtones (1996), la Commission de vérité et réconciliation (2015), l'Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA 2019) ou encore la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec (aussi connue sous le nom de la Commission Viens 2019). Au total, depuis 1989, on compte onze commissions royales ou commissions d'enquête qui ont examiné la question de la justice autochtone, exclusivement ou conjointement avec d'autres enjeux touchant les Autochtones du Canada (Clark 2019). Cependant, et ce malgré toutes les recommandations formulées à la suite de ces enquêtes, le problème de la surreprésentation des Autochtones persiste et continue de s'aggraver (Clark 2019).

Plus précisément, la proportion de détenus autochtones dans les établissements fédéraux est passée de 20 % de la population carcérale totale en 2008-2009 à 28 % en 2017-2018, alors que la population autochtone ne représente que 4,1 % de l'ensemble de la population canadienne¹⁷ (Ministère de la Justice du Canada 2018). En plus d'être surreprésentés de manière générale dans les prisons, les hommes autochtones sont également plus à risque d'être assignés à des classifications de sécurité plus élevées, des placements en isolement, des mesures de sécurité maximale, de subir des interventions avec recours à la force et des interventions forcées qui mènent souvent à de plus longs séjours institutionnels (Chartrand 2019 ; Vacheret et al. 2022 ; Clark 2019). Qui plus est, la plupart des Autochtones au sein des prisons fédérales ne bénéficient pas d'une libération conditionnelle et d'une réinsertion précoce ou opportune, ce qui contribue notamment à des taux de retour en prison particulièrement élevés (Zinger 2023 ; McConnell 2020).

Comme dans d'autres provinces au Canada, on trouve au Québec des pénitenciers fédéraux et des prisons provinciales. Ces dernières sont administrées par les gouvernements des provinces, qui mettent en œuvre leurs propres lois et politiques correctionnelles. Les pénitenciers fédéraux, pour leur part, sont gérés par le Service correctionnel du Canada (SCC) (Wylde 2024). Les services correctionnels de juridiction provinciale gèrent les peines de prison de moins de deux ans. Généralement, les prisons provinciales accueillent des personnes condamnées pour des délits dits mineurs, alors que les pénitenciers fédéraux sont réservés en principe à des crimes plus graves tels que les homicides ou les agressions sexuelles (Wylde 2024). De plus, la responsabilité d'administrer les peines à purger dans la communauté et les mesures correctionnelles en lien avec la libération anticipée des personnes contrevenantes leur est aussi confiée (Wylde et Gagnon 2018). Une différence importante à noter est que contrairement aux prisons fédérales, il n'y a ni psychologues ni travailleurs sociaux dans les services correctionnels québécois (SAPSCQ-CSN 2018).

De manière générale, l'incarcération des personnes autochtones au Québec est beaucoup moins étudiée qu'à l'échelle fédérale ou dans les provinces de l'Ouest canadien (Wylde et Gagnon 2018). Il est également difficile de trouver des données publiques, claires et détaillées sur les personnes judiciairisées au Québec (Tircher et Hébert 2021). Cela s'explique en partie par l'absence de mention de l'origine ethnoculturelle des personnes judiciairisées dans plusieurs bases de données gouvernementales (CERP 2019). De plus, en matière de justice, les données

¹⁷ Le pourcentage de femmes autochtones incarcérées dans les établissements fédéraux est passé pour sa part de 32 % de la population carcérale féminine en 2008-2009 à 40 % en 2017-2018 (Ministère de la Justice du Canada 2018).

statistiques disponibles ne permettent pas de rendre compte avec précision des enjeux auxquels font face les membres des Premières Nations et du Peuple Inuit qui résident en milieu urbain (RCAAQ 2024).

Dans son rapport intitulé « Portrait de la judiciarisation des Premières Nations au Québec : l'amorce d'un virage nécessaire » (2019), la Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (CSSSPNQL) a comparé les taux de judiciarisation des Premières Nations avec ceux du Québec. Elle indique que le taux de judiciarisation est de 3 % pour les dossiers ouverts et de 3,4 % pour les dossiers fermés au Québec, alors qu'il est de 15 % (dossiers ouverts) et de 17,6 % (dossiers fermés) pour les personnes domiciliées dans une communauté des Premières Nations, soit un taux de cinq à six fois plus élevé. La population inuit est également particulièrement surreprésentée selon les données disponibles (SAPSCQ-CSN 2018). Pour l'année 2015-2016, on compte 2160 admissions de personnes autochtones sur un total de 43 166 admissions, les Autochtones représentant 5 % des admissions (Wylde et Gagnon 2018). En 2019-2020, les Autochtones représentaient 6,6 % des admissions dans les Services correctionnels du Québec (Tircher et Hébert 2021).

Dans le cas spécifique des hommes atikamekw, âgés en moyenne de 34,3 ans, ils représentent 9 % des Autochtones incarcérés ou suivis en communauté. Les deux infractions les plus souvent commises sont les agressions armées et le défaut de se conformer à une ordonnance de probation. Ces personnes sont admises et hébergées surtout à l'Établissement de détention de Roberval et la durée moyenne des présences est de 58 jours (Wylde et Gagnon 2018, 39-40). La durée moyenne des peines fédérales d'incarcération pour les Atikamekw est de 132 jours. Pour les peines provinciales, la durée moyenne pour les Atikamekw est de 97 jours (Wylde et Gagnon 2018, 25).

La surreprésentation au sein du système de justice pénale se manifeste également par des disparités dans la nature et dans la durée des peines prononcées, ainsi que dans l'accès aux mesures alternatives à l'incarcération. Selon la CERP (2019), les Autochtones se retrouvant dans le système de justice du Québec seraient moins susceptibles de bénéficier de mesures non carcérales. Ils seraient deux à trois fois plus susceptibles d'être détenus au moment de leur comparution et ce, pour une durée plus longue, et auraient moins accès aux sentences d'emprisonnement purgées de façon discontinue ou avec sursis (Vacheret et al. 2022).

1.2. Comprendre la surreprésentation et la surjudiciarisation des Autochtones

Pour passer des constats aux causes, les prochaines pages mettent au jour cinq marqueurs historiques et contemporains qui structurent les trajectoires judiciaires autochtones. Elles montrent de quelle manière les politiques d'assimilation, les inégalités structurelles et les réponses pénales façonnent concrètement l'expérience du système de justice.

1.2.1. Le régime des pensionnats indiens

La *Loi sur les Indiens* (LSI) avait pour but d'assimiler les Peuples autochtones, notamment à travers la mise en réserve, les dispositions quant au statut *indien* et le système des pensionnats indiens (Antone 2014). En 1884, la LSI a été amendée afin de rendre les pensionnats indiens obligatoires pour tous les enfants autochtones âgés entre 6 et 15 ans. Les conséquences du régime des pensionnats indiens, qui s'est poursuivi jusque dans les années 1990, constituent un élément clé pour comprendre la surreprésentation des Autochtones dans le système de justice.

À l'échelle du Canada, ce sont au moins 150 000 enfants autochtones qui ont été envoyés dans ces pensionnats (MacDonald et Gillis 2017). Au Québec, la scolarisation obligatoire des enfants autochtones n'a été instaurée qu'en 1943. Toutefois, bien avant cette date, des écoles cherchaient déjà à assimiler les enfants autochtones à la culture québécoise (ENFFADA 2019). Jusqu'aux années 1950, cependant, la plupart des enfants autochtones vivaient encore une partie de l'année sur leurs territoires traditionnels avec leurs familles, limitant leur fréquentation scolaire (ENFFADA 2019). De 1955 à 1972, les Atikamekw Nehirowisiwok ont été obligés d'envoyer leurs enfants dans des pensionnats indiens¹⁸ (Basile, Asselin et Martin 2017).

En séparant les enfants de leur famille et de leur communauté d'appartenance, les pensionnats ont contribué à la rupture de la transmission intergénérationnelle des savoirs, de la langue et des traditions (Menzies 2014a). Ils ont ainsi représenté « l'un des facteurs les plus dommageables pour la survivance, le mode de vie et la transmission de la culture » (ENFFADA 2019, 95). Ces établissements ont cherché à éradiquer des systèmes de valeurs et de savoirs autochtones vieux de plusieurs millénaires (Menzies 2009), contribuant à la désintégration des structures familiales des Premières Nations et du Peuple Inuit au Québec (ENFFADA 2019). Les enfants pensionnaires ont aussi subi de nombreux abus – qu'ils soient physiques, sexuels, spirituels ou psychologiques (Antone 2014 ; Mussell 2014).

¹⁸ Des enfants atikamekw nehirowisiwok ont notamment fréquenté les pensionnats indiens de La Tuque, St-Marc-de-Figuery et Pointe Bleue.

Les pensionnats ont aussi interrompu la transmission de traditions juridiques autochtones (Jaccoud 2014). Comme l'a souligné le rapport de l'Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées :

La relation avec le territoire et la gouvernance traditionnelle assurait non seulement le maintien des solidarités, mais aussi la mise en place des mécanismes de régulation sociale conformes aux croyances et aux valeurs autochtones. La perte de ces repères culturels a généré de nombreux problèmes sociaux qui auraient autrement été résolus, ainsi qu'un malaise identitaire majeur qui affecte particulièrement les jeunes générations (ENFFADA 2019).

Ainsi, la colonisation et notamment le régime des pensionnats indiens ont provoqué une coupure majeure dans la transmission de la culture et des traditions juridiques autochtones qui a contribué à marginaliser et à invisibiliser les modes traditionnels d'organisation sociale et de gestion des conflits (Newhouse 2016), affaiblissant les mécanismes internes de gouvernance et renforçant la dépendance des Autochtones envers les systèmes de justice étatiques (Sylvestre et al. 2017). Chez les Atikamekw Nehirowisiwok, par exemple, ces modes de régulation n'ont pas disparu, mais leur portée a été considérablement réduite (Robillard 2018).

1.2.2. Colonialisme, effets systémiques et judiciarisation

Depuis plus de quatre siècles, le colonialisme, la dépossession territoriale et l'imposition de la *Loi sur les Indiens* ont façonné de manière durable les conditions socioéconomiques et la santé des Peuples autochtones au Québec et au Canada (CRPA 1996 ; CRV 2015 ; Long 2014). La colonisation et l'assimilation forcée sont aujourd'hui reconnues comme le principal déterminant social de la santé des Autochtones (Labra et al. 2023), influençant directement leur accès au logement, à l'éducation, à l'emploi et aux soins de santé. Comme le rappelle Mussell (2014, 188), « those who work with Indigenous people need to understand the links between Indigenous peoples' wellness, or lack of it, and the persistent social and political inequities they continue to experience ».

Ces effets systémiques se traduisent, encore aujourd'hui, par un accès limité à des services essentiels en matière de santé mentale et reproductive, de programmes d'employabilité, de logement social, de ressources en toxicomanie et en violence conjugale. Cet accès est en outre aggravé par un sous-financement chronique (Lévesque 2015). Ces inégalités sous l'angle des déterminants sociaux sont de surcroît exacerbées par le racisme et la discrimination (Mussell 2014). Ce déficit structurel contribue à la précarisation socioéconomique et alimente des

dynamiques de criminalisation disproportionnée, tant sur le plan de la victimisation que de l'intervention judiciaire.

Dans ce contexte, la judiciarisation des personnes autochtones s'entrecroise souvent avec d'autres défis qui marquent l'existence des individus tels que la santé mentale, l'itinérance, la pauvreté, ou encore la consommation de drogues et d'alcool (RCAAQ 2024). Cet entrelacement reflète une judiciarisation des problématiques sociales alors que les réponses d'ordre judiciaire traduisent l'absence de réponses sociales et structurelles adéquates. Ce phénomène est particulièrement marqué dans les milieux urbains où la surreprésentation des Autochtones dans les statistiques d'arrestation est souvent analysée à travers le prisme de la discrimination systémique, du profilage racial et social, et de la judiciarisation de la pauvreté (RCAAQ 2024).

Un exemple manifeste de cette dynamique est la criminalisation de l'itinérance qui constitue une facette importante de la hausse de la judiciarisation des populations marginalisées depuis les années 2000, notamment à travers l'imposition d'amendes pour infractions mineures et les peines d'incarcération en cas de non-paiement (RCAAQ 2024 ; CERP 2019). Ces politiques pénalisent des conditions de vie précaires, aggravant les trajectoires de judiciarisation.

Les traumatismes intergénérationnels consécutifs à la colonisation, aux séjours en pensionnat et aux politiques assimilationnistes constituent un autre facteur central. Les survivant·e·s et leurs descendant·e·s présentent des taux plus élevés de dépendance à l'alcool, aux drogues et aux jeux de hasard, ainsi qu'une détresse psychologique accrue (ENFFADA, 2019 ; Wylde, 2024). Cette vulnérabilité est associée à un risque plus important d'exposition à la violence familiale et aux agressions (ENFFADA 2019), augmentant la probabilité d'interactions difficiles avec le système judiciaire. Comme le souligne Menzies (2014a), ces conséquences psychologiques et sociales sont largement supérieures à celles observées parmi la population générale.

Par ailleurs, le régime de libération sous conditions contribue à cette surjudiciarisation. Lorsqu'un juge impose des conditions de remise en liberté (comme l'abstinence d'alcool, un couvre-feu ou l'éloignement d'une victime), leur non-respect, souvent inévitable dans les communautés isolées ou en l'absence de services, entraîne de nouvelles accusations ou l'incarcération (Rudin 2014 ; CERP 2019). L'absence d'une adresse fixe, une réalité récurrente en situation d'itinérance, peut aussi empêcher l'accès à la libération conditionnelle. Ces mécanismes créent un cycle de retour fréquent devant les tribunaux ; les infractions contre l'administration de la justice devenant alors l'un des motifs d'arrestation les plus courants chez les personnes autochtones, en communauté autochtone territoriale et en milieu urbain (CERP 2019 ; RCAAQ 2024).

Selon le Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec (2024), les infractions les plus fréquentes commises par des contrevenant-es des Premières Nations sont, en ordre d'importance : le défaut de se conformer à une ordonnance, le manquement à des conditions de probation, les voies de fait simple, la conduite avec facultés affaiblies et les autres infractions contre la personne. En effet, près de 45 % des infractions commises par des contrevenant-es des Premières Nations sont générées par le fait même d'être judiciairisé : elles concernent principalement le non-respect des conditions imposées dans des ordonnances judiciaires de mise en liberté ou de probation (RCAAQ 2024 ; CSSSPNQL 2019). Les infractions contre l'administration de la justice (manquement à des conditions, bris de probation, refus de se conformer) deviennent ainsi des vecteurs majeurs d'incarcération, alimentant une spirale punitive. Comme le souligne aussi le RCAAQ (2024), ces infractions aggravent la judiciairisation des problématiques personnelles et sociales et renforcent le cycle des portes tournantes.

En somme, la surjudiciairisation des personnes autochtones découle d'un enchevêtrement de facteurs historiques, sociaux et politiques. Les inégalités sociosanitaires façonnées par le colonialisme et auxquelles s'ajoutent des politiques discriminatoires, continuent de structurer les écarts actuels et de produire des trajectoires judiciaires disproportionnées pour les Peuples autochtones au Canada.

1.2.3. Le manque d'information et les difficultés d'accès à la justice

Le système judiciaire est souvent perçu comme opaque et difficile d'accès. De nombreuses personnes autochtones engagées dans un processus judiciaire disent manquer d'information sur son fonctionnement. Elles éprouvent une incompréhension face aux accusations portées, aux options de défense, aux procédures judiciaires ou encore à la notion même de plaider de culpabilité (Ross 2006 ; CERP 2019). Cette méconnaissance engendre un sentiment d'exclusion, renforcé par l'incapacité à saisir pleinement les étapes du processus ou les raisons de certaines décisions (Robillard 2018).

La barrière linguistique peut aussi représenter un obstacle majeur pour des membres des Premières Nations dont la langue maternelle n'est pas forcément le français, comme c'est le cas pour la majorité de la population atikamekw nehirosiw (CERP 2019 ; RCAAQ 2024). Au Québec, les procédures judiciaires se déroulent habituellement en français à l'extérieur des communautés territoriales, et les services d'interprétation ne sont pas toujours accessibles (Sylvestre et al. 2017). Si des services d'interprétation sont disponibles à La Tuque pour la population de Weymontachie par exemple, ils restent absents dans les autres palais de justice desservant la

population des communautés de Manawan et Opitciwan (Sylvestre et al. 2017). Bien que les Services parajudiciaires autochtones du Québec (SPAQ) aient pour mission d'informer et d'accompagner les justiciables autochtones, le fait qu'ils soient peu connus limite leur portée et leur efficacité (Robillard 2018).

Les travaux de Robillard mettent également en évidence le fait que certaines personnes ne saisissent pas pleinement les implications des termes juridiques ou des conditions qui leur sont imposées. On observe en effet une méconnaissance par les personnes autochtones judiciairisées de leurs droits et du fonctionnement du système de justice (RCAAQ 2024). Par ailleurs, certains justiciables hésitent à plaider, non pas par contestation des faits, mais pour éviter les contraintes du système, comme l'obligation de se déplacer en ville pour poursuivre les procédures (CERP 2019). L'éloignement géographique des tribunaux, combiné aux contraintes économiques des communautés, peut favoriser l'absentéisme aux audiences (CERP 2019). De plus, ces facteurs ne sont pas systématiquement pris en compte lors de décisions relatives aux peines, notamment en ce qui concerne la détention provisoire.

Le système juridique repose en général sur l'idée d'une vérité objective et unique (Hewitt 2015), alors que pour de nombreux Peuples autochtones, la vérité est subjective et dépend du vécu de chaque témoin (Ross 2006). Robillard met aussi en évidence le fait que cette divergence culturelle se traduit par une réticence de la part des justiciables autochtones à contester des témoignages considérés comme inexacts ou trompeurs, ainsi que par une acceptation passive des verdicts et des peines. De plus, la compréhension des principes fondamentaux du droit canadien, comme l'accusation, le serment sur la Bible, le principe de confrontation et la réfutation de la preuve, demeure souvent très limitée. Ces conditions maintiennent la méfiance intergénérationnelle des Autochtones envers le système et une rupture du lien de confiance dans les relations avec la police et le système de justice (Jaccoud 2020 ; RCAAQ 2024).

1.2.4. La violence conjugale et familiale

Au Québec comme au Canada, la violence conjugale et familiale en milieu autochtone constitue une problématique sociale majeure, avec un taux de prévalence nettement supérieur à celui observé ailleurs (Brassard et Spielvogel 2018). Cette violence ne peut cependant être analysée de manière sectorielle : elle s'inscrit dans un contexte sociohistorique marqué par des violences structurelles et institutionnelles, ainsi que par des conditions de vie précaires qui affectent les Peuples autochtones (McMillan 2014). Comme le soulignent Brassard et Spielvogel (2018, 15), « la problématique de la violence conjugale et familiale en contexte autochtone est indissociable de l'histoire de la colonisation des Autochtones au Canada – et au Québec – et de ses effets sur

la structure des familles ». En effet, la violence familiale était rare dans les sociétés autochtones avant l'arrivée des Européens, en raison d'un système de régulation des différends culturellement significatif et appliqué de manière préventive (McMillan 2014). En ce sens, d'après plusieurs auteurs (Brassard et Spielvogel 2018 ; Boucher 2023), il semblerait plus pertinent d'analyser la violence conjugale autochtone sous l'angle du colonialisme plutôt que du patriarcat, puisque les politiques coloniales ont profondément modifié les dynamiques familiales et les rôles de genre au sein des communautés.

L'Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA) met en évidence cette dimension historique en soulignant que :

Bref, que ce soit par l'entremise de la *Loi sur les Indiens*, des pensionnats, des règles entourant les mariages mixtes, de l'instauration du système des conseils de bande et des systèmes de protection de la jeunesse, les politiques et les lois gouvernementales ont et continuent de dévaloriser la contribution socio-économique et politique des femmes autochtones au Québec. Dans les faits, la dévalorisation des rôles de genre, combinée aux effets des traumatismes intergénérationnels, a graduellement changé les rapports au sein de la structure familiale, qui sont devenus de plus en plus inégalitaires, plus particulièrement entre les hommes et les femmes. Ces assauts visant principalement les femmes et les enfants ont causé de profonds dommages à la culture et à l'identité. Les politiques coloniales génocidaires ont ainsi participé à mettre en place un contexte propice à l'émergence et à la reproduction de la violence envers les femmes et les enfants (ENFFADA 2019, 32).

Par ailleurs, la recherche sur la violence conjugale en contexte autochtone s'est principalement concentrée sur les hommes en tant que perpétrateurs de méfaits, occultant ainsi leur propre victimisation (Rizkalla et al. 2021). Or, bien que les hommes autochtones soient eux aussi touchés par différentes formes de violence, cette réalité est rarement reconnue, signalée ou étudiée lorsqu'elle les concerne (Rizkalla et al. 2021 ; Boucher 2023). La violence conjugale en contexte autochtone se distingue par son caractère bidirectionnel, où les rôles d'agresseur et de victime ne sont pas toujours fixes, mais interchangeables (Boucher 2023 ; Brassard et Spielvogel 2018). En d'autres termes, un individu peut être à la fois victime et agresseur dans une dynamique relationnelle marquée par des cycles de violence (Barbeau-Le Duc 2018 ; Sylvestre et al. 2017). Cette violence familiale est ainsi décrite comme « l'expression désespérée d'une souffrance partagée par des acteurs, hommes et femmes, dépossédés de leur pouvoir, ou plus exactement de la croyance en leur pouvoir, individuel et collectif » (Brassard et al. 2017, 145).

Les réponses institutionnelles à cette violence restent limitées et reposent sur des mécanismes de protection et de répression. D'un côté, des maisons d'hébergement sont mises à la disposition des femmes victimes de violence, tandis que de l'autre, la judiciarisation et l'incarcération sont les principales réponses appliquées aux hommes violents (Brassard et Spielvogel 2018). En effet, la violence conjugale et familiale, ainsi que la négligence envers les enfants, comptent parmi les principales causes de mobilisation du système de justice étatique, tant sur le plan criminel que sociopréventionnel (Sylvestre et al. 2017, 1). Dans les communautés territoriales atikamekw de Wemotaci et Manawan, par exemple, les interventions policières sont principalement motivées par des cas de violence conjugale et familiale (Sylvestre et al. 2017). Dans la foulée, pour les auteur-trices Sylvestre et al. (2017, 80): « ces problématiques font l'objet d'une judiciarisation systématique puisque les directives politiques et orientations du Ministre de la Justice et du Directeur des poursuites criminelles et pénales (DPCP), fondées sur une 'politique de tolérance zéro' en matière de violence conjugale et familiale, y sont appliquées ».

Cependant, la criminalisation de ces conflits familiaux ne s'est pas traduite par une diminution de la violence dans les communautés territoriales (Sylvestre et al. 2017). En effet, le traitement des cas de violence familiale par le système pénal repose sur une approche coercitive qui ne s'attaque pas aux causes profondes du problème (Buzawa et al. 2022). L'incarcération des hommes autochtones, en particulier, ne constitue donc pas une solution durable et tend même à aggraver la situation (Barbeau-Le Duc 2018). De plus, les effets de l'incarcération sur les hommes autochtones demeurent largement sous-étudiés (Barbeau-Le Duc 2018). Loin de résoudre la problématique, l'emprisonnement renforce les cycles de marginalisation et de désocialisation. Les travaux de Barbeau-Le Duc soulignent que l'éloignement du détenu de sa famille et de sa communauté est une conséquence fréquemment dénoncée à l'égard du système pénal. De même, la détention entraîne une « désinsertion sociale », où l'individu perd ses repères (emploi, logement, réseau social, statut dans la communauté) et voit ses conditions de réintégration se détériorer (CERP 2019). De plus, elle contribue à la rupture des liens familiaux et sociaux, ce qui peut alimenter un cercle vicieux de déstabilisation et de récidive (Barbeau-Le Duc 2018 ; Robillard 2018).

L'incarcération a également des répercussions sur les générations suivantes. La séparation avec les enfants par exemple, « démarre une nouvelle itération du cycle qui commence par le placement en famille d'accueil des jeunes autochtones » (McGuire et Murdoch 2022, 536). De plus, les personnes ayant purgé une peine de prison rencontrent d'importantes difficultés à se réinsérer dans la société, notamment pour trouver un emploi ou un logement (Barbeau- Le Duc

2018 ; RCAAQ 2024 ; CSSSPNQL 2019). Cet étiquetage social persiste au sein même des communautés, renforçant ainsi la marginalisation des ex-détenu-es (Barbeau- Le Duc 2018 ; Tircher et Hébert 2021). En conséquence, l'incarcération tend à exacerber les traumatismes préexistants et en engendre de nouveaux (Kaiser-Derrick 2019).

1.2.5. Du pensionnat à la prison: la structure coloniale

Aujourd'hui, la surreprésentation des Autochtones dans le système carcéral est telle qu'on compare souvent les prisons à un nouveau système de pensionnats (Zinger 2023 ; MacDonald 2016 ; Jackson 1989). Comme les pensionnats autrefois, l'incarcération reproduit le même schéma d'éloignement et d'isolement, séparant les Autochtones de leur territoire, de leur culture et de leurs lois (Hewitt 2015). Le système de justice, et surtout les prisons, « do not rehabilitate but instill a culture of violence and, equally important, a lack of responsibility that is carried with the individual once they leave the justice system » (Maracle 2024, 29).

L'Ombudsman des prisons au Canada, Ivan Zinger (2023), affirme ainsi que le système pénitentiaire est une institution « intrinsèquement coloniale ». Mis en place avant même la Confédération, ce système a longtemps servi à marginaliser, à surcriminaliser et à surincarcérer les Peuples autochtones (Zinger 2023). Il rappelle notamment que le pénitencier de Stoney Mountain, au Manitoba, ouvert en 1877, est aujourd'hui le plus ancien et le plus grand établissement pénitentiaire du pays encore en activité. Or, dès son ouverture, il a servi à incarcérer des Autochtones ayant participé à la Rébellion du Nord-Ouest en 1885. Ainsi, comme le souligne Maracle, « Understanding how the Canadian criminal justice system has a role in colonization and the deep connection to Indigenous communities is critical to the landscape in which healing programs and services exist » (Maracle 2024, 17). Cette marginalisation ne s'arrête pas à l'incarcération : les tribunaux canadiens eux-mêmes continuent de perpétuer un colonialisme juridique en niant la légitimité des lois autochtones qui existaient bien avant la Confédération. Comme l'explique Hewitt, « la loi a été un instrument de colonisation » (2015, 35).

Ainsi, concevoir le colonialisme comme un simple événement historique empêche d'en saisir les mécanismes toujours en œuvre. En réalité, c'est un système dont les composantes perdurent dans le temps jusqu'à aujourd'hui (Tuck et Yang 2012 ; Sabiston 2021). La fermeture des pensionnats n'a pas mis fin aux dynamiques d'assimilation forcée, comme en témoigne la présence disproportionnée des enfants autochtones dans le système de protection de l'enfance (Menzies 2014a). La Commission de vérité et de réconciliation du Canada souligne ainsi que : « Les services de protection de l'enfance du Canada ne font que poursuivre le processus d'assimilation entamé sous le régime des pensionnats indiens » (CVR, Sommaire, 141).

Menzies (2014b, 62) définit les traumatismes intergénérationnels dans ces termes: « When subsequent generations continue to be affected by government policies that erode individual, family and community well-being, the ensuing trauma experienced by members of one generation affect the health and well-being of the next generation ». Toutefois, le discours autour des traumatismes intergénérationnels peut également être instrumentalisé. En effet, plutôt que de reconnaître la responsabilité de l'État dans la destruction des structures familiales et éducatives autochtones, les parents autochtones sont considérés comme « typiquement défailants et ont besoin d'interventions extérieures pour apprendre des compétences parentales qu'ils auraient perdues en raison de la rupture culturelle » (Frawley 2020, 87). Ce type de discours a des conséquences directes : il cautionne le retrait massif des enfants autochtones de leur famille. Bien qu'ils ne représentent que 7 % de la population infantile du Canada, la proportion des enfants autochtones placés de nos jours en foyer d'accueil atteint 52 % (Frawley 2020). Il y a aujourd'hui plus d'enfants autochtones placés en foyer d'accueil qu'il n'y en avait dans les pensionnats indiens au cours de n'importe quelle année (MacDonald et Gillis 2017).

Ce phénomène s'inscrit dans une dynamique plus large où les souffrances et les inégalités sociales vécues par les Autochtones ne sont pas reconnues comme le produit d'une violence coloniale persistante, mais sont plutôt interprétées comme des problèmes internes aux communautés. On parle ainsi de « [...] broader discursive registers in which the Canadian state and society are regularly displacing the responsibility of colonial violence in the past while simultaneously condensing this violence within contemporary Indigenous life as disorders and mental health issues » (Sabiston 2021, 68-69).

1.3. Vers une justice réparatrice

Depuis plusieurs décennies, diverses initiatives ont été mises en œuvre par les gouvernements afin d'améliorer les conditions de vie des populations autochtones en offrant des alternatives à l'incarcération. Le Programme national de lutte contre l'abus de l'alcool et des drogues chez les Autochtones (PNLAADA), instauré dans les années 1970, en constitue un exemple, aux côtés de tribunaux itinérants, de centres de thérapie, tel le Centre de réadaptation des dépendances Wapan installé à La Tuque. L'adoption de plusieurs arrêts et lois a marqué et renforcé un tournant vers la justice réparatrice comme une solution plus adéquate pour les contrevenant-es autochtones et comme approche contre la surreprésentation des Autochtones dans le système judiciaire.

1.3.1. L'Arrêt Gladue (1999)

Afin de remédier à la surreprésentation des personnes autochtones dans le système de justice, l'alinéa 718.2(e) du Code criminel¹⁹ a été introduit en 1995 pour inciter les juges à envisager des sanctions autres que l'incarcération, notamment pour les contrevenant-es autochtones (Sharpe 2013). Toutefois, cette disposition est demeurée peu appliquée jusqu'à l'arrêt *R. c. Gladue* (1999), par lequel la Cour suprême du Canada en a clarifié l'interprétation et étendu la portée (Wylde et Gagnon 2018).

Dans cette décision, la Cour suprême a infirmé le raisonnement du juge de première instance et du tribunal d'appel qui avaient estimé que l'alinéa 718.2(e) ne s'appliquait pas à l'accusée Jamie Tanis Gladue, sous prétexte qu'elle résidait en milieu urbain et non dans une communauté autochtone territoriale. En réponse à cette interprétation restrictive, la Cour suprême a affirmé que cette disposition devait s'appliquer à tous·tes les contrevenant-es autochtones, indépendamment de leur lieu de résidence. Elle a également souligné que les juges avaient l'obligation de prendre en considération les facteurs historiques et systémiques ayant contribué à la criminalisation des individus issus des Premières Nations, des Métis et des Inuit (Flaminio 2013). En reconnaissant explicitement les effets délétères du colonialisme (Rudin 2014), du régime des pensionnats, de la marginalisation économique et des traumatismes intergénérationnels, l'arrêt *Gladue* a posé les fondements d'une justice réparatrice et a encouragé le recours à des alternatives à l'incarcération, tels que les cercles de sentence et les sanctions communautaires (Chartrand 2019 ; Acorn 2019). Il a également requis la production régulière des rapports *Gladue*, destinés à fournir une analyse contextuelle détaillée du parcours de la personne contrevenante, en mettant en lumière les dynamiques systémiques ayant contribué à son passage devant les tribunaux (Acorn 2019).

Toutefois, malgré la portée novatrice de cette décision, sa mise en œuvre est demeurée largement déficiente. L'un des principaux obstacles réside dans le manque de financement alloué à la production des rapports *Gladue* et dans l'insuffisance des ressources humaines qualifiées pour les rédiger²⁰ (Sabiston 2021; Clark 2019; CERP 2019). Ces rapports devraient être élaborés par des auxiliaires de justice autochtones spécialement formés mais leur répartition est inégale d'une juridiction à l'autre, ce qui compromet leur accessibilité pour de nombreux·ses contrevenant-es

¹⁹ Le Code recommande « l'examen, plus particulièrement en ce qui concerne les délinquants autochtones, de toutes les sanctions substitutives qui sont raisonnables dans les circonstances et qui tiennent compte du tort causé aux victimes ou à la collectivité ».

²⁰ On notera tout de même que des investissements ont été annoncés par le gouvernement du Québec en 2021 afin d'assurer la bonification de la rémunération des rédacteur-trices Gladue sous contrat, la disponibilité des lettres Gladue et le soutien pour l'embauche de rédacteur-trices Gladue supplémentaires auprès d'organismes autochtones. Toutefois, les retombées de cette mesure ne sont pas encore connues (RCAAQ 2024, 42).

(Sabiston 2021). Cette pénurie de personnel due à un sous-financement chronique a mené à une standardisation préoccupante des rapports, un phénomène qualifié de « Wikipediaization of Gladue » (Sabiston 2021, 304) dans lequel des agents de probation, faute de ressources adéquates, se sont contentés de copier-coller des extraits d'articles de Wikipédia sur la colonisation afin de remplir certaines sections des rapports pré-sentenciels (Robertson 2017). Une telle approche réduit non seulement la portée analytique des rapports, mais trahit également l'esprit de l'arrêt en uniformisant des récits qui devraient être individualisés.

Outre ces limites structurelles, la réticence judiciaire constitue un frein majeur à l'application du cadre *Gladue* (Sylvestre et al. 2017). Plusieurs études ont mis en évidence une faible adhésion des tribunaux aux principes énoncés par la Cour suprême. Une analyse de 477 décisions de première instance et d'appel rendues entre 2013 et 2014 révèle que, dans une part significative des cas, les juges omettent de mentionner l'alinéa 718.2(e) (Sylvestre et al. 2017). L'examen des décisions démontre également que plus l'infraction est grave, moins le principe *Gladue* est pris en considération, et que, dans certaines catégories d'infractions, telle les affaires de violence conjugale, son application demeure marginale.

Au Québec, depuis que le ministère de la Justice a adopté un programme structuré de rédaction de rapports *Gladue* en 2015, on compte en moyenne 123 rapports par année produits pour des contrevenant-es autochtones. Cependant, entre 2015 et 2018, environ 13 000 chefs d'accusation ont été portés chaque année à l'encontre de personnes domiciliées dans une communauté autochtone territoriale du Québec (CERP 2019, 351). De plus, il faut compter entre deux et quatre mois au Québec pour qu'un rapport *Gladue* soit rédigé. En conséquence, ils ne sont produits que si la poursuite réclame une peine de quatre mois et plus d'emprisonnement. Autrement dit, le délai de préparation d'un rapport peut prolonger la période de détention préventive d'un-e contrevenant-e. Dans ce contexte, de nombreux-ses accusé-es sont forcé-es de renoncer à l'obtention d'un rapport. Comme le souligne le rapport de la Commission Viens (2019, 353), « les rapports *Gladue* ne sont d'aucune utilité pour la vaste majorité de contrevenants autochtones condamnés à répétition pour des infractions mineures et aux prises avec le cycle des portes tournantes de la judiciarisation et de l'incarcération ».

De manière générale, la très grande majorité des contrevenant-es autochtones continue de se voir imposer des peines d'incarcération, malgré l'obligation légale de considérer des solutions alternatives (Sylvestre et al. 2017). Ce constat illustre le maintien d'une culture judiciaire punitive, peu encline à adopter les principes de justice réparatrice pourtant explicitement prescrits par l'arrêt *Gladue*. Plus inquiétant encore, certaines décisions judiciaires semblent détourner le cadre

Gladue de ses objectifs initiaux. Les récits de marginalisation et de traumatisme, censés atténuer la sévérité des peines, sont parfois instrumentalisés pour justifier un classement de sécurité plus élevé ou une évaluation plus faible du potentiel de réinsertion des détenu-es autochtones (Zinger 2023). Ainsi, les facteurs systémiques qui devraient favoriser une approche plus équitable de la justice sont, dans certains cas, mobilisés pour légitimer un traitement carcéral encore plus strict. De plus, au lieu de replacer les trajectoires criminelles individuelles dans une perspective historique et sociale, certains rapports *Gladue* sont rédigés de manière similaire aux rapports pré-sentenciels classiques, insistant davantage sur les risques de récidive que sur les déterminants structurels des infractions commises (Zinger 2023).

L'arrêt *Gladue* représente néanmoins un tournant vers la reconnaissance des inégalités structurelles touchant les Peuples autochtones au sein du système judiciaire canadien (Flaminio 2013). Il a également inscrit la guérison comme valeur normative dans les décisions judiciaires concernant les Peuples autochtones (McCaslin et Breton 2008). Cependant, plus de 20 ans après son adoption, son impact demeure mitigé et la situation a même empiré (Sabiston 2021). Entre le manque de ressources, l'application sélective de ses principes et les résistances judiciaires persistantes, les promesses de *Gladue* restent largement inachevées (Clark 2019). Tant que ces obstacles ne seront pas surmontés, l'alinéa 718.2(e) continuera de relever davantage d'une réforme symbolique que d'un véritable levier de changement en faveur d'une justice pénale plus juste et adaptée aux réalités autochtones.

1.3.2. L'Arrêt Ipeelee (2012)

L'arrêt *R. c. Ipeelee* (2012), pour sa part, constitue une décision clé de la Cour suprême du Canada en matière de détermination de la peine des contrevenant-es autochtones. L'affaire *Ipeelee* porte sur les cas de Manasie Ipeelee et de Frank Ralph Ladue, deux contrevenants autochtones condamnés pour ne pas avoir respecté leurs ordonnances de surveillance de longue durée. Faisant suite à l'arrêt *Gladue* (1999), l'arrêt *Ipeelee* vient clarifier l'obligation des juges d'appliquer l'alinéa 718.2(e) du *Code criminel*, indépendamment de la nature des infractions commises. Cette décision rappelle que les principes établis dans l'arrêt *Gladue* doivent s'appliquer à toutes les infractions, y compris les crimes graves et violents (ENFFADA 2019 ; McConnell 2020).

Dans l'arrêt *Ipeelee*, la Cour suprême a répondu aux critiques et aux malentendus entourant l'arrêt *Gladue*, précisant que cette jurisprudence n'avait pas pour effet d'accorder un traitement plus clément aux contrevenant-es autochtones, mais plutôt de replacer leurs infractions dans un cadre

plus large tenant compte des injustices systémiques qu'ils et elles ont subies. À cet égard, la décision insiste sur le devoir et l'obligation des juges de prendre en considération le statut spécial des contrevenant-es autochtones dans le code pénal en raison de la façon dont leur vie a pu être affectée par le colonialisme et de la façon dont cela peut avoir une valeur explicative pour l'examen de leurs comportements criminels (Sabiston 2021). Ainsi, l'arrêt *Ipeelee* renforce l'interprétation de l'arrêt *Gladue* en précisant les modalités de son application et en fournissant aux tribunaux des directives supplémentaires sur la mise en œuvre de l'alinéa 718.2(e) (Arbel 2019; Clark 2019).

Toutefois, la portée de cette décision a suscité des débats, notamment en ce qui concerne la protection des victimes et la lutte contre la récidive. Certaines critiques estiment que l'arrêt *Ipeelee* marque un recul en limitant la possibilité d'imposer des peines exemplaires aux contrevenant-es autochtones, y compris dans les cas de crimes graves. Cette perspective met de l'avant l'idée selon laquelle des peines plus sévères seraient nécessaires pour rompre le cycle de la violence et éviter la perpétuation de nouvelles générations de contrevenant-es autochtones (ENFFADA 2019). Néanmoins, ces préoccupations entrent en tension avec l'objectif fondamental de l'arrêt, qui tient compte des contextes historiques et systémiques qui ont contribué à la surreprésentation des Autochtones dans le système carcéral.

Enfin, bien que l'arrêt *Ipeelee* ait clarifié plusieurs ambiguïtés méthodologiques de l'arrêt *Gladue*, il n'a pas totalement résolu les problèmes liés à son application. En pratique, les tribunaux continuent de mal interpréter ou de ne pas appliquer correctement les dispositions de l'arrêt *Gladue*, limitant ainsi l'impact de ces décisions sur la réduction des inégalités systémiques dans le système de justice pénale canadien (Sabiston 2021). Dès lors, si l'arrêt *Ipeelee* constitue une avancée importante dans la reconnaissance des droits des contrevenant-es autochtones, son efficacité dépend encore de la capacité des tribunaux à en respecter l'esprit et la lettre et à intégrer pleinement les principes de justice réparatrice dans la détermination des peines.

1.4. Mesures culturelles dans le système pénitentiaire

Les réformes juridiques telles que l'arrêt *Gladue* (1999) et l'arrêt *Ipeelee* (2012) ont sans aucun doute contribué à une reconnaissance croissante des injustices systémiques subies par les Autochtones au sein du système de justice pénale canadien. En mettant de l'avant l'importance de prendre en compte les facteurs systémiques liés à la colonisation et en encourageant des alternatives à l'incarcération, ces avancées ont contribué à ouvrir la voie à une justice réparatrice qui soit en phase avec les réalités et enjeux des populations autochtones. Dans cette optique, la Couronne avait aussi commencé, à partir des années 1990, à financer des programmes de justice

autochtone visant à réduire la surreprésentation des Autochtones dans le système judiciaire. Ces initiatives reposaient également sur la reconnaissance du fait que les contrevenant-es autochtones doivent bénéficier d'une prise en charge prenant appui sur leur mode de vie (Hewitt 2015).

Ainsi, divers programmes ont vu le jour afin d'améliorer la compréhension du droit étatique par les Autochtones – comme l'accès à des services d'interprétation – mais aussi d'aligner les pratiques juridiques aux spécificités culturelles autochtones, notamment par la mise en place de tribunaux itinérants ou de cercles de sentence et par la prise en compte du statut autochtone lors de la détermination des peines. Plus rarement, ces initiatives ont tenté d'intégrer des éléments issus des traditions juridiques autochtones au sein du système pénal canadien, par le biais de comités de justice et de programmes de mesures de rechange (Sylvestre et al. 2017).

Parallèlement, les institutions correctionnelles fédérales et provinciales ont progressivement développé des mesures dites d'adaptation culturelle, incluant des programmes thérapeutiques, des espaces spécifiquement dédiés aux Autochtones ainsi que des services spécialisés facilitant l'accès à des mets traditionnels, à des cérémonies spirituelles et à un accompagnement par du personnel autochtone (Vacheret et al. 2022). Cependant, ces mesures varient en fonction des contextes et des échelles d'intervention.

1.4.1. À l'échelle fédérale

La présente section propose une recension non exhaustive de ces initiatives, en distinguant celles mises en œuvre aux échelles fédérale, provinciale et communautaire.

1.4.1.1. Les pavillons de ressourcement

Conformément aux articles 79 à 84 de la *Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition* (LSCMLC 1992) et au *Plan stratégique relatif aux services correctionnels pour Autochtones* (SCC 2012), le Service correctionnel du Canada (SCC) a mis en place divers programmes et approches dits adaptés à la culture autochtone dans le but de favoriser la réinsertion sociale des contrevenant-es issu-es des Premières Nations, des Métis et des Inuit (Hanby et al. 2022). En effet, on peut lire sur le site internet du SCC que son approche de « Continuum de soins pour les Autochtones », mise en œuvre à partir de 2003, est un « modèle de soins qui offre des approches adaptées à la culture afin de répondre aux besoins des délinquants autochtones ». Cette approche repose sur la reconnaissance du rôle fondamental que jouent la spiritualité et les pratiques culturelles dans le processus de réhabilitation des contrevenant-es autochtones. En ce sens, le SCC considère que les programmes « adaptés » à

la culture contribuent à réduire les taux de récidive en favorisant un cadre de réintégration sociale plus ancré dans les valeurs et traditions autochtones (Hanby et al. 2022, 8).

Les pavillons de ressourcement figurent parmi les ressources disponibles pour les contrevenant-es autochtones purgeant des peines fédérales. Ces établissements correctionnels se distinguent des prisons conventionnelles par leur approche holistique, fondée sur les valeurs, traditions et croyances autochtones (Hanby et al. 2022, 2). Ils offrent aux résident-es un accès à des enseignements traditionnels, des cérémonies spirituelles, des rencontres avec des Aîné-es et un contact direct avec la nature (SCC 2019). Conçus initialement comme des lieux sécurisants permettant aux détenu-es autochtones de guérir en étant en lien avec la terre, ces pavillons s'appuient sur le soutien des Aîné-es, des familles et des communautés dans un cadre propice à la réhabilitation (Zinger 2023).

On compte présentement dix pavillons de ressourcement pour Autochtones au Canada, répartis dans les régions des Prairies, du Pacifique et du Québec. Leur fonctionnement repose sur deux modèles de gestion : les uns sont directement administrés par le SCC, tandis que les autres sont gérés en collaboration avec une collectivité autochtone, conformément aux dispositions de l'article 81 de la *Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition* (Hanby et al. 2022, 2). Toutefois, ces pavillons, qui peuvent accueillir jusqu'à 139 personnes, demeurent largement sous-utilisés (Zinger 2023). En dépit de longues listes d'attente dans plusieurs établissements, le taux d'occupation moyen de ces dix pavillons de ressourcement était de seulement 65 % en 2023, laissant ainsi plus d'un tiers des places vacantes. Par exemple, au Centre Waseskun, situé au Québec, sur 15 places disponibles, seulement 10 étaient occupées en 2022-2023, ce qui correspond à un taux d'occupation de 66,7% (Zinger 2023). Notons également que des contrevenant-es non autochtones peuvent aussi y être transféré-es (Zinger 2023).

L'accès aux pavillons de ressourcement est fortement limité par des critères d'admissibilité stricts et un sous-financement chronique. Bien qu'ils aient été conçus pour les détenu-es autochtones, ils sont uniquement accessibles aux individus classés en sécurité minimale, ce qui exclut une grande partie de la population carcérale autochtone (Zinger 2023; McConnell 2020). Cette inaccessibilité est renforcée par un déséquilibre financier entre les pavillons gérés par le SCC et ceux administrés par des communautés autochtones. En 2022-2023, seulement 34 % des fonds consacrés aux pavillons de ressourcement étaient attribués aux établissements autogérés, contre 66 % pour ceux contrôlés par l'État (Zinger 2023). Ainsi, le SCC dépense actuellement environ deux fois plus pour les pavillons gérés par le Service que ceux qui sont gérés par la collectivité (Zinger 2023). De plus, dans les pavillons relevant de l'article 81, les conditions de travail des

employé-es sont précaires, avec des salaires nettement inférieurs à ceux du SCC, ce qui entraîne un roulement élevé du personnel et une instabilité dans l'accompagnement des détenu·es (Hanby et al. 2023).

Cette sous-utilisation est d'autant plus préoccupante que les pavillons de ressourcement ont démontré leur efficacité en matière de réhabilitation. En effet, malgré les écarts budgétaires, les personnes détenu·es qui ont fait des séjours dans des pavillons de ressourcement communautaires présentent en effet un risque de récidive plus faible et un potentiel de réinsertion sociale plus élevé que ceux et celles libéré·es des établissements sous gestion du SCC (Hanby et al. 2022, 49).

Néanmoins, même si leur utilisation était optimisée, les pavillons de ressourcement ne pourraient accueillir qu'une fraction des contrevenant·es autochtones incarcéré·es au Canada. Présentement, seulement 4 % des Autochtones incarcéré·es ont accès à un pavillon de ressourcement et seulement 1 % sont transféré·es vers un pavillon administré par une communauté autochtone (Zinger 2023). Par conséquent, bien que les pavillons de ressourcement représentent une alternative qui semble plus appropriée aux réalités autochtones que le système carcéral traditionnel, leur impact demeure limité en raison de contraintes structurelles, de leur sous-financement et de leur accessibilité restreinte.

1.4.1.2. Les Sentiers autochtones

Les Sentiers autochtones constituent une initiative correctionnelle mise de l'avant au sein du Service correctionnel du gouvernement fédéral, fondée sur une approche de guérison intensive, dirigée par des Aîné·es et reposant sur les enseignements de la roue de médecine autochtone. Ce programme s'adresse aux détenu·es autochtones²¹ qui « démontrent une motivation et un engagement réels à changer sur les plans émotionnel, mental, physique et spirituel ». Ce programme vise à préparer les détenu·es à un transfert vers une unité de sécurité moindre, à leur mise en liberté sous condition et, ultimement, à leur réintégration dans la collectivité dans le cadre d'un processus de guérison prolongé.

Les Sentiers autochtones sont fondés sur une vision holistique du bien-être, ancrée dans les valeurs et les croyances traditionnelles autochtones (SCC 2024). Ils permettent un accès privilégié aux cérémonies spirituelles, un accompagnement intensif en counseling individuel, ainsi qu'une

²¹ Avant 2011, il n'existait pas de Sentiers autochtones pour femmes autochtones. On en compte désormais deux, situées dans l'Ouest du pays, soit à l'Établissement d'Edmonton pour femmes et au centre correctionnel communautaire de Fraser Valley en Colombie-Britannique (Sécurité publique Canada 2012).

immersion plus approfondie dans un mode de vie autochtone traditionnel (SCC 2024). Toutefois, cette initiative ne bénéficie pas d'un déploiement uniforme dans l'ensemble du système correctionnel canadien : certains établissements offrent un programme de jour, tandis que d'autres disposent d'unités réservées exclusivement aux bénéficiaires de Sentiers autochtones. Par ailleurs, l'offre de services varie en fonction du niveau de sécurité des établissements, incluant des initiatives préparatoires en milieu de sécurité maximale, des programmes de guérison en sécurité moyenne, ainsi que des maisons de transition pour détenus en sécurité minimale.

Selon Zinger, malgré son potentiel, l'initiative des Sentiers autochtones fait face à des défis structurels et opérationnels qui limitent son efficacité. Comme pour les pavillons de ressourcement, le programme demeure trop restreint pour avoir un impact significatif au sein des pénitenciers fédéraux. En janvier 2023, seulement 262 détenu-es y étaient affecté-es, soit une capacité d'accueil de 75 %, témoignant du problème récurrent de sous-utilisation des ressources correctionnelles destinées aux Autochtones. De plus, bien que le Canada compte environ 350 places dans 22 établissements fédéraux, l'accès au programme demeure limité. À la prison localisée dans la ville d'Archambault, au Québec, seuls sept détenus y participaient ; sur 35 lits disponibles dans la province, seulement 15 étaient attribués (Zinger 2023). Cette situation reflète un paradoxe important : malgré une surreprésentation carcérale des Autochtones, peu de détenu-es bénéficient des interventions de guérison culturelle pourtant conçues spécifiquement pour elles et eux.

Plusieurs facteurs contribuent à cette faible participation. L'un des principaux obstacles réside dans les critères de sélection rigoureux qui réservent l'admission aux détenu-es considéré-es comme les plus dociles, engagé-es et dévoué-es (Zinger 2023). Cette approche, bien qu'elle puisse garantir un taux de réussite plus élevé chez les participant-es, exclut de facto une large proportion des Autochtones incarcéré-es, les privant ainsi d'un accès aux services de guérison traditionnels. En conséquence, la majorité des détenu-es autochtones ne bénéficient d'aucune intervention du SCC relevant du continuum de soins destiné aux Autochtones. Cette situation illustre que « les différents efforts déployés n'ont malheureusement pas atteint leurs objectifs de lutte contre la discrimination systémique et la surreprésentation des Peuples autochtones dans le système correctionnel » (Zinger 2023, 5).

Malgré les nombreuses enquêtes, réformes et investissements réalisés au fil des ans, l'incapacité du SCC à évaluer l'efficacité du programme des Sentiers autochtones constitue un enjeu majeur. Zinger (2023) souligne également qu'aucune évaluation externe ni validation rigoureuse n'ont été menées pour mesurer l'impact de ce programme sur la réhabilitation des participant-es ou sur la

réduction des taux de récidive. Sans cette analyse critique, il demeure difficile de déterminer si les Sentiers autochtones répondent véritablement aux besoins spécifiques des détenu-es autochtones et si leur modèle de guérison traditionnelle constitue une alternative viable au modèle carcéral dominant.

1.4.2. À l'échelle provinciale

Tel que mentionné plus haut, les prisons provinciales s'occupent des peines d'incarcération de moins de deux ans. En raison de cette courte durée des peines, les programmes de réinsertion sociale y sont souvent plus limités que dans les pénitenciers fédéraux (Wylde 2024). Les détenu-es ont en effet moins de temps pour suivre des formations ou des thérapies par exemple. Cela dit, le programme de mesure de rechange pour adultes en milieu autochtone est particulièrement pertinent dans le cadre de mes travaux.

Le Programme de mesures de rechange pour les adultes en milieu autochtone (PMRA), instauré par le gouvernement québécois en 2001 a fait l'objet d'une révision en 2015 afin d'atténuer les effets de la judiciarisation et, dans certains cas, de favoriser une déjudiciarisation partielle des contrevenant-es autochtones (Sylvestre et al. 2017). Il repose sur l'article 717 du *Code criminel*, qui prévoit la mise en place de mesures alternatives à la justice pénale conventionnelle. Toutefois, l'accessibilité à ce programme demeure limitée : seules 23 communautés autochtones territoriales sur 54 au Québec disposent actuellement d'un Programme de mesures de rechange (PMR); ces programmes restent rares, ce qui restreint considérablement leur portée (Sylvestre et al. 2017).

Les PMRA prennent diverses formes selon les communautés autochtones territoriales concernées et peuvent inclure des séjours en milieu naturel, des rencontres avec des Aîné-es, des thérapies, des ateliers, des travaux communautaires, ainsi que des activités visant à renforcer les liens sociaux et culturels, comme la collecte de bois de chauffage pour les Aîné-es ou la distribution de nourriture issue de la chasse au sein de la communauté (Josselin 2022). Dans la communauté territoriale de Wemotaci par exemple, ces mesures sont déterminées par le Conseil des Sages, un groupe composé de cinq hommes et cinq femmes, âgés de 30 à 76 ans, reconnu-es pour leur sagesse et leur capacité d'écoute (Josselin 2022).

Toutefois, selon l'information disponible, ce programme comporterait plusieurs limites de nature structurelle. D'une part, il est réservé aux personnes résidant au sein d'une communauté autochtone territoriale, excluant ainsi les Autochtones vivant en milieu urbain, qui constituent

pourtant une part croissante de la population autochtone au Québec²² (CERP 2019 ; RCAAQ 2024). D'autre part, il ne prend pas en compte de nombreuses infractions, notamment celles assorties d'une peine minimale, les infractions sexuelles et celles contre l'administration de la justice (Sylvestre et Perrault 2019). Cette dernière restriction est particulièrement problématique, car les infractions contre l'administration de la justice et les infractions liées à la conduite avec facultés affaiblies figurent parmi les plus fréquentes dans les communautés territoriales. De plus, un nombre significatif d'infractions contre la personne surviennent dans un contexte de violence conjugale, un enjeu de premier plan pour plusieurs communautés (Sylvestre et Perrault 2019).

Malgré ces restrictions, une avancée notable a été réalisée en 2018, lorsque certaines infractions liées à la violence conjugale ont été intégrées au PMRA dans le cadre d'une entente avec le Conseil de la Nation Atikamekw. Cette entente, une première au Québec, permet de traiter des infractions commises sur les territoires des communautés de Manawan et Wemotaci (Josselin 2022). Dans ce cadre, le procureur détient le pouvoir discrétionnaire de soumettre un dossier au PMRA, mais la victime doit impérativement donner son consentement à toutes les étapes du processus et peut revenir sur sa décision à tout moment (Josselin 2022). Comme l'explique le procureur Éric Thériault, ce programme constitue une alternative au procès :

Le PMRA sert à éviter un procès [...], car quand le programme est réalisé avec succès, on va devant le juge et on demande le rejet des accusations. Cela évite l'incarcération, la « surcriminalisation », l'ajout d'antécédents judiciaires (cité par Josselin 2022).

En somme, bien que le PMRA représente une avancée importante en matière de justice réparatrice, son application demeure restreinte par des critères d'admissibilité rigides et une implantation limitée géographiquement.

1.4.3. À l'échelle communautaire

À l'échelle communautaire, la prise en charge des contrevenant·es autochtones varie en fonction des réalités locales, des besoins spécifiques et des aspirations des différentes Nations. Certaines d'entre elles, notamment celles où la surreprésentation carcérale est particulièrement marquée – comme chez les Inuit, les Cris, les Atikamekw Nehirowisiwok et les Innus – ont développé des

²² On notera toutefois qu'à la suite de discussions et d'échanges avec les Centres d'amitié autochtones et des travaux qui se sont tenus entre le RCAAQ, le ministère de la Justice du Québec et le Directeur des poursuites criminelles et pénales (DPCP), une annexe a été ajoutée au Programme des mesures de rechange en novembre 2021. Ce complément est destiné aux Autochtones des milieux urbains. Ainsi, depuis juin 2022, le Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or (CAAVD) a débuté le tout premier Programme de mesures de rechange général pour les Autochtones des milieux urbains (PMRG-AU) dans la région de la Vallée-de-l'Or (RCAAQ 2024, 41).

initiatives spécifiques de justice autochtone, tandis que d'autres, moins touchées par cette problématique, sont généralement peu impliquées dans ces démarches (Vacheret et al. 2022, 7). Ces initiatives s'inscrivent aussi dans une perspective de justice réparatrice, cherchant à rétablir l'équilibre social et à favoriser la réintégration des individus dans leur communauté.

Au Québec, on recense plus de 25 comités de justice autochtone qui jouent un rôle central dans l'accompagnement des contrevenant-es à travers des suivis individuels, des rencontres avec des Aîné-es et la participation à des activités culturelles et communautaires (CERP 2019). Leur mandat est varié : ils assurent un soutien aux justiciables, facilitent la médiation citoyenne, participent à la déjudiciarisation et la non-judiciarisation et formulent des recommandations sur la détermination de la peine. Certains comités travaillent en complémentarité avec le système judiciaire pénal, en soutenant la réintégration sociale des contrevenant-es après leur libération conditionnelle. En matière d'alternatives à l'incarcération, ces comités peuvent également intervenir dans l'application des mesures de rechange pour les adultes en milieu autochtone (Sylvestre et al. 2018). L'objectif fondamental de ces structures est de maintenir l'harmonie sociale en valorisant des pratiques de justice enracinées dans les traditions autochtones, tout en favorisant une réappropriation des modes de régulation communautaires (CERP 2019).

Le développement et le fonctionnement de ces comités est financé par le ministère de la Justice du Québec et le ministère de la Justice du Canada via la Stratégie pour la justice applicable aux Autochtones (CERP 2019). Si les comités de justice accomplissent un grand nombre de tâches, les ressources dont ils disposent sont limitées. En effet, outre les coordonnateurs-trices, la vaste majorité des membres des différents comités de justice travaillent bénévolement ou en échange d'une indemnisation symbolique (CERP 2019).

En parallèle à ces comités de justice, des communautés ont mis en place des tribunaux autochtones et des programmes d'intervention communautaire en phase avec les réalités culturelles locales. Parmi ces initiatives, on retrouve le programme Wigobisan de la communauté de Lac Simon et le projet Saqjuq au Nunavik, qui offrent une prise en charge holistique des contrevenant-es fondée sur des approches autochtones de la justice (Vacheret et al. 2022, 8). D'autres exemples incluent le modèle de justice en vigueur à Kahnawà:ke et le tribunal mohawk d'Akwesasne, qui appliquent les traditions juridiques propres à leur communauté dans la résolution des conflits et la gestion des peines (CERP 2019). Ces initiatives démontrent la capacité des autorités autochtones à développer des réponses alternatives au système judiciaire dominant, dans une démarche de réappropriation des traditions juridiques autochtones (Vacheret et al. 2022, 8).

Les cercles de justice, apparus d'abord dans l'Ouest canadien avant de se développer au Québec, constituent une autre approche clé de la justice autochtone communautaire. Ces cercles reposent sur des principes de réconciliation, de pardon et de réintégration, et mettent l'accent sur la responsabilité collective de la communauté dans la gestion des conflits (Cunningham et Cloutier 2010). Contrairement aux tribunaux classiques, où la responsabilité est essentiellement individuelle, les cercles de justice considèrent que l'infraction a des racines collectives et nécessitent une réponse impliquant l'ensemble de la communauté. Dans une optique de guérison et de décolonisation, ils visent à rétablir les liens brisés, à stimuler le dialogue et à reconstruire le tissu social en évitant la marginalisation des contrevenant-es. Leur mise en place représente également une manifestation d'autodétermination, dans la mesure où les instances qui adoptent ces pratiques ne se limitent pas à administrer des peines, mais repensent fondamentalement la signification de la justice selon leurs propres valeurs et traditions (Cunningham et Cloutier 2010).

Un autre modèle pertinent est celui des Conseils des Sages qui fonctionnent en parallèle du système judiciaire étatique. Contrairement au processus hiérarchisé des tribunaux criminels, ces conseils opèrent sur une base volontaire et offrent un espace de médiation pour les membres de la communauté confrontés à diverses problématiques juridiques, notamment en matière de protection de la jeunesse et de justice réparatrice (Barbeau-Le Duc 2018, 104). Les premières initiatives de ce type remontent aux années 1970, notamment dans l'Ouest canadien, où les Conseils d'Aîné-es ont joué un rôle pionnier dans l'introduction de la justice communautaire. Dans les années 1990, ces pratiques se sont répandues ailleurs au pays. Picard (2017,26) note que bien que les cercles de sentence (*sentencing circles*) en soient probablement l'exemple le plus connu, « ils ont toutefois été peu utilisés dans les communautés algonquiennes au Québec ».

Enfin, la communauté atikamekw d'Opitciwan a développé des modèles de justice réparatrice spécifiques, comme le Comité de justice sociale d'Opitciwan (CJSO) et le Système de protection sociale des Atikamekw d'Opitciwan (SPSAO). Ces structures traduisent une approche de justice ancrée dans les réalités locales où la communauté assume un rôle central dans la prise en charge des contrevenant-es et l'accompagnement des victimes.

Il ne fait aucun doute que l'ensemble de ces initiatives témoigne de la diversité des pratiques de justice autochtone à l'échelle communautaire et de leur capacité à proposer des réponses en phase avec les réalités socioculturelles locales. Certaines approches s'inscrivent dans une logique de remplacement de l'incarcération, tandis que d'autres viennent compléter le système pénal canadien en favorisant des modes de justice davantage axés sur la justice réparatrice (Vacheret et al. 2022).

1.5. Synthèse

Le rappel du régime des pensionnats indiens et de leurs répercussions met en évidence le caractère structurel de la surreprésentation des Autochtones dans le système de justice pénale canadien et québécois. Loin d'être un phénomène conjoncturel ou une simple conséquence des inégalités sociales, cette réalité s'inscrit dans la continuité des politiques coloniales ayant historiquement cherché à marginaliser et à contrôler les populations autochtones. L'incarcération massive des Autochtones ne peut ainsi être comprise indépendamment du cadre colonial qui l'a engendrée et qu'elle continue de perpétuer de multiples manières. Elle doit être reconnue comme une forme de violence coloniale, intrinsèquement liée aux dynamiques de dépossession et de contrôle étatique (Arbel 2019).

Or, l'omniprésence du discours de la « crise » contribue paradoxalement à en occulter les fondements structurels. Comme le souligne également Arbel, cette rhétorique, largement mobilisée depuis deux décennies, tend à présenter la surincarcération autochtone comme une situation exceptionnelle et passagère plutôt que comme un phénomène ancré dans des dynamiques historiques et institutionnelles persistantes. D'après cette autrice, la judiciarisation des Autochtones doit au contraire être envisagée comme le prolongement de logiques de marginalisation et de contrôle, et non comme la simple conséquence d'un désavantage socioéconomique. Elle constitue en ce sens un facteur de vulnérabilisation qui affecte non seulement les individus, mais aussi les structures communautaires et les systèmes d'autorégulation autochtones, déjà fragilisés par des décennies de politiques d'assimilation et de dépossession (Vacheret et al. 2022).

Dans ce contexte, les programmes de justice réparatrice au Québec s'inscrivent majoritairement dans une logique d'adaptation culturelle visant à mieux répondre aux réalités des contrevenant·es autochtones. Cette approche repose ainsi sur le postulat selon lequel la dissonance culturelle expliquerait en partie les tensions entre les Autochtones et le système juridique canadien (Picard 2017). La culture y est ainsi présentée à la fois comme la source du problème et comme la clé de sa résolution (Picard 2017 ; Wylde 2024). Toutefois, bien que la discrimination systémique envers les Autochtones ait été reconnue dans l'arrêt *Gladue* et réaffirmée dans l'arrêt *Ippeelee* comme un facteur central de leur surreprésentation carcérale, la réponse de l'État demeure principalement centrée sur des ajustements culturels. En privilégiant cette approche au détriment d'une remise en question des structures systémiques, ces politiques tendent à occulter les dimensions structurelles et institutionnelles de la judiciarisation des Autochtones (Jaccoud 1995).

CHAPITRE 2 : LE CADRE CONCEPTUEL

Dans ce chapitre, je me penche sur le concept de justice réparatrice en contexte autochtone en le situant par rapport aux autres notions existantes au sein du système de justice dominant et à celles relatives aux traditions juridiques autochtones, notamment celles des Atikamekw Nehirowisiwok. J'examine d'abord comment la justice punitive, imposée par l'État canadien, perpétue la surjudiciarisation des Autochtones en occultant leurs traditions juridiques et en imposant des réponses punitives plutôt que réparatrices. Bien que l'État ait déployé divers programmes dit « adaptés », ces dispositifs peinent à s'arrimer aux réalités autochtones relèvent souvent d'une adaptation culturelle sans transformation structurelle. Face à ces limites, je m'intéresse au potentiel du cadre conceptuel de la justice réparatrice lorsqu'elle fait l'objet d'une réappropriation par des instances autochtones, notamment dans une optique de sécurisation culturelle.

2.1. Définitions

2.1.1. La justice punitive

Avant d'examiner les concepts qui sous-tendent les approches alternatives comme la justice réparatrice, il est essentiel de comprendre le modèle conceptuel dominant en Europe et en Amérique du Nord : celui de la justice punitive. Ce modèle repose sur l'idée qu'infliger une peine à une personne ayant commis une infraction est non seulement moralement justifiable, mais aussi nécessaire pour maintenir l'ordre social (Acorn 2019). Il s'appuie principalement sur trois composantes : la rétribution (punir proportionnellement à la gravité de l'acte), la dissuasion (prévenir de nouvelles infractions par l'exemple) et la neutralisation (écarter temporairement ou définitivement les individus jugés dangereux).

Au Canada, le système de justice pénale s'inscrit pleinement dans ce paradigme punitif et répressif en s'arrogeant le pouvoir d'intervenir directement dans certains conflits sociaux (Sylvestre et al. 2017). La criminalisation de certains comportements vise à protéger les victimes et à défendre des valeurs considérées comme fondamentales — sécurité, propriété privée, morale publique — dans une perspective marquée par la tradition judéo-chrétienne et l'autorité étatique (Sylvestre et al. 2017).

Ce système a été imposé aux Peuples autochtones, en ignorant leurs ordres juridiques (Hewitt 2015). Héritier de conceptions européennes de la justice, il s'appuie sur une logique de réciprocité

et de hiérarchisation du pouvoir, où le crime est perçu comme une rupture créant une « dette » envers la société, dette que la personne contrevenante doit symboliquement « payer », souvent par l’incarcération (Melton 2005).

Michel Foucault analyse cette conception comme le produit d’un basculement historique : on est passé d’une justice spectaculaire et physique (exécution publiques, châtements corporels) à une justice disciplinaire, centrée sur la surveillance et la prison (Foucault 1975; Bert 2016). La prison ne vise pas seulement à punir, mais à façonner des individus conformes aux normes sociales, produisant des « citoyens dociles » et distinguant les conformes des « déviants ». Ce dispositif participe ainsi à la gestion et au contrôle des populations par l’État.

Aujourd’hui, le système pénal canadien s’appuie encore sur des théories valorisant la dissuasion, la dénonciation et la rétribution, et dans une moindre mesure, sur la réhabilitation (Sylvestre et al. 2017). Ces approches tendent à privilégier l’affliction et l’exclusion plutôt que la réinsertion. Les valeurs de pardon et de réhabilitation n’apparaissent que marginalement, renforçant la marginalisation et la stigmatisation des personnes judiciairisées (Huculak 2005).

Ce modèle, bien qu’hégémonique, n’est toutefois pas universel. D’autres traditions, notamment celles des Peuples autochtones, envisagent la justice comme un processus visant à réparer le tort causé et à restaurer l’harmonie au sein du groupe. Ces approches, que nous explorerons dans la section suivante, remettent en question les fondements de la justice punitive et proposent des alternatives centrées sur la responsabilisation et la réparation des liens sociaux.

2.1.2. La justice réparatrice

Même s’il n’existe pas de définition universelle de la justice réparatrice, on trouve dans la littérature plusieurs éléments de définition. Bien que cette expression ait connu une recrudescence à partir des années 1970 (Johnstone 2013), ses principes sont ancrés dans des traditions de justice aussi anciennes que les civilisations grecque et romaine (Artinopoulou et Gavrielides 2013, 25). On peut expliquer l’émergence de la justice réparatrice par le fait qu’elle soit porteuse d’éléments de réponse face aux lacunes des systèmes de justice des pays occidentaux (Maglione 2013, 71). En effet, beaucoup des défenseurs de la justice réparatrice condamnent les systèmes de justice actuels d’un point de vue théorique mais également empirique et lui reproche son incapacité à dissuader le crime, à réhabiliter les contrevenants et à aider les victimes (Maglione 2013 ; Monchalin 2016).

La justice réparatrice est axée sur la guérison plutôt que sur la punition (McCaslin et Breton 2008). C’est en effet avant tout une théorie de la justice qui vise à réparer le tort causé par un crime

(Monchalin 2016). Dans un cadre de justice réparatrice, « crime is not seen as an attack on the state and its monopoly on social control and the legitimate use of force, rather, it is a violation of victim and community » (Dickson-Gilmore et LaPrairie 2005, 97-98). Elle incarne aussi une philosophie de guérison personnelle et communautaire (McCaslin et Breton 2008) et constitue une forme de justice sociale tournée sur l'avenir plutôt que vers le passé (Artinopoulou et Gavrielides 2013). La justice réparatrice implique également un changement d'éclairage conceptuel et fournit un cadre holistique alternatif pour comprendre et répondre aux conflits (Zellerer 2013). Elle ne se limite pas à des mesures rétributives telle que l'incarcération, la probation ou une autre sanction prédéterminée. La sanction est habituellement déterminée par les besoins de la victime et de la communauté affectée par le crime (BCHCM 2020). Le but est de restaurer l'harmonie dans le groupe et entre toutes les personnes affectées par ou impliquées dans le crime ou conflit (Monchalin 2016).

2.1.3. La justice réparatrice en contexte autochtone

Bien que les systèmes juridiques autochtones et la justice réparatrice partagent de nombreux points communs, il est essentiel de ne pas les amalgamer (Chartrand et Horn 2016 ; Picard 2017 ; Maracle 2024). En effet, la justice réparatrice en contexte autochtone revêt une dimension culturelle unique et centrale. Elle est profondément ancrée dans des lois, des traditions millénaires (McCaslin et Breton 2008) et des pratiques orales (Melton 2005) qui façonnent une conception de la justice à la fois interpersonnelle (Jaccoud 2002) et communautaire (McCaslin 2005a). Les valeurs de respect, de consensus, de solidarité et d'interconnectivité sont essentielles à cette approche (Zion 2005 ; Borrows 2010).

En plus de ces dimensions sociales et culturelles, la justice en tant que processus de guérison intègre également une démarche de nature spirituelle dans laquelle cérémonies et prières jouent un rôle central pour restaurer l'équilibre et le bien-être (Zion 2005). Barbeau-Le Duc note en effet que *pahstadew*, le mot Atikamekw qui se rapproche le plus du concept de « crime » ou « criminel », se traduit par « avoir brisé l'équilibre, avoir adopté un comportement qui n'est pas correct » (Barbeau-Le Duc 2018, 80). La justice réparatrice en contexte autochtone est ainsi comprise comme un processus de guérison ancré dans les traditions légales autochtones (Hewitt 2015), a contrario des systèmes juridiques occidentaux qui cherchent à limiter les effets des problèmes, les systèmes juridiques autochtones visent plutôt à agir sur les causes du problème (Picard 2017).

Chez les Atikamekw Nehirowisiwok, le droit est profondément enraciné dans les traditions, la spiritualité et le rapport à la nature (Sylvestre et al. 2017). Cette conception du droit met l'accent

sur des principes fondamentaux tels que l'équilibre, l'harmonie, la responsabilisation et la réconciliation (Sylvestre et al. 2017). La chercheuse atikamekw nehirowiskwew Eva Ottawa (2023, 21) souligne que :

Chez les Atikamekw Nehirowisiwok, peuple de tradition orale, le « droit » n'est pas écrit ni promu par une institution formelle, mais il est intégré à l'intérieur de la personne notamment grâce à mantokatcikana [cérémonies], nakamowina [chants] et atisokana [récits, contes et légendes]. Chez les Atikamekw Nehirowisiwok, comme chez les Innus, il n'y a pas de termes équivalents à « droit » (Éthier, 2016 : 181) comme il « n'existe pas d'autorités spécialisées chargées d'édicter le droit ou de rendre des jugements » (Grammond et Guay, 2016). Le terme « droit » s'apparente davantage à un concept de « droit vivant ». Certains observateurs évoquent que le « droit » est un fait social pouvant s'observer à travers les pratiques quotidiennes souvent à l'insu des juristes (voir Bernheim, 2011 : 22). Chez les Atikamekw Nehirowisiwok, il y a ce souci constant de préserver matisiwin [la vie] ou miro matisiwin [bonne vie, bien-être] pour y intégrer le « droit » à l'intérieur de soi.

Par conséquent, contrairement au modèle occidental qui individualise la responsabilité, le droit atikamekw reconnaît une responsabilité communautaire dans la gestion des conflits. Ainsi, le dialogue, la médiation et la participation collective sont privilégiés pour assurer la cohésion sociale et éviter l'exclusion des membres de la communauté (Sylvestre et al. 2017). De plus, « l'univers forestier constitue l'univers social des Atikamekw Nehirowisiwok où se retrouve la philosophie d'existence et de coexistence relationnelle nehirowisiwin » (Ottawa 2023, 23).

La justice réparatrice en contexte autochtone est perçue comme un processus organique et évolutif (McCaslin et Breton 2008), une manière de vivre et d'interagir. Comme le souligne McCaslin, « Law is embedded in our ways of thinking, living and being » (McCaslin 2005a, 88). Dans cette optique, un aspect fondamental de la justice réparatrice autochtone est l'apprentissage de ce que signifie être « a good relative » – un bon parent au sens large, qui assume la responsabilité de maintenir des relations harmonieuses avec la communauté et les autres membres de la société (McCaslin et Breton 2008, 516). En d'autres termes, la justice est un ensemble de pratiques et de mécanismes que l'on apprend dès la naissance dans le but de mener une « bonne vie » (Melton 2005 ; Ross 2006). En nehirowimowin, on parle de *nehirowisiw miro pimatisiwin* (Éthier, Ottawa et Coooco 2020), qui valorise la coexistence harmonieuse entre les individus, la communauté et le territoire (Landry, Asselin, et Lévesque 2019). Cette approche relationnelle (Conseil des Atikamekw de Manawan 2023) représente l'équilibre entre la santé

mentale et la santé physique en lien avec l'environnement communautaire et territorial (Périllat-Amédée et al. 2021). C'est pourquoi les Aîné-es occupent une place essentielle dans la régulation des relations sociales, en assurant la transmission des enseignements traditionnels et en facilitant la gestion des conflits à travers des conseils et des cérémonies (Sylvestre et al. 2017).

Or, l'imposition du système de justice étatique entre en tension avec ces principes. En effet, les Atikamekw Nehirowisiwok sont généralement d'avis que le système judiciaire canadien est incompatible avec leurs valeurs, en raison de son approche autoritaire, hiérarchique et individualiste (Robillard 2018). Ce système exacerbe la fragmentation des liens familiaux et communautaires en imposant des mesures qui éloignent les individus de leur milieu, telles que l'incarcération, la séparation des familles et la restriction des contacts entre les membres d'une même communauté (Sylvestre et al. 2017). Ce mode d'intervention entre directement en contradiction avec l'entraide, la solidarité et la vie collective, qui sont au cœur du droit atikamekw (Ottawa 2023).

L'imposition du droit canadien aux Peuples autochtones a ainsi été l'un des mécanismes centraux du colonialisme, visant à supplanter les traditions juridiques autochtones au profit d'un système centralisé et uniformisé (Jaccoud 2020). Les systèmes traditionnels autochtones ont été remplacés par les conseils de bande (Tran et al. 2019). Cette logique a eu des effets durables sur les communautés, notamment en dévalorisant leurs propres pratiques de régulation sociale et en alimentant une méfiance généralisée envers le système de justice (Jaccoud 2020). Cette méfiance est particulièrement visible dans le fait que la judiciarisation est perçue comme un frein au processus de guérison (ENFFADA 2019, 125).

2.2. Les enjeux et défis de la justice réparatrice

2.2.1. La souveraineté et l'auto-détermination des Peuples autochtones en question

La justice réparatrice en contexte autochtone soulève une question fondamentale : ces initiatives permettent-elles réellement d'intégrer les valeurs et traditions juridiques autochtones, ou ne sont-elles qu'une simple adaptation du système de justice pénale existant sous une étiquette autochtone (Hewitt 2015, 320)?

Bien que la justice réparatrice autochtone présente des caractéristiques distinctes, plusieurs auteurs-trices critiquent l'amalgame fréquent entre justice réparatrice et justice autochtone (Monchalain 2016). Le criminologue maori Juan Tauri (2019) dénonce notamment ce qu'il qualifie de « mythes d'origine », soit l'idée selon laquelle la justice réparatrice s'appuierait intrinsèquement sur des philosophies autochtones et aurait été conçue dans une logique d'autonomisation des

Peuples autochtones. Selon lui, de nombreux programmes de justice réparatrice sont en réalité sous contrôle étatique, ce qui constitue une instrumentalisation des traditions juridiques autochtones plutôt qu'une véritable reconnaissance de leur souveraineté (Tauri 2019 ; McCaslin et Breton 2008).

Cette critique est rapportée par des auteur-trices qui remettent en cause la légitimité même du système judiciaire canadien à exercer son autorité sur les Peuples autochtones (Oudshoorn 2013, 257). Selon cette perspective, la justice ne peut être effective que si elle est administrée par et pour les communautés autochtones, sans intervention de l'État (Monture-Angus 2005 ; Lee 2005 ; Monchalin 2016). Les réformes du *Code criminel*, qui visent à inclure des pratiques autochtones, sont ainsi comparées à un « pansement sur un cancer », une tentative superficielle de réparation qui ne s'attaque pas aux fondements coloniaux du système judiciaire canadien (Oudshoorn 2013, 256).

Dans cette optique, plusieurs chercheurs-ses plaident en faveur d'une approche décentralisée où chaque communauté autochtone pourrait développer son propre modèle de justice, en fonction de ses valeurs, de ses traditions et de son histoire (Huculak 2005 ; Chartrand et Horn 2016). Une uniformisation de la justice réparatrice risquerait, au contraire, de vider ces initiatives de leur substance et de limiter leur potentiel transformateur (Zellerer 2013).

Ainsi, pour que la justice réparatrice puisse constituer une véritable alternative, elle ne peut être réduite à un simple outil d'adaptation du système judiciaire canadien. Elle doit être conçue dans une logique de respect de l'autodétermination et de la souveraineté juridique des Peuples autochtones, en reconnaissant pleinement leur droit à administrer leurs propres mécanismes de justice et de résolution des conflits²³ (Huculak 2005).

2.2.2. L'insécurisation culturelle dans les programmes de justice réparatrice étatiques

La surreprésentation des Autochtones dans les établissements carcéraux canadiens a conduit à l'élaboration de réformes visant à rendre le système de justice criminelle plus « inclusif » (Evans 2021 ; Monchalin 2016 ; McCaslin et Breton 2008). Parmi ces initiatives figurent l'introduction de

²³ Certaines critiques de la justice réparatrice en contexte autochtone sont spécifiques aux enjeux de genre, notamment en matière de violence conjugale et familiale. Des groupes de femmes autochtones expriment des doutes quant à la capacité de certains leaders masculins à garantir et respecter leurs droits (Jaccoud 1999 ; Dickson-Gilmore 2014). Cette réticence est particulièrement prononcée lorsque l'on envisage un transfert des pouvoirs aux collectivités dans une optique de justice réparatrice, car ces groupes craignent que leurs préoccupations ne soient pas suffisamment prises en compte (Dickson-Gilmore 2014). Cette critique soulève des questions sur la nécessité d'intégrer une perspective de genre dans les modèles de justice réparatrice pour répondre aux besoins spécifiques des femmes autochtones.

pratiques culturelles, telles que les huttes à sudation²⁴, ainsi que l'implantation d'établissements correctionnels plus proches des communautés autochtones (Evans 2021). Toutefois, plusieurs auteurs soulignent que ces mesures relèvent davantage d'un « bricolage » institutionnel que d'une transformation structurelle du système de justice criminelle (Monchalin 2016).

Dans cette perspective, certains chercheurs-ses dénoncent l'autochtonisation superficielle du système judiciaire, qui ne s'accompagne d'aucune remise en question des logiques coloniales sous-jacentes. McCaslin (2005b) notamment, critique cette approche affirmant que le recours aux pratiques autochtones au sein du système pénal ne constitue souvent qu'une appropriation stratégique des cultures autochtones par les institutions étatiques. Loin de favoriser l'autodétermination des Peuples autochtones, ces réformes tendraient à masquer la continuité des dynamiques de contrôle institutionnel sous une apparence faussement inclusive (McCaslin 2005b). Cette critique s'étend également jusqu'à l'intégration d'Autochtones au sein des forces policières et du personnel carcéral, perçue par Tauri (2005) comme une stratégie de légitimation du système plutôt qu'une tentative sincère de transformation des pratiques correctionnelles.

Une autre limite fondamentale des initiatives correctionnelles destinées aux réalités autochtones concerne l'insécurisation culturelle des détenu-es autochtones. Bien que ces programmes prétendent favoriser une meilleure intégration des identités culturelles autochtones dans le processus de réhabilitation, leur mise en œuvre révèle des lacunes importantes. Premièrement, l'obligation de participer à certains programmes peut constituer un frein à la réinsertion sociale, en détournant les détenu-es autochtones de démarches essentielles telle la recherche d'un emploi (Hanby et al. 2023). Deuxièmement, la nature générique de ces interventions nuit à leur efficacité car elles ne tiennent pas compte de la diversité culturelle des différentes Nations autochtones. Comme le souligne Hanby et al (2023, 67) : « La culture dont disposent les personnes qui résident dans ces pavillons de ressourcement a peu de chance de refléter la culture de leur propre nation ».

Le manque d'accès aux services et aux activités en langue autochtone constitue également un obstacle majeur (Vacheret et al. 2022). Par ailleurs, la structure de certains programmes contraint les participant-es à revisiter en permanence leurs traumatismes passés, ce qui peut-être contre-productif et générer de nouveaux traumatismes (Hanby et al. 2023). Comme l'ont noté Cullen et

²⁴ Les huttes à sudation, aussi connues sous le nom de tentes à suerie ou *sweat lodge* en anglais, font partie des rituels, cérémonies ou pratiques spirituelles auxquels ont recours plusieurs Peuples autochtones du Canada à des fins de purification. Ils se déroulent dans des structures rondes ou coniques (tentes ou dômes) pouvant accueillir généralement sept ou huit personnes disposées en cercle. Un foyer central fait de pierres chauffées sur lesquelles de l'eau est versée produit une vapeur enveloppante qui incite au recueillement (ACPP 2018 ; Production Manitou 2023).

al. (2021), le récit répété des expériences traumatiques dans des contextes non sécurisants, ou imposés, peut exacerber les symptômes post-traumatiques et mener à un sentiment de perte de contrôle. Loin d'être thérapeutique, cette approche peut renforcer la méfiance envers les institutions et aggraver la détresse psychologique.

Cette inadéquation entre les objectifs affichés et les réalités vécues par les détenu-es s'explique en partie par la méconnaissance des cultures autochtones au sein des instances correctionnelles. En effet, plusieurs programmes ont été conçus à partir de modèles génériques occidentaux, puis bricolés de manière partielle pour y intégrer des éléments autochtones, souvent de façon purement symbolique (Vacheret et al. 2022). Cette approche s'appuie sur l'hypothèse erronée d'une homogénéité culturelle entre les différentes Nations autochtones : « À l'heure actuelle, la mise en place d'initiatives entièrement élaborées à partir de principes autochtones est une avenue qui n'est pas exploitée à son plein potentiel. D'autre part, les programmes sont pensés et mis en œuvre selon un modèle unique, selon lequel il n'existerait qu'une seule culture autochtone commune à toutes les Nations ou communautés » (Vacheret et al. 2022, 10).

2.2.3. La pan-autochtonisation des programmes de justice réparatrice et l'appropriation des traditions culturelles

L'une des critiques les plus fréquentes adressées au Service correctionnel du Canada (SCC) concerne cette pan-autochtonisation des programmes correctionnels, qui consiste à réduire les cultures autochtones à une identité générique et homogène, souvent construite à partir de représentations stéréotypées (McGuire et Murdoch 2022). Cette approche occulte la diversité des traditions et des expériences propres aux différentes nations autochtones et perpétue des représentations figées, voire exotisées, de l'autochtonie (McGuire et Murdoch 2022).

Cette instrumentalisation des cultures autochtones par les institutions correctionnelles se traduit par l'appropriation de symboles culturels spécifiques, tels que la roue de médecine, les huttes à sudation et les paquets-médecine, qui sont pourtant propres à certaines Nations et ne peuvent être appliqués uniformément à l'ensemble des Peuples autochtones (McGuire et Murdoch 2022). Cette homogénéisation conduit ainsi à une essentialisation de l'identité autochtone, dans laquelle les détenu-es sont contraint-es d'adhérer à une version préfabriquée de leur propre culture pour accéder à certains services ou obtenir des conditions de détention plus favorables : « En utilisant une approche largement pan-autochtone et un point de vue principalement non-autochtone, le SCC a pris l'habitude de prescrire une marque particulière de l'appartenance autochtone, exigeant

que les détenus y souscrivent afin d'avoir accès à tout type de services et de programmes 'adaptés à la culture', ou à des formes plus opportunes de libération » (Zinger 2023).

Enfin, bien que les pavillons de ressourcement aient été conçus pour être dirigés par un personnel autochtone, cet objectif n'a pas encore été atteint. Par conséquent, des détenu·es autochtones se voient inculquer une version générique et souvent erronée de leur propre culture par du personnel non autochtone (McGuire et Murdoch 2022).

2.2.4. Le racisme systémique et le manque de formation : des obstacles persistants

Le racisme systémique constitue un facteur aggravant qui imprègne l'ensemble du système judiciaire, depuis l'arrestation jusqu'à la réinsertion sociale (Hanby et al. 2023 ; Rudin 2014). La méconnaissance des réalités autochtones par le personnel correctionnel en est une manifestation concrète. En effet, les employé·es des services correctionnels québécois ne reçoivent aucune formation spécifique sur l'histoire et la culture autochtone. Malgré un partenariat entre le ministère de la Sécurité publique et l'École nationale de police du Québec, la formation de neuf semaines ne comporte aucun volet de sensibilisation aux réalités autochtones (Wylde et Gagnon 2018). Les formations existantes, lorsqu'elles existent, sont insuffisantes pour doter les travailleurs·ses de première ligne des outils nécessaires pour intervenir adéquatement auprès des détenu·es autochtones (ENFFADA 2019). Ce manque de formation alimente une perception biaisée des détenu·es autochtones et contribue au maintien de préjugés raciaux (SAPSCQ-CSN 2018).

L'absence de suivi psychosocial pour les détenu·es autochtones dans les établissements québécois constitue un autre obstacle majeur. Le manque de formation du personnel correctionnel se traduit par une méconnaissance des ressources disponibles pour accompagner les détenu·es dans leur réinsertion (SAPSCQ-CSN 2018). Par ailleurs, les barrières linguistiques compliquent davantage la communication avec les détenus, notamment chez les Inuit et les personnes plus âgées en détention dont la maîtrise du français et de l'anglais peut être limitée (SAPSCQ-CSN 2018). À l'échelle fédérale également, le manque de respect envers les Autochtones et l'absence de sensibilité culturelle au sein du SCC ont des répercussions directes sur les conditions de détention et les perspectives de réhabilitation des détenu·es autochtones (Zinger 2023).

2.2.5. Responsabilisation individuelle et instrumentalisation néolibérale de la justice réparatrice

L'un des paradoxes fondamentaux de la justice réparatrice en contexte autochtone réside dans l'imposition d'une responsabilité individuelle aux personnes judiciairisées, tout en occultant les

dimensions structurelles et systémiques qui sous-tendent cette judiciarisation. Le Service correctionnel du Canada (SCC) mobilise le discours de la « guérison » pour justifier un processus où il est attendu que les détenu·es autochtones prennent eux-mêmes en charge leur réhabilitation, tout en niant les effets persistants des politiques coloniales sur leur trajectoire carcérale (Boyce 2017). Cette approche s'inscrit dans une tendance plus large de dépolitisation des enjeux systémiques liés à l'incarcération des Autochtones, dans laquelle la justice réparatrice devient un outil d'individualisation du parcours carcéral au détriment d'une analyse critique des conditions structurelles qui y ont mené (Frawley 2020). La prise en charge de la réhabilitation repose ainsi sur un modèle où les Autochtones incarcéré·es doivent démontrer une volonté de changement personnel, alors même que les obstacles systémiques à leur guérison demeurent largement ignorés (Zinger 2023).

Ce modèle est renforcé par des outils d'évaluation des risques qui reproduisent des biais systémiques et restreignent l'accès des détenu·es autochtones aux programmes de réhabilitation (Barbeau-Le Duc 2018). Le SCC n'a jamais développé d'outils d'évaluation des risques qui reflètent les réalités autochtones, ce qui conduit à des classements de sécurité souvent plus élevés pour ces détenu·es et limitant leur accès aux programmes correctionnels et aux infrastructures comme les pavillons de ressourcement (McGuire et Murdoch 2022). Ce phénomène s'explique par l'utilisation du modèle Risques-Besoins-Réceptivité (RBR), largement critiqué pour son incapacité à prendre en compte les réalités sociohistoriques des Autochtones (Vacheret et al. 2022). En considérant les facteurs de risque de manière décontextualisée, ce modèle perpétue une vision occidentalocentrée de la criminalité, où les réalités des Peuples autochtones ne sont pas reconnues comme des éléments structurels, mais plutôt comme des déficits individuels. Cette inadaptation a des conséquences directes sur l'accès aux programmes de réhabilitation, ce qui accentue la marginalisation des détenu·es autochtones et réduit leurs possibilités de réinsertion sociale (Vacheret et al. 2022).

Le modèle RBR s'aligne avec une logique néolibérale où l'État se désengage progressivement de ses responsabilités en matière de justice pour les transférer aux individus et aux communautés, sans leur fournir les ressources adéquates pour assurer une véritable autodétermination (Picard 2017 ; SAPSCQ-CSN 2018). Ainsi, plutôt que d'offrir une réelle alternative au système pénal, la justice réparatrice autochtone est souvent utilisée comme un mécanisme de délégation de la réhabilitation aux détenu·es eux-mêmes, tout en maintenant un cadre institutionnel qui perpétue les inégalités (Boyce 2017). Dans cette logique, l'accès aux pratiques culturelles et aux cérémonies de guérison n'est pas reconnu comme un droit, mais plutôt comme un privilège

soumis à des conditions restrictives (Zinger 2023). Le SCC impose aux détenu·es autochtones une trajectoire de guérison linéaire, dans laquelle tout écart par rapport aux attentes institutionnelles peut mener à l'exclusion des programmes et à un retour en détention. Cette rigidité démontre une volonté d'introduire les traditions autochtones dans les cadres correctionnels occidentaux, plutôt que de repenser la réhabilitation à travers des modèles réellement autodéterminés (Zinger 2023).

Le développement des alternatives à l'incarcération, bien que présenté comme une avancée vers une justice dite plus conforme aux réalités autochtones, s'est largement inscrit dans une dynamique où les communautés doivent assumer la prise en charge des contrevenants, souvent avec des ressources limitées et un financement insuffisant (Barbeau-Le Duc 2018, 79). Picard souligne en effet que « L'incarcération étant coûteuse et se démontrant peu efficace avec les contrevenants autochtones, il est attrayant pour le gouvernement de se tourner vers des alternatives qui, comme celles de justice réparatrice, sont largement entretenues par des bénévoles » (Picard 2017, 25). Ce phénomène est particulièrement visible dans les pavillons de ressourcement et les programmes d'intervention communautaire, où les initiatives autogérées reçoivent un soutien financier nettement inférieur à celles administrées par l'État, limitant leur portée et leur efficacité (Zinger 2023). Les services d'Aîné·es, pourtant centraux dans les processus de guérison, sont sous-financés et ne bénéficient pas d'un soutien institutionnel suffisant, ce qui réduit l'accès des détenu·es autochtones à des ressources essentielles à leur réhabilitation (Zinger 2023). On ne compte en effet qu'environ 130 Aîné·es ou conseiller·ères spirituel·les pour environ 4200 Autochtones en détention fédérale, soit un ratio d'environ 30 détenu·es par Aîné·e (Zinger 2023).

Cette dynamique de responsabilisation individuelle et de sous-financement institutionnel révèle un paradoxe fondamental dans l'application de la justice réparatrice autochtone. Plutôt que de remettre en question les structures carcérales qui perpétuent la marginalisation des Peuples autochtones, ces programmes tendent à reproduire des logiques punitives, tout en transférant la charge de la réhabilitation aux individus et aux communautés. Ainsi, loin d'offrir une alternative émancipatrice, la justice réparatrice dans le cadre actuel risque d'être une forme de maintien du contrôle étatique sous couvert de guérison et de réconciliation (Coulthard 2014).

2.3. Le potentiel de la justice réparatrice

Si les critiques à l'égard de la justice réparatrice en contexte autochtone mettent en évidence ses limites, notamment son instrumentalisation par l'État et son inadéquation avec les traditions

juridiques autochtones, cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit dénuée de potentiel. Howard Zehr (2013), l'un des pionniers de la justice réparatrice, souligne que la majorité des auteurs·trices ayant développé ses principes et sa philosophie sont des hommes d'origine européenne, ce qui influence la manière dont elle est conceptualisée et mise en œuvre, avec des préjugés culturels et sexistes implicites. Cette observation me pousse à interroger les possibilités de réappropriation de la justice réparatrice par des instances autochtones afin qu'elle ne soit plus un simple travestissement du système pénal dominant, mais un véritable levier de transformation individuelle et sociale.

Comme l'affirme Annalise Acorn, il est essentiel de se demander : « Restorative justice compared to what? » (Acorn 2019, 377). Autrement dit, face aux défaillances du système pénal actuel, quelles alternatives concrètes ancrées dans les valeurs autochtones de la justice peuvent être envisagées ? En effet, une justice réparatrice pensée et mise en œuvre par des instances autochtones, et non imposée par l'État, pourrait ouvrir la voie à une transformation structurelle plus profonde (Hewitt 2015). Ainsi, plutôt que d'écarter la justice réparatrice en raison de ses limites institutionnelles, je propose d'examiner comment elle pourrait être réimaginée dans une démarche de sécurisation culturelle.

2.3.1. La sécurisation culturelle

La démarche de sécurisation culturelle a émergé à la fin des années 1980 en Nouvelle-Zélande, en réponse au manque de prise en compte de la dimension culturelle dans les soins offerts et services de santé aux Maori-es (Ramsden 2002). Issue de la mobilisation de professionnelles maories en soins infirmiers et soutenu par les organisations maories nationales, la sécurisation culturelle a été pensée comme un outil de décolonisation et d'autodétermination autochtone en matière de santé et mieux-être (Rego et Rego 2014).

Historiquement, la prestation de services destinés aux Autochtones a été marquée par une discrimination institutionnelle affectant leur vie économique, politique et sociale, ainsi que leur relation avec les institutions (Blanchet-Cohen et al. 2022). La démarche de sécurisation culturelle vise à réparer ces injustices structurelles issues du colonialisme et de ses politiques paternalistes. Elle repose sur trois éléments centraux : le respect, les droits et la reconnaissance et se distingue du multiculturalisme en remettant en question la légitimité du groupe majoritaire (Blanchet-Cohen et al. 2021). À propos du potentiel de la justice réparatrice pour revoir l'offre de services sociaux proposée aux femmes, aux parents, et aux familles aux prises avec des difficultés psychosociales, relationnelles, matérielles ou organisationnelles, Lévesque (2015) écrit :

Conçue au départ comme un outil de justice sociale, la sécurisation culturelle a l'avantage de combiner dans sa définition même l'expérience individuelle et l'expérience collective puisqu'elle tient compte des liens de filiation et d'appartenance de la personne avec ses héritages et sa culture. Sa qualité première est de démontrer l'importance de l'identité autochtone et de la différence culturelle dans la capacité des personnes à améliorer leurs conditions d'existence et celles de leurs proches. De plus, par sa lecture intégrée de la contemporanéité et de l'histoire, la sécurisation culturelle reconnaît la portée transgénérationnelle des séquelles consécutives aux politiques d'effacement des États coloniaux.

Les pratiques non sécurisantes incluent tout geste diminuant le bien-être d'un individu ou dévalorisant son identité culturelle. Cette approche met l'accent sur l'importance de prendre en compte les rapports de pouvoir existants entre intervenant-es et bénéficiaires autochtones, de reconnaître la portée des savoirs et pratiques autochtones en matière de guérison et l'ouverture aux dimensions spirituelles, émotionnelles, physiques et cognitives du mieux-être (Rego et Rego 2014 ; Mussell 2014).

Sa mise en œuvre est souvent décrite comme un processus en trois étapes : la sensibilité culturelle, la compétence culturelle et la sécurisation culturelle (Yeung 2016). Les deux premières relèvent de la responsabilité individuelle des intervenant-es. La sécurisation culturelle, quant à elle, implique une dimension collective et systémique, reconnaissant les obstacles hérités du colonialisme et impliquant les communautés autochtones dans l'orientation et l'évaluation des services (Ramsden 2002).

La sécurisation culturelle ne se limite pas à ajuster les services existants : elle implique de les transformer à partir des savoirs autochtones et sous le leadership autochtone, afin de créer de nouveaux espaces et pratiques véritablement décolonisés (Regan 2010). Des exemples concrets montrent comment cette approche peut être intégrée dans les structures organisationnelles des instances autochtones. Dans cette optique, soulignons que le CAAC compte 69 % d'employé-es issu-es des Premières Nations, reconnaît les compétences culturelles dans sa grille salariale et applique un système de gouvernance, *Kiskinorowewin* (apprentissage et savoirs) qui valorise les savoirs et pratiques traditionnels, avec un conseil d'administration exclusivement composé de membres autochtones.

Le Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec (2024, 34) définit la sécurisation culturelle comme une démarche qui :

[...] repose sur l'établissement d'une relation empreinte de confiance et de respect et sur la reconnaissance des effets que les conditions socioéconomiques, psychosociales et historiques ont sur les besoins des individus et sur leur relation avec les services publics. Globalement, l'approche de sécurisation culturelle vise à développer, chez les prestataires de services non autochtones, des connaissances, des compétences et des attitudes permettant d'ajuster les services aux réalités et aux besoins des personnes autochtones, mais elle touche aussi les gestionnaires et les personnes dirigeantes afin que le fonctionnement et la structure des services soient également ajustés en conséquence. Il faut entendre la sécurisation culturelle comme une démarche globale et systémique à laquelle les Autochtones doivent également prendre part, car ils sont les mieux placés pour l'évaluer.

2.3.2. La transmission par la langue

La langue atikamekw, ou *nehirowimowin*, occupe une place essentielle dans la mission du Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik. C'est l'une des langues autochtones avec la plus importante proportion de personnes locutrices au Canada. Elle continue d'être transmise comme langue maternelle, un phénomène rare parmi les langues autochtones aujourd'hui (Chachai et al. 2019). En effet, Chiblow et Meighan (2022, 206) écrivent que « With the advance of colonialism, capitalism, and colonial languages (e.g. English), Indigenous languages have been subjected to genocidal processes, governmental policies entrenched in linguistic imperialism, epistemological and cognitive supremacy, and continued practices of linguicide and historicide ».

Le *nehirowimowin* représente bien plus qu'un moyen de communication : il porte l'histoire, l'identité et les connaissances de la Nation Atikamekw Nehirosiw (Chachai et al. 2019). Les lois, les systèmes de gouvernance, les savoirs, les ontologies et épistémologies sont ancrées dans la langue (Chiblow et Meighan 2022). Les langues autochtones incarnent aussi des épistémologies relationnelles (Downey et Harkins 2019). Sable et Francis (2012, 32) expliquent que dans la langue Mi'kmaw par exemple, « [...] every thing or every person is spoken of in relation with something or someone else ... everything existed within a network of relationships and could not exist as a separate entity outside those relationships ». En intégrant cette langue dans ses services et en offrant des cours aux employé-es, le CAAC contribue à renforcer la fierté identitaire de ses membres et à créer un environnement sécurisant, où ils peuvent s'exprimer librement dans leur langue maternelle (RCAAQ 2019).

Les langues autochtones incarnent aussi une vision du monde qui englobe le territoire. En effet, le territoire dans la pensée coloniale est vu comme une ressource à exploiter, alors que les langues et visions du monde autochtones le voient comme un bien à protéger et respecter (Chiblow et Meighan 2022). Les langues autochtones sont comme des encyclopédies écologiques et des guides ancestraux avec des savoirs cultivés et optimisés au cours des siècles (Chiblow et Meighan 2022). Les langues autochtones et le territoire ne vont pas l'un sans l'autre ; « language is land and land is language » (Chiblow et Meighan 2022, 209). On entend souvent dire que la langue vient du territoire. Les activités sur le territoire sont essentielles pour comprendre la « langue du bois » (Chiblow et Meighan).

Les termes atikamekw permettent de cristalliser des concepts, notamment parce que, comme d'autres langues autochtones reposant principalement sur l'oralité, il s'agit d'une langue profondément imagée (Roy et Morgan 2008). C'est dans cette perspective que le CAAC attribue des noms atikamekw à ses programmes. Comme l'explique Craft (2023, 105), « [...] our language gives us the tools to explain more fully what we mean when we wish to live well collectively in the future ». Cette idée rejoint l'analyse du professeur métis Paul Chartrand, locuteur de la langue Nêhiyawêwin (langue crie), pour qui les langues autochtones incarnent « the language of ideas » (Chartrand 2007, 1). Mobiliser le *nehirowimowin* revient donc à préserver les visions du monde et les idées autochtones de toute réduction à des mots français ou anglais qui ne leur rendent pas justice. Autrement dit, « Rather than using English terms, which import normative baggage that does not serve Indigenous future interests, we should utilize Indigenous languages to ground practices and thought » (Craft 2023, 105).

2.4. Synthèse

Ce chapitre a proposé une relecture du cadre conceptuel visant à situer la justice réparatrice en contexte autochtone par rapport au modèle pénal dominant. Il a d'abord montré que la justice punitive, héritée de traditions européennes et centralisée par l'État canadien, contribue à la surjudiciarisation des personnes autochtones en marginalisant et en invisibilisant leurs ordres juridiques. À l'inverse, la justice réparatrice met de l'avant la réparation du tort, la restauration des liens sociaux et la responsabilisation collective. Toutefois, son intégration instrumentale dans les structures étatiques tend à en réduire la portée, en la plaçant dans un cadre qui reproduit des logiques coloniales et privilégie des approches standardisées et individualisantes, éloignées des réalités autochtones.

Dans ce chapitre j'ai également cherché à démontrer que pour de nombreuses Nations autochtones, et plus particulièrement chez les Atikamekw Nehirowisiwok, la justice est envisagée comme un processus de guérison ancré dans des pratiques orales, des savoirs spirituels et un rapport étroit au territoire et à la langue (*nehirowimowin*). Dans cette perspective, l'efficacité de la justice réparatrice repose sur sa réappropriation par les instances communautaires des territoires et des villes elles-mêmes, selon une approche de sécurisation culturelle fondée sur le respect, la reconnaissance des savoirs autochtones, la participation des Aîné·es et l'autodétermination.

Ainsi, plutôt que d'être une simple adaptation culturelle du système pénal dominant, la justice réparatrice peut constituer un levier de transformation structurelle lorsqu'elle est conçue, orientée et évaluée par les instances autochtones. Cette réflexion fournit les assises théoriques nécessaires à l'analyse des résultats empiriques présentés dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 3 : LES CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES

Ce troisième chapitre présente les aspects méthodologiques de ma recherche, en mettant l'accent sur l'approche réflexive, qualitative et collaborative que j'ai adoptée. J'explique comment mes travaux s'inscrivent dans une démarche d'étroite collaboration avec le Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik (CAAC). Je fais état par la suite des procédures méthodologiques privilégiées, soit des entretiens semi-dirigés et un groupe de discussion. Enfin, je mets en évidence les modalités de la mobilisation des connaissances auxquelles j'ai eu recours.

3.1. Une recherche collaborative

En m'inscrivant dans une démarche de recherche éthique et en phase avec ma responsabilité académique, j'ai opté pour une approche collaborative afin que les acteur-trices du CAAC puissent participer activement au processus et au déroulement des différentes étapes de mes travaux. En ce sens, je souscris aux propos de l'autrice Marie Battiste (2008) quant à la nécessité que les Peuples autochtones puissent contribuer à l'élaboration et à la définition des projets de recherche et des pratiques qui les concernent. Des pratiques de recherche collaboratives « honour Indigenous knowledges, not as something from the past, but as something that is enlivened through our collaboration » (Tuck 2022). Cette autrice poursuit en expliquant que :

It begins with the premise that Indigenous people have expertise about their everyday lives and the institutions and policies that affect them. This expertise reveals how institutions and policies impede their hopes and dreams. Collaborative Indigenous Research examines how Indigenous communities can bring about change to policy, practice, and relationships to lands, waters and one another.

En tant que stagiaire et par la suite étudiante au sein du Réseau DIALOG, j'ai pu bénéficier dès le début d'un environnement d'apprentissage favorable à la collaboration, au partage et aux échanges avec les partenaires autochtones du Réseau. Des liens de recherche existent en effet depuis plusieurs années entre DIALOG et le Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik basés sur des relations de confiance qui ont déjà donné lieu à plusieurs projets de recherche participative et partenariale. Cet environnement facilite notamment les présences répétées au sein des organisations autochtones et le maintien régulier des échanges. Ainsi, depuis ma première visite à La Tuque en 2022 dans le cadre de mon mémoire, j'y suis retournée à dix reprises, que ce soit pour des rencontres et événements avec le CAAC ou pour des activités organisées par le Réseau DIALOG. Ces séjours m'ont permis de me familiariser avec le CAAC, son histoire, sa vision, son

fonctionnement et son offre de services. Lors de ces séjours, j'ai également eu l'occasion de me rendre à plusieurs reprises au camp Neroski, où j'ai pu échanger avec les résidents et les intervenants et prendre part à diverses activités. Par exemple, j'ai été invitée à cueillir des bleuets sur le *Nitaskinan*, une expérience qui illustre l'importance de partager des moments de vie en dehors du cadre strictement « académique ». Ces expériences s'inscrivent dans une éthique relationnelle, reposant sur la réciprocité, le respect et la reconnaissance mutuelle. Elles m'ont ainsi amenée à considérer la relation comme constitutive de la production de savoirs, et non comme un simple préalable méthodologique.

Enfin, les rencontres du CAAC auxquelles j'ai assisté m'ont permis d'approfondir ma compréhension du mode de fonctionnement et des rouages de l'initiative Neroski, de sa visée et des défis qui se posent en continu. Ma présence ne visait donc pas à effectuer uniquement une simple démarche de « collecte de données » ; elle s'est enrichie des mécanismes de l'observation participante et du maintien en continu d'un rapport éthique aux personnes et aux savoirs, fondé sur la confiance et la responsabilité partagée.



Figure 3. Cueillette de bleuets sur le Nitaskinan lors d'une visite à La Tuque.

Crédit photo : Sarah Fontier, septembre 2024

3.2. La certification éthique

Puisqu'il s'agit d'une recherche collaborative, une entente de collaboration a été signée entre l'INRS et le CAAC. Ce type d'entente offre un cadre institutionnel qui définit les paramètres nécessaires à sa mise en œuvre et à son déroulement, ancrant ainsi le processus de recherche dans une relation institutionnelle. Entre autres modalités, l'entente fait état des dispositions relatives à la propriété intellectuelle. De plus, une lettre d'appui de la part du CAAC a été incluse à ma demande de certificat d'éthique. Mon projet a reçu l'approbation du Comité d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'Institut national de la recherche scientifique (INRS) le 10 avril 2025.

Par la suite, une première phase de recrutement a pris la forme d'un appel général diffusé à travers les canaux de communication du CAAC afin d'informer les acteur·trices de l'organisme de ma présence et de ma disponibilité pour les rencontrer. Mon projet étant déjà connu aucune difficulté ne s'est présentée. Plusieurs personnes ont signifié leur souhait d'y participer.

En conformité avec les dispositions du Certificat d'éthique, les participant·es ayant accepté de me rencontrer ont d'abord été dûment informé du cadre de mon travail, du déroulement de l'entretien ou du groupe de discussion (le cas échéant) et des objectifs entretenus (Voir la lettre d'information placée en annexe). Par la suite, nous avons pris connaissance ensemble du formulaire de consentement et des droits relatifs à leur participation (Voir le formulaire de consentement placé également en annexe). Ainsi, dans l'éventualité où l'entretien ou le groupe de discussion ne leur convenait pas, ils et elles avaient la possibilité de se retirer de l'activité à tout moment, sans avoir à se justifier. Chaque participant·e avait le choix de donner (ou non) son consentement à participer à la collecte des données de manière écrite en signant le formulaire ou en donnant son consentement de manière orale. J'ai également proposé aux participant·es du groupe de discussion de s'exprimer dans la langue de leur choix en offrant de recourir à une personne interprète si nécessaire. Dans une démarche de réciprocité et de gratitude, j'ai remis aux détenteur·trices de savoirs qui ont accepté de faire un entretien avec moi de la sauge que j'ai enveloppée moi-même dans un tissu rouge. J'ai offert du tabac aussi enveloppé dans un tissu rouge à tous les participants du groupe de discussion.

Les entretiens individuels, de même que la discussion de groupe, ont été enregistrés avec le consentement des participant·es. Les propos des participant·es ont par la suite été anonymisés en remplaçant leurs noms par un code. J'ai retranscrit chaque enregistrement dans un document Word. En suivant les recommandations du chapitre 9 de *l'Énoncé de politique des trois conseils* :

Éthique de la recherche avec des êtres humains sur la recherche impliquant les Premières Nations, les Inuit ou les Métis (EPTC 2022), j'ai envoyé par courriel ou par courrier une copie de sa transcription à chaque participant·e afin que soit validé le verbatim de l'entretien. Chaque personne participante demeure propriétaire des données recueillies, ce qui implique le droit de vérifier et de modifier les transcriptions pour garantir une représentation fidèle de ses propos (Wylde 2024). Cette procédure permet également d'impliquer les participant·es au-delà de la collecte proprement dite des informations, en leur permettant de revoir leurs propos et de les amender au besoin (Barlo et al. 2021).

Au mois de septembre 2025, alors que j'étais en pleine rédaction de ce mémoire, je suis retournée à La Tuque pour une activité de validation des résultats de la recherche avec la direction du Centre d'amitié. Pour la circonstance, j'ai réuni les résultats dans un document Power Point et j'ai fait une présentation orale. Cela a facilité l'accès aux résultats de la part du CAAC avant que mon mémoire ne soit soumis. De mon côté, j'ai pu bénéficier des commentaires de mes interlocuteur·trices. Lorsque le processus de recherche sera complété, une nouvelle activité sera organisée.

3.3. Procédures méthodologiques

Ce mémoire de maîtrise allie méthodologies autochtones et méthodes qualitatives. Mes choix ont été guidés par la combinaison des « 4 R de la recherche », soit le respect, la pertinence (*relevance*), la réciprocité et la responsabilité (Kirkness et Barnhardt 2001), dont la teneur vise à mettre en valeur les systèmes de savoirs et les épistémologies autochtones (Archibald et al. 2019). Cette approche repose également sur une reconnaissance des traditions orales.

3.3.1. L'approche qualitative

Une approche qualitative a été choisie afin de permettre la consignation de la parole en combinant des entretiens semi-dirigés individuels et la discussion de groupe. Le but était de recueillir des informations et des perspectives variées sur l'initiative Neroski. Deux catégories de personnes ont été rencontrées : des membres du personnel du Centre d'amitié d'une part, et des résidents actuels et des anciens résidents du site Neroski d'autre part. Les données recueillies sont donc issues de trois sources : 1) des entretiens semi-dirigés ; 2) du groupe de discussion ; 3) de mon journal de bord.

3.3.1.1. Les entretiens semi-dirigés

Les entretiens semi-dirigés offrent aux participant·es un cadre souple leur permettant de s'exprimer librement tout en abordant des thématiques spécifiques. Dans le cadre de mon étude,

ces entretiens ont été menés avec le personnel de gestion et de l'administration du CAAC afin d'explorer les différents points de vue et conditions de la mise sur pied, du fonctionnement et des effets de l'initiative sur la trajectoire des hommes qui y participent. Au départ, l'objectif était de rencontrer 6 à 8 personnes. Il s'est avéré que des entretiens individuels ont pu être réalisés avec 13 personnes. Ils ont duré en moyenne 60 minutes; dans un cas cependant l'entretien a duré 4 heures en plusieurs phases. Ils ont eu lieu dans des locaux du CAAC à La Tuque et au site Nerowski même.

3.3.1.2. Le groupe de discussion

Un groupe de discussion a pu être organisé. Il avait pour but d'appréhender la dimension collective de l'initiative. Ce groupe a réuni cinq personnes présentant divers parcours. Les participants avaient l'option de s'exprimer dans la langue de leur choix ; ils ont opté pour le français. La séance a duré environ 3 heures. Les échanges ont mis en évidence leurs expériences, les apprentissages que ces personnes ont faits, les aspects culturels et spirituels de l'initiative et les perspectives pour l'avenir.

3.3.1.3. Le classement de l'information recueillie

Les informations recueillies ont été classifiées selon les catégories proposées dans les grilles d'entretien. L'analyse thématique a par la suite été faite manuellement dans un document Excel. À partir des questions formulées, plusieurs thèmes sont ressortis. Des sous-thèmes sont également apparus. L'approche préconisée a été celle d'une transcription intégrale normalisée. Celle-ci permet de transposer un témoignage oral selon les codes de l'écrit et de retranscrire la totalité des propos des participant-es en les modifiant minimalement afin de faciliter la lecture.

3.3.2. Une approche relationnelle

Définir les méthodologies autochtones de manière trop restrictive irait à l'encontre de leur nature même (Kovach 2015). À la manière de Wilson (2009), je comprends ces méthodologies comme étant fondamentalement relationnelles. Puisque les savoirs et conceptions autochtones du monde s'inscrivent d'abord dans des dynamiques relationnelles (Wilson 2001), il est logique qu'ils puissent correspondre à une épistémologie de nature également relationnelle (Barlo et al. 2021 ; Wilson et Hughes 2019). D'après plusieurs auteur-trices, les méthodologies autochtones peuvent contribuer à transformer le paradigme de recherche en privilégiant les manières autochtones de savoir, d'être et d'agir (Kennedy et al. 2022).

Dans la mesure des conditions dans lesquelles j'ai travaillé, mon approche s'est inspirée des principes du *yarning*, un concept utilisé par les Aborigènes d'Australie qui signifie « communiquer en tissant des liens » (Barlo et al. 2021). Cette méthodologie autochtone propose un processus culturellement sécurisant, soutient la responsabilité relationnelle de la personne chercheuse et permet de mener la collecte de données avec intégrité et générosité (Barlo et al. 2021). Le caractère culturellement sécurisant du *yarning* favorise l'émergence de sujets sensibles et le procédé renforce l'agentivité des participant-es en leur permettant de partager ou non certaines informations à leur propre discrétion (Kennedy et al. 2022).

L'activité du *yarning*, animée par la personne chercheuse ou une autre personne éventuellement, encourage les participant-es à raconter leur propre histoire à partir de leur expérience (Kennedy et al. 2022). Contrairement aux conventions formelles des entrevues classiques de recherche, le *yarning* permet de naviguer librement à travers le récit ; la personne chercheuse est en position d'écoute attentive afin de relever les éléments pertinents au sujet étudié (Kennedy et al. 2022). En tant que procédure méthodologique, le *yarning* vient s'appuyer sur les protocoles et pratiques culturels propres aux peuples concernés (Kennedy et al. 2022, 3). Dans ce contexte, la relationalité du *yarn* est primordiale pour produire des données riches (Kennedy et al. 2022).

Cette approche reconnaît que les « données » composent en réalité la somme de récits, de savoirs et d'expériences de vie des participant-es (Barlo et al. 2021). Dans cette optique, les données constituent un don, un cadeau (Potts et Brown 2015). Les chercheur-ses doivent ainsi entretenir des relations respectueuses et responsables, non seulement avec les participant-es, mais aussi avec les informations partagées et, par extension, avec la connaissance elle-même (Barlo et al. 2021). Comme le souligne Wilson (2001, 177): « As a researcher, you are answering to all your relations when you are doing research ». L'axiologie, ou morale, fait donc partie intégrante de la méthodologie. Dans cette perspective, acquérir des connaissances n'est pas une quête abstraite : c'est l'accomplissement d'une mission inscrite dans une relation de recherche (Wilson 2001, 177). Les chercheur-ses ont de ce fait la responsabilité d'utiliser le pouvoir et les savoirs qui leur sont confiés avec soin et respect (Wilson et Hughes, 2019).

Wilson (2009, 134) rajoute « All I am doing is sharing some of my relationships, revealing some of the connections that make up this theory ». Pour ma part, je conçois la recherche comme une constellation de relations (Radu 2015). Dans cette compréhension relationnelle du savoir, je fais nécessairement partie intégrante du processus en tant que chercheuse (Wilson et Hughes 2019). Dans un paradigme de recherche autochtone, les pratiques canalisent les forces et les perspectives des personnes participantes (Radu 2015). Ainsi, une approche enracinée dans des

épistémologies et méthodologies autochtones « [...] require[s] that the conventional modes of thinking and knowing be transformed, so that modern, Eurocentric epistemes, which are so often characterized by linearity and monocausality, can evolve into relational, participatory, and narrative modes of being and knowing the world » (Kuokkanen 2007, 121).

La collecte proprement dite des données s'est déroulée du 19 au 30 mai 2025. Au cours de mon séjour, j'ai pu me rendre à plusieurs reprises au camp Neroski. Cela m'a permis de prendre le temps de rencontrer les résidents actuels et de leur expliquer ma démarche collaborative. A peine arrivée, on m'a proposée de participer à l'épluchage de billots de bois, en compagnie de plusieurs employé-es du CAAC et de résidents. Ces billots étaient destinés à la construction d'un atelier. Nous avons alors travaillé en binômes, à la force de nos bras et à la sueur de nos fronts, jusqu'à ce qu'il ne reste plus de bois à préparer. Le fait d'avoir partagé un tel moment m'a permis de me familiariser avec l'espace et les personnes qui se trouvaient sur place. Mon passage à Neroski ce jour-là s'est arrimé d'une certaine manière aux activités de la journée, évitant une participation de ma part extérieure et déconnectée.



Figure 4. Préparation de billots avec les résidents et employé-es de Neroski.

Crédit photo : Sarah Fontier, mai 2025

3.4. La mobilisation des connaissances: en engagement envers le partage et l'accessibilité

Mes travaux se sont aussi inscrits dans une démarche de mobilisation et de partage des connaissances, pierre angulaire du mandat du Réseau DIALOG. Au cœur de cette démarche se trouvent les valeurs de réciprocité, de respect et de confiance qui ont guidé mon approche. Dès le début mes travaux ont visé une double contribution : un approfondissement des connaissances au regard de la justice réparatrice et la création d'une information pertinente pour le Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik (CAAC).

Les retombées de la recherche dépendent aussi de la manière dont les connaissances seront transmises et partagées. Même lorsque les savoirs scientifiques sont publiés en libre accès, ils restent souvent inaccessibles sur le plan conceptuel, théorique et linguistique (Kelly et Autry 2013). En effet, le milieu académique tend à produire un langage spécialisé qui peut éloigner les premiers concernés par les travaux de recherche. Dans une démarche qui favorise l'*insurgent research*, nos travaux comportent des engagements avec les communautés avec lesquelles nous travaillons. Ainsi, « [...] how the research is communicated can mean the difference between a useful research project and yet another extractive research venture » (Gaudry 2015, 252-253). Il est donc primordial d'adopter des modes de diffusion qui misent sur des contenus partagés dont la pertinence même est établie avec les actrices et acteurs autochtones. Cet engagement envers une communication significative et inclusive est essentiel pour contrer un processus unilatéral d'extraction de savoirs, sans véritable retour pour les personnes concernées. C'est pour cette raison que plusieurs activités de partage des résultats auront également lieu après la fin de ce mémoire.

De plus, les activités de mobilisation des connaissances organisées par le Réseau DIALOG et ses partenaires, dont le CAAC, m'ont déjà offert l'occasion de présenter mes travaux à plusieurs reprises et de bénéficier de rétroactions précieuses. J'ai notamment participé à la 5^e édition de la *Classe des Sages*, une initiative créée par DIALOG en 2016 et conçue comme une véritable école du savoir ancrée dans l'innovation sociale. Cet espace met l'accent sur la rencontre et la transmission des savoirs autochtones et des savoirs scientifiques, sur l'arrimage entre questionnements de recherche et défis sociétaux, ainsi que sur la responsabilité universitaire et sociale face à la production de connaissances.

Cette 5^e édition s'est tenue à La Tuque en mars 2025. Dans ce cadre, j'ai présenté une affiche scientifique portant sur l'initiative Neroski et effectué une communication orale de trois minutes devant un public varié composé d'étudiant·es, de professeur·es, de représentant·es

d'organisations autochtones et de membres du CAAC. Cette formule vise à faire connaître les apports de la recherche à la compréhension des phénomènes sociaux. Devant un auditoire diversifié, j'ai pu non seulement partager mes résultats, mais aussi recevoir des commentaires du personnel du CAAC, ce qui a contribué à affiner ma compréhension des ramifications et du fonctionnement de l'initiative Neroski. Le fait que la 5^e édition de la *Classe des Sages* se soit déroulée en milieu urbain et soit organisée en partenariat avec le CAAC m'a également donné l'occasion de m'initier concrètement aux principes de la coproduction des connaissances et d'engager un dialogue direct avec des détenteur·trices de savoirs autochtones.

Quelques mois plus tard, en juin 2025, j'ai également été invitée par le Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik à partager mon expérience de recherche dans le cadre de la 20^e édition de l'*Université nomade*, qui s'est tenue au Pavillon des Premiers-Peuples de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT) à Val-d'Or. Organisé également par le Réseau DIALOG, en collaboration avec l'INRS et l'UQAT, cet événement a rassemblé près de 70 personnes dont des Aîné·es, détenteur·trices de savoirs, artistes, artisan·es de diverses Nations et communautés, ainsi que des étudiant·es et des chercheur·ses universitaires.

Sous le thème « *Santé et mieux-être des Autochtones : savoirs, pratiques et guérison* », cette 20^e édition, à l'instar des éditions précédentes met de l'avant une formule interactive favorisant le partage des savoirs entre le milieu universitaire et le milieu autochtone, dans une perspective de réciprocité. J'ai ainsi pu raconter mon expérience dans un contexte où les voix autochtones sont au cœur des réflexions et où la recherche est envisagée comme un processus vivant et transformateur. Ce cadre a contribué notamment à enrichir ma compréhension de la démarche de sécurisation culturelle et de la place de la recherche collaborative dans les démarches de mieux-être et de guérison, tout en m'offrant l'opportunité de dialoguer directement avec des leaders, des professionnel·les et des détenteur·trices de savoirs autochtones.



Figure 6. Présentation de mon affiche sur l'initiative Neroski lors de la Classe des Sages à La Tuque.

Crédit photo : Julie Debroux, mars 2025



Figure 5. Présentation avec le CAAC lors de l'Université Nomade à l'UQAT.

Crédit photo : Lisa Van Campenhout, juin 2025

De plus, je suis retournée à La Tuque en septembre 2025 pour une séance de validation de mes résultats avec la direction du CAAC. Cet exercice a permis de s'assurer que les résultats étaient bien contextualisés et de vérifier l'usage des mots en *nehirowimowin* que j'ai inclus dans ce mémoire. La validation des résultats a conduit à des ajustements dans plusieurs sections de mon mémoire.

3.5. Synthèse

Ce chapitre a fait état des ancrages méthodologiques qui ont guidé mes travaux, reposant sur une approche qualitative, collaborative et réflexive, inspirée des méthodologies autochtones. L'objectif était de démontrer de quelle manière la démarche collaborative mise en place avec le Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik (CAAC) s'inscrit dans une logique éthique et

relationnelle, attentive aux réalités locales tout en apportant une contribution aux sciences sociales, tel que recommandé par le cadre de référence en recherche *par et pour* les Autochtones en milieu urbain au Québec du Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec (2021).

Les orientations et les composantes d'une recherche de nature collaborative, conçue comme une démarche de réciprocité et de coconstruction des savoirs, a guidé l'ensemble du processus. Elle s'est traduite par des séjours répétés à La Tuque, une présence régulière au Centre d'amitié et au site Neroski, ainsi que par une implication dans des activités quotidiennes et des événements communautaires. Ces expériences m'ont permis d'entretenir des relations de confiance et d'ancrer mes travaux dans une perspective d'éthique relationnelle.

Sur le plan méthodologique, l'étude combine des entretiens semi-dirigés, un groupe de discussion et des périodes d'observation participante, en m'inspirant d'approches relationnelles comme le *yarning*. Ces choix m'ont permis de valoriser les voix autochtones et de reconnaître l'importance des récits de vie et des savoirs expérientiels.

Les considérations éthiques ont également été centrales, avec une attention particulière à la capacité réflexive des participant·es, au respect du consentement, à l'anonymisation des données et au droit de valider et de modifier les transcriptions. L'ensemble de la démarche a été encadré par une entente de collaboration avec le CAAC et validé par le comité d'éthique de l'INRS, garantissant que les travaux de collecte de données se sont déroulés dans le respect des principes établis par et pour les communautés autochtones et en conformité avec l'Énoncé de politiques des trois conseils (ÉPTC 2022).

Enfin, la mobilisation des connaissances occupe une place essentielle. Mon mémoire entend répondre à un double impératif : générer une contribution académique et soutenir concrètement les initiatives communautaires autochtones en matière de justice réparatrice.

CHAPITRE 4 : TRAITEMENT ET ANALYSE DES DONNÉES

Ce chapitre présente les résultats de l'analyse thématique que j'ai effectué à partir des propos consignés lors des entretiens semi-dirigés individuels et du groupe de discussion qui ont été organisés avec des résidents actuels et anciens de Neroski²⁵. L'analyse s'est concentrée autour des quatre thèmes suivants : (1) Le fonctionnement de Neroski ; (2) Le territoire comme lieu d'intervention ; (3) *Nehirowi pimatisiwin* (le mode de vie en territoire) ; (4) La guérison.

4.1. Le fonctionnement de Neroski

Tel que déjà présenté dans les chapitres précédents, l'initiative Neroski vise à répondre à un manque criant de services pour les hommes autochtones de la région de La Tuque, particulièrement ceux en situation d'itinérance ou inscrits dans des parcours judiciaires. Mise sur pied par le Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik, elle a été planifiée avec des usagers, en partenariat avec des acteurs du territoire et des instances officielles, telles que la Sûreté du Québec (SQ) et le Directeur des poursuites criminelles et pénales (DPCP). L'initiative Neroski combine un lieu physique sur le territoire, des activités culturelles et un soutien psychosocial.

Neroski se positionne comme un espace sécurisant et culturellement signifiant pour les hommes autochtones en répondant à des attentes auxquelles les autres ressources existantes ne répondent pas. L'initiative prend appui sur des principes d'action au cœur de la mission du Centre : reconnaissance identitaire, approche holistique et accompagnement individualisé pour soutenir les participants dans leur cheminement personnel et social. Cette démarche illustre l'importance de concevoir des services coconstruits avec les membres et ancrés dans leurs savoir-faire.

4.1.1. La population cible

Il est certain que des ressources existent pour les hommes autochtones (on l'a vu précédemment). Toutefois, elles ne sont pas forcément pertinentes ou accessibles, notamment dans le cas des personnes aux prises avec des troubles de santé mentale ou se retrouvant dans un parcours judiciaire. Les hommes sont en effet souvent mis de côté, et même s'il existe des services qui leur sont dédiés, ceux-ci ne sont pas pour autant pertinents et signifiants. En effet, ils ne reflètent pas leur façon d'appréhender la guérison, ce qui peut expliquer en partie les taux de récidive. Le CAAC

²⁵ Par souci d'anonymisation, les noms des participant-es ont été remplacés par « P » suivi d'un numéro.

s'est ainsi engagé à fournir des services à des hommes qui passent, en quelque sorte, à travers les mailles du filet²⁶.

Pour un employé du camp Neroski, la pertinence d'une telle ressource est sans équivoque : « [...] y'a pas vraiment de place pour les hommes d'aller, à part en prison, pis c'est ça qui est plate. A chaque fois que tu trouves un homme qui a un problème avec sa famille, la police arrive, l'embarque pis l'amène en prison. Tout de suite. C'est ça aujourd'hui ça se passe. Mais c'est ça qui est plate » (P6). Comme le rappelle une gestionnaire du CAAC, à Neroski « on n'exclut pas les exclus » (P5).

Petit à petit, l'initiative Neroski s'est ainsi dessinée comme une mesure différente qui offre un répit (un temps d'arrêt et de ressourcement) aux personnes en situation d'itinérance, à celles en attente d'une sentence ou encore à celles qui se trouvent en période de probation. Concrètement, cela signifie que :

Il y en a qui vont rentrer à Neroski qui sont en détention, mais quand ils arrivent à Neroski ils sont comme en sursis donc c'est ce qu'on appelle un 24/7. Ils ont pas le droit de sortir. Ils ont pas le droit d'aller dans leur famille, ils ont pas le droit d'aller dans leur village, dans leur communauté, ils doivent être toujours accompagnés d'un membre du personnel quand ils vont faire leurs commissions, ils vont faire leur lavage, ils vont prendre une douche. Ça fait partie de leur libération de la détention, ça fait partie s'ils veulent aller à Neroski. Mais là il y en a qui sont libérés, par contre ils doivent faire une thérapie ou un ressourcement donc ces gens-là, ils ont un petit peu plus de liberté, eux ils ont le droit, toujours en avisant les avocats, ils ont le droit d'aller dans les communautés, dans leur famille (P4).

Ben moi il fallait que j'aie quelque part, une maison de transition ou ben... même le juge savait pas c'était quoi. Mon avocat savait pas c'était quoi Neroski. On a été demander des thérapies pendant longtemps pis en tout cas j'ai été refusé partout. Pis là j'ai présenté Neroski à mon avocat. « C'est quoi ça ? Ça marchera pas » il m'a dit. Il voulait pas le croire mettons. Même moi aussi pendant un boutte je me disais que ça marchera pas. J'veis rester en d'dans pis toute. Pis quand y'ont présenté l'affiche au juge, y'a dit j'veis réfléchir. J'ai attendu une journée. Quand je suis repassé le lendemain à la cour, c'est là qu'ils ont

²⁶ Par exemple, le centre Wapan n'accepte pas les personnes qui présentent des problèmes de santé mentale plus persistants comme la schizophrénie.

accepté que j'y aille, c'était 24/24 dans l'bois. J'avais pas de temps à faire, fallait juste que je passe du temps là-bas pour travailler sur moi-même (P12).

Cependant, le caractère inédit de cette ressource a complexifié le travail des intervenant-es du CAAC. La mise sur pied de Neroski a requis plusieurs allers-retours sur le plan de l'intervention notamment. Le fait de ne pas pouvoir identifier clairement l'initiative dans les catégories de référence courante a d'abord déstabilisé plusieurs employé-es, qui se sont par la suite habitués (P3). Sans structure très stricte au départ, l'initiative s'est construite et ajustée au fur et à mesure afin de se modeler aux besoins et attentes des résidents. Coconstruire l'initiative a permis que celle-ci soit le plus ancrée possible et puisse être en phase avec les exigences et particularités du milieu.

4.1.2. Un espace sécurisant

En développant peu à peu l'initiative Neroski, le CAAC a cherché à créer un espace sécurisant pour ses usagers et à construire une offre de services culturellement pertinente. Cette prestation de services visait à répondre aux besoins et aux aspirations de la population concernée afin d'améliorer réellement ses conditions de vie personnelles et familiales. Selon les propos d'une intervenante (P7), il est sécurisant pour les membres de pouvoir se retrouver dans un organisme autochtone qui propose une aussi grande offre de services. Ce constat a été corroboré par une employée (P2) qui explique que Neroski agit comme un dernier filet de protection pour les hommes autochtones, en cherchant à créer un espace où ils puissent se sentir soutenus et en sécurité, sans crainte, et avoir confiance. Pour elle, le CAAC doit également tenir compte des modes d'interaction des personnes, de leurs rôles sociaux, des mécanismes de régulation sociale et de l'organisation familiale (P2). Tout cela fait en sorte que le site Neroski peut être ressenti comme un endroit plus sécurisant qu'un établissement carcéral.

Une autre employée (P5) aborde aussi le fait que certains résidents avaient en effet ressenti une grande insécurité lors de leurs passages dans d'autres ressources dédiées aux personnes inscrites dans des parcours judiciaires.

Ils ont tout essayé comme endroit, tsé y'ont été plusieurs fois en prison, ils ont fait plein de centres de réhabilitation, ils ont fait plein de thérapies. Puis [nom d'un résident], il disait, c'est la première fois que je me sens réellement écouté. Tsé à les autres places, j'écoutais, mais c'était pas ma langue, je comprenais absolument rien. Ça venait pas chercher mes valeurs. [...] On a tout pour nous guérir dans *notcimik*, dans la forêt, tsé (P5).

L'identité et les expériences vécues constituent donc un enjeu central pour les résidents. Cette thématique est revenue lors des échanges avec le groupe de discussion, notamment à travers le témoignage d'un résident ayant déjà suivi deux thérapies :

Y'en avait une j'avais suivi avec les allochtones, j'étais le seul autochtone là-dedans pis ça a été dur pour moi parce que y'avait certains racistes, préjugés qui étaient là, j'ai dû leur expliquer ma situation, même la situation de certaines communautés. Qu'on était menés par une autre loi nous autres aussi, la *Loi sur les Indiens*. C'était une loi discriminatoire pour nous (P16).

Parler de sécurisation culturelle c'est faire une place significative à la culture : « la culture est au centre de tout à Neroski » (P3). Selon cette personne mettre la culture, l'identité et les façons de faire autochtones au cœur du travail est essentiel pour soutenir les Autochtones vivant en milieu urbain. Cela se reflète dans le nom même de l'initiative, Neroski, qui signifie « terre autochtone » en *nehirowimowin*, et dans la reconnaissance des savoirs des aîné·es et détenteur·trices de savoirs. Offrir des services culturellement pertinents et sécurisants n'est toutefois pas toujours facile : il faut que tout se construise à partir de l'appartenance communautaire ce qui représente un défi pour les employé·es et les partenaires. Pourtant, c'est cette approche qui permet de préserver l'identité des résident·es dans une ville majoritairement non autochtone :

Le plus difficile, c'est de démontrer justement qu'il faut que ça parte de notre identité, ce qu'on fait tsé. Puis c'est pas facile ça, c'est pas facile pour des gens, c'est pas facile pour nos partenaires [...] mais c'est ça qui fait la différence. C'est ça qui fait que on va garder notre identité dans une ville qui majoritairement [n'est] pas autochtone, puis qui a des systèmes coloniaux partout [...] (P3).

La démarche de sécurisation culturelle du CAAC se traduit également par une compréhension holistique des réalités sociales et l'instauration d'un continuum de soins et services. Le CAAC accepte la personne dans sa globalité et tente de répondre à des besoins de plusieurs ordres : santé physique, santé psychologique, conditions judiciaires. Une approche holistique facilite la prise en compte de la multiplicité et de l'interdépendance des situations vécues par les hommes (P2). Elle reconnaît aussi les forces de chacun pour éviter de reproduire une vision déficitaire des problématiques. A travers un plan de mieux-être, un plan de sortie et des objectifs, les intervenant·s œuvrant au CAAC accompagnent les résidents de Neroski pour qu'ils puissent atteindre leurs propres objectifs de vie (P7), comme travailler ou retourner à l'école, par exemple.

La démarche de sécurisation culturelle du CAAC se répercute également dans la manière dont l'organisme interagit avec ses employé-es. Par exemple, à moins que la sécurité des personnes soit en cause, la direction préfère ne pas avoir recours à des mesures disciplinaires. On mise plutôt sur le *nihitowin*, un processus axé sur les notions de consensus et d'apprentissage basé sur les sept enseignements sacrés (la sagesse, le courage, l'amour, le respect, l'honnêteté, l'humilité et la vérité). En s'inspirant de ces enseignements, le *nihitowin* cherche des façons de faire pour régler les conflits en s'inspirant des pratiques comme le bâton de parole ou le cercle de parole. Cette approche est en cours d'élaboration mais permet de réfléchir sur la manière dont les politiques internes du CAAC pourraient être révisées pour soutenir des façons de faire qui conviennent à la population autochtone et qui soient basées sur *nehirowi aitotiskewin* (des pratiques autochtones).

4.2. Le territoire comme lieu d'intervention

À travers ses intentions d'offrir des réponses aux besoins et aspirations des hommes autochtones en situation de judiciarisation, le Centre a mobilisé le territoire comme lieu d'intervention et non comme simple secteur d'activités. Au début, l'idée était d'avoir accès au territoire et d'y organiser des activités. Au fur et à mesure, le mode de vie en territoire a pris de plus en plus d'importance, amenant un changement organisationnel majeur. Dans une approche culturellement sécurisante, le territoire fait partie intégrante du parcours de guérison des résidents. Il est vu comme le lieu d'intervention privilégié pour bon nombre de personnes autochtones.

4.2.1. Respecter l'autonomie de chacun

Le respect de l'autonomie de chaque résident est devenu une valeur clé de Neroski. Il ne s'agit pas d'un programme uniforme à durée déterminée. Chaque résident est encouragé à travailler et à évoluer à son rythme. Même s'ils s'inscrivent dans le programme Mantokasowin, un programme d'appropriation des compétences culturelles expliqué plus en détails à la section 4.3.2., la majorité des étapes à traverser ne comprennent pas d'ordre obligatoire et chaque résident n'est pas obligé de compléter les neuf étapes. Chacun est libre d'explorer la manière de travailler sur soi qui résonne le plus avec lui. Pour certains, il s'agit de l'artisanat ; d'autres se découvrent un intérêt pour l'exercice physique, chose qu'ils n'ont parfois jamais eu l'occasion d'entreprendre avant de devenir un résident de Neroski.

Tsé on force pas l'monde. « Ça va pas ben, viens t'assire icitte, faut que tu me dises c'est quoi ton problème ». Non non, il va savoir quand venir te parler. C'est... mettons si j'fais un peu, j'vais l'attirer là, j'vais allumer mon feu. J'vais être fixé sur mon feu, lui va être fixé

sur le feu. Là il va commencer à parler. [...] Moi c'est de même que j'marche. Si y'est pas à l'aise de parler devant tout le monde, j'm'en viens là. J'vais visiter quelque chose là-bas, tu viens-tu avec moi ? Pis je l'emmène dans le bois pis c'est pas moi qui va aborder le sujet-là, je vais l'attendre. Je vais juste attendre qu'il aborde le sujet. Pis ben souvent c'est eux autres qui abordent le sujet (P9).

Respecter l'autonomie des résidents permet de créer un climat plus propice au développement de relations de confiance avec les intervenants. Ces derniers aident à libérer la parole des résidents en créant un environnement sécurisant. De plus, en mobilisant leurs propres vécus ou expériences, les employé-es du centre incarnent le concept de *kiskinoweworew* qui signifie orienter quelqu'un, faire marcher quelqu'un dans le droit chemin, donner l'exemple. Des suivis individuels sont offerts ainsi que des suivis de groupe qui peuvent prendre la forme d'activités ou de cercles de partage. Les travailleurs de proximité et les hommes de camp sont particulièrement à l'écoute parce qu'ils reconnaissent qu'un homme risque de ne s'ouvrir qu'une seule fois. S'il ne se sent pas écouté, il est probable qu'il ne recommencera pas avant longtemps. Si un résident se confie à un homme de camp, celui-ci peut faire le pont avec un intervenant afin que le résident n'ait pas à raconter deux fois de la même chose. On a aussi constaté que la présence d'un animal (un chien) avait permis à des résidents de s'exprimer plus facilement. Un ancien résident se rappelle que lors de la tenue d'un cercle de paroles à Neroski, un homme éprouvait de la difficulté à s'exprimer :

Y'était pas capable de parler pis mon chien est arrivé à côté, y'a commencé à flatter mon chien, y'a commencé à parler. Il commençait à parler, il commençait à pleurer, il commençait à sortir ses affaires. Plus qu'il parlait plus, plus il donnait des câlins à mon chien (P12).

Ce respect de l'autonomie des individus contraste clairement avec le modèle de thérapies plus classiques:

Icitte t'as pas de barrière, t'as pas de clôture icitte, t'as pas rien pour les empêcher de partir, le chemin est juste là, tu peux passer par là pis t'en aller chez vous à pied. Mais soit sûr que un coup que t'arrives là-bas, tu vas retourner en prison. Tsé c'est leur décision à eux autres, on retient personne. Pas de gardien là-bas. La seule chose nous qu'on peut faire c'est de les avertir et de leur faire [prendre] conscience que tu t'en vas d'ici, c'est comme si tu faisais une évasion en prison mettons. Même style (P6).

On insiste sur le fait que « On n'est pas policiers, on n'est pas des gardiens de prison. On est juste des nehirowisiwok qui veulent aider des nehirowisiwok » (P9). Une aînée également employée au Centre, rappelle parfois à ces hommes judiciairisés qu'à Neroski, ils peuvent aller dans le bois, aller à la trappe, aller à la pêche, parmi d'autres activités possibles. Vivre sur le territoire, en groupe, incite aussi les hommes à développer leur autonomie et à se responsabiliser à travers des gestes quotidiens ancrés dans la culture nehirowisiw. Cette expérience favorise de toute évidence l'introspection et la prise de conscience de ses comportements, en reliant corps et esprit dans un cheminement personnel d'une manière culturellement pertinente. En étant hébergés dans des tentes au camp Neroski, les résidents doivent fendre du bois, se procurer de l'eau, s'occuper d'eux-mêmes. On explique que « Mais dans une tente en hiver là, ils en ont vu là, ils l'ont vécu là pis ça ça les a comme réveillés là » (P9). Ainsi, « En travaillant dehors, à faire ton bois, à faire préparer toutes tes affaires la journée, tu travailles déjà sur toi parce que ça c'est le mode de vie nehirowisiw dans l'bois » (P12).

La prise de conscience de ses torts (dans les choix déjà faits ou à propos de comportements qu'il jugerait inadéquats) se fait à travers un processus d'introspection.

J'étais tout seul dans ma tente. Réfléchir beaucoup à moi-même. J'ai pensé toujours à mes comportements, comment j'étais, je respectais pas ben ben ma conjointe pis c'était toujours moi, je consommais beaucoup, je buvais beaucoup... Qu'est-ce que je vais changer en d'dans de moi ? [...] Moi j'suis arrivé là-bas, j'étais comme qu'est-ce que j'fais icitte ? Qu'est-ce que j'vais travailler ? La peur, ça m'a envahi la peur. J'avais peur d'avancer. C'était l'inconnu pour moi tsé. J'ai quand même vécu pas mal en ville depuis l'âge de 15 ans. Pis là c'est ça... j'avais peur. C'est quoi ça ? C'était nouveau pour moi. J'avais peur. C'est ça j'peux dire, la peur du changement. C'était trop de confort là où est-ce que j'étais. C'était pas confort mais j'étais en confort, j'étais habitué mettons (P12).

4.2.2. Une écoute continue

Des intervenants sont présents en tout temps à Neroski. L'approche d'intervention préconisée est flexible, c'est-à-dire qu'au lieu de faire des suivis individuels, qui peuvent être vécus comme confrontant ou intimidant, les échanges se font davantage à travers des activités auxquelles tous participent. Cela permet notamment de créer une relation avec le groupe de résidents et d'établir peu à peu des liens de confiance. Le fait de participer à une activité collective, comme enlever l'écorce d'un tronc par exemple, permet d'effacer en quelque sorte le mur qui pourrait se dresser entre résidents et intervenant·es. Ce type d'interaction facilite le dialogue et permet aux

intervenant-es d'avoir accès à plus d'informations. Cette approche d'intervention est favorisée par l'environnement naturel du camp : le territoire, la forêt.

Le fait que la langue d'usage au camp soit le *nehirowimowin* (langue atikamekw), renforce également l'atmosphère sécurisante. En effet, tous les employés qui résident au camp Neroski maîtrisent cette langue. Lors des échanges, on a souligné qu'il est souvent plus facile de parler de ses émotions dans sa langue maternelle. En plus de maintenir la langue atikamekw, être sur le *notcimik* permet aussi de revitaliser la langue du territoire, le « vieil atikamekw », qui diffère de la langue parlée tous les jours. Pour une employée (P4), une immersion dans la culture et la langue permet aussi de réapprendre la langue dans le cas des hommes qui ont grandi en ville ou qui n'ont pas eu accès à ces savoirs. Une employée (P5) m'a parlée d'un jeune homme qui ne parlait pas la langue à son arrivée à Neroski et qui est maintenant capable de se débrouiller, avec beaucoup de fierté.

C'est puissant la forêt. [...] C'est probablement pour ça que les intervenants utilisent beaucoup la forêt aussi. Ils s'en vont des fois juste marcher. Ils vont aller à la pêche. C'est ben beau juste aller à la pêche mais c'est ben plus que juste aller à la pêche. C'est une façon de se reconnecter au moment présent, pis d'être plus disposé à faire son suivi, sans le savoir (rires) (P3).

Tipaterimowin (humilité et égalité) est une autre valeur clé de l'initiative Neroski. Ici le partage des *kaskeritamowina* (savoirs) se fait de manière horizontale. Les résidents sont encouragés à partager leurs connaissances qui sont aussi prises en compte. Un intervenant souligne que le rôle de ses collègues est plus périphérique que central (P8). Ils se considèrent eux aussi comme des apprenants en quelque sorte :

Chaque personne qui arrive ici, y'ont toute déjà une connaissance de base comme celle-ci. Mais en groupe on parvient à faire le tour. Pis c'est ça qui est le fun, de partir en groupe dans le bois. Chacun apporte sa petite connaissance, puis le tout ça fait un tout (rires). (P6).

Les résidents de Neroski et les membres du personnel du CAAC reconnaissent l'importance de transmettre les connaissances culturelles pour qu'elles ne se perdent pas. La forêt est aussi un lieu idéal d'apprentissage. A plusieurs reprises, on m'explique qu'on ne cesse jamais d'apprendre sur le territoire, et cela s'applique aussi à ceux qui ont déjà un bagage de connaissances. On y apprend de nouvelles choses tous les jours. C'est aussi un endroit où on peut rencontrer d'autres personnes avec des trajectoires de vie parfois similaires. Pour un résident (P16), Neroski est « un

cadeau » et il dit se sentir chanceux de pouvoir « réapprendre la culture, notre mode de vie, le respect ». Le fait que le camp Neroski soit localisé sur un territoire de chasse familial permet aussi la transmission des savoirs reliés au territoire et aux récits familiaux qui y sont associés, comme les lieux de portage sur le territoire ou l'histoire des transformations territoriales liées aux barrages hydroélectriques.

Le partage chez les Atikamekw Nehirowisiwok joue ainsi un rôle central, incluant les connaissances mais également concrètement le fruit des récoltes de gibier, qu'il s'agisse de viande ou poisson. Les résidents sont également encouragés à partager du gibier et du poisson avec les familles de La Tuque.

4.2.3. Le rôle des Aîné·es

Les *kokominowok* et *kimocominowok* (Aînées et Aînés) jouent un rôle important à Neroski. Le Centre organise fréquemment des échanges entre des détenteur·trices de savoirs et des Aîné·es avec les résidents afin qu'ils et elles puissent partager leurs enseignements avec ces hommes.

Neroski c'est l'être humain avant tout. Neroski c'est l'homme avant tout, c'est les valeurs, les valeurs culturelles qui sont en avant plan, qui sont importantes. Tsé d'avoir les enseignements, les aînés... Ça c'est ce qui est primordial à Neroski, c'est ça, les valeurs... La communauté, qu'est-ce qu'elle t'apporte tsé, je veux dire c'est pas toute croche comme comparativement à qu'on peut entendre là. La communauté a beaucoup de choses à enseigner [...] Neroski a beaucoup beaucoup à apporter aux hommes qui vont grandir dans tout ça, qui vont transmettre à la génération qui suit (P4).

Un résident (P16) du groupe de discussion a aussi souligné l'importance de la transmission intergénérationnelle des savoirs. Pour lui, il est très important que les grands-pères puissent partager leurs savoirs et fassent vivre la transmission orale avant qu'il ne soit trop tard. Un autre résident (P12) souligne que c'est en allant dans le bois avec des Aînés qu'il a appris à bien choisir le morceau de cèdre nécessaire à la fabrication d'un *tikinagan* (porte-bébé) et à donner du tabac en guise de remerciement.

La présence d'une *kokom* (grand-mère) permet d'apporter des compétences supplémentaires aux résidents en matière d'hygiène de vie. En parallèle, une infirmière du Centre offre des formations tous les lundis sur des thèmes comme les infections sexuellement transmissibles ou la santé mentale par exemple. La *kokom* encourage les résidents à se construire une routine, à prendre soin de leur hygiène. Elle donne aussi des cours de cuisine atikamekw ; elle leur apprend à cuire la bannique. Chaque semaine, elle les aide à faire l'inventaire des provisions du garde-manger

pour préparer la liste d'épicerie qu'il faut se procurer dans la ville de La Tuque. Elle anime des ateliers de couture lors desquels ils apprennent à fabriquer des sacs de médecine²⁷ et des capteurs de rêves. Pour un résident actuel, c'est « une bonne grand-mère qui des fois nous remet sur les rails ». Il ajoute qu'elle leur inculque aussi des notions de respect :

Souvent elle nous dit aussi faut apprendre parce que faut respecter la place, parce qu'il va y en avoir d'autres aussi qui vont arriver, comme vous. Pis faut respecter vraiment pour les autres gens qui vont plus tard rentrer. [...] Pas trop polluer. Faire attention. Même faire attention à tous les outils aussi parce que ils peuvent pas acheter des outils à toutes les semaines, faut faire attention à l'entretien, l'entretien des tentes aussi. Pour le bien des autres qui vont rentrer bientôt aussi (P16).

Les *kokominowok* et les *kimocominowok* transmettent aussi des savoirs à travers des *atisokana* (légendes ou contes). Les *atisokana* sont parfois racontées pendant des activités, comme la cueillette de bleuets ou la pêche. Elles peuvent faire référence à des histoires qui ont été vécues par la personne qui raconte. D'autres histoires leur ont été transmises par des membres de leur famille. Les récits peuvent ainsi être très personnels, être partagés par les membres d'une communauté ou d'une Nation d'appartenance ou encore faire référence à l'occupation d'un territoire familial. Ces récits sont considérés comme importants à connaître et peuvent aider les hommes dans leur cheminement. Les récits historiques permettent parfois de mieux comprendre la provenance de leurs blessures.

Les Aîné-es sont aussi consulté-es pour revoir les orientations de l'initiative et la rendre plus conforme aux enseignements et principes de vie autochtones.

Quand j'essaie de trouver des façons de faire autrement pis que je trouve pas, je m'en vais à des *kokom* pis des *mocom*. Puis je leur dis : qu'est-ce que tu penses de ça ? Qu'est-ce qu'ils faisaient avant tsé ? Pourquoi ils faisaient ça de même ? Puis ils m'apportent des idées. Puis c'est eux, souvent ils ont des réponses là, tsé au niveau de la gouvernance, prise de décisions traditionnelles, ils en ont là. Ils ont plein d'exemples à nous donner qui pourraient nous inspirer dans nos façons de travailler à l'intérieur avant de prendre une décision là. On peut utiliser ces pratiques-là. Donc c'est comme ça que je fais, c'est comme ça que je travaille. Ça fait bien plus de sens que de juste prendre la voie facile, puis de dire on impose ça (P3).

²⁷ Les sacs de médecine sont des petits sacs généralement fabriqués en cuir qui contiennent des collections d'objets spirituellement significatifs.

À travers le *nehirowi pimatisiwin* (mode de vie traditionnel), les dimensions relatives au *kicteritcikewin* (respect) sont transmises. Il est question de se respecter soi-même et de respecter les personnes de son entourage, ses proches : « Ça part de là la vie, le respect. Parce que tu dois respecter ta mère, ta grand-mère, tout en te respectant. Pis respecter les femmes » (P10).

Parce que la femme c'est la porteur de vie, c'est elle qui donne la vie à notre chair. C'est là aussi que j'ai appris beaucoup de respect envers les femmes. Avant ça, j'en n'avais pas ben ben. C'était moins. A partir de là j'ai beaucoup de respect envers les femmes. Y'ont mal, elles donnent la vie, elles sont fortes. Je les apprécie (P12).

Le respect implique de ne prendre que ce dont on a besoin dans son environnement et de respecter le *notcimik* : « Même la fabrication du couteau-croche, comment le faire, comment respecter l'arbre que tu prends. Pour pas trop en prendre. Faut juste prendre ce que t'as besoin » (P16). Remercier le *notcimik* est une forme de respect. On enseigne aussi le respect du cycle de la vie. Le territoire est ainsi mobilisé comme « levier pour l'intervention, pour apprendre le respect, l'environnement, être conscient de son environnement » (P3).

A Neroski, les huttes à sudation ou *sweat lodge* jouent un rôle important dans le cheminement des résidents. Leur usage peut apporter un sentiment de bien-être, un résident raconte par exemple que : « [...] quand j'ai sorti de d'là, j'ai senti que quelque chose qui vidait un peu tout mon corps à l'intérieur, comme la négativité là » (P14). Un ancien résident fait écho à ce sentiment de purification :

Tu rentres là, c'est comme si tu rentrais dans le ventre à ta mère. Première chose que t'entends, c'est [bruits de mains], c'est les battements de cœur de ta mère quand il joue le tambour. Quand tu fermes les yeux ou tu les ouvres, tu t'en vas, tu te purifies (P12).

Parfois, pendant les *sweat lodge*, le guide peut aussi raconter des histoires afin de faire réfléchir les résidents. Encore une fois, il s'agit d'un processus non-directif où chacun arrive à ses propres réflexions et conclusions :

[...] tu réfléchis à ça mettons. Qu'est-ce qui me parle dans cette histoire-là ? Y'a différentes histoires. Pis tu sors de là, tu vas réfléchir à ça tout au long de ton cheminement. A un moment donné t'as des questions, le guide s'en vient pis tu lui poses des questions. C'est ce que moi j'ai fait pis ça m'a aidé (P12).

Il n'est cependant pas toujours évident de trouver des personnes capables d'animer des *sweat lodge* et leur cadence peut ainsi varier d'une période à une autre.

4.3. Nehirowi pimatisiwin (mode de vie traditionnel)

Le territoire constitue un vecteur central de l'intervention à Neroski. Plus qu'un simple lieu naturel, il est investi comme un espace sécurisant et porteur de sens, facilitant la reconnexion avec les savoirs des résidents, leur culture et leurs pratiques relatives aux éléments naturels. C'est à travers cette connexion avec le territoire que s'articulent l'autonomie, le partage des connaissances, l'usage de la langue atikamekw et l'accompagnement par les Aîné-es ; un environnement propice au cheminement personnel et collectif est ainsi constitué.

4.3.1. S'enraciner et se reconnecter à soi-même

Le retour aux pratiques constitutives du mode de vie traditionnel (*nehirowi pimatisiwin*) sur le *Nitaskinan* permet aux hommes de retrouver un certain équilibre dans leur vie et dans la nature. Pour beaucoup, il s'agit d'un retour aux sources, d'une revitalisation de la vie ancestrale. C'est aussi un endroit où on se sent bien, où on se sent à sa place (P15). Un employé m'explique qu'il est important d'accompagner les résidents qui ne vont pas bien à certains endroits du territoire qu'il connaît bien (P6).

À Neroski, le territoire et le mode de vie traditionnel offrent aux hommes autochtones un cadre unique pour se reconstruire. Sans distraction numérique et immergés dans le *notcimik*, ils retrouvent un rythme d'existence qui favorise l'introspection, la responsabilisation et la reconnexion avec leur identité et leur culture. Pour une personne, « un Autochtone c'est pas supposé être en prison. C'est supposé être dans la nature, avec le bois, puis pour aller chercher beaucoup de ressources, pour être capable de se retrouver lui-même » (P1). Être sur le territoire permet de « se connecter à la nature, comme nos ancêtres dans le temps » (P15). C'est aussi l'occasion de (re)découvrir un régime alimentaire basé sur la nourriture dite traditionnelle comme le castor, le poisson ou l'orignal.

Ici t'apprends à te réveiller toi-même, à aller manger, à faire ton déjeuner, ton dîner, pis en groupe, des fois, on aimerait être seul pour réfléchir, écrire. Des fois, on a besoin de se parler, de se partager des affaires. Neroski [...] pour moi c'est exceptionnel. C'est de réapprendre toi-même, de remettre ton horloge. Quand t'as faim, tu prends le temps d'aller te faire à manger. Quand tu veux réfléchir, tu vas réfléchir un peu. Tu écris. Si tu veux parler à une personne, y'a tout le temps quelqu'un de disponible, même avec les résidents des fois (P16).

Le but est de « réveiller le *nehirosiwiiw* en soi » (P9). Un ancien résident affirme que son séjour à Neroski lui a permis de se « retrouver ». Cette reconnexion avec lui-même et avec sa culture passe aussi par les racines familiales et les liens au territoire :

Tes racines elles sont icitte, à terre, c'est là tes racines. Si je connais la personne, si je connais le gars, ben je vais aller en arrière, je vais aller voir ses parents, je vais aller voir ses grands-parents, je vais voir ses arrière-grands-parents juste pour y prendre son bout de racine qu'il a là, pis de l'amener le plus loin possible. Là il va avoir une raison de se casser la tête parce qu'il va dire c'est toute ça. C'est ça ma famille, c'est de d'là que j'viens (P9).

Le mode de vie sur le territoire, rythmé par les six saisons atikamekw et les pratiques traditionnelles, diffère de celui de la vie en ville. « Parce que tsé une ressource en ville, puis une ressource en territoire, on n'est pas sur le même rythme » (P8). La vie sur le *notcimik*, bien que remplie, contraste avec le rythme de la ville. C'est un endroit où « on prend le temps » (P12). Cette idée est reprise par un intervenant qui avance que vivre sur le territoire c'est « prendre le temps de regarder, prendre le temps de [s'asseoir] puis de respirer, [...] prendre le temps d'être bien » (P11). Prendre le temps de vivre peut aussi donner l'opportunité de réapprendre à découvrir son environnement :

Moi quand j'étais dans l'bois, la première fois que je suis venu icitte, quand j'ai regardé les montagnes que j'avais jamais regardé, [...] que c'est beau les montagnes ici. J'ai commencé à regarder la forêt, j'ai commencé à regarder les alentours. Alors qu'avant je regardais pas. J'étais trop focusé sur je m'en vais là pis le reste je regardais pas (P12).

Ce rythme de vie plus lent peut aussi permettre d'acquérir la patience.

Nous autres là-bas faut qu'on chauffe là-bas dans l'bois. C'est prendre le temps, c'est ça la clé. Quand tu t'en vas là-bas, tu vas aller chercher ton vrai toi. Il faut pas que tu l'oublies, même si t'arrives de loin. Des fois tu marches à côté, mais reviens sur tes pas, reviens sur ton chemin. Oublie pas que ton chemin est là pour toi. C'est ce que moi ça m'a beaucoup aidé pour avancer dans mon cheminement (P12).

4.3.2. Pratiques artisanales et introspection

La fabrication d'objets artisanaux, telle que mobilisée dans le programme *Mantokasowin* (courage), permet également aux hommes judiciairisés et à ceux qui se retrouvent en situation de ressourcement de se reconnecter à eux-mêmes, à leur culture et à leur territoire. L'accent est mis sur l'apprentissage et la symbolique associés à la fabrication des objets. Ce programme particulier est composé de neuf étapes qui s'ajustent au parcours de chaque résident. Ces étapes ne suivent pas forcément un ordre prédéterminé ; chacune correspond à une valeur et à un animal totem. À chacune des étapes, les résidents fabriquent un objet donné qui est lié à leur cheminement personnel.



Figure 7. Le programme Mantokasowin du CAAC

La première étape, *mos*, renvoie à l'original car « il y a tout là-dedans pour un nehirowisiw » (P8). Ils fabriquent les deux outils de base d'un nehirowisiw, soit un couteau-croche et un manche de hache. La deuxième étape, *mikisiw* (l'aigle), symbolise la vision. L'homme est invité à retrouver un équilibre illustré par la roue de médecine et à préparer un plan de mieux-être ancré dans ses besoins actuels. L'homme peut alors fabriquer son sac de médecine.

La troisième étape est associée au loup (*mahikan*) ; il représente la structure, l'organisation et l'autonomie. Pour l'aider dans cette étape, le résident fabrique une paire de mocassins. La quatrième étape, *amiskw* (castor), symbolise la persévérance ; c'est l'occasion de fabriquer des rames ou même de construire un canot d'écorce.

L'animal totem de la cinquième étape est *masko* (l'ours) puisqu'il enseigne l'importance d'apprendre à se connaître afin d'identifier ses forces et ses limites personnelles. Pendant cette étape, une démarche de responsabilisation est initiée où la personne est encouragée à se positionner en fonction de ses différents rôles et responsabilités (homme, conjoint, père, frère, fils, petit-fils, etc). Un panier d'écorce peut être fabriqué afin de récolter la médecine de l'ours. La sixième étape est symbolisée par *kakw kirika cikakw* (le porc-épic et la moufette) ; ces deux animaux incitent à réfléchir à l'impact de ses comportements sur les autres. L'individu réorganise sa pensée afin d'être cohérent avec le rythme particulier des six saisons atikamekw : *sikon*, *miroskamin*, *nipin*, *tawakin*, *pitcipipon* et *pipon*.

Tableau 1. Les six saisons atikamekw

Saisons atikamekw	<i>Sikon</i>	<i>Miroskamin</i>	<i>Nipin</i>	<i>Tawakin</i>	<i>Pitcipipon</i>	<i>Pipon</i>
Équivalent en français	Pré-printemps	La floraison	Le temps de la cueillette	Les feuilles qui tombent	Pré-hiver	Le froid
Période	Mars (<i>Nikikw Pisimw</i>) à avril (<i>Ka Wasikatotc Pisimw</i>)	Mai (<i>Wapikon Pisimw</i>) à juin (<i>Otehimin Pisimw</i>)	Juillet (<i>Mikommin Pisimw</i>) à août (<i>Otatokon</i>)	Septembre (<i>Kakone Pisimw</i>) à octobre (<i>Namekosi Pisimw</i>)	Novembre (<i>Atikamekw Pisimw</i>) à décembre (<i>Pitcipipon Pisimw</i>)	Janvier (<i>Kenositc Pisimw</i>) à février (<i>Akokactic Pisimw</i>)

La septième phase est celle de *mikinakw* (la tortue) qui renvoie à l'équilibre émotionnel, la capacité de communiquer ses émotions et de s'autoréguler. L'homme confectionne sa chemise en référence à la carapace de tortue. *Niska* (l'outarde) est associée à la huitième étape elle incarne le leadership positif et la communication. C'est l'occasion pour le résident de confectionner un bâton de parole qui va le guider dans sa quête d'harmonie avec son entourage. Enfin, la dernière étape, *kinoce* (le brochet) ; ses enseignements le désignent comme porteur d'un code de vie en territoire. Il fabrique alors un sac pour transporter les objets qu'il a fabriqués pendant son séjour à Neroski.

La fabrication d'objets à caractère symbolique permet à la fois l'acquisition de nouvelles habiletés et de nouvelles compétences, ce qui conduit à faire connaître les objets tout en favorisant l'introspection. Au Centre d'amitié, on m'a expliqué que ce processus amène chaque résident à se recentrer sur lui-même et à construire son propre filet de protection. Dans cet ordre d'idées, un ancien résident a souligné le fait que travailler le bois lui permettait de réfléchir à sa vie, à ses choix et à la direction qu'il souhaite prendre, et que la fabrication d'un couteau-croche marque le moment où il commence à envisager concrètement les changements qu'il veut apporter à son existence.

Les résidents, actuels et anciens, avec qui j'ai pu discuter sont fiers de parler de leurs accomplissements : « Là j'ai appris à faire un couteau-croche, une hache, une pagaie. Pis là j'arrête pas de faire des haches pour des cérémonies pour les premiers pas, pis j'adore Neroski » (P16). Un autre résident évoque la logique du programme : « Mettons si j'ai terminé mon couteau-croche, j'vais faire mon manche de hache. Si j'ai terminé mon manche de hache, je m'en vais fendre du bois avec. J'me sens fier d'avoir terminé les deux » (P14).

Pour un ancien résident, la fabrication de sa rame a marqué un moment charnière dans son cheminement :

Les rames c'est donner à ta femme, ta conjointe, de lui donner où-ce qu'on s'en va. Parce qu'il y a un canot icitte, l'homme est à l'arrière, c'est lui qui dirige le canot, pis la femme est à l'avant, c'est elle qui va diriger où s'en aller. Tu lui donnes où ce qu'elle veut s'en aller puis tu la suis. C'est donner pour qu'elle décide. C'est ton chef. Pas chef mais en tout cas c'est à peu près ça (rires). J'ai fait une rame à ma femme et je lui ai donnée. C'était ça mon message. Je travaille dur là-dessus. [...] Parce qu'avant ça j'étais impatient, tout le temps vite. La rame pour moi c'est gros, c'est on avance ensemble. Des fois il y a des vagues, on s'en va en haut pis ça redescend en bas. Comme je t'ai dit tantôt, comme un cœur. Le best c'est de pas arrêter de ramer. Mais il faut pas que tu rames d'un bord pis à

l'avant d'un autre bord en avant, ça marchera pas. Faut que tu suives la femme, ses mouvements, ensemble. C'est comme ça que vous avancez dans la vie. Si tu fais ça, l'autre s'en va de l'autre bord, ça va chavirer, ça marchera pas. C'est pour ça qu'une bonne communication, on s'en va là-bas, OK passe à droite, passe à gauche, y'a une roche là-bas. C'est comme ça dans la vie aussi. Tu donnes pour qu'elle te guide où s'en aller dans ta vie (P12).

4.3.3. Faire le deuil de la forêt

Notcimik, la forêt, joue un rôle central dans l'identité culturelle et le bien-être des atikamekw nehirowisiwok. Cependant, les coupes forestières menacent ce lien au territoire : « il y a tellement de déforestation que tu peux [t'asseoir] à une place puis tu peux voir de loin parce qu'il y a plus d'arbres » (P11). Par exemple, il est de plus en plus difficile de trouver des plantes médicinales, de l'écorce ou du bois pour fabriquer des raquettes. La vue des coupes forestières intensives crée des sentiments de douleur chez plusieurs des atikamekw nehirowisiwok avec lesquels j'ai pu m'entretenir. Un employé du centre me confie que « Parce que j'ai regardé aujourd'hui la forêt pis je suis triste à cause de ça parce que je regarde mes petits-enfants, mes arrière-petits-enfants, y'auront plus rien eux autres. C'est pour ça qu'aujourd'hui ça me fait de quoi quand je vois ça » (P1). Un autre employé raconte que :

Le truc qui me fait le plus de la peine c'est d'aller à des places où est-ce que j'suis habitué d'aller pis... une belle forêt... pis l'année d'après je retourne pis y'a plus rien. C'est plus ça qui me fait de la peine genre pour les coupes de bois. Parce que c'est quand même chez nous, c'est pas juste « ça c'est la forêt », non, c'est chez nous. C'est là où est-ce qu'on vit, c'est là où est-ce qu'on se sent le mieux (P6).

Les coupes de bois sont parfois soudaines. On me raconte que des résidents sont allés à la chasse. « Deux, trois jours après ils vont, y'avait plus de bois, y'avait tous les bois qui étaient coupés, qui étaient là sur le bord du chemin. Ça fait mal voir ça là. Parce que le bois c'est notre garde-manger » (P10). Des propos similaires ont aussi été consignés lors des entretiens :

Il est resté dans la ressource, et il me disait ça, il me dit « on est allé là-bas » puis lui il dit « ça m'a profondément... j'avais mal ici », dans sa poitrine là, « ça m'a tellement touché. La veille, on était là pour les perdrix. Le lendemain, il n'y avait plus rien ». Il a dit ça fait quelque chose. Il disait ça. Il faisait le deuil de la forêt. Pis ça l'a profondément marqué et touché (P3).

En se remémorant son grand-père qui a eu une grande influence sur son parcours, une employée fait le lien entre la protection et l'occupation du territoire : « Lui il essayait de transmettre les savoirs pour qu'on s'occupe du territoire, puis qu'on occupe le territoire également. Donc ça c'est quelque chose qu'il a transmis à ses petits-enfants, à ses enfants » (P3). Occuper le territoire à travers une initiative comme Neroski, selon plusieurs personnes, que j'ai rencontrées est aussi un moyen de protéger le territoire. Le constat est partagé :

Quand j'ai vu l'opportunité d'introduire des Autochtones dans le territoire pour qu'ils vivent là en permanent, ben je me suis dit oh c'est ça. C'est ça. On dit tout le temps, on va aller vivre dans le bois juste pour être visibles dans le bois. [Avec Neroski] il va avoir tout le temps du monde-là. Pis c'est ça que je veux. Que ça soit occupé, [que] le territoire [soit] occupé (P9).

4.4. « La guérison, c'est chaotique »

A travers le rythme de vie du *notcikmik* et le soutien des intervenants et des Aîné-es, les résidents ont l'opportunité d'apprendre à vivre différemment et à travailler sur eux-mêmes. Cela dit, on ne peut pas s'attendre à ce qu'un homme réside à Neroski pour quelques semaines ou mois et en ressorte complètement « guéri ». Pour un intervenant (P8), la guérison est chaotique. Ce n'est pas un processus linéaire, mais plutôt un cheminement à travers la vie. Cette section s'intéresse aux apprentissages qui peuvent être faits à Neroski pour améliorer les conditions de vie des résidents, notamment en ce qui a trait à leurs relations familiales.

4.4.1. Les apprentissages

Comme cela a été souligné à plusieurs reprises dans ces pages, le mode de vie sur le territoire renforce l'identité culturelle des résidents du camp Neroski et peut favoriser leur mieux-être. En se reconnectant à eux-mêmes et à leur culture, ils apprennent à « se découvrir une valeur » (P4). Un des intervenants me raconte comment des jeunes nehirowisiwok peuvent reprendre confiance en eux et ainsi renforcer leur *tapwerimitisowin* (estime de soi / confiance en soi) :

Moi je dirais qu'en général, oui ça change leur vie parce que... Parce qu'il y a beaucoup de jeunes qui sont venus à Neroski qui sont pas nécessairement cultivés dans la nature que je pourrais dire. Tsé eux autres ils ont connu le cellulaire, les jeux vidéo, fait que y'ont beaucoup resté dans les jeux vidéo, bedon dans le cellulaire, mais ils savaient pas trop comment faire de survie dans le bois. Y'avaient de la misère à chasser, y'ont de la misère à aller à la trappe, y'ont de la misère à arranger un poisson, y'ont de la misère à beaucoup de choses. Puis quand ils viennent à Neroski du milieu carcéral, quand qu'ils arrivent à

Neroski là, ils sont très fiers de montrer qu'y'ont été capables d'aller chasser le castor, y'ont été capables de l'arranger (P1).

Plutôt que de parler de guérison, certains intervenants sont plus à l'aise de parler de mieux-être.

Moi j'aime mieux parler mettons du mieux-être global, tsé. Qui se rapproche beaucoup mettons du concept d'équilibre, tsé comme être en équilibre, toute ça. Parce que mettons si on y va mettons juste à court terme, dans le cheminement d'un individu, je peux pas cibler la guérison. C'est trop gros, c'est trop loin. Mais aujourd'hui comment tu vas ? Comment tu te sens ? T'es-tu capable de définir comment tu te sens avec des mots ? De quoi tu as besoin ? Tsé exprimer tes besoins. Apprendre à parler. Déjà juste apprendre à reconnaître comment tu te sens puis apprendre à le communiquer. Il y a des gens qui ont jamais fait ça. Être capable d'identifier tes besoins, qui sont comblés ou pas comblés, puis comment tu fais pour arriver à les combler tsé ? Juste si on réussit à faire ça, même nous on le fait pas (rires)... Juste si on réussit à accompagner des gens là-dedans, il y a peut-être une forme de guérison là-dedans je sais pas. Mais c'est des concepts avec lesquels j'aime mieux naviguer, qui sont plus simples parce qu'ils sont ancrés dans le quotidien. C'est ici, maintenant. Pour moi c'est plus concret comme concept (P8).

La capacité à exprimer ses sentiments et apprendre à évacuer ses émotions de manière non violente a été évoquée plusieurs fois au cours des entretiens :

On jase pis dans l'fond ça m'a aidé à sentir qu'est-ce que j'me sens. Parce que moi j'avais plus de sentiments, j'avais tout gelé. J'avais juste la colère, j'étais très bon là-dessus. La tristesse, c'est quoi ça ? L'amour... Tout ça, toutes les choses, je les connaissais pas, je les sentais pas. Peut-être que je les sentais, mais je savais pas c'était quoi (P12).

Neroski crée un environnement propice pour renouer avec son rôle d'homme et avec les responsabilités que ce rôle lui confère. Une employée raconte l'histoire d'un des premiers résidents de Neroski qui n'avait plus de contact avec ses enfants lorsqu'il a rejoint Neroski. Avec le temps, il a repris contact avec ses filles pendant son séjour à Neroski. L'une d'elle venait lui rendre visite au camp les fins de semaine et amenait ses enfants. Cette expérience leur a permis d'apprendre à connaître leur grand-père et le *notcimik*. Pour ce résident, ce fut l'occasion de partager les connaissances qu'il avait avec sa famille. Cette situation a permis au résident « d'être dans un autre rôle que juste le tannant mettons qui t'appelle parce qu'il a été arrêté par la police, ou qui t'appelle parce qu'il est dans la marde » (P5).

Tsé l'autre jour j'suis allé à une sortie avec eux autres, ça me tentait pas mais OK je vais y aller, avec mes deux fils pis ma conjointe. Ça a bien été. Oui c'est en ville mais c'est une sortie ensemble, que avant j'avais jamais fait. C'était pas pour moi avant. C'était travailler, rester chez nous, consommer, puis travailler, rester chez nous, consommer. C'était juste ça. J'avais rien d'autre que ça. J'avais pas d'affaire, j'allais pas dans l'bois, j'faisais rien d'autre que ça. J'avais pas de vie, pas de mode de vie. Pis là aujourd'hui moi je suis autochtone, je me suis retrouvé. Que les affaires qu'on fait, on est capable pis j'suis capable de le faire. C'est ça qui moi au début j'étais gêné de dire je sais pas quoi faire parce que j'suis un autochtone. Mais aujourd'hui, je peux chasser un orignal, j'peux toute le préparer, l'ouvrir, toute le faire. Avant je savais pas quoi faire. Mais aujourd'hui je sais tout faire (P12).

Les parcours vers le mieux-être ou la guérison demeurent uniques selon plusieurs des participant.es. La définition de la guérison dépend de chaque personne mais :

[...] moi je crois que c'est pardonner, avancer, puis se réapproprier leur rôle, se réapproprier leur culture, ça fait partie de la guérison, tsé. D'être capable d'amener leurs enfants en territoire, puis de leur montrer leur culture, leur montrer qu'ils ont autant de valeur. Je pense que la guérison c'est plein de choses, mais c'est un ensemble. C'est la santé globale aussi, se donner la chance d'arrêter de consommer, de... c'est vaste. La guérison qui va leur parler, celle dont ils ont besoin. Si c'est faire la paix avec eux-mêmes, ça sera ça. Si c'est faire la paix avec leur famille, ça sera ça tsé (P5).

Witcihitowin, qu'on peut traduire par entraide et générosité, est une autre valeur clé au cœur de l'initiative Neroski. Les hommes veulent s'investir, redonner à leur communauté. « Tout ce que j'ai appris c'est l'entraide à Neroski pis d'être patient, surtout dans l'bois » (P12). Il s'est créé un réseau informel d'entraide entre anciens résidents. Pour lui, les autres résidents sont « comme mes petits frères, c'est mes frères » (P12).

Un des hommes rencontrés me confie qu'il aimerait travailler ici une fois son ressourcement terminé. C'est également le cas d'un ancien résident qui a travaillé comme homme de camp et qui a participé à l'élaboration du programme Mantokasowin. De même, une gestionnaire du CAAC me partage l'histoire d'un ancien résident qui s'implique dans sa communauté à la suite de son séjour à Neroski :

Puis maintenant lui ce qu'il voulait, c'est redonner. Tsé moi j'ai eu la chance de, puis je suis sur une communauté qui est quand même plus loin. Fait que lui il s'implique dans sa

communauté, s'il va à la chasse, il tue, il donne la moitié de son original, exemple, à la communauté. Tsé s'il y en a un dans la communauté qui va pas bien, ben il sait que lui il peut aller voir lui. Tsé il s'est réimpliqué dans sa communauté pour pouvoir redonner. Ça c'est important pour lui, parce qu'il a réussi à avoir cette aide-là (P5).

En plus d'un réseau d'entraide entre anciens résidents de Neroski, ceux-ci ont aussi à cœur de partager leurs connaissances avec les membres de leur famille. Il est très important d'enseigner à ses enfants les six saisons et ce qu'il a appris à Neroski.

4.4.2. Un parcours circulaire vers le mieux-être

Même si les séjours à Neroski peuvent apporter un certain répit et aider les hommes dans leur cheminement vers le mieux-être ou la guérison, la trajectoire empruntée ne sera pas forcément linéaire.

C'est difficile, parce que tsé mettons il y a des gens qui vont dire d'un homme qu'il a pas cheminé ou que... Par contre il va avoir passé deux jours avec ses enfants à jeun, présent, faire des activités avec eux autres. Pour moi, il y a de la guérison là-dedans, autant pour les enfants que pour lui. [...] Moi j'arrive pas à embarquer là-dedans, ce genre de processus là de chute, rechute, chemin... j'ai de la misère avec ça parce que c'est comme si ça impliquait que tu stagnes des fois, mais est-ce réellement tu stagnes ? [...] Puis est-ce que la guérison c'est vraiment sur une génération ? Est-ce que c'est sur deux ? Trois ? Et puis c'est quand qu'on va savoir qu'on a guéri, tsé ? C'est pour ça que je trouve ça difficile. Parce que c'est comme s'il y avait un début, puis une fin. Premièrement, c'est quand que tu as commencé à guérir ? Pis c'est quand que ça finit ? Fait que pour moi ça devient, en intervention en tout cas, ça devient un concept que j'ai de la difficulté à utiliser en intervention. Parce que justement j'ai l'impression que c'est un concept très linéaire, même si on essaye de dire qu'il est pas linéaire. Je le trouve linéaire. Des fois, je le dis à la blague, je dis « OK ben t'es guéri » (P8).

Il arrive qu'un seul séjour ne soit peut-être pas suffisant pour plusieurs hommes. « Peut-être que la première fois pour certains ça fonctionnera pas, mais il faut pas les refuser après s'ils font la demande » (P13). Si la guérison n'est peut-être pas atteinte en un seul séjour, un résident souligne que Neroski l'a sauvé parce qu'il avait des idées suicidaires à son arrivée.

A travers un processus d'introspection et de responsabilisation, les hommes sont accompagnés pour qu'ils puisent en eux des solutions aux défis auxquels ils doivent faire face.

Pis j'embarque avec eux autres, pis je les écoute, y'a des échanges, pis moi je donne pas de solution. La seule affaire que je dis c'est la solution c'est toi. Faut juste que tu le trouves. Pis l'exemple que je leur donne souvent c'est... moi j'ai eu mon sac à dos de vie. Puis je sais qu'à un certain temps j'avais tout le temps mal au dos. Parce que les affaires de ma vie étaient toutes mêlées. Elles étaient toutes couchées. Pis j'ai pris un temps, j'ai enlevé mon sac à dos de vie, je l'ai mis devant moi, j'ai tout tassé mes affaires ben comme il faut. Pis j'ai tout replacé mon paquetage, pis je l'ai refermé comme il faut. Là j'ai plus mal, là je suis capable de transporter mon problème. C'est la manière je leur dis. Parce que des problèmes que t'as eu, tu peux pas les oublier, mais tu peux juste les stocker comme il faut. Puis d'être capable de le traîner sans avoir besoin à souffrir plus que ça avec ce problème (P9).

Les changements liés au fait de vivre sur le territoire agissent progressivement sur la santé mentale des résidents : des comportements nouveaux sont parfois observés lors de la visite de membres de la famille. En évoquant son grand-père qui amenait des jeunes sur le territoire pour partager avec eux des savoirs liés au mode de vie, une employée a mis en lumière le rôle du territoire comme lieu positif d'intervention. « Et il amenait des jeunes en territoire donc pour lui le territoire, c'était bien plus que juste apprendre à vivre du territoire, c'est un moyen justement de se réguler » (P3).

Le chemin vers la guérison ou le mieux-être, qui a débuté ou s'est poursuivi à Neroski, est en effet un épisode d'un parcours qui dure toute la vie. Il importe donc de bien outiller les résidents pour qu'ils puissent poursuivre leur chemin par la suite.

C'est pas une question de guérison, c'est plus une question de nettoyer sa plaie. T'étais blessé quand t'es arrivé, nous autres on va essayer de nettoyer ta plaie. Puis c'est ça la guérison pour moi, c'est être capable que lui soit capable de s'auto-guérir, pour avoir des bons outils pour qu'il s'en aille chez eux. Parce que la guérison c'est de la culture, c'est la culture pour moi la guérison (P1).

Alors qu'une thérapie classique se termine généralement par un certificat, on a évoqué la continuité du cheminement. Les effets d'un séjour à Neroski se font sentir pendant mais aussi après. On peut ensuite continuer de se « reconnecter à la source ». Alors que vouloir poursuivre une thérapie peut être semé d'obstacles, « Dans l'bois tu peux y aller quand tu veux ». Les enseignements appris ne disparaissent pas une fois qu'un homme quitte Neroski et rappellent à quel point la culture fait partie intrinsèque de son identité :

Ça va toujours lui rester marqué. Puis aujourd'hui là, je vois que c'est vrai que ça nous ramène dans le *notcimik*, c'est le retour aux sources. C'est là. C'est dans l'bois. On vient de la forêt, puis ça va toujours rester. Toutes les affaires intergénérationnelles, j'le vois maintenant. Je vois qu'est-ce que ça fait pis je vois que ça reste. Les choses restent peu importe ce qu'on a vécu dans la vie. Ça va toujours rester (P13).

Même s'il est possible de travailler sur soi-même et d'améliorer certaines conditions de vie, plusieurs employé-es insistent sur le fait que l'initiative Neroski ne peut cependant pas être considérée comme une solution miracle. Les traumatismes des résidents s'ancrent dans un contexte colonial qui date de plusieurs siècles et qui ont traversé le temps. Un employé met en contexte ces traumatismes intergénérationnels :

On a notre souffrance intergénérationnelle, pas juste le pensionnat. Mais qui date de 1492 aussi. Quand que les colons ont débarqué ici. C'est là aussi que ça a commencé notre résilience, notre combat, pis on combat encore aujourd'hui. Je pense que c'est toute ça, faut que les personnes sachent aussi cette partie-là. [...] C'est notre histoire, c'est notre histoire (P11).

Une employée insiste aussi pour expliquer qu'un cheminement vers le mieux-être peut durer toute une vie, qu'il n'est pas linéaire, et qu'on ne peut pas attendre de tout le monde un tel niveau de résilience face à des traumatismes extrêmement profonds :

Tsé, il faut considérer, il faut être capable de comprendre les historiques aussi des problématiques sociales. Tsé d'où ça part, puis donner une réponse qui fait sens en fonction de ça, puis comprendre que on n'arrête pas de parler de conséquences intergénérationnelles tout ça. Ben il faut comprendre aussi que dans une société, il y avait un gros événement traumatisant. T'as une partie des gens là qui se relèveront pas là. Puis ça va se perpétuer pendant longtemps là. La résilience c'est pas donné à tout le monde non plus, puis c'est pas un parcours linéaire non plus. Fait que ça il faut accompagner les gens, puis il faut être là, il faut être là aussi pour les gens présentement ils sont pas dans la résilience puis c'est correct. Puis on va être là pour eux autres aussi. Parce que si on n'est pas là, y'a personne qui va être là [...]. On n'est pas sauveur pis tout ça, mais garder ce positionnement là pour mettre un terreau fertile là tsé à ça aussi. Puis on sait jamais ce qui va arriver tsé, on a eu des belles histoires de résilience. Puis si y'en n'a pas, ben coudonc on aura été là pis on appelle ça la réduction des méfaits. Donc c'est ça, la vie va avoir été un peu mieux grâce à nous tsé, grâce à ces conditions-là (P2).

Puis y'a des fois où les résultats sont moins grands, mais on sème des choses tsé. Puis c'est souvent ce qu'on dit aux gars. Tsé nous on est juste là pour vous soutenir. On vous guérira pas, ça c'est juste vous qui pouvez faire ça. Nous autres on est là, on vous soutient. Puis même si c'est une chose que tu retiens, ben cette chose-là, elle t'appartient. Nous autres on n'a pas travaillé pour rien (P5).

En somme, Neroski encourage les hommes à développer leur *tapwerimitisowin* et peut les aider à apprendre à s'exprimer de manière non violente afin d'améliorer leurs relations familiales. Cela dit, même si le mode de vie en territoire crée un environnement propice à la transmission de connaissances et au travail sur soi, la mise en contexte des traumatismes des hommes autochtones reste importante. Le chemin vers le mieux-être ou *miro pimatisiwin* ne peut être réduit à une responsabilité strictement individuelle qui reviendrait « à placer le fardeau de la responsabilité de la santé et des problèmes sociaux sur les personnes qui sont simultanément privées des ressources qui leur permettrait de résoudre adéquatement ces problèmes » (Nelson 2011, 8).

4.5. Synthèse

Ce chapitre a présenté une analyse de l'initiative Neroski à partir des propos tenus par les participant·es, une initiative coconstruite par et pour les hommes autochtones en situation de vulnérabilité, notamment judiciaire, dans les environs de la ville de La Tuque. Proposant un espace sécurisant, culturellement pertinent et enraciné dans le territoire, Neroski se distingue des ressources classiques par une approche holistique, respectueuse de l'autonomie de chacun, et fondée sur les valeurs et savoirs autochtones. À travers des activités traditionnelles, l'accompagnement d'Aîné·es et un programme d'artisanat symbolique, les résidents entreprennent un cheminement personnel marqué par l'introspection, la reconnexion à soi et la redéfinition de leur rôle familial et communautaire. Bien que la guérison ne soit pas toujours linéaire ni complétée à court terme, Neroski constitue un levier puissant de mieux-être, soutenant les trajectoires individuelles et collectives dans un contexte de traumatismes intergénérationnels. En misant sur le *witcihitowin* (entraide) et le *nehirowi pimatisiwin* (mode de vie en territoire), l'initiative démontre qu'un ancrage culturel fort peut offrir aux hommes autochtones les conditions nécessaires à leur résilience, sans toutefois occulter les réalités systémiques et coloniales persistantes.

CHAPITRE 5 : DISCUSSION

Tout au long de ce mémoire, je me suis interrogée sur les formes qu'une justice réparatrice peut prendre lorsqu'elle est mise en place par un organisme communautaire autochtone du milieu urbain. Plus spécifiquement, en quoi diffère-t-elle des modèles de justice réparatrice existants ? Les entretiens que j'ai pu réaliser avec des membres du personnel du CAAC et le groupe des résidents actuels et passés ont apporté des éléments de réponse à ces questionnements. Ce cinquième chapitre a pour but d'établir des liens entre les retombées de l'analyse thématique et les pistes offertes par la littérature scientifique.

5.1. La démarche mise de l'avant par le CAAC

5.1.1. Affirmation identitaire collective, guérison communautaire et justice réparatrice

L'affirmation identitaire collective constitue un pilier essentiel des processus de guérison autochtones. Elle repose sur une dynamique dans laquelle l'individu, la famille et la communauté interagissent afin de reconstruire un tissu social fragilisé par des décennies de politiques coloniales et d'interventionnisme étatique. Comme l'illustrent les démarches entreprises par les Atikamekw Nehirowisiwok dans le cadre de l'initiative Neroski, la résurgence ne peut se limiter à une transformation individuelle : elle doit s'ancrer dans des solutions collectives qui reflètent les réalités culturelles, historiques et politiques propres aux Peuples autochtones (Brassard et Spielvogel 2018).

La justice réparatrice, comprise dans ce contexte, ne vise pas uniquement à résoudre un conflit interpersonnel ou à réparer un tort individuel. Elle s'inscrit dans une démarche plus large de reconstruction identitaire et de continuité culturelle. En ce sens, elle rejoint l'appel de Lavallée et Poole (2010, 275) à dépasser les approches de guérison superficielles :

Treating the symptoms of ill health, including addiction and mental health is a band-aid solution that does not treat the root causes – colonization and identity disruption. If one recognizes that the assault on cultural identity has played a significant role on the ill health of Indigenous people and that the spirit has been wounded, then healing activities need to include rebuilding the individual and collective identity of Indigenous peoples.

Chandler et Lalonde (1998) démontraient déjà il y a près de 30 ans que la continuité culturelle (*cultural continuity*) agit comme un facteur de protection contre le suicide; la justice réparatrice

peut alors être envisagée comme un mécanisme qui contribue à assurer cette continuité en valorisant les savoirs traditionnels, en incluant les Aîné-es et en reconnaissant le rôle de chacun dans la communauté. À cet égard, les programmes ancrés dans le territoire jouent un rôle central: « Land-based programs strengthen and facilitate intergenerational knowledge mobilization which contributes to positive identity formation, strengthen self-esteem, and instills pride » (Cree Nation of Chisasibi 2012, 2).

Ces initiatives rejoignent la philosophie de la justice réparatrice en ce qu'elles offrent des lieux de dialogue et de réconciliation non seulement entre les individus, mais aussi entre les générations, les familles et le territoire. La connexion à la terre et aux pratiques culturelles, souligne McCormick et al., permet aux personnes de se sentir « part of something larger than themselves, and to feel stronger, more grounded, less lonely and more secure » (2014, 153). Cette dimension relationnelle et holistique est au cœur des démarches réparatrices autochtones qui considèrent que la guérison et la justice doivent intervenir dans l'interconnexion entre l'humain, la communauté d'appartenance et le territoire. Ces dynamiques prennent une importance particulière pour les jeunes Autochtones.

Aboriginal youth may have a confused sense of identity rooted in historical events such as the residential schools and Indian Act dictates around identity, as well as in current stigma associated with self-identifying as Aboriginal. These experiences have had a significant impact in shaping identity and young people's acceptance of and pride in their unique heritage. It is important that programs for Aboriginal youth incorporate spiritual values and traditions, and include Aboriginal role models (Lavallée et Fairney 2014, 124-125).

En ce sens, la justice réparatrice n'est pas simplement une alternative au système judiciaire occidental ; elle constitue une démarche de résurgence sociale et culturelle. Elle s'appuie sur la culture comme vecteur de changement, de fierté et d'affirmation identitaire (Boucher 2023), tout en contribuant à la transformation sociale et politique que Newhouse identifie dans la montée en force des savoirs autochtones : « The rise of Indigenous knowledge as a social and political force within Indigenous communities over the last two decades provides for the possibility of transformation » (2016, 5).

La justice réparatrice, lorsqu'elle est ancrée dans ces dynamiques culturelles et communautaires, participe donc à une double mission : réparer les torts causés par les actes de violence et contribuer à la reconstruction identitaire et collective des Peuples autochtones. Elle devient ainsi un outil de guérison, de résurgence et d'autodétermination.

5.1.2. Résurgence culturelle et justice réparatrice

Si l'affirmation identitaire collective constitue une étape essentielle de guérison et de reconstruction sociale, la résurgence culturelle autochtone va plus loin : elle nécessite l'adoption d'une posture décoloniale et a une résonance sur le plan de la gouvernance dans son engagement à revitaliser les pratiques, les langues, les savoirs et les systèmes normatifs autochtones afin de sortir des logiques imposées par l'État. Dans cette perspective, la justice réparatrice ne peut pleinement contribuer à la guérison que si elle s'ancre dans des initiatives locales, adaptées aux réalités de chaque communauté, et qu'elle favorise la réappropriation des modes de gouvernance et de justice autochtones (Barbeau-Le Duc 2018).

Grassroots, local community led-, and land based-initiatives, led by Indigenous peoples and in Indigenous worldviews, would also be key. These Indigenous community-led and -based programs would ensure the revitalization initiative is not just a 'copy-paste' from other successful initiatives, is truly responsive to specific community needs, language dialects and use, and fosters community capacity building and healing to address the harms of colonization (Chiblow et Meighan 2022, 209).

Ces propos rejoignent la philosophie de la justice réparatrice en contexte autochtone : plutôt qu'un modèle universel, imposé et pan-autochtonisé, il s'agit de développer des pratiques situées qui respectent les réalités culturelles et linguistiques de chaque Nation. Simpson (2016, 22) propose une définition radicale de la résurgence, en l'opposant directement aux logiques coloniales de l'État :

Indigenous resurgence, in its most radical form, is nation building, not nation-state building, but nation building, again, in the context of grounded normativity by centring, amplifying, animating, and actualizing the processes of grounded normativity as flight paths or fugitive escapes from the violences of settler colonialism.

Dans cette optique, la justice réparatrice telle qu'envisagée par le CAAC n'est pas seulement une alternative au système judiciaire punitif occidental. Elle devient un espace de résurgence où les Peuples autochtones reconstruisent leurs propres systèmes de justice, ancrés dans leurs traditions et leurs valeurs, et où ils reprennent un pouvoir face à la domination coloniale. Hewitt le formule aussi clairement: « Restorative justice is a location of decolonization in that Indigenous models of justice assist in revitalizing Indigenous laws through practice » (2015, 317).

Cependant, comme le rappelle Aimée Craft, la résurgence ne doit pas être réduite à une nostalgie de l'autochtonie « authentique », figée dans le passé :

By taking up state and legally sponsored narratives of resurgence, revitalization, and reclamation, we risk framing our existence as retrospective and frozen in a past idealized sense of indigeneity. Too often the ‘authenticity’ of our actions (or words) is weighed against how closely tied our practice is to the ‘way things used to be done’ or ‘what our ancestors did’ (2023, 104).

Autrement dit, la résurgence doit être comprise comme une démarche vivante et évolutive, qui se construit dans des contextes contemporains (notamment urbains) et qui refuse d’être enfermée dans des représentations stéréotypées de la culture autochtone.

Dans cette perspective, les programmes de justice réparatrice les plus efficaces en contexte autochtone intègrent la langue, les cérémonies, les traditions et les valeurs propres à chaque Nation, renforçant ainsi leur pertinence et leur impact (Youngblood Henderson et McCaslin 2005). Ils participent à un projet plus large de résurgence dans lequel la justice réparatrice devient à la fois un outil de guérison et un vecteur de transformation politique et sociale. À travers la résurgence, la justice réparatrice autochtone dépasse la réparation individuelle et communautaire pour devenir une pratique de décolonisation et de revitalisation des lois, des savoirs et des formes de gouvernance autochtones (Hewitt 2015).

Ainsi, si la résurgence met en lumière la nécessité de revitaliser les savoirs, les pratiques et les systèmes juridiques autochtones dans une logique de décolonisation et d’autodétermination, la question de la réconciliation soulève celle du rôle de l’État et de la société canadienne dans ce processus. La résurgence ne peut en effet s’accomplir sans un dialogue critique avec les structures coloniales en place et sans une reconnaissance claire des droits collectifs autochtones. C’est dans cette perspective que la justice réparatrice devient également un levier pour repenser la relation entre Autochtones et non-Autochtones : en soutenant les initiatives communautaires, en favorisant l’autonomie et en inscrivant la justice autochtone dans un cadre politique et juridique de reconnaissance mutuelle. La section suivante examine donc la manière dont la justice réparatrice peut s’inscrire dans la dynamique de la réconciliation, telle qu’envisagée par les leaders autochtones, et quelles transformations structurelles seraient nécessaires pour que cette réconciliation dépasse le symbolique et s’ancre dans des changements concrets et durables.

5.1.3. Réconciliation et justice réparatrice

Dans le prolongement de l’affirmation identitaire collective et de la résurgence culturelle, la justice réparatrice apparaît comme un levier privilégié pour inscrire la guérison des Peuples autochtones dans une démarche plus large de réconciliation. Là où la résurgence insiste sur la revitalisation

des savoirs et des systèmes juridiques propres aux Nations autochtones, la réconciliation pose la question des relations avec l'État canadien et de la reconnaissance effective de leurs droits collectifs. À la manière de David Newhouse, il s'agit de reconnaître que « Indigenous peoples are charter members of Canadian society and enjoy a place within the federation equal to that of the other federation partners and a set of distinct rights that flow from the original occupation of the land that Canada rests upon » (2016, 10).

En contexte autochtone, la justice réparatrice offre une alternative au système carcéral canadien, historiquement fondé sur la punition et l'exclusion. Elle permet d'imaginer des formes de justice qui, plutôt que de reproduire les logiques coloniales, reposent sur la responsabilisation, le dialogue et la guérison communautaire. À ce titre, elle devient un vecteur de réconciliation, car elle crée des passerelles entre les systèmes juridiques autochtones et les institutions canadiennes. Zinger (2023) avance que la délégation complète des pouvoirs correctionnels aux communautés autochtones représenterait une avancée significative vers l'autogouvernance et l'autodétermination.

Toutefois, ce potentiel ne peut se réaliser sans un engagement clair de l'État. Selon Acorn (2019) le Canada a une responsabilité juridique et morale de financer les initiatives de justice autochtones, en raison de ses obligations en matière de réconciliation. Cette exigence est inscrite dans les appels à l'action de la Commission de vérité et réconciliation (CVR) qui insistent sur la nécessité de réduire la surreprésentation des Autochtones dans les prisons (Appel à l'action 30) et de financer de façon durable les sanctions communautaires (Appel à l'action 31). L'Appel à l'action 42 va plus loin en réclamant la mise en œuvre d'un système de justice autochtone conforme aux dispositions de la Déclaration des Nations unies sur les droits des Peuples autochtones (DNUDPA 2007).

Adoptée par l'Assemblée générale de l'ONU en 2007 et appuyée par le Canada en 2010, la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (DNUDPA) constitue un cadre normatif incontournable. Elle affirme le droit des Peuples autochtones à maintenir et à développer leurs propres systèmes juridiques (articles 4, 5 et 34) (Chartrand et Horn 2016). L'adoption en 2021 de la *Loi canadienne sur la mise en œuvre de la DNUDPA* a marqué une avancée importante à cet égard, en proposant une feuille de route pour aligner les lois canadiennes sur ces principes (Zinger 2023). Toutefois, plusieurs auteur-trices notent que l'effectivité de cette loi dépendra de la volonté politique de transformer en profondeur les structures juridiques coloniales (ENFFADA 2019).

Si le discours de la réconciliation est largement mobilisé, de nombreux témoignages pointent vers le risque de maintenir les savoirs et systèmes juridiques autochtones dans une position de subordination et de folklorisation (CERP 2019, 323). La réconciliation doit donc être pensée comme un processus dynamique et évolutif qui valorise les innovations juridiques contemporaines et reconnaît le potentiel transformatif des traditions autochtones.

En ce sens, la justice réparatrice peut devenir un lieu concret de réconciliation si elle est accompagnée d'un financement pérenne et d'un transfert réel de pouvoir vers les communautés territoriales et urbaines à la fois. Comme le souligne Hewitt, « restorative justice is a location of decolonization in that Indigenous models of justice assist in revitalizing Indigenous laws through practice » (2015, 317). Autrement dit, financer et soutenir durablement les modèles autochtones de justice réparatrice ne signifie pas de déléguer à moindre coût la gestion des « problèmes » autochtones, mais de reconnaître la légitimité de systèmes juridiques distincts et leur permettre de contribuer à une transformation en profondeur du droit canadien.

5.2. Les apports de l'initiative Neroski à la justice réparatrice

Tel que déjà mentionné, la mission du Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik est d'améliorer les conditions de vie de la population autochtone qui demeure à La Tuque de manière transitoire ou permanente. Rappelons que le projet de mettre sur pied une ressource sur le territoire pour les hommes a émergé d'échanges tenus avec les membres de la communauté autochtone urbaine de La Tuque. L'initiative Neroski a en effet été coconstruite avec les gens eux-mêmes afin de refléter leurs réalités et de correspondre à leurs intentions. Travailler ensemble a permis de prendre en compte les besoins, attentes, aspirations et perspectives des personnes desservies par le CAAC.

5.2.1. Une offre de services par et pour les hommes autochtones

De la revue de la littérature présentée au chapitre 1 se dégagent divers constats sur la violence conjugale et familiale qui connaît des taux plus importants en contexte autochtone et qui renvoie à des phénomènes systémiques qui trouvent notamment un ancrage dans l'histoire coloniale. Les réponses sociales à cette violence se limitent souvent aux maisons d'hébergement pour les femmes violentées et à la prison pour les hommes violents. Les participant-es de la recherche ont d'ailleurs soulevé le manque de services disponibles ou pertinents pour les hommes autochtones, et les liens entre itinérance et judiciarisation. Les hommes autochtones sont ainsi les « grands oubliés du système » (Brassard et Spielvogel 2018, 126).

C'est aussi pour répondre à ce manque de services que le CAAC a mis sur pied l'initiative Neroski. Le CAAC reconnaît que le système de justice punitif actuel n'est pas un espace de guérison, mais plutôt un lieu de consolidation de la violence. La judiciarisation de la violence familiale ne permet pas de la résoudre ou d'apporter des solutions. Conscient également que « la place d'un Autochtone n'est pas en prison » comme l'a souligné un employé, le CAAC propose une alternative culturellement sécurisante et pertinente. Les hommes peuvent se rendre à Neroski pour trois raisons : (1) un hébergement d'urgence de quelques jours ou semaines s'ils sont dans une situation d'itinérance ; (2) un ressourcement volontaire de quelques semaines ou mois ; (3) un séjour de quelques mois lorsque l'on est en attente d'une sentence ou en situation de probation. Ne pas se limiter aux hommes judiciarisés permet aussi au centre d'assortir son action de prévention et de sensibilisation d'un autre ordre. En effet, des démarches thérapeutiques collectives passant par des enseignements traditionnels (artisanat, chasse, pêche, spiritualité...) peuvent constituer une forme de conscientisation indirecte aux effets de la violence conjugale et familiale plus à même de rejoindre les populations autochtones qu'une approche plus ciblée, jugée parfois trop moralisatrice (Brassard et Spielvogel 2018). Conçue par, pour et avec des Autochtones, Neroski s'appuie sur des approches de soutien et d'accompagnement, en cohérence avec ce que Hart (2010, 73) nomme « our own ways of being in, experiencing, feeling, contemplating and understanding our world ».

5.2.2. Mobiliser le territoire

Le fait que l'initiative Neroski se déroule sur le territoire n'est en effet pas un hasard. *Notcimik*, la forêt, signifie littéralement « là d'où je viens » en nehirowimowin (Ottawa 2023). A travers Neroski, le CAAC mobilise le territoire comme lieu d'intervention. C'est un espace propice à l'apprentissage et à la transmission de pratiques et savoirs autochtones (pratiques de chasse, pêche et trappage, liens avec les animaux) (Brassard et Spielvogel 2018; Simpson 2014; Maracle 2024; Guay et Delisle L'Heureux) où « the bush can indeed be the "teacher" of a value system » (Ross 2006, 276). Le fait de se retrouver entre hommes dans la forêt permet un certain retour aux sources et aux traditions (Brassard et Spielvogel 2018).

C'est également un espace qui favorise le ressourcement. On peut y ressentir un sentiment de paix, de bien-être, de force, de sérénité et de plénitude que les participants ne ressentent pas forcément dans leur vie de tous les jours dans une communauté territoriale ou dans une ville (Brassard et Spielvogel 2018). Faisant partie de l'identité des Atikamekw Nehirowisiwok, le fait d'être sur le territoire favoriserait une meilleure connexion avec soi-même (Sylvestre et al. 2017). Il est également plus facile de s'ouvrir et de s'exprimer dans la nature (Picard 2017). En effet,

alors que les ressources disponibles à l'échelle provinciale ou fédérale sont souvent offertes en français ou en anglais, la langue dominante à Neroski est le nehirowimowin : les participants peuvent s'exprimer dans leur langue maternelle. Comme pour d'autres Peuples autochtones, le territoire est la source des systèmes de connaissances (Ottawa 2023 ; Wylde 2024). Le fait de vivre sur le territoire permet également de la transmettre et de la préserver.

Être sur le territoire prédispose aussi à la réflexion et à l'introspection, sans les distractions de la vie de tous les jours (Barbeau-Le Duc 2018; Radu, House et Pashagumskum 2014). En s'immergeant dans cet environnement, les individus sont en mesure de tisser de nouveaux liens sociaux, de vivre les valeurs autochtones au quotidien et de bénéficier d'un cadre paisible et apaisant (Brassard et Spielvogel 2018).

Radu (2018, 4) nous rappelle que « Healing with the land is a practice and knowledge system that is common to Indigenous peoples everywhere » puisque plusieurs Peuples autochtones entretiennent une connexion spirituelle avec le territoire (McCormick et al. 2014). Il posséderait en effet des « healing powers » (Cree Nation of Chisasibi 2012). Le territoire pour les Peuples autochtones est ainsi vu « as home, as a resource and as an education experience » (Mussell 2014, 190). On comprend la guérison comme un processus (Maracle 2024 ; Menzies et Lavallée 2014). Chaque cheminement vers l'atteinte du *miro pimatisiwin* (une bonne vie) sera unique; c'est un chemin de vie (Mussell 2014).

Le territoire joue ainsi un rôle central dans la guérison individuelle et communautaire (Robillard 2018). C'est un lieu où on se sent bien (Labra et al. 2023), où on se reconnecte à soi-même.

5.2.3. Les valeurs atikamekw nehirowisiwok

Le fait que la culture et la langue soient des marqueurs sociaux de l'initiative Neroski en fait une ressource culturellement sécurisante et pertinente. L'accent mis sur le respect des valeurs atikamekw nehirowisiwok renforce cet aspect. En effet, le mode d'intervention à Neroski est souple et flexible (non directif) et c'est en ce sens que Neroski se distingue des programmes existants. Wylde (2024) souligne que les Atikamekw Nehirowisiwok, comme d'autres Peuples autochtones, transmettent les savoirs par le truchement de l'oralité, de génération en génération notamment à travers des mythes, des chansons, des contes et des récits. Elle ajoute que la narration est le moyen traditionnel par lequel la culture, les connaissances, les croyances, les valeurs et l'histoire sont transmises aux nouvelles générations. Les récits oraux autochtones se démarquent des récits occidentaux puisqu'ils n'offrent pas de morale explicite. Il revient à l'auditeur-trice d'en dégager sa propre compréhension.

Eva Ottawa (2023), dans son mémoire sur les traditions juridiques atikamekw, explique en effet que les Atikamekw sont un peuple de chasseurs, où chacun apprend par soi-même et pour soi-même.

Dans ces mondes de chasseurs, la valeur d'autonomie est primordiale. Les adultes et les aînés n'imposent pas à un jeune l'acquisition d'un savoir, non plus qu'ils ne l'obligent à faire telle ou telle chose. Il revient au jeune de démontrer un intérêt, d'être présent, de participer, d'apprendre par l'observation et l'expérience. Dans les modalités d'acquisition et de transmission, l'accent est ainsi mis sur les aspects expérientiels, relationnels et contextuels – ce qui contraste avec le mode didactique du système scolaire (Poirier 2014, 77).

Ainsi, le mode d'intervention indirecte qu'on retrouve à Neroski n'est pas le fruit du hasard; il se fonde plutôt sur une volonté de respecter les principes d'autonomie nehirowisiwok. De manière générale, l'approche autochtone de la justice repose en grande partie sur la responsabilisation, qui diffère fondamentalement des logiques punitives issues du système pénal occidental. La justice réparatrice favorise un processus où les individus sont appelés à reconnaître leurs actes, à comprendre leurs impacts et à s'engager activement dans un processus de réparation (Picard 2017). Contrairement aux institutions carcérales qui isolent les individus sans leur offrir d'espace de réflexion, la justice réparatrice crée un environnement où la responsabilisation devient un moteur de transformation personnelle, familiale et collective (Barbeau-Le Duc 2018). A Neroski, cette responsabilisation est favorisée par l'introspection, notamment lors de la fabrication d'objets symboliques comme le couteau-croche, le manche de hache, le sac de médecine.

En plus de l'autonomie et de la responsabilisation, d'autres valeurs atikamekw nourrissent l'initiative Neroski. Eva Ottawa, dans son mémoire intitulé « *Wactenamakanicic e opikihakaniwitic*. L'adoption coutumière chez les Atikamekw Nehirowisiwok de Manawan » (2023) documente les traditions juridiques atikamekw nehirowisiwok. Plusieurs des valeurs nehirowisiwok qu'elle considère comme inhérentes à l'identité atikamekw nehirowisiw sont mobilisées avec Neroski. Par exemple, *kicteritcikewin* (le respect) est essentiel et ne se limite pas juste aux humains, mais colore la relation avec toutes formes de vie animale et végétale. On apprend à ne prendre que ce dont on a besoin et à respecter le cycle de la vie et du territoire. *Tipaterimowin*, qu'on peut traduire par humilité et égalité, est une autre valeur centrale. Elle propose une vision relationnelle horizontale et non hiérarchique entre les personnes. Les connaissances détenues par les résidents sont considérées au même titre que celles des intervenants. Cela encourage notamment *tapwerimitisowin* (la confiance et l'estime de soi), alors que les résidents regagnent

confiance en eux et en apprennent davantage sur leur propre culture. Enfin, *witcihitowin* (l'entraide et la générosité) est aussi à l'œuvre au site, puisque les résidents peuvent partager les mêmes défis et expériences de vie. Des pratiques d'entraide qui perdurent même après que les hommes ne soient plus résidents ont également été observées.

En somme, la démarche de sécurisation culturelle du CAAC ne s'arrête pas au fait de proposer une initiative ancrée dans la langue et la culture atikamekw; elle s'élabore sur des valeurs atikamekw. Les résidents à Neroski sont accompagnés afin de travailler sur eux-mêmes, à leur rythme. On respecte leur autonomie et leurs savoirs sont reconnues et valorisées. Ainsi Neroski incarne des valeurs juridiques atikamekw de justice réparatrice.

5.2.4. Fondements culturels et relationnels de l'initiative Neroski

Une des limites identifiées en ce qui a trait aux programmes de justice réparatrice destinés aux Autochtones est cette tendance à engendrer une pan-autochtonisation des cultures autochtones qui ne prend pas en compte les réalités locales et communautaires. Dans le même sens, la présence de comportements racistes et le manque de formation du personnel carcéral peuvent créer un climat insécurisant et traumatisant pour les personnes autochtones judiciairisées (Hanby et al. 2023; Rubin 2014; Wylde et Gagnon 2018).

Au camp Neroski, en cohérence avec la démarche de sécurisation culturelle du CAAC, il a été crucial d'embaucher des intervenants qui soient des hommes autochtones possédant à la fois des connaissances *notcimik* et un certain parcours de vie dont ils peuvent tirer des enseignements inspirants. Il est important pour les hommes de pouvoir compter sur le soutien d'autres hommes (McCormick et al. 2024). Ces employés agissent comme des modèles et peuvent redonner aux participants l'espoir de s'en sortir (Manitowabi 2014). Ces formes positives de masculinité jouent un rôle primordial dans les processus de guérison en contexte autochtone même si elles restent sous-étudiées (Maracle 2024). La relation de confiance qui se développe entre les employé-es du CAAC et les résidents est essentielle et respecte l'approche d'aide relationnelle atikamekw.

La mobilisation des Aîné-es et des porteur-ses de savoirs a aussi été identifiée comme une condition incontournable pour que ces démarches fonctionnent (ENFFADA 2019). Rappelons qu'un-e aîné-e n'est pas forcément une personne âgée, mais une personne qui est reconnue pour sa sagesse et ses savoirs. Hart (2010, 78) explique que « They become recognized as Elders by their communities through the ways they have met life challenges, lived the values of the people, learned the teachings of previous generations and acted to support their families and

communities ». Les Aîné-es sont en effet reconnu-es pour prodiguer des enseignements aux générations suivantes et contribuer ainsi à la transmission des codes normatifs, des savoirs et des pratiques autochtones (Cheers et al. 2006; Iseke 2013). Les savoirs expérientiels sont reconnus dans l'accompagnement vers la guérison (Barbeau-Le Duc 2018). Travailler avec un-e aîné-e est profondément significatif pour les personnes qui en bénéficient (Wylde 2024). Les aîné-es introduisent des valeurs associées à la philosophie du *miro pimatisiwin*. Outre le respect ces valeurs incluent le partage, l'honnêteté, la force de caractère, la gentillesse, l'humilité et la gratitude (Hart 2010).

Les légendes et récits ancestraux, *atisokana*, jouent un rôle pédagogique dans la transmission des principes de vie. *Atisokana* contient la racine *atisotc* qui signifie « s'imprégner » ou « intégrer à l'intérieur de soi » en *nehirowimowin* (Ottawa 2023). Aujourd'hui, le partage de récits personnels permet d'une certaine manière de revaloriser le rôle social des *atisokana* à partir des vécus biographiques (Boucher 2023). Les légendes sont de précieux véhicules de transmission des savoir-faire et des savoir-être atikamekw. Pour Mushquash (2014, 205), « The purpose of our traditional stories is to transmit knowledge in a way that is meaningful ». Les enseignements qu'elles fournissent comportent des règles et des normes qui traduisent et qui ont façonné la tradition juridique atikamekw (Picard 2017). Les mythes de création du monde (grands récits) sont appelés *kitci atisokana* et jouent également un rôle central dans la transmission de l'histoire, des valeurs et des origines du monde (Barbeau-Le Duc 2018; Wylde 2024). La tradition juridique atikamekw est ancrée dans le mode de vie semi-nomade. De ce mode de vie sur le territoire sont nés des savoir-faire et des savoir-être qui ont déterminé la cohésion sociale, les règles d'éthique et les normes de vie en groupe (Picard 2017).

L'initiative Neroski résulte d'une concertation et d'un partage des voix afin d'offrir une gamme de services qui s'arrime aux besoins et attentes des personnes autochtones, notamment à celles des *iriniwok*. Loin du modèle de justice punitive classique, la guérison et le chemin vers *miro pimatisiwin* jouent un rôle central. Le CAAC reconnaît que les hommes qui fréquentent ses services et ses programmes sont aussi des personnes en souffrance; l'organisme cherche à comprendre les causes sous-jacentes de cette violence afin de pouvoir mieux les accompagner. Face à des services qui ne correspondent pas aux enjeux multiples que ces hommes peuvent rencontrer, Neroski se dresse comme un dernier rempart avant l'itinérance ou le retour en prison. A travers l'initiative Neroski, le CAAC met en pratique une approche holistique, ancrée dans la culture de la communauté autochtone urbaine de La Tuque, ses valeurs et ses modes d'interaction sociale.

L'approche mise de l'avant par le Centre d'amitié reconnaît également les effets de la colonisation et des politiques assimilationnistes dont les séquelles sont encore vives. A partir de cette prise de conscience le CAAC a été en mesure de concevoir une approche qui vise la guérison de blessures tout en tenant compte du passé; en ce sens, la guérison n'est pas réduite à une responsabilité individuelle. Comme le souligne à nouveau Maracle (2024, 55):

[...] healing is [...] a long-term active process. There is no state of being completely 'healed,' but a journey that can vary in success and failure, but with support, an individual can engage in that process. What is also striking is that individuals on that healing journey are also themselves powerful supports for other people's journeys. Healing is not done in a vacuum but is done with support from communities and families, whether they are biological or found families. The notion of reciprocity and relationship is essential to Indigenous understandings of healing.

L'initiative Neroski est ancrée dans le concept atikamekw nehirowisiw de *waskamatisiwin*, qui fait référence à l'équilibre de la vie, au fait de vivre en toute conscience, dans l'équilibre du cercle. La notion d'équilibre est en effet inhérente à l'identité atikamekw même. Le mot *nehirosiwiw* peut être traduit par « l'homme qui s'adapte », et est utilisé par une personne atikamekw pour se désigner elle-même lorsqu'elle se sent « en possession de tous ses moyens, en équilibre et en harmonie avec son environnement, son corps, son esprit, sa culture, sa santé et toutes les pratiques et activités et de la vie quotidienne » (Gentelet, Bissonnette et Rocher 2007, 78). Lévesque, Radu et Tran (2018b,6) avaient également souligné que « la présence en territoire, la participation aux activités traditionnelles, la transmission des traditions orales et de la langue autochtone, ainsi que les valeurs et principes de vie qui en découlent contribuent à « l'état d'un bien-être global, harmonieux et équilibré ».

L'individu est perçu comme une entité indissociable de son environnement social et physique. Il est compris dans un ensemble de relations. Il doit donc être traité comme un individu mais en rapport avec son groupe d'appartenance et son environnement. Sa santé dépend directement de sa capacité à entretenir des liens positifs et harmonieux avec tout ce qui l'entoure. Plusieurs auteurs notent que la bonne santé demeure liée au rapport au territoire, à la relation de chacun avec le territoire et au respect des règles qui régissaient la vie sur le territoire auparavant (Lévesque, Radu et Tran 2018b, 7)

5.3. Les effets de Neroski sur la structure institutionnelle du CAAC

Dans les dernières années, le CAAC s'est agrandi et son nombre d'employé-es a triplé en passant de 16 à 50. La structure institutionnelle du CAAC a évolué au fur et à mesure des années, avec de nouvelles équipes et une offre de services optimisée et renouvelée. Cette section s'intéresse aux retombées qu'a eues l'ouverture de Neroski en 2022 sur les employé-es et la structure institutionnelle du CAAC.

5.3.1. Apprentissages personnels et compétences culturelles

Plusieurs employé-es – autochtones comme allochtones – m'ont parlé d'apprentissages personnels sur le plan de la langue, de la culture et de l'approche holistique. Une employée qui travaille au CAAC depuis des années a remarqué le tournant que Neroski a eu sur sa propre trajectoire :

Mais dans les trois dernières années, tout ce que j'ai appris sur la culture... C'est hallucinant. Juste parce que Neroski est là, parce que je peux voir des aînés, je peux voir des porteurs de calumet, ce que je connaissais pas avant. Des tentes de sudation, des sweat, ça je connaissais, mais tout tout tout ce que j'ai vu c'est... puis ça évolue dans mon... je le rapporte dans mon travail. On a des tsé, on a des mercredis de formation, peu importe, des fois, souvent, c'est culturel. Puis moi je fais le choix, parce qu'il y a souvent des feux, moi je fais le choix d'éteindre des feux parce que... Quand je vais à Neroski, c'est là que j'apprends vraiment, c'est là que je suis en apprentissage à tous les jours. Peu importe en intervention ou beaucoup en culture, mais... C'est vraiment une école (P5).

On m'explique aussi que des employé-es ont appris à récolter l'eau d'érable et à aller chercher des racines par exemple. Plusieurs sont animé-es d'un désir d'en apprendre plus.

La mise sur pied de l'initiative Neroski a, en quelque sorte, bouleversé la structure organisationnelle du CAAC en amenant le territoire dans la ville. Ces façons de faire innovantes et ancrées dans la culture atikamekw ont marqué un tournant dans la trajectoire et le positionnement du CAAC. La mise sur pied de Neroski a permis d'incarner des façons de faire autochtones, ce qui a exercé une influence positive sur les résidents, mais aussi sur les employé-es et les partenaires du CAAC. C'est aussi une source d'inspiration pour d'autres initiatives sur le territoire qui ont vu le jour récemment.

Puisque les travailleurs de proximité et les hommes de camp jouent un rôle primordial à Neroski, le positionnement organisationnel du CAAC a évolué pour intégrer peu à peu les compétences

culturelles parmi les qualifications reconnues aux employé-es. Il était devenu essentiel que le CAAC puisse embaucher du personnel atikamekw et puisse valoriser ainsi leurs compétences spécifiques. La même approche s'applique pour les conseillers et conseillères en activités culturelles et en guérison. Cette prise en compte des compétences culturelles s'est même traduite par une nouvelle politique de gestion salariale. Celle-ci est basée sur le type et les catégories de compétences culturelles ainsi que sur la maîtrise d'une langue autochtone. Cette reconnaissance permet à la fois d'éviter un roulement de personnel et de consolider les équipes. Le salaire annuel est aussi basé sur le rendement et l'expérience des employé-es. Le CAAC a fait le choix d'embaucher du personnel autochtone ne détenant pas nécessairement de diplômes. En misant sur une équipe jeune, le CAAC a pris le parti de valoriser le savoir-être et les connaissances culturelles, au même titre que les diplômés dans de nombreux cas.

Parce que tout ce que [nom d'un intervenant] sait, tout ce que [nom d'un homme de camp] connaît, ça s'apprend pas à l'école, tsé. Ils l'ont appris dans leur culture, ils l'ont appris dans leur famille, dans leur cheminement de vie, fait que nous on a misé là-dessus, mais c'est sûr que toute la formation que y'auraient pu apprendre à l'école, plus universelle, les bases d'intervention par exemple, il faut leur donner (P5).

Reconnaître les compétences culturelles a aussi changé les rapports de pouvoir entre employé-es allochtones et autochtones. On m'explique qu'il s'était créé entre les deux groupes une dynamique relationnelle moins empreinte d'égalité, notamment en raison de disparités quant aux diplômes universitaires ou professionnels. Auparavant, le Centre d'amitié « nous montrait comment vivre dans la ville ». Désormais, « le Centre d'amitié nous amène à être fier d'être autochtone dans la ville » (P3).

Les expériences de vie des employé-es du CAAC qui travaillent à Neroski leur permet de créer un environnement sécurisant pour les résidents. Cela dit, des interventions difficiles avec des résidents peuvent rendre les intervenants particulièrement vulnérables. Des stratégies sont alors mises en place pour soutenir les employé-es quand les résidents traversent des moments plus lourds qui peuvent faire écho à leur propre vécu. Les employé-es sont ainsi encouragé-es à en discuter lors des rencontres d'équipe pour trouver des solutions collectivement.

En résumé, l'ouverture de Neroski a marqué un tournant dans l'histoire du CAAC. Avoir une ressource sur le territoire a encouragé des apprentissages linguistiques et culturels pour les employé-es, allochtones comme autochtones. D'une certaine manière, Neroski rend très concret

et visible l'importance du *notcimik* dans le maintien de l'identité atikamekw nehirowisiw et de la quête du *miro pimatisiwin*.

5.4. Les améliorations possibles

Même sans publicité, beaucoup de personnes ont entendu parler de Neroski à travers le bouche-à-oreille. Victime de son succès, le CAAC a établi une liste d'attente pour les hommes qui aimeraient faire un séjour de ressourcement ou participer au programme Mantokasowin pour les hommes judiciairisés. Le fait que chaque individu puisse y rester le temps qui lui apparaît nécessaire peut rendre la planification de Neroski un peu plus complexe. Chaque été depuis 2024, le CAAC ferme le camp pour quelques semaines. C'est un temps privilégié pour évaluer la ressource à travers la production de bilans et offrir des formations au personnel. En 2024, par exemple, des formations ont été organisées en intervention, en relation d'aide, en suivi individuel, sur la tenue de dossier, sur la planification des interventions individuelles et de groupe, et sur la conception de plan de mieux-être. D'autres formations ont également été dispensées afin d'améliorer la prestation des services en santé mentale. Il s'agit d'un sujet avec lequel les employé-es n'étaient pas à l'aise. Grâce aux formations, ils et elles sont maintenant mieux préparé-es pour y faire face.

Les difficultés rencontrées, telle la consommation de drogues sur le site Neroski, ont permis au CAAC de renforcer les services offerts en créant un code de vie *notcimik*.

Quand t'es sur le territoire, ça veut dire quoi ? Ça veut dire quoi ? Comment est-ce qu'on doit se comporter quand on est sur le territoire ? Pis de réfléchir sur l'aspect sacré du territoire, puis de redonner ces enseignements-là aux hommes, aux employés. Et je trouve que si on n'avait pas eu cette épisode-là, on n'aurait pas eu cette réflexion-là. Puis on a eu cette réflexion-là puis on a sorti un code *notcimik*, un code d'éthique du territoire donc je trouve ça très bien d'avoir eu ces réflexions-là. Donc notre réflexion a pas été « on va punir tout le monde », notre réflexion a été « comment on va ramener l'équilibre de par les réflexions, l'enseignement ». Donc je trouve que c'est une très grande force pour nous de se donner la flexibilité de faire ça (P3).

En plus des enrichissements qui ont déjà été mis en place, cette section explore les pistes de solutions mises de l'avant par les résidents et employé-es du CAAC pour améliorer encore Neroski.

5.4.1. Ouvrir les chemins du Nitaskinan

Des entretiens est ressorti le désir d'occuper davantage le territoire ancestral, le *Nitaskinan* ; un sujet abordé à plusieurs reprises. On a par exemple évoqué l'idée d'organiser plus d'expéditions, en canot l'été et en raquettes l'hiver. Ces expéditions s'adresseraient aux résidents de Neroski mais aussi plus largement à la clientèle du CAAC. Un employé a quant à lui eu l'idée d'avoir un deuxième site afin de pouvoir réaliser des excursions en canot de quelques jours entre les deux lieux.

Organiser plus de déplacements sur le *Nitaskinan* pourrait aussi impliquer d'avoir accès à d'autres espaces, par exemple grâce à des partenariats avec d'autres chefs de territoire. Pour une employée, cela représente une charge logistique non négligeable. Cela dit, « c'étaient des pratiques qu'on avait avant, de se promener sur le territoire, et de ne pas se sédentariser sur un lieu » (P3). Pour elle, Neroski ne devrait pas être statique. Le *Nitaskinan* est grand et les résidents de Neroski ne sont pas uniquement des membres de la Nation Atikamekw ; certains proviennent d'autres Nations. Ces hommes ont déjà évoqué vouloir faire connaître leurs propres territoires, ce qui pourrait se traduire par des excursions ou des parcours pédestres. Cela permettrait aussi de faire connaître les récits familiaux du territoire. Des expéditions entre anciens résidents pourraient aussi se faire dans une logique d'évaluation de l'initiative. Comment leur vie a-t-elle changé depuis leur passage à Neroski ? Est-ce qu'ils ont continué leur cheminement ? Comment aimeraient-ils être accompagnés ?

5.4.2. Repenser le quotidien au rythme des six saisons atikamekw

En plus d'occuper davantage le *Nitaskinan*, il était important pour plusieurs des personnes rencontrées de se plier au rythme des six saisons atikamekw nehirowisiwok. « Parce qu'on est habitué de penser par activité. Mais si on commence à réfléchir par le rythme des saisons, là on ouvre autre chose » (P8). « Ça va être des grands défis de juste arriver à décoloniser notre pensée » (P8).

Pour un autre employé, il serait possible de suivre davantage le rythme des six saisons en mettant plus d'emphase sur l'aspect physique de la roue de la médecine à travers des activités culturelles :

Aller prendre des marches, marches de santé après le matin de bonne heure ou après cinq heures, après 10h après le souper. Puis le physique, ça serait aussi fendre du bois, rentrer du bois, corder du bois. Faire du canot. Oui des marches en raquettes l'hiver. Tsé aller de telle place à telle place. Faire du portage [...] tanner la peau, toute ça, frapper la peau. Tsé on frappe la peau pour le ramollir là aussi. Visiter les cabanes à castors, visiter

une vieille forêt, visiter... Visiter les portages, visiter un lac, visiter... Partir en expédition une semaine (P11).

Les activités qu'il propose incluent aussi : construire des abris temporaires, aller chercher du sapinage, recueillir des plantes médicinales, pratiquer la chasse à l'original à pied en hiver, ou bien encore marcher dans une montagne pour aller observer les étoiles. Il me parle aussi du rituel de l'arbre sacré où chaque résident devrait partir dans le bois identifier son arbre.

Les avis sont parfois mitigés sur la sortie en ville hebdomadaire des résidents. Ce jour-là, ils font leur épicerie, leur lavage, et c'est aussi l'occasion de communiquer avec leurs familles avec leur cellulaire. Cela dit, les résidents ont confié pendant le groupe de discussion qu'aller en ville une fois par semaine peut être fatiguant. Pour un résident, « Après notre douche, après notre lessive, on écrit pis des fois on est fatigués, on veut revenir à Neroski le plus vite possible [...] » (P16). Pour lui, si Neroski pouvait se munir de blocs sanitaires et d'un système de traitement des eaux, il y aurait moins besoin d'aller à La Tuque. Pour certains, se rendre en ville coupe le rythme de vie du territoire et des six saisons. Pour la conjointe d'un ancien résident, l'emphase devrait être mise davantage sur l'apprentissage du mode de vie en territoire, plutôt que de faire l'épicerie ou le lavage. Une personne du CAAC pourrait être chargée de l'épicerie ou du lavage par exemple.

Lors du groupe de discussion et des entretiens, on m'a également parlé de l'intérêt d'inclure encore plus d'Aîné-es à Neroski pour qu'ils et elles puissent partager leurs enseignements.

5.4.3. Inclure les familles dans le processus de guérison

Dans la majorité des entretiens réalisés, les employé-es du CAAC m'ont parlé d'un désir profond d'inclure les familles de manière plus substantielle à Neroski et de les soutenir à travers le continuum de services. Rendre Neroski plus accessible aux familles permettrait de mieux les intégrer dans le cheminement des résidents. Cela pourrait se traduire par davantage de visites familiales au camp Neroski par exemple. Un ancien résident partage l'idée d'avoir des sorties en famille sur le territoire. Si les membres de la famille des résidents pouvaient passer plus de temps à Neroski, cela faciliterait aussi le partage de savoirs :

[...] puis aussi ben tsé c'est les savoirs les enseignements, les connaissances tsé, ils viennent souvent des parents, des grands-parents, fait que je trouve ça important de les inclure dans le... dans le processus là. Puis tsé, on travaille avec la personne, mais comme je dis la personne vient de quelque part fait que c'est de travailler avec l'entourage aussi là (P7).

Plusieurs employé-es travaillent justement depuis plusieurs mois sur un projet de site familial à quelques pas du site actuel de Neroski. Le but serait d'améliorer les relations familiales en offrant un accompagnement ciblé.

Il arrive qu'un homme ait avancé dans son cheminement pendant qu'il était à Neroski, sans que ça soit nécessairement le cas pour les membres de sa famille qui n'ont pas eu accès aux mêmes services ou la même prise en charge, ce qui peut causer des tensions. Les femmes elles-mêmes aimeraient pouvoir bénéficier d'un ressourcement en territoire.

5.4.4. Améliorer le suivi post-Neroski

A plusieurs reprises, les employé-es m'ont parlé du fait que le suivi lorsque qu'un homme quitte Neroski pourrait être amélioré. On me signale par exemple que « On est en train de travailler justement sur les plans de sortie. Pour être sûr que la personne [...] ait les ressources nécessaires mettons à la sortie, si la personne reste pas à La Tuque » (P7). Beaucoup des résidents ne demeurent pas à La Tuque mais dans une des trois communautés territoriales atikamekw. De possibles partenariats avec ces communautés sont évoqués.

Pour sa part, un ancien résident propose d'instaurer une cérémonie de départ avant qu'un homme quitte Neroski, à laquelle sa famille pourrait être conviée. On mentionne aussi l'idée qu'au moment du départ, un homme devrait défaire sa tente, comme leurs ancêtres avaient l'habitude de le faire lorsqu'ils quittaient un campement. Cela permettrait aussi d'engager une réflexion sur l'avenir proche :

En faisant ça je trouve que ça les aiderait à OK, qu'est-ce que je veux plus dans ma vie, qu'est-ce que je dois faire maintenant, qu'est-ce que j dois améliorer, qu'est-ce qu'il faut plus que je fasse. Tsé ça permettrait d'encore penser la suite. OK j'ai fini, j'veux pas retourner où est-ce que j'étais (P13).

En somme, l'initiative Neroski se renouvelle par elle-même lors de la fermeture annuelle. C'est un moment propice pour offrir des formations et préparer une rétrospective afin de réfléchir sur les acquis et les défis qui persistent.

Malgré sa jeunesse (elle est en fonction depuis trois ans seulement) l'initiative s'est déjà beaucoup transformée. La question de savoir si elle devrait s'apparenter à un programme plus formel de

mesures de rechange pour adultes en milieu autochtone (PMRA²⁸) s'est déjà posée. Plusieurs employé-es ont souligné leur crainte à l'effet qu'une institutionnalisation formelle puisse dénaturer l'initiative : « [...] des fois on décide de pas aller se faire financer, parce que là c'est sûr que ça va avoir un impact sur le service. Fait que ça on veut pas ça. Nous on n'est pas allé vers un PMRA [...] » (P2). En effet, se faire accréditer amènerait son lot de barrières administratives, d'autant plus que présentement Neroski n'est pas dédié uniquement aux hommes autochtones en trajectoire de judiciarisation. En grandissant hors des cadres institutionnels, certains employé-es allochtones m'ont fait part de leur rêve de voir l'équipe qui évolue sur le territoire devenir de plus en plus autonome.

5.5. Synthèse

Ce chapitre a mis en regard les résultats empiriques et la littérature scientifique sur la justice réparatrice en contexte autochtone afin de cerner l'apport distinctif de l'initiative Neroski portée par le Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik. Cette initiative illustre la manière dont les composantes d'une justice réparatrice pensée par et pour les populations autochtones urbaines dépassent le cadre d'une simple résolution de conflits pour devenir un processus collectif de guérison, de transmission et de continuité culturelle.

En plaçant au cœur de sa démarche le territoire, la langue *nehirowimowin* et les valeurs atikamekw *nehirowisiwok*, Neroski s'inscrit dans une logique de résurgence culturelle plutôt que dans une adaptation du système judiciaire étatique. L'approche proposée par le CAAC reformule les finalités de la justice en les orientant vers l'autodétermination et la guérison communautaire, tout en valorisant des principes tels que le respect (*kicteritcikewin*), l'humilité (*tipaterimowin*), l'entraide (*witcihitowin*) et la responsabilisation.

Les effets observés se manifestent autant sur le plan humain par la restauration du lien à soi-même, aux autres et au territoire, que sur le plan institutionnel, à travers une reconnaissance accrue des compétences culturelles et une transformation du fonctionnement interne du CAAC. L'organisme adopte ainsi un modèle d'intervention ancré dans la culture, fondé sur la confiance, la réciprocité et la valorisation des savoirs autochtones.

²⁸ Rappelons que le Programme de mesures de rechange pour les adultes en milieu autochtone (PMRA), mis en place au Québec en 2001 et révisé en 2015, vise à offrir des alternatives à la justice pénale classique pour réduire la judiciarisation des personnes autochtones.

Enfin, les pistes d'amélioration soulevées telles que le fait d'élargir la présence sur le *Nitaskinan*, d'associer davantage les familles, de suivre le rythme des six saisons atikamekw et de renforcer le suivi après les séjours au camp, témoignent de la vitalité d'un modèle évolutif qui s'adapte aux besoins des personnes et aux cycles du territoire.

En somme, la justice réparatrice telle que mise en œuvre par le CAAC à travers Neroski se révèle être bien plus qu'une alternative au système punitif : elle constitue une pratique vivante de décolonisation et de résurgence, où la guérison, la culture et l'autonomie s'entrelacent pour tendre vers le *miro pimatisiwin* (une bonne vie), un idéal d'équilibre et d'harmonie au cœur des conceptions atikamekw de la justice.

CONCLUSION

Ce mémoire a documenté et analysé différentes facettes de l'initiative Neroski, une approche innovante de justice réparatrice portée par le Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik. En rendant visible cette initiative, il a permis de mieux comprendre les forces et les défis liés à sa mise en œuvre, tout en offrant des enseignements d'intérêt tant scientifique que social et culturel. Neroski se démarque des modèles existants par son ancrage territorial, linguistique et relationnel, mais aussi par la place centrale accordée à la transmission des connaissances, aux détenteur-trice.s de savoirs et aux valeurs et principes de vie nehirowisiwok. Elle incarne une justice réparatrice profondément enracinée dans les réalités autochtones, dépassant les simples adaptations culturelles proposées à partir du modèle dominant.

De plus, les résultats pourront servir d'exemple pour d'autres organisations communautaires autochtones qui cherchent à développer des programmes similaires, leur fournissant un cadre basé sur des pratiques culturellement sécurisantes et sur des approches de réintégration sociale réussies. Ils pourront également être utilisés pour sensibiliser les institutions judiciaires et les services publics (comme la Sûreté du Québec) aux particularités et aux besoins des personnes autochtones en lien avec le système judiciaire. Enfin, cette recherche apportera une contribution à la littérature scientifique sur la justice réparatrice en contexte autochtone, en offrant des perspectives et des données nouvelles qui pourront soutenir la mise en œuvre de politiques publiques plus inclusives et respectueuses des savoirs, traditions et enseignements autochtones.

Ce projet ne peut toutefois être pleinement compris sans qu'il soit resitué dans une dynamique plus large : celle de l'application d'une gouvernance communautaire autochtone en milieu urbain. Bien que souvent associée aux communautés autochtones territoriales, la matérialisation de la gouvernance en contexte autochtone prend ici une autre forme, fondée sur la notion de communauté d'intérêts mise de l'avant par la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA 1996). Dans les villes, des personnes autochtones issues de Nations diverses, mais unies par des préoccupations et besoins communs, s'organisent collectivement pour y répondre (Genin-Charrette 2013). Le Centre d'amitié autochtone Capetciwotakanik illustre avec finesse et persévérance cette forme d'organisation, en assurant la gestion de services en matière de justice, de santé, d'éducation et de culture intégrés dans un continuum d'actions.

Loin d'un mode de gouvernance abstrait ou imposé, la gouvernance communautaire autochtone répond aux défis de nature systémique vécus au quotidien par la population autochtone des milieux urbains : accès limité aux ressources, faible reconnaissance politique et difficulté à

maintenir une identité culturelle face à l'exclusion et la discrimination. Cette gouvernance repose sur des structures communautaires de proximité, souples et enracinées dans la réalité locale, qui permettent de répondre de manière plus adéquate et plus pertinente aux réalités vécues. Les Centres d'amitié, par leur travail d'accompagnement, contribuent à prévenir ainsi l'escalade de nouvelles situations de violence et de discrimination, tout en désamorçant de nombreuses problématiques personnelles et sociales avant qu'elles ne soient judiciairisées (RCAAQ 2024).

Dans une perspective de justice réparatrice, cette gouvernance communautaire autochtone en milieu urbain joue un rôle déterminant. Les Centres d'amitié, par leur proximité avec les membres des communautés autochtones urbaines, contribuent à lever les barrières géographiques, linguistiques et symboliques qui freinent souvent le recours aux mécanismes judiciaires classiques (Picard 2017). En créant des environnements pertinents et sécurisants, ils soutiennent des parcours de responsabilisation et de guérison ancrés dans les traditions et les relations communautaires.

L'examen de la démarche du CAAC à travers l'initiative Neroski a mis en lumière une conception de la justice réparatrice qui dépasse largement le cadre individuel pour s'inscrire dans une dynamique collective, politique et décoloniale. L'affirmation identitaire collective constitue un premier levier de guérison en favorisant la reconstruction des liens sociaux et culturels fragilisés par les politiques coloniales. Elle rappelle que la guérison des traumatismes ne peut être envisagée qu'en redonnant une place centrale aux traditions, aux langues et aux savoirs autochtones, dans une logique intergénérationnelle et communautaire. Dans une perspective de résurgence culturelle, la justice réparatrice devient un espace d'autodétermination : elle permet aux communautés autochtones urbaines de reprendre en main la manière d'aborder les conflits, les blessures et la guérison. Loin d'être un simple outil d'ajustement au système existant, elle participe à un projet plus large de transformation sociale et politique.

Cette justice réparatrice ne saurait être détachée d'un véritable processus de réconciliation. Or, celle-ci ne peut se limiter à des gestes symboliques ou à des pratiques instrumentalisées. Elle suppose un engagement concret de l'État et de la société : un financement durable, la reconnaissance des droits collectifs et un réel partage des pouvoirs avec les instances autochtones concernées (CVR 2015 ; CRPA 1996). Il s'agit moins de déléguer que de prendre acte pleinement de leur légitimité et de leur expertise dans la conception de programmes sociaux reposant sur les apports des cultures autochtones à la résolution de nombreux déséquilibres.

Ainsi, l'initiative Neroski illustre clairement la manière dont l'articulation entre affirmation identitaire, résurgence culturelle, réconciliation et gouvernance communautaire urbaine, peut donner naissance à une justice réparatrice profondément enracinée dans les valeurs et les pratiques autochtones. Elle démontre que la guérison et la justice ne peuvent être dissociées des enjeux de culture, d'autodétermination et de transformation sociale, et qu'elles s'inscrivent nécessairement dans un projet collectif de décolonisation.

BIBLIOGRAPHIE

- Acorn, Annalise. 2019. « Restorative justice compared to what? » In *Routledge International Handbook of Restorative Justice*, Routledge International Handbooks, 377-391. New York: Routledge.
- Antone, Eileen. 2014. « Residential Schools for Aboriginal Children in Canada. » In *Journey to Healing. Aboriginal People with Addiction and Mental Health Issues. What health, social service and justice workers need to know.*, 29-41. Toronto: Centre for Addiction and Mental Health.
- Arbel, Efrat. 2019. « Rethinking the “Crisis” of Indigenous Mass Imprisonment. » *Canadian Journal of Law and Society / Revue Canadienne Droit et Société* 34 (3): 437-456. doi:10.1017/cls.2019.37.
- Archibald, Jo-ann, Jenny Lee-Morgan, Jason De Santolo et Linda Tuhiwai Smith. 2019. *Decolonizing research : indigenous storywork as methodology*. London, UK: ZED.
- Artinopoulou, Vasso et Theo Gavrielides. 2013. « Aristotle on Restorative Justice: Where the Restorative Justice and Human Rights Movement Meet. » In *Reconstructing Restorative Justice Philosophy*, sous la dir. de Vasso Artinopoulou et Theo Gavrielides, 23-46. Surrey: Ashgate.
- Association canadienne de counseling et de psychothérapie (ACCP). 2018. « FAQ tente de suerie. » Winnipeg, Manitoba: s.n.
https://steinbachconsultingfr.weebly.com/uploads/7/0/0/1/7001863/faq_tente_de_suerie__sweat_lodge_.pdf.
- Barbeau-Le Duc, Marie-Claude. 2018. « La judiciarisation de la violence familiale : l'expérience des Atikamekw. » Montréal: Université de Montréal.
https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/21244/Barbeau-Le_Duc_Marie-Claude_2018_memoire.pdf?sequence=2&isAllowed=y .
- Barlo, Stuart, William (Bill) Edgar Boyd, Margaret Hughes, Shawn Wilson et Alessandro Pelizzon. 2021. « Yarning as protected space: relational accountability in research. » *AlterNative* 17 (1): 40-48.
- Basile, Suzy, Hugo Asselin et Thibault Martin. 2017. « Le territoire comme lieu privilégié de transmission des savoirs et des valeurs des femmes Atikamekw. » *Recherches féministes* 30 (1): 61-80.
- Battiste, Marie. 2008. « Research Ethics for Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: Institutional and Researcher Responsibilities. » In *Handbook of critical and indigenous methodologies*, sous la dir. de Linda Smith, Yvonna Lincoln, et Norman Denzin, 497-510. s.l.: SAGE.

- Bert, Jean-François. 2016. *Introduction à Michel Foucault*. Paris: Éditions La Découverte.
- Bhambra, GK. 2007. « Modernity, Colonialism, and the Postcolonial Critique. » In *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*, 15-33. London, UK: Palgrave Macmillan.
- Blanchet-Cohen, Natasha, Édith Cloutier, Stéphane Laroche, Carole Lévesque et Maxime-Auguste Wawanoloath. 2021. « Moving Toward Indigenous-Centred Perinatal Care in Urban Quebec. » *International Journal of Indigenous Health* 16 (2). doi:[10.32799/ijih.v16i2.33211](https://doi.org/10.32799/ijih.v16i2.33211). <https://jps.library.utoronto.ca/index.php/ijih/article/view/33211>.
- Blanchet-Cohen, Natasha, Flavie Robert-Careau, Léa Lefevre-Radelli et Caroline Talbot. 2022. « Cheminer vers la sécurisation culturelle en milieu scolaire pour les Innus. » *Revue des sciences de l'éducation* 48 (1): 1092602ar. doi:[10.7202/1092602ar](https://doi.org/10.7202/1092602ar).
- Borrows, John. 2010. *Canada's Indigenous Constitution*, 2017^e éd. Toronto Buffalo London: University of Toronto Press.
- Boucher, Philippe. 2023. « Napeuat tipatshimitishuat : récits d'hommes autochtones sur l'arrêt de la violence en contexte conjugal. » Mémoire, Montréal: Université de Montréal. https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/32194/Boucher_Philippe_2023_memoire.pdf?sequence=4&isAllowed=y.
- Boulianne, Myriam. 2023. « Et si la réinsertion sociale des Autochtones se faisait « dans le bois »? » *Radio-Canada*, 18 décembre. <https://ici.radio-canada.ca/info/long-format/2034588/autochtones-reinsertion-transition-therapie-ressource-bois-foret>.
- Boyce, Margaret Rose. 2017. « Carceral Recognition and the Colonial Present at the Okimaw Ohci Healing Lodge. » *Sites: A Journal of Social Anthropology and Cultural Studies* 14 (1). doi:[10.11157/sites-vol14iss1id345](https://doi.org/10.11157/sites-vol14iss1id345). <https://sites.otago.ac.nz/Sites/article/view/345>.
- Brassard, Renée et Myriam Spielvogel. 2018. *Espoirs à l'épreuve de la souffrance : paroles d'hommes Autochtones sur la violence conjugale et familiale*. 1 ressource en ligne. vol. Problèmes sociaux et interventions sociales ; 93. Québec (Québec): Presses de l'Université du Québec. http://epe.lac-bac.gc.ca/101/200/300/puq/espoirs_epreuve_souffrance/index.html.
- Brassard, Renée, Myriam Spielvogel, Lyse Montminy et Centre de recherche interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faite aux femmes, and Maison communautaire Missinak. 2017. *Analyse de l'expérience de la violence conjugale et familiale d'hommes autochtones au Québec*. Montréal: Centre de recherche interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faite aux femmes.
- Breen, Andrea V. 2019. « Learning to walk. » In *Research & Reconciliation. Unsettling ways of knowing through Indigenous relationships*, 153-155. Toronto, Ontario: Canadian Scholars.
- British Columbia Health Care Ministry. 2020. *In Plain Sight: Addressing Indigenous-specific Racism and Discrimination in B.C. Health Care*. Report directed and prepared by Dr. M.E. Turpel-Lafond. BCHCM.<https://engage.gov.bc.ca/app/uploads/sites/613/2020/11/In-Plain-Sight-Summary-Report.pdf>.

- Buzawa, Eva Schlesinger, Carl G. Buzawa, Barbara Hart et Evan D. Stark. 2022. *Responding to Domestic Violence : The Integration of Criminal Justice and Human Services / Eve S. Buzawa, Carl G. Buzawa, Barbara Hart ; with Contributions from Evan D. Stark*, 6th edition. Los Angeles: SAGE.
- Cannon, Martin J. 2019. *Men, masculinity and the Indian Act*. Vancouver: UBC Press.
- Chachai, Véronique, Marie-Odile Junker, Katie Martinuzzi, Nicole Petiquay et Cécile Planchon. 2019. « Anotc nehirowimowin. La langue atikamekw aujourd'hui: attitudes et identité. » *Recherches amérindiennes au Québec* 49 (1): 3-13.
- Chandler, Michael J. et Christopher Lalonde. 1998. « Cultural Continuity as a Hedge against Suicide in Canada's First Nations. » *Transcultural Psychiatry* 35 (2). SAGE Publications Ltd: 191-219. doi:[10.1177/136346159803500202](https://doi.org/10.1177/136346159803500202).
- Chartrand, Jarry et Kanasate Horn. 2016. « Un rapport sur les relations entre la justice réparatrice et les traditions juridiques autochtones au Canada. » ISBN 978-0-660-27827-8. Canada: Ministère de la Justice Canada. <https://www.justice.gc.ca/fra/pr-rp/jr/jrtja-rjilt/jrtja-rjilt.pdf>.
- Chartrand, Paul L.A.H. 2007. « Niw_Hk_M_Kanak ("All My Relations"): Metis-First Nations Relations. » Saskatchewan: National Center for First Nations governance. https://fngovernance.org/wp-content/uploads/2020/09/paul_chartrand.pdf.
- Chartrand, Vicki. 2019. « Unsettled Times: Indigenous Incarceration and the Links between Colonialism and the Penitentiary in Canada. » *Canadian Journal of Criminology and Criminal Justice* 61 (3): 67-89. doi:10.3138/cjccj.2018-0029.
- Cheers, B, M Coleman, I Gentle, G Miller, J Taylor et C Weetra. 2006. « Family violence: An Australian Indigenous community tells its story. » *International Social Work* 49 (5): 56-96.
- Chiblow, Susan et Paul J. Meighan. 2022. « Language Is Land, Land Is Language: The Importance of Indigenous Languages. » *Human Geography* 15 (2): 206-210. doi:[10.1177/19427786211022899](https://doi.org/10.1177/19427786211022899).
- Chisasibi Mental Wellness Team (CMWT). 2012. « The Chisasibi Land-Based Healing Model: Program Manual. » *Chisasibi Mental Wellness Team (CMWT)*. https://www.chisasibiwellness.ca/wp-content/uploads/2018/11/Land-based-curriculum_final.pdf.
- Clark, Scott. 2019. « Surreprésentation des Autochtones dans le système de justice pénale canadien : Causes et réponses. » *Ministère de la Justice Canada*: 1-56.
- Clermont, Norman. 1977. *Ma femme, ma hache et mon couteau croche : deux siècles d'histoire à Weymontachie*. Civilisation du Québec; 18. Québec: Ministère des affaires culturelles. <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/2096632>.
- Coetzee, Azille. 2021. « Woman, Time and the Incommunicability of Non-Western Worlds: Understanding the Role of Gender in the Colonial Denial of Coevalness. » *Feminist Theory* 22 (3): 465-482. doi:10.1177/1464700120987391.

Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics: écoute, réconciliation et progrès (CERP). 2019. *Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès. Rapport final*. Quebec: Quebec.

www.bibliotheque.assnat.qc.ca/DepotNumerique_v2/AffichageNotice.aspx?idn=97224.

Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (CSSSPNQL). 2019. *Portrait de la judiciarisation des Premières Nations au Québec : l'amorce d'un virage nécessaire*. Wendake: Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador. https://files.cssspnql.com/index.php/s/ieclxzqJF2i1Owe?gl=1*15ehap1*ga*NTAyODg3NTcyLjE3NTg0MTA1MDg.*ga_906VEPXQGV*czE3NTg0MTA1MDgkbzEkZzAkdDE3NTg0MTA1MDgkajYwJGwwJGgw.

Commission de Vérité et de Réconciliation du Canada (CVR). 2015. *Commission de vérité et réconciliation du Canada : Appels à l'action*. Winnipeg, Manitoba: s.n. https://ehprnh2mwo3.exactdn.com/wp-content/uploads/2021/04/4-Appels_a_l-Action_French.pdf.

Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA). 1996. *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones* (5 vol.). Ottawa, ON : Groupe Communication Canada.

Conseil des Atikamekw de Manawan. 2023. « Miro pimatisiwin : Décoloniser le système de la Santé et services sociaux - vers la reconnaissance du Principe de Joyce et le respect la dignité humaine des peuples Autochtones. Opinion politique concernant le projet de loi no 32, Loi instaurant l'approche de la sécurisation culturelle au sein du réseau de la santé et des services sociaux. » Manawan: s.n.

Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada et Instituts de recherche en santé du Canada. 2022. *Énoncé de politique des trois conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains*. EPTC 2. s.l.: Gouvernement du Canada. <https://ethics.gc.ca/fra/documents/tcps2-2022-fr.pdf>.

Coulthard, Glen Sean. 2014. *Red Skin White Masks. Rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Corbière c. Canada (Ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien), Cour suprême du Canada, [1999] 2 R.C.S. 203.

Craft, Aimée. 2023. « Thawing the Frozen Rights Theory: On Rejecting Interpretations of Reconciliation and Resurgence That Define Indigenous Peoples as Frozen in a Pre-colonial Past. » In *Indigenous Resurgence in an Age of Reconciliation*, 96-111. Toronto: University of Toronto Press.

Cullen, Patricia, Tamara Mackean, Natasha Walker, Julieann Coombes, Keziah Bennett-Brook et Kathleen Clapham. 2021. « Integrating Trauma and Violence Informed Care in Primary Health Care Settings for First Nations Women Experiencing Violence: A Systematic Review. » *Trauma, Violence, & Abuse* 23 (4): 1204-1219. doi:[10.1177/1524838020985571](https://doi.org/10.1177/1524838020985571).

- Cunningham, Julie et Édith Cloutier. 2010. « Justice communautaire autochtone. » 2010-02. Montreal: s.n. <https://reseaudialog.ca/wp-content/uploads/2019/12/CahierODENA-2010-02-VF.pdf>.
- Deloria, Vine. 1988. *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Desbiens, Caroline et Carole Lévesque. 2016. « From forced relocation to secure belonging: women making native space in Quebec's urban areas. » *Historical Geography*: 89-101.
- Desbiens, Caroline, Carole Lévesque et Ioana Comat. 2016. « "Inventing New Places": Urban Aboriginal Visibility and the Co-Construction of Citizenship in Val d'Or (Québec). » *City & Society* 28 (1): 74-98. doi:10.1111/ciso.12074.
- Dickson-Gilmore, Jane. 2014. « Whither Restorativeness? Restorative Justice and the Challenge of Intimate Violence in Aboriginal Communities. » *Canadian Journal of Criminology and Criminal Justice* 56 (4). University of Toronto Press: 417-446. doi:10.3138/cjccj.2014.S02.
- Dickson-Gilmore, Jane et Carol LaPrairie. 2005. *Will the Circle be Unbroken? Aboriginal Communities, Restorative Justice, and the Challenges of Conflict and Change*. Toronto: University of Toronto Press.
- Dinsdale, Peter. 2014. « Urban Aboriginal People in Canada. » In *Journey to Healing. Aboriginal People with Addiction and Mental Health Issues. What health, social service and justice workers need to know.*, 359-368. Toronto: Centre for Addiction and Mental Health.
- Downey, Adrian et Mary Jane Harkins. 2019. « Envisioning Language Reflective of an Indigenous Worldview. » *Antistasis* 9 (1): 236-255.
- Éthier, Benoit, Gérald Ottawa et Christian Cocoo. 2020. « Redefining the Lexicon of Power, Envisioning the Future: The Atikamekw Nehirowisiw Nation and the Comprehensive Land Claims Negotiations. » *Anthropologica* 62 (2): 262-275. doi:10.3138/anth-2018-0054.
- Evans, Jessica. 2021. « Penal Nationalism in the Settler Colony: On the Construction and Maintenance of 'National Whiteness' in Settler Canada. » *Punishment & Society* 23 (4): 515-535. doi:10.1177/14624745211023455.
- Flaminio, Anna Louisa. 2013. « Gladue Through Wahkotowin: Social History Through Cree Kinship Lens in Corrections and Parole. » Masters, Saskatoon: University of Saskatchewan. <https://core.ac.uk/download/pdf/226159191.pdf>.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir*. Paris: Éditions Gallimard.
- Frawley, Ashley. 2020. « « Supporting the Sacred Journey »: les histoires causales et le « problème » de la parentalité autochtone. » *Lien social et Politiques* (85): 85-107. doi:10.7202/1073743ar.

- Gagnon, Martin, Ioana Radu et Carole Lévesque. 2023. *Profil démographique de la population des Premières Nations et du Peuple Inuit dans les villes du Québec 2001 à 2021*. Sous la dir. de Alliance de recherche ODENA, Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG), et Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec. Montréal: Institut national de la recherche scientifique -Centre Urbanisation, Culture et Société, Montréal.
- Gaudry, Adam. 2011. « Insurgent research. » *Wicazo Sa Review* 26 (1): 113-136. doi:10.1353/wic.2011.0006.
- . 2015. « Researching the Resurgence: Insurgent Research and Community-Engaged Methodologies in 21st-Century Academic Inquiry. » In *Research as Resistance. Revisiting critical, Indigenous, and anti-oppressive approaches*, Second Edition, 243-266. Toronto: Canadian Scholars' Press.
- Genin-Charette, Anne-Marie. 2013. « La gouvernance autochtone en milieu urbain : le cas de Montréal. » *Maîtrise en droit*, Montréal: Université de Montréal. <https://umontreal.scholaris.ca/server/api/core/bitstreams/9e5579e3-fea7-4c98-bc23-aa1147cea8df/content>.
- Gentelet, Karine, Alain Bissonnette et Guy Rocher. 2007. *La sédentarisation: effets et suites chez des Innus et des Atikamekw*, Éditions Thémis. Montréal.
- Goeman, Mishuana. 2023. « Beyond the Grammar of Settler Apologies. » In *Indigenous resurgence in an age of reconciliation*, 23-42. Toronto: University of Toronto Press.
- Gouvernement du Canada. 1992. *Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition (LSCMLC)*, L.C. 1992, c. 20. <https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/C-44.6/>
- Guay, Christiane et Catherine Delisle L'Heureux. 2020. « Le territoire, source de guérison: Récits d'expérience des Innus d'Uashat mak Mani-utenam. » *Recherches amérindiennes au Québec* 49 (1): 63-71. doi:10.7202/1066761ar.
- Gutiérrez, Raquel. 2012. « The Rhythms of the Pachakuti: Brief Reflections Regarding How We Have Come to Know Emancipatory Struggles and the Significance of the Term Social Emancipation. » *South Atlantic Quarterly* 111 (1): 51-64. doi:10.1215/00382876-1472585.
- Hanby, Laura, Rissa Reist, Angela Smeth, Sarah Cram et Dena Derkzen. 2023. « Étude qualitative des expériences au sein des pavillons de ressourcement pour femmes. » s.l.: Service correctionnel du Canada.
- Hanby, Laura, Thana Ridha, Rebecca Sullivan et Shanna Farrell MacDonald. 2022. « Rapport de recherche. Pavillons de ressourcement pour Autochtones: Répercussions sur la réinsertion sociale des délinquants et sur les résultats dans la collectivité. » 2022-R-437. s.l.: Service correctionnel du Canada.
- Haraway, Donna. 1988. « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. » *Feminist Studies* 14 (3). Feminist Studies, Inc.: 575-599. JSTOR. doi:10.2307/3178066.

- Hart, Michael Anthony. 2010. « View of Indigenous Worldviews, Knowledge, and Research: The Development of an Indigenous Research Paradigm. » *Journal of Indigenous Voices in Social Work* 1 (1): 1-16.
- Hewitt, Jeffery G. 2015. « Indigenous Restorative Justice: Approaches, Meaning & Possibility. » In *BACK TO THE FUTURE*, 314-335. Saskatoon: s.n.
- Hotiì ts'eeda Northwest Territories Spor Support Unit et NWT Recreation and Parks Association. 2019. *Indigenous Land-Based Healing Programs in Canada: A Scoping Review*. Toronto, Ontario: s.n.
https://nwtspor.ca/sites/default/files/2019-11-06_ht_lit_review_indigenous_land-based_healing_final.pdf.
- Houde, Nicolas. 2014. « La gouvernance territoriale contemporaine du Nitaskinan: Tradition, adaptation et flexibilité. » *Recherches amérindiennes au Québec* 44 (1): 23-33. doi:10.7202/1027877ar.
- Huculak, Judge Bria. 2005. « From the Power to Punish to the Power to Heal. » In *Justice as Healing: Indigenous Ways*, 161-166. Minnesota: Living Justice Press.
- Huot, Pascal. 2015. « La question métisse au Québec. » *Histoire Québec* 21 (2): 10-13.
- Iseke, Judy. 2013. « Spirituality as Decolonizing: Elders Albert Desjarlais, George McDermott, and Tom McCallum Share Understandings of Life in Healing Practices. » *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 2 (1).
<https://jps.library.utoronto.ca/index.php/des/article/view/19142>.
- Jaccoud, Mylène. 1995. *Justice blanche au Nunavik*. Montréal: Méridien.
- . 2002. « Les cercles de guérison et les cercles de sentence autochtones au Canada. » *Criminologie* 32 (1): 7-105. doi:10.7202/004725ar.
- . 2014. « Peuples autochtones et pratiques d'accommodements en matière de justice pénale au Canada et au Québec. » *Archives de politique criminelle* 36: 227-239.
- . 2020. « Entre méfiance et défiance : les Autochtones et la justice pénale au Canada. » *Les Cahiers de droit* 61 (1). Faculté de droit de l'Université Laval: 63-81. Érudit. doi:10.7202/1068781ar.
- Jackson, Michael. 1989. « Locking up Natives in Canada: A Report of the Committee of the Canadian Bar Association on Imprisonment and Release. » *U.B.C. Law Review* 23 (2): 215-300.
- Johnstone, Gerry. 2013. « The Teachings of Restorative Justice. » In *Reconstructing Restorative Justice Philosophy*, 47-66. Surrey: Ashgate.
- Jones, Alison et Kuni Jenkins. 2008. « Rethinking Collaboration: Working the Indigene-Colonizer Hyphen. » In *Handbook of critical and indigenous methodologies*, sous la dir. de Norman Denzin, Yvonna Lincoln, et Linda Smith, 471-486. s.l.: SAGE.

- Josselin, Marie-Laure. 2022. « La justice réparatrice : le chemin de traverse des Atikamekw. » *Radio Canada*, sect. Récits numériques. <https://ici.radio-canada.ca/recit-numerique/4203/justice-reparatrice-atikamekw-culture-societe>.
- Kaiser-Derrick, E. 2019. *Implicating the System: Judicial Discourses in the Sentencing of Indigenous Women*. Winnipeg, Manitoba: University of Manitoba Press.
- Kelly, Ashley Rose et Meagan Autry. 2013. « Access, accommodation, and science: Knowledge in an “open” world. » *First Monday* 18. doi:10.5210/fm.v18i6.4341.
- Kelm, Mary-Ellen et Keith D. Smith. 2018. *Talking back to the Indian Act. Critical readings in settler colonial histories*. Toronto: University of Toronto Press.
- Kennedy, Michelle, Raglan Maddox, Sian Maidment, Catherine Chamberlain et Dawn Bessarab. 2022. « Decolonising qualitative research with respectful, reciprocal, and responsible research practice: a narrative review of the application of Yarning method in qualitative Aboriginal and Torres Strait Islander health research. » *International Journal for Equity in Health* 21 (134): 1-22.
- Kirkness, Verna J et Ray Barnhardt. 2001. « First Nations and Higher Education: The Four R's - Respect, Relevance, Reciprocity, Responsibility. » *Knowledge Across Cultures: A Contribution to Dialogue Among Civilizations*: 1-21.
- Kovach, Margaret. 2009. *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts*, University of Toronto Press. s.l.: s.n.
- . 2015. « Emerging from the Margins: Indigenous Methodologies. » In *Research as Resistance. Revisiting critical, Indigenous, and anti-oppressive approaches*, Second Edition, 43-64. Toronto: Canadian Scholars' Press.
- . 2018. « Doing Indigenous methodologies: a letter to a research class. » In *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, 5^e éd., 383-417. s.l.: s.n.
- Kuokkanen, Rauna. 2007. *Reshaping the University. Responsibility, Indigenous Epistemes, and the Logic of the Gift*. Vancouver: UBC Press.
- Labra, Oscar, Hugo Asselin, Ioana Radu et Suzy Basile. 2023. « Les déterminants sociaux et territoriaux de la santé autochtone au Québec. » In *Le système de santé et de services sociaux au Québec. Territorialité et santé des populations*, 235-248. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Landry, Véronique, Hugo Asselin, et Carole Lévesque. 2019. « Link to the Land and Mino-Pimatisiwin (Comprehensive Health) of Indigenous People Living in Urban Areas in Eastern Canada. » *International Journal of Environmental Research and Public Health* 16 (23): 4782. doi:10.3390/ijerph16234782.
- Lavallée, Lynn F. et Jennifer M Poole. 2010. « Beyond Recovery: Colonization, Health and Healing for Indigenous People in Canada. » *International Journal of Mental Health and Addiction* 8 (2): 271-281.

- Lavallée, Lynn F. et Kelly Anne Fairney. 2014. « In Search of Identity: Supporting Healing and Well-Being among Youth. » In *Journey to Healing. Aboriginal People with Addiction and Mental Health Issues.*, 117-130. Toronto: Centre for Addiction and Mental Health.
- Lee, Gloria. 2005. « The Newest Old Gem: Family Group Conferencing. » In *Justice as Healing: Indigenous Ways*, 308-312. Minnesota: Living Justice Press.
- L'enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA). 2019. « Réclamer notre pouvoir et notre place. Rapport complémentaire Kepek-Québec. » s.l.: s.n. https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Rapport-complémentaire_Québec.pdf.
- Lévesque, Carole. 2009. « La recherche relative aux peuples autochtones à l'heure de la société du savoir et de la mobilisation des connaissances. » In *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, 455-470. Quebec: Presses universitaires de l'Université Laval et Réseau DIALOG.
- . 2015. « Promouvoir la sécurisation culturelle pour améliorer la qualité de vie et les conditions de santé de la population autochtone. » *Revue Droits et Libertés (numéro spécial Décolonisation et droits des peuples autochtones)* 34 (2): 16-19.
- . 2016. *La présence autochtone dans les villes au Québec: tendances, enjeux et actions. Notes de recherche.*, Alliance de recherche ODENA, Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec. Vol. 01. Montreal: Cahiers ODENA. <https://reseaudialog.ca/wp-content/uploads/2020/05/CahierODENA-2016-01.pdf>.
- Lévesque, Carole, Ioana Radu et Nathalie Tran. 2018a. *Revue de littérature. Services sociaux. Thème : le suicide en milieu autochtone au Québec. Une réponse personnelle aux origines sociales.* Montréal: Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics. https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/PD-21.pdf.
- Lévesque, Carole, Ioana Radu et Nathalie Tran. 2018b. « Revue de littérature. Services sociaux. Thème: la santé mentale en contexte autochtone. » Institut national de la recherche scientifique - Urbanisation Culture Société, Montréal: Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics (Commission Viens).
- Long, David. 2014. « Setting the Foundation: A Brief History of Colonization in Canada. » In *Journey to Healing. Aboriginal People with Addiction and Mental Health Issues. What health, social services and justice workers need to know.*, 15-27. Toronto: Centre for Addiction and Mental Health.
- MacDonald, David et Jacqueline Gillis. 2017. « Sovereignty, Indigeneity, and Biopower: The Carceral Trajectories of Canada's Forced Removals of Indigenous Children and the Contemporary Prison System. » *Sites: A Journal of Social Anthropology and Cultural Studies* 14 (1). doi:10.11157/sites-vol14iss1id362. <https://sites.otago.ac.nz/Sites/article/view/362>.

- Macdonald, Nancy. 2016. « Canada's Prisons Are the "New Residential Schools." » *Macleans*. Ca. 18 février. <https://macleans.ca/news/canada/canadas-prisons-are-the-new-residential-schools/>.
- Maglione, Giuseppe. 2013. « Problematizing Restorative Justice: A Foucauldian Perspective. » In *Reconstructing Restorative Justice Philosophy*, 67-90. Surrey: Ashgate.
- Manitowabi, Susan. 2014. « The Role of Elders in the Community. » In *Journey to Healing. Aboriginal People with Addiction and Mental Health Issues. What health, social service and justice workers need to know*, 87-100. Toronto: Centre for Addiction and Mental Health.
- Maracle, Gabriel Karenhoton. 2024. « Supporting the Good Mind and the Healing Journey: An Inquiry Into Indigenous Healing. » Ontario: Trent University. <https://www.proquest.com/docview/3052306462?fromopenview=true&parentSessionId=LeeYhMAhUDNCNg1JY3R85Zlwbe9Ok%2BIUPGU7ba4RG98%3D&pq-origsite=gscholar&accountid=11605&sourcetype=Dissertations%20&%20Theses#>.
- McCaslin, Wanda D. 2005a. « Introduction: Reweaving the Fabrics of Life. » In *Justice as Healing: Indigenous ways*, 87-91. Minnesota: Living Justice Press.
- . 2005b. « Introduction: Healing in Rough Waters. » In *Justice as Healing: Indigenous Ways*, 215-224. Minnesota: Living Justice Press.
- McCaslin, Wanda D. et Denise C. Breton. 2008. « Justice as healing. Going Outside the Colonizers' Cage. » In *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, sous la dir. de Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, et Linda Tuhiwai Smith, 511-529. s.l.: SAGE Publications Inc.
- McConnell, Graeme. 2020. « Les Peuples autochtones et la détermination de la peine au Canada. » 2020-46-F. Canada: Bibliothèque du Parlement.
- McCormick, Rod, Mike Arnouse et Patrick Walton. 2014. « Aboriginal Men: Reclaiming Our Place. » In *Journey to Healing. Aboriginal People with Addiction and Mental Health Issues. What health, social service and justice workers need to know.*, 147-160. Toronto: Centre for Addiction and Mental Health.
- McGuire, Michaela M et Danielle J Murdoch. 2022. « (In)-justice: An exploration of the dehumanization, victimization, criminalization, and over-incarceration of Indigenous women in Canada. » *Punishment & Society* 24 (4): 529-55.
- McMillan, L. Jane. 2014. « Addressing Aboriginal Family Violence: Innovation, Resilience and Empowerment. » In *Journey to Healing. Aboriginal People with Addiction and Mental Health Issues. What health, social service and justice workers need to know.*, 315-328. Toronto: Centre for Addiction and Mental Health.
- Melton, Ada Pecos. 2005. « Indigenous Justice Systems and Tribal Society. » In *Justice as Healing: Indigenous Ways*, 108-120. Minnesota: Living Justice Press.
- Menzies, Peter. 2009. « Chapter 6.2. Homeless Aboriginal Men: Effects of Intergenerational Trauma. » In *Finding Home: Policy Options for Addressing Homelessness in Canada*, 1-25. Toronto: University of Toronto.

- . 2014a. « Child welfare. » In *Journey to Healing. Aboriginal People with Addiction and Mental Health Issues. What health, social and justice workers need to know.*, 43-57. Toronto: Centre for Addiction and Mental Health.
- . 2014b. « Intergenerational trauma. » In *Journey to Healing. Aboriginal Peoples with Addiction and Mental Health Issues*, 61-72. Toronto: Centre for Addiction and Mental Health.
- Menzies, Peter et Lynn F. Lavallée. 2014. « Preface. » In *Journey to Healing. Aboriginal People with Addiction and Mental Health Issues. What health, social service and justice workers need to know*, xi-xiii. Toronto: Centre for Addiction and Mental Health.
- Mignolo, Walter. 2012. *Local histories: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. 1 online resource (xxxv, 371 pages :) illustrations, maps vol. Princeton studies in culture/power/history. Princeton, NJ: Princeton University Press. <http://site.ebrary.com/id/10590910>.
- Ministère de la Justice Canada. 2018. « Surreprésentation des Autochtones dans les services correctionnels provinciaux et territoriaux. » Précis des faits. Division de la recherche et de la statistique: s.n. <https://www.justice.gc.ca/fra/pr-rp/jr-pf-jf/2018/docs/nov01.pdf>.
- Monchalin, Lisa. 2016. *The Colonial Problem: An Indigenous Perspective on Crime and Injustice in Canada*. North York, Ontario, Canada: University of Toronto Press.
- Monture-Angus, Patricia. 2005. « Thinking about Change. » In *Justice as Healing: Indigenous Ways*, 275-279. Minnesota: Living Justice Press.
- Mushquash, Christopher. 2014. « Using Storytelling in Alcohol Use Intervention. » In *Journey to Healing. Aboriginal People with Addiction and Mental Health Issues. What health, social service and justice workers need to know.*, 201-215. Toronto: Centre for Addiction and Mental Health.
- Mussell, Bill. 2014. « Mental Health from an Indigenous Perspective. » In *Journey to Healing. Aboriginal People with Addiction and Mental Health Issues. What health, social service and justice workers need to know.*, 187-199. Toronto: Centre for Addiction and Mental Health.
- Nations Unies. 2007. *Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples autochtones*. New York: Nations Unies (DNUPA). https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_F_web.pdf.
- Nelson, Sarah. 2011. « Remise en question des hypothèses cachées: les normes coloniales en tant que déterminants de la santé des Autochtones. » Prince Georges: Centre de collaboration nationale de la santé autochtone. <https://www.cnsa-nccah.ca/docs/determinants/FS-ColonialNorms-Nelson-fr.pdf>.
- Newhouse, David. 2003. « L'infrastructure invisible: institutions et organismes autochtones en milieu urbain. » In *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieu urbain*, sous la dir. de Evelyn Peters et David Newhouse, 267-278. Ottawa: s.n.
- . 2016. « Indigenous Peoples, Canada and the Possibility of Reconciliation. » *Institute for Research on Public Policy*: 1-19.

- Ottawa, Waseskinokwe Eva. 2023. *Wactenamakanicic e opikihakaniwitc : l'adoption coutumière chez les Atikamekw Nehirowisiwok de Manawan*. Collection « Mondes autochtones. » [Québec]: Presses de l'Université Laval.
- Oudshoorn, Judah. 2013. « Returning Conflict and Justice to Aboriginal Peoples: Restorative Justice Reconsidered. » In *Reconstructing Restorative Justice Philosophy*, 247-268. Surrey: Ashgate.
- Périllat-Amédée, Sonia, Treena Delormier, Sipi Flamand, Guylaine Ottawa, Debbie Flamand, Brittany McBeath, Alex M McComber, Ann Macaulay et Lucie Lévesque. 2021. « Atikamekw Nehirowisiw Mirowisiwin: Identifier les forces de la communauté de Manawan pour promouvoir le mieux-être et les saines habitudes de vie. » *Turtle Island Journal of Indigenous Health* 1 (2): 37-49.
- Picard, Isabelle. 2017. « Waskapiwin Nahitatowin¹ ou comment résoudre les conflits internes d'une manière légitime dans la communauté des Atikamekw Nehirowisiwok d'Opitciwan. » Mémoire, Montréal: Université de Montréal. https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/20026/Picard_Isabelle_2017_memoire.pdf?sequence=3&isAllowed=y.
- Poirier, Sylvie. 2014. « Atikamekw Kinokewin, « la mémoire vivante »: Bilan d'une recherche participative en milieu autochtone. » *Recherches amérindiennes au Québec* 44 (1): 73-83. doi:[10.7202/1027881ar](https://doi.org/10.7202/1027881ar).
- Potts, Karen L et Leslie Brown. 2015. « Becoming an Anti-Oppressive Researcher. » In *Research as Resistance, Second Edition. Revisiting Critical, Indigenous, and Anti-Oppressive Approaches*, Second, 17-42. Toronto, Ontario: Canadian Scholars.
- Productions Manitu. 2023. « MATUTISHAN (tente à suer). » *Les Innus racontent leur histoire*. 17 février. https://histoireinnue.ca/?page_id=5572.
- R. c. Gladue*, [1999] 1 R.C.S. 688. (Cour suprême du Canada)
- R. c. Ipeelee*, 2012 CSC 13, [2012] 1 R.C.S. 433. (Cour suprême du Canada) <https://canlii.ca/t/fpx2s>
- Radu, Ioana. 2015. « Miyupimaatisiun in Eeyou Istchee: Healing and Decolonization in Chisasibi. » Montréal: Concordia University.
- Radu, Ioana et Larry House. 2015. « Miyupimaatisiun à Eeyou Istchee : la guérison autochtone et l'engagement communautaire dans la prestation des services sociaux et de santé. » In *Boîte à outils des principes de la recherche en contexte autochtone*, sous la dir. de Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, Université du Québec en Outaouais, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, et Réseau DIALOG, 2015^e éd., 1-11. Montreal: s.n.
- Radu, Ioana, Lawrence (Larry) M. House et Eddie Pashagumskum. 2014. « Land, Life, and Knowledge in Chisasibi: Intergenerational Healing in the Bush. » *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 3 (3). <https://jps.library.utoronto.ca/index.php/des/article/view/21219>.

- Radu, Ioana. 2018. *Land for Healing: Developing a First Nations Land-based Service Delivery Model*. Ontario: Thunderbird Partnership Foundation. <https://thunderbirdpf.org/wp-content/uploads/2018/07/Thunderbirdpf-LandforHealing-Document-SQ.pdf>.
- Ramsden, Irihapeti Merenia. 2002. « Cultural Safety and Nursing Education in Aotearoa and Te Waipounamu. » Wellington: Victoria University of Wellington. https://www.croakey.org/wp-content/uploads/2017/08/RAMSDEN-I-Cultural-Safety_Full.pdf.
- Regan, Paulette. 2010. *Unsettling the settler within: Indian residential schools, truth telling and reconciliation in Canada*. Vancouver: UBC Press.
- Rego, Cristine et Rebekah Rego. 2014. « Ensuring a Culturally Safe Practice in Working with Aboriginal Women. » In *Journey to Healing. Aboriginal People with Addiction and Mental Health Issues. What health, social service and justice workers need to know.*, 131-145. Toronto: Centre for Addiction and Mental Health.
- Regroupement des Centres d'Amitié Autochtones du Québec (RCAAQ). 2018. *Les Autochtones en milieu urbain et l'accès aux services publics. Portrait de la situation au Québec. Enquête provinciale menée en 2016-2017*. Wendake: s.n. https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/P-192.pdf.
- . 2019. *L'intervention auprès des hommes dans les Centres d'amitié autochtones du Québec*. s.l.: Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec.
- . 2021. « Cadre de référence en recherche *par et pour* les Autochtones en milieu urbain au Québec. » Wendake: Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec. https://www.rcaaq.info/wp-content/uploads/2022/03/Cadre-de-référence-en-recherche_final_cahier.pdf.
- . 2024. *Les Autochtones face à la justice et à la sécurité publique: portrait des enjeux en milieu urbain au Québec*. Wendake: Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec. https://www.rcaaq.info/wp-content/uploads/2025/05/20250520_Les-Autochtones-face-a-la-justice-et-la-securite-publique_FR.pdf.
- . 2025. *Un modèle de gouvernance autochtone autonome. Rapport annuel 2023-2024*. Wendake: Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec.
- Rizkalla, Kristin, Marion Maar, Maurianne Reade, Roger Pilon et Lorrilee McGregor. 2021. « Intimate Partner Violence Against Indigenous Men in Heterosexual Relationships: Toward a Culturally Safe Response in Primary Health Care Settings. » *International Journal of Indigenous Health* 16 (1). doi:10.32799/ijih.v16i1.33060. <https://jps.library.utoronto.ca/index.php/ijih/article/view/33060>.
- Robertson, Dylan. 2017. « Indigenous Jail Rates Criticized: Governments Accused of Failing to Honour Gladue. » *Winnipeg Free Press*, 17 novembre. <https://www.winnipegfreepress.com/breakingnews/2017/11/27/indigenous-jail-rates-criticized>
- Robillard, Pascale. 2018. « L'intervention sociojudiciaire et socioprotectionnelle en contexte atikamekw : étude des représentations des intervenants. » Montréal: Université de Montréal.

- Ross, Rupert. 2006. *Returning to the teachings. Exploring Aboriginal Justice.*, Native Issues/Native Law. Toronto: Penguin Canada.
- Roy, Helen et Mindy J. Morgan. 2008. « Indigenous Languages and Research Universities: Reconciling World Views and Ideologies. » *Canadian Journal of Native Education* 31 (1). doi:10.14288/cjne.v31i1.196451. <https://ojs.library.ubc.ca/index.php/CJNE/article/view/196451>.
- Rudin, Jonathan. 2014. « The Criminal Justice System: Addressing Aboriginal Overrepresentation. » In *Journey to Healing. Aboriginal People with Addiction and Mental Health Issues. What health, social service and justice workers need to know.*, 343-356. Toronto: Centre for Addiction and Mental Health.
- Sabiston, Leslie. 2021. « Fetal Alcohol Spectrum Disorder and the Fear of Indigenous (Dis)Order: New Medico-Legal Alliances for Capturing and Managing Indigenous Life in Canada. » New York: Columbia University [https://www.ciazabezalkoholu.pl/images/file/09092021/Fetal%20Alcohol%20Spectrum%20Disorder%20and%20the%20Fear%20of%20Indigenous%20\(dis\)Order.pdf](https://www.ciazabezalkoholu.pl/images/file/09092021/Fetal%20Alcohol%20Spectrum%20Disorder%20and%20the%20Fear%20of%20Indigenous%20(dis)Order.pdf).
- Sable, Trudy et Bernie Francis. 2012. *The Language of This Land, Mi'kma'ki*. Sydney, NS: Cape Breton University Press.
- Sécurité publique Canada. 2012. « Marginalisées : L'expérience des femmes autochtones au sein des services correctionnels fédéraux. » Ottawa: Sécurité publique Canada. <https://www.securitepublique.gc.ca/cnt/rsrscs/pblctns/mrgnlzd/mrgnlzd-fra.pdf>.
- Service correctionnel du Canada (SCC). 2012. « Plan stratégique relatif aux services correctionnels pour Autochtones. Innovation, apprentissage et adaptation. 2006-07 à 2010-11. » Ottawa: Service correctionnel du Canada. <https://www.canada.ca/content/dam/csc-scc/migration/autochtones/092/002003-1000-fra.pdf>.
- . 2019. « Pavillons de ressourcement pour Autochtones. » Descriptions d'organisation. 1 juillet. <https://www.canada.ca/fr/service-correctionnel/programmes/delinquants/services-correctionnels-autochtones/pavillons-ressourcement-autochtones.html>.
- . 2024. « Les programmes correctionnels pour délinquants autochtones. » 29 février. <https://www.canada.ca/fr/service-correctionnel/programmes/delinquants/services-correctionnels-autochtones/programmes-correctionnels-delinquants-autochtones.html>.
- Sharpe, Susan. 2013. « Relationality in Justice and Repair: Implications for Restorative Justice. » In *Reconstructing Restorative Justice Philosophy*, sous la dir. de Theo Gavrielides et Vasso Artinopoulou, 179-196. Surrey: Ashgate.
- Simpson, Leanne Betasamosake. 2014. « Land as Pedagogy: Nishnaabeg Intelligence and Rebellious Transformation. » *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 3: 1-25.
- . 2016. « Indigenous Resurgence and Co-resistance. » *Critical Ethnic Studies* 2 (2): 19-34.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2003. *Decolonizing methodologies. Research and Indigenous peoples*. s.l.: Zed Books.

- . 2012. *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, Second edition. London: Zed books.
- Statistiques Canada. 2023. Fichiers des limites géographiques. Consulté le 1 décembre 2025. <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2021/geo/sip-pis/boundary-limités/index2021-fra.cfm?year=21>.
- Strega, Susan et Leslie Brown. 2015. « Introduction: From Resistance to Resurgence. » In *Research as Resistance. Revisiting critical, Indigenous and anti-oppressive approaches*, sous la dir. de Strega, Susan et Leslie Brown, Second edition, 1-16. Toronto: Canadian Scholars' Press.
- Sylvestre, Marie Eve, Jessica Gaouette, Mylène Jaccoud et Céline Bellot. 2018. *Les relations entre les autochtones et les services de justice du Québec: une recension des écrits (publication n PD-11)*. Québec: Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics: écoute, réconciliation et progrès.
- Sylvestre, Marie Eve, Mylène Jaccoud, Anne Fournier, Christian Cocoo, Isabelle Picard, Marie-Andrée Denis-Boileau, Geneviève Beausoleil-Allard et Marie-Claude Leduc. 2017. *Renforcer la gouvernance atikamekw nehirowisiw : vers un modèle atikamekw de prise en charge des conflits et problèmes liés à la violence conjugale et à la protection de la jeunesse*. Ottawa: s.n. <https://www.legitimus.ca/blog?id=2897>.
- Sylvestre, Marie Eve et Julie Perrault. 2019. « La non-judiciarisation, la déjudiciarisation et les programmes de mesures de rechange pour adultes en milieu autochtone au Québec. » s.l.: Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics.
- Syndicat des agents de la paix en services correctionnels du Québec (SAPSCQ-CSN). 2018. « Mémoire présenté à la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics au Québec: Écoute, Réconciliation et Progrès Réalités autochtones en milieu carcéral québécois: Un système juste et équitable pour toutes et tous? » s.l.: s.n. https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/P-1159_M-017.pdf.
- Tauri, Juan Marcellus. 2005. « Family Group Conferencing: The Myth of Indigenous Empowerment in New Zealand. » In *Justice as Healing: Indigenous Ways*, 313-323. Minnesota: Living Justice Press.
- . 2019. « Restorative justice as a colonial project in the disempowerment of Indigenous peoples. » In *Routledge International Handbook of Restorative Justice*, Routledge International Handbooks, 342-358. New York: Routledge.
- Tircher, Pierre et Guillaume Hébert. 2021. « Le profil des personnes judiciarisées au Québec. » *Institut de recherche et d'informations socioéconomiques*: 1-18.
- Tran, Nathalie, Emmanuelle Piedboeuf, Édith Cloutier, Tanya Sirois et Carole Lévesque. 2019. *Une cohabitation d'une justice étatique avec une justice communautaire autochtone*. Sous la dir. de Alliance de recherche ODENA, Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG), et Regroupement des Centres d'Amitié Autochtones du Québec. Montréal: s.n. <https://reseaudialog.ca/wp-content/uploads/2020/06/CahierODENA-2019-02-Justice-VF.pdf>.

- Tuck, Eve. 2009. « Suspending Damage: A Letter to Communities. » *Harvard Educational Review* 79 (3): 409-428. doi:10.17763/haer.79.3.n0016675661t3n15.
- . 2022. « Collaborative Indigenous Research Is a Way to Repair the Legacy of Harmful Research Practices. » *The Conversation*. <http://theconversation.com/collaborative-indigenous-research-is-a-way-to-repair-the-legacy-of-harmful-research-practices-193912>.
- Tuck, Eve et K Wayne Yang. 2012. « Decolonization Is Not a Metaphor. » *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1 (1): 1-40.
- Vacheret, Marion, Bastien Quirion, Philippe Boucher, Cyndy Wylde, Chantal Plourde et Alexis Marcoux Rouleau. 2022. « Les initiatives de prise en charge adaptée des Premières Nations et Inuit judiciarisés au Canada : quelques pistes de réflexion. » *Revue internationale de criminologie et de police technique et scientifique*: 1-17.
- Wilson, Shawn. 2001. « What is Indigenous research methodology? » *Canadian Journal of Native Education* 25 (1): 175-179.
- . 2009. *Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods Paperback*. Halifax: Fernwood.
- Wilson, Shawn et Margaret Hughes. 2019. « Why Research is Reconciliation. » In *Research & Reconciliation. Unsettling ways of knowing through Indigenous relationships.*, 5-20. Toronto, Ontario: Canadian Scholars.
- Wylde, Cyndy et Mathieu Gagnon. 2018. « PD-14 : Recension des écrits, Prestation des services correctionnels auprès de la population autochtone au Québec. » s.l.: Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics. https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/PD-14.pdf.
- Wylde, Cyndy. 2024. « alicilarek8ek : ce qui arrive aux femmes autochtones en prison. » Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue. https://depositum.uqat.ca/id/eprint/1633/1/cyndy_wylde_these_2024.pdf.
- Yeung, Sharon. 2016. « Conceptualizing Cultural Safety: Definitions and Applications of Safety in Health Care for Indigenous Mothers in Canada. » *Journal for Social Thought* 1. <https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/jst/article/view/498>.
- Youngblood Henderson, James Sa'ke'j et Wanda D. McCaslin. 2005. « Introduction: Exploring Justice as Healing. » In *Justice as Healing: Indigenous Ways.*, sous la dir. de Wanda D. McCaslin, 3-9. Minnesota: Living Justice Press.
- Zehr, Howard. 2013. « Preface. » In *Reconstructing Restorative Justice Philosophy*, sous la dir. de Theo Gavrielides et Vasso Artinopoulou, xvii-xix. Surrey: Ashgate.
- Zellerer, Evelyn. 2013. « Realizing the Potential of Restorative Justice. » In *Reconstructing Restorative Justice Philosophy*, 269-290. s.l.: Ashgate.

Zinger, Ivan. 2023. « Dix Ans Depuis Une Question de Spiritualité. Une feuille de route pour la réforme du système correctionnel canadien pour les Autochtones. » *Bureau de l'enquêteur correctionnel*: 1-200.

Zion, James W. 2005. « Punishment versus Healing: How Does Traditional Indian Law Work? » In *Justice as Healing: Indigenous Ways*, sous la dir. de Wanda D. McCaslin, 68-72. Minnesota: Living Justice Press.

ANNEXES

Annexe 1 : Certificat d'éthique

Annexe 2 : Lettre d'information pour les entretiens individuels

Annexe 3 : Lettre d'information pour le groupe de discussion

Annexe 4 : Formulaire de consentement pour les entretiens individuels

Annexe 5 : Formulaire de consentement pour le groupe de discussion