Définition de

l'itinérance chez les Autochtones

au Canada

observatoire canadien sur l'itinérance

Jesse A. Thistle

Au sujet de la mise en page de la Définition

La palette de couleurs choisie (rouge, noir, blanc et jaune) et la représentation des couleurs signifiant les quatre directions utilisées tout au long de ce document concrétisent leur signification pour les cultures des Premières nations, des Métis et des Inuits.

Pour de nombreux peuples autochtones, la connectivité est une philosophiecentrale. Dans toutes les cultures autochtones, le cercle est une forme fréquemment employée pour représenter l'interconnectivité, comme on le voit dans les cercles de médecine autochtones et la vision «Tous mes frères et sœurs» du monde autochtone . C'est le cercle de la vie.

«Tous mes frères et sœurs» est représenté par le placement circulaire de l'épilobe, du foin d'odeur et de la fleur de mai. Cette phrase englobe la croyance que tout est relié à leurs familles, leurs collectivités et aux terres qu'ils habitent, et aux ancêtres qui les ont précédés. Par conséquent, tous les êtres – animés et inanimés – sont vus comme étant dignes de respect et de soins, et en possession d'un dessein.

L'épilobe est un symbole de résilience autochtone; il est également utilisé comme herbe médicinale par de nombreuses cultures autochtones sur l'Île Tortue. Ses jeunes pousses procurent une nourriture au printemps, ses tiges mûres offrent une fibre robuste pour en faire des ficelles et des filets, et ses fleurs produisent un doux nectar pour les abeilles et les insectes. L'épilobe (Epilobium angustifolium) pousse pratiquement partout en Amérique du Nord, tout comme le foin d'odeur (Hierochloe odorata), et c'est ainsi que ces plantes ont été choisies pour représenter les trois peuples autochtones. De plus, le foin d'odeur tressé est brûlé comme encens lors d'une variété de cérémonies autochtones et représente une des médecines les plus sacrées des peuples des Premières nations, des Métis et des Inuits d'Île Tortue. Cette plante est toujours largement échangée et offerte en cadeau.

Le bourgogne du foin d'odeur signifie succès et résistance au cours des temps difficiles. Les fleurs fleurissent en été mais les pousses apparaissent à la fin de l'hiver lorsque la dernière neige disparaît.

Au sujet de la mise en page de la Définition

La fleur de mai d'Amérique du Nord (Epigaea repens)() est symbole de la colonisation européenne étant donné que la première colonie réussie des Anglais est arrivée sur le continent à bord du galion éponyme Mayflower. Les fleurs de mai, malgré leur signification coloniale, occupent une place dans le cercle de Tous mes frères et sœurs – les peuples algonquins, cherokee et haudenosaunee utilisent depuis longtemps les fleurs de mai comme médicament pour les troubles des reins ou de l'arthrite ou encore comme analgésique lors des accouchements. C'est pourquoi la fleur de mai, telle qu'illustrée dans le cercle, représente le côté invasif et destructif de la colonisation mais représente aussi l'espoir, car elle peut être incorporée au réseau de relations de Tous mes frères et sœurs pour ses utilisations précoloniales par les Autochtones.

Le noir, jaune, blanc et rouge sont aussi les quatre couleurs qui figurent souvent dans les célèbres cercles de médecine autochtones. Ces quatre couleurs occupent une de quatre quarts et contiennent des significations liées aux sept aspects des stades spécifiques de la vie : quatre directions, quatre éléments de la vie, quatre médecines, quatre saisons et quatre stades de bien-être. L'utilisation des couleurs jaune et rouge tout au long de ce document expriment cette réalité graphiquement . Le blanc et noirsont représentés par les pages blanches et le texte en noir. Le blanc et le noir du cercle véhiculent littéralement le message de l'itinérance autochtone et l'articulent au monde à l'aide des accents rouges et jaunes – par conséquent, le document en soi fait partie intégrante du cercle de médecine .

La position non-centrée du titre est intentionnel afin de représenter combien les expériences d'itinérance des Autochtones sont contraires à l'interconnectivité qui tient une place si centrale dans leurs cultures . Les personnes autochtones ayant eu l'expérience de l'itinérance et qui n'ont ni foyer ni refuge ont été symboliquement relocalisées de force de leur relation avec leurs terres, leur eau, leur place, leur famille, leurs relations, les autres, les animaux, leurs cultures, leurs langues et leurs identités.

Sources (en anglais seulement) :

http://www.ictinc.ca/about-team

http://firstnationspedagogy.com/interconnection.html

http://ojibweresources.weebly.com/medicine-wheel.html

http://www.ictinc.ca/blog/what-is-an-aboriginal-medicine-wheel

Auteur: Jesse A. Thistle

© 2017 Presses de l'Observatoire canadien sur l'itinérance

Les droits d'auteur de ce rapport sont protégés par une licence Creative Commons, qui permet aux utilisateurs de le citer, de le lier, de le copier, de le transmettre et de le distribuer pour des raisons non commerciales, pourvu qu'ils attribuent les droits aux auteurs et au rapport.

Comment faire référence à ce document : Thistle, J. (2017.) *Définition de l'itinérance chez les Autochtones au Canada*. Toronto: Presses de l'Observatoire canadien sur l'itinérance

Nous remercions en particulier :

Althea Guiboche, Eric Weissman, Cyndy Baskin et Beverly Allard qui ont contribué la richesse de leurs concepts, de leurs idées et de leur compréhension à chaque étape de la rédaction de cette définition. Leurs connaissances, leurs talents de rédaction et leur participation se sont avérés inestimables et représentent la base de ce document.

Remerciements :

Les personnes citées ci-dessous ont fait partie de la consultation entreprise par l'Observatoire canadien sur l'itinérance auprès des académiques , des acteurs de la communauté , l de gardiens du savoir et des Aînés autochtones pendant les 18 mois (du 2 janvier 2016 au 3 août 2017) au cours desquels la définition nationale de l'itinérance chez les Autochtones a été mise au point. Il y avait trois niveaux de consultations : 1) le comité directeur national; 2) le comité de conseillers régionaux; et 3) le conseil national des Aînés. Nous avons apprécié toutes les contributions, des suggestions brèves aux participations considérables, et nous tenons à exprimer notre gratitude pour le temps et les idées apportés par tous les contributeurs.

Alicia Campney, Stephen Gaetz, Yale Belanger, Suzanne Stewart, Patrick Stewart, Cindy Sue McCormack, Marcel Swain, David Newhouse, Susan McGee, Wendy Wetland, Julia Christensen, Chris Andersen, Janine Manning, Kaitlin Schwan, Al Day, David T. McNab, Donna Dolson, Steve Teekins, Ashley Quinn, Lori Mishibinijima, Rene Timlick, Susan Barberstock, Gregory Phillips, Neal McLeod, Ruth Koleszar-Green, Carole Leclair, Irene Goodwin, Jocelyn Murphy, Danielle Woodcock, Sheryl Lindsay, Tamon Scarlett, Patricia Farr, Elaine Brindley, Maha Hussain, Rose Gutierrez, Marie Wilson, Justin Wiebe, Catherine Longboat, Crystal Sinclair, Robynn Sadler, Erica Gray, Jason Leblanc, Amy Desjarlais, Sarah Zell, Scott McCullough, Jennifer St. Germaine, Randy Pitawanakwat, Katie Mysak, Robynn Maluga, Ralph Thistle, Pahan Pte San Win, Belinda Vandenbroeck, et 10 autres qui ont préféré demeurer anonymes .

Conception graphique par : Joss Frank / www.jossfrank.com

Table des matières

I) Définition

Définition de l'itinérance chez les Autochtones au Canada 6

II) Comprendre les concepts autochtones de foyer et d'itinérance dans leur contexte historique

Définir l'itinérance 13
- Le foyer 14
- Tous mes frères et soeurs 18
- L'impact des perceptions 18
- Statistiques sur l'itinérance chez les Autochtones 20
- Itinérance chez les femmes, les personnes LGBTQ2S et les enfants 22
- Recours aux Aînés et itinérance chez les Aînés 23
- Institutions d'État 25
- Racisme 28

III) Les 12 dimensions de l'itinérance autochtone au Canada

Comment utiliser les 12 dimensions 30
- Itinérance due au déplacement historique 32
- Itinérance due à une séparation géographique contemporaine 37
- Itinérance due à une déconnexion spirituelle 37
- Itinérance due à la perturbation mentale et au déséquilibre mental 37
- Itinérance due à la désintégration culturelle et à la perte culturelle 38
- Itinérance due à la surpopulation 39
- Itinérance due à la relocalisation et à la mobilité 40
- Itinérance due au retour à la maison 41
- Itinérance due à l'absence d'un endroit où aller 41
- Itinérance due au fait de s'enfuir ou d'échapper à des préjudices 41
- Itinérance due à une crise d'urgence 41
- Itinérance des réfugiés climatiques 42

Notes en fin d'ouvrage 44
Références 45

Définition de l'itinérance chez les Autochtones au Canada

I) Définition

L'itinérance chez les Autochtones est une condition humaine décrivant le manque de logement stable, permanent et adéquat des individus, familles ou communautés des Premières nations, des Métis et des Inuits, ou le manque de possibilité immédiate, de moyens ou de la capacité d'acquérir un logement. À la différence de la définition colonialiste commune de l'itinérance, l'itinérance chez les Autochtones ne se définit pas par un manque de structures ou de logement, mais se décrit plutôt et se comprend pleinement à travers une lentille composite de visions du monde autochtone. Celles-ci incluent des individus, des familles et des communautés séparés de leurs relations avec la terre, l'eau, leur région, leur famille, leurs semblables, les autres, les animaux, leurs cultures, leurs langues et leurs identités. Les Autochtones vivant ces types d'itinérance ne peuvent pas se reconnecter culturellement, spirituellement, émotionnellement ou physiquement avec leur identité autochtone ou leurs relations perdues (Aboriginal Standing Committee on Housing and Homelessness, 2012).

Les interactions complexes entre ces facteurs de l'itinérance chez les Autochtones engendrent des croisements avec la typologie de quatre sortes d'itinérance, tel que présenté dans la Définition canadienne de l'itinérance. Celles-ci comprennent les personnes sans-abri, les personnes fréquentant les refuges d'urgence, les personnes logées provisoirement et les personnes à risque d'itinérance. Bien que les aspects de ces quatre catégories soient liés aux tendances du marché du logement et les disponibilités limitées en logement abordable, l'itinérance chez les Autochtones n'est pas simplement une conséquence de telles circonstances, et s'explique mieux comme le résultat d'une colonisation et d'un racisme historiques élaborés et continus de la part de ceux qui ont relocalisé et dépossédé les membres des Premières nations et

des peuples métis et inuits de leurs systèmes gouvernementaux et légaux, de leurs territoires, de leurs histoires, de leur vision du monde, de leurs ancêtres et de leurs contes.

La colonisation des êtres, des esprits et des terres autochtones a eu l'effet historique et contemporain de traumatiser des générations de membres des Premières nations, des Métis et des Inuits en perturbant leurs systèmes vitaux et traditionnels de gouvernance territoriales et domestiques , et en éliminant les institutions classiques de socialisation autochtone. Le «linguicide» (McCarty, Romero et Zepeda, 2006), l'extermination calculée des langues autochtones, était l'instrument clé utilisé par l'État canadien dans l'affaiblissement délibéré et dans certains cas la destruction des systèmes sociaux essentiels, des cultures et de la vision du monde autochtones . Cette profonde déstabilisation culturelle a engendré, et continue d'engendrer, des traumatismes individuels et collectifs responsables des niveaux disproportionnels de difficultés de santé mentale, de troubles cognitifs ou comportementaux, , de problèmes sociaux et physiques auxquels font face les individus, les familles, les communautés et les Nations autochtones (Christensen, 2013). Cet écroulement intégral, complexe et délibéré des systèmes sociaux et culturels traditionnels appelé le génocide culturel a créé, prolongé et continue de perpétuer l'itinérance chez les Autochtones au Canada (Menzies, 2007; Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015).

Les manifestations visibles de traumatismes intergénérationnels chez les peuples autochtones telles que l'intempérance, les dépendances, et la pauvreté sont à tort citées comme causes d'itinérance dans les discours populaires accusant les victimes de leur sort partout dans le monde. Dissimulés derrière ces discours se cachent les processus historiques et les préjugés des récits offerts par l'État canadien et la société colonialiste qui ont généré l'itinérance chez les Autochtones. Les discours au sujet de ces processus se fondent en mythes erronés au sujet des individus autochtones : «maladie» mentale, abus de substance, récidivisme, délinquance et autres.

Le racisme et la discrimination envers les Autochtones sont fermement ancrés dans la société canadienne, produisant des barrières systémiques et sociétales infranchissables, telles les logements inabordables et inappropriés, les services de santé et éducationnels culturellement insuffisants et inappropriés, les possibilités d'embauche inadaptées et inadéquates, et une infrastructure chancelante dans les collectivités des Premières nations, Inuits et Métis. L'abandon financier des communautés autochtones par l'État, qui a largement contribué à l'itinérance chez les Autochtones, se manifeste par un sous-financement chronique de la part des gouvernements fédéral, provinciaux et territoriaux du Canada.

Ce qui est essentiel pour comprendre une communauté saine, qu'elle soit autochtone ou non, est d'apprécier que l'élévation de l'esprit humain est ancrée dans des réseaux de valeurs implantées importants. Ceux-ci donnent une signification positive à la vie individuelle et communautaire au sein des groupes sociaux et de la société dans son intégralité, et produit un sentiment d'appartenance sain ainsi qu'une identité saine. Pourtant, les conditions politiques et économiques inefficaces citées ci-dessus contribuent à une attaque contre les pratiques socioculturelles et la confiance des populations autochtones, ce qui rend impossible le sens d'implantation significatif

nécessaire aux membres des Premières nations, les Métis et les Inuits afin qu'ils aient des expériences sociales dignes au sein de l'ensemble de la société canadienne. Des facteurs externes et étrangers contribuent grandement à l'itinérance autochtone rurale et urbaine par négligence et destruction des relations autochtones saines, soit personnelles, sociales, culturelles, spirituelles ou politiques. Ces facteurs ne sont pas innés aux pratiques culturelles autochtones; ils sont en fait extérieurs et attribuables à l'État, imposés aux pratiques culturelles autochtones et non créés par ces dernières.

En plus de déraciner les vecteurs matériels et sociaux de l'expérience qui prédatait le colonialisme, l' occupation du territoire à l'européenne sur les terres autochtones a élargi les attaques colonialistes contre les peuples autochtones par le biais de politiques officielles telles que la Loi sur les Indiens, les pensionnats, le système de certificat des Métis, le déplacement des Inuits, ainsi que l'empiètement et la gestion des parcs nationaux et provinciaux (Sandlos, 2011) entre autres.

Ces politiques, ainsi que les traités non respectés, ont déplacé physiquement les membres des Premières nations, les Métis et les Inuits dans des endroits invivables et géographiquement marginaux. Dans ces ghettos urbains et ruraux disséminés – qui selon certains fonctionnent comme les systèmes de l'apartheid africain – la pauvreté, les logements insalubres et le désavantage économique sont devenus la norme.

Dans certaines de ces réserves et espaces communautaires marginalisés, les Autochtones ont réussi à prospérer, mais ils représentent une petite minorité et la plupart des gens continuent de vivre une grande marginalisation dans ces milieux géographiques et sociaux. L'itinérance chez les Autochtones contemporains ne peut par conséquent être comprise qu'en admettant l'injustice qui accompagne ces accords et ces traités non respectés (Peters et Robillard, 2009).

Les Canadiens doivent finalement convenir de vérités difficiles :

1. Les peuples autochtones ne choisissent pas de devenir sans-abri;

2. L'expérience est négative, stressante et traumatisante;

3. L'itinérance elle-même oblige un nombre disproportionnel d'Autochtones à commettre des activités jugées criminelles par l'État; et

4. Le taux de mortalité plus élevé parmi les membres des Premières nations, Métis et Inuits a été ignoré pendant trop longtemps.

Enfin, et plus important encore, étant donné que le manque de foyer, plutôt dans le sens d'un sentiment d'appartenance ou d'un chez-soi, est une expérience comprise culturellement, nous devons créer et reconnaître une définition autochtone de l'itinérance qui doit éclairer l'élaboration de politiques afin de résoudre le problème tragique de l'itinérance chez les Autochtones.

Les 12 dimensions de l'itinérance chez les Autochtones

telles qu'articulées par les Peuples autochtones partout au Canada

Les 12 dimensions de l'itinérance chez les Autochtones telles qu'articulées par les Peuples autochtones partout au Canada :

Itinérance due à un déplacement historique

Communautés et Nations autochtones rendues historiquement sans-abri après avoir été déplacées hors des terres autochtones précoloniales.

Itinérance due à une séparation géographique contemporaine

Une séparation d'un individu ou d'une collectivité autochtone des terres autochtones, après le contrôle colonial.

Itinérance due à une déconnexion spirituelle

Une séparation d'un individu ou d'une collectivité autochtone des visions du monde autochtone ou des connexions avec le Créateur ou autre déité équivalente.

Itinérance due à la perturbation mentale et au déséquilibre mental

Une itinérance mentale, que l'on décrit comme un déséquilibre des facultés mentales, vécue par des individus et des collectivités autochtones en raison de la marginalisation sociale et économique enracinée des peuples autochtones causée par la colonisation.

Les 12 dimensions de l'itinérance chez les Autochtones telles qu'articulées par les Peuples autochtones partout au Canada :

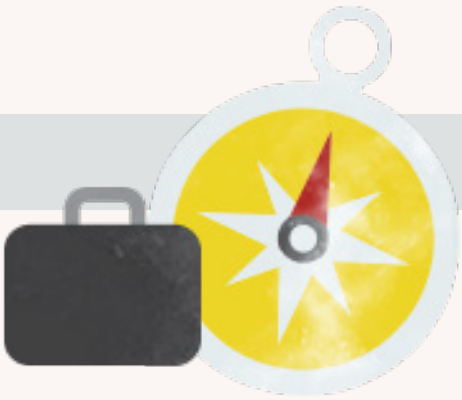
Itinérance due à la désintégration et aux pertes culturelles

Une itinérance qui perturbe ou aliène complètement les individus et les collectivités autochtones du réseau de relations de la société autochtone appelé «Tous mes frères et soeurs».

Itinérance due au surpeuplement

Le nombre de personnes par habitation dans les foyers autochtones urbains et ruraux dépassant la moyenne nationale par foyer canadien, contribuant par conséquent à la création d'espaces de vie insalubres, malsains et surpeuplés, et créant à son tour l'itinérance.

Itinérance due au déplacement et à la mobilité



Des sans-abri autochtones mobiles voyageant sur des distances géographiques entre des espaces ruraux et urbains pour avoir accès au travail, à la santé, à l'éducation, aux activités récréatives, aux services légaux, à l'aide à l'enfance, pour assister à des évènements spirituels et des cérémonies , au logement abordable, et pour rendre visite à la famille, les amis et les membres de la communauté.

Itinérance due au retour à la maison

Un individu ou une famille autochtone qui ont grandi ou vécu hors de leur communauté d'origine pour un certain temps, et qui, lors du retour à la maison ,sont souvent perçus comme des étrangers, les rendant incapables de se procurer une structure physique où vivre, en raison des barrières bureaucratiques fédérales, provinciales, territoriales ou municipales, des conseils de bandes ou communautaires non coopératifs, des communautés ou de semblables hostiles, de la violence latérale et de la dislocation culturelles.

Les 12 dimensions de l'itinérance chez les Autochtones telles qu'articulées par les Peuples autochtones partout au Canada :

Itinérance due à l'absence d'endroits où aller

Un manque total d'accès à un refuge, un logement, ou un hébergement, aux services des refuges ou à des relations stables; avoir littéralement nulle part où aller.

Itinérance due au besoin d'échapper aux dommages

Autochtones fuyant, quittant ou délaissant des foyers ou des logements insalubres, malsains ou surpeuplés pour obtenir un minimum de sûreté ou pour survivre. Les jeunes, les femmes et les personnes LGBTQ2S y sont particulièrement vulnérables.

Itinérance due à une situation d'urgence

La combinaison de désastres naturels, de manipulations environnementales à grande échelle et des actes humains de méfaits et de destructions, ainsi que des obstacles bureaucratiques fait que les Autochtones perdent leurs foyers parce que le système n'est ni prêt ni disposé à absorber la demande immédiate de logements*.

Itinérance des réfugiés climatiques

Les Autochtones dont le style de vie, les modes de subsistance et les sources d'aliments, les relations avec les animaux et les connexions à la terre ont été grandement altérées par des combinaisons de variations météorologiques sévères provoquées par le changement climatique. Ces modifications ont causé l'itinérance d' individus et des communautés autochtones entières.

Voir la description complète des 12 dimensions de l'itinérance chez les Autochtones à la fin de ce document.

Définir l'itinérance

II) Comprendre les concepts autochtones de foyer et d'itinérance dans leur contexte historique

L'historique suivant est destiné à guider le lecteur à travers le contexte historique de l'itinérance chez les Autochtones au Canada, à apporter une compréhension plus profonde de ce que les concepts de «foyer» et de «sans-abri» signifient pour les membres des Premières nations, des Métis et des Inuits, tels que l'ont expliqué à notre équipe de recherche les membres de la communauté autochtone au cours du processus de consultation entre janvier 2016 et juin 2017. La déconnexion du réseau holistique de «Tous mes frères et soeurs» (une vision du monde autochtone commune pour les sociétés des Premières nations, métisses et inuits selon laquelle toutes les choses de l'existence sont interconnectées) par la colonisation canadienne revenait sans arrêt comme la cause de base de l'itinérance chez les Autochtones du Canada. Cette section offre un bref aperçu de cette déconnexion, ses causes historiques, ce qui la fait perdurer de nos jours, et comment elle affecte les différentes sous-couches de la population autochtone, y compris les Aînés, les personnes bi-spirituelles, les jeunes et d'autres encore. Cet historique analyse l'impact que les perceptions des colons, le racisme et les mesures prises par les institutions gouvernementales ont eu sur les Autochtones au fil du temps, et comment ils se sont regroupés pour créer l'itinérance chez les Autochtones.

Définition de l'itinérance

La définition canadienne de l'itinérance décrit l'itinérance comme «une variété de situations d'hébergement et de refuges allant d'individus sans-abri à une extrême, aux personnes logées de façon non sûre à l'autre extrême.» Cette typologie décrit quatre sortes d'itinérance propres aux colons du Canada :1) les personnes sans-abri (vivant dans la rue ou dans des lieux qui ne sont pas conçus pour le logement des êtres humains; 2) les personnes utilisant des refuges d'urgence (celles qui restent dans les refuges d'urgence de nuit pour les sans-abri, ainsi que dans les refuges pour les personnes victimes de la violence familiale); 3) les personnes logées provisoirement (celles dont l'hébergement est temporaire et qui ne possèdent pas le droit au maintien dans les lieux); et 4) les personnes à risque d'itinérance (celles qui ne sont pas sans-abri, mais dont la situation économique et/ou de logement courante est précaire ou ne satisfait pas aux normes publiques de santé et de sécurité) (Observatoire canadien sur l'itinérance, 2012). Cette définition est ancrée dans la conception occidentale de

l'itinérance. Néanmoins, la définition canadienne de l'itinérance ne fait pas de distinction qualitative entre l'expérience de l'itinérance propre aux colons et l'itinérance chez les Autochtones du Canada. De surcroît, les processus de colonialisme datant du début des années 1600 ont déplacé et dépossédé les peuples autochtones hors de leurs terres et, dans certains cas, les ont divorcé de leur histoire de peuple précolonial. L'impact de la séparation des peuples autochtones de leurs terres, de leurs voies d'eau et de leurs cultures a été calculé de sorte à atteindre la désintégration, l'état colonial imposant des lois et des règlements contre les Autochtones pour les assimiler ou les éliminer. Les exemples incluent l'Acte pour encourager la civilisation graduelle, la Loi sur les Indiens, l'Émancipation, le système des pensionnats, le déplacement des terres et des moyens de subsistance traditionnels, et d'autres encore. De nos jours, l'exclusion des Autochtones des logements a ses racines dans cette déstabilisation culturelle précoce et continue ciblée, qui repose sur une épuration ethnique, le linguicide et le domicide des peuples autochtones (Porteous et Smith, 2001)[3].

Reconnaître le passé de la destruction délibérée des matrices autochtones domestiques, linguistiques et culturelles par le Canada est un début, mais il faut encore s'occuper du problème de l'itinérance chez les Autochtones en termes actuels. L'exclusion disproportionnelle des Autochtones aux logements appropriés et stables au Canada est due en grande partie à l'échec de la société canadienne à prioriser le soutien de la diversité de systèmes de logements appropriés culturellement qui correspondraient avec les attentes des Autochtones en matière de «foyer». Bien sûr, on a besoin d'un mécanisme pour déterminer la compréhension autochtone du foyer sous sa multitude de formes et gammes pour résoudre le problème de l'itinérance des Autochtones; avec une compréhension claire de ce qui définit un foyer autochtone, nous pouvons enfin définir une gamme d'options de foyers autochtones et en faire une priorité. Établir les concepts autochtones de foyer permettra aux gouvernements, aux prestataires de services et aux peuples autochtones eux-même d'orienter un financement important vers des soutiens sociaux, culturels et matériels culturellement sensibles aux peuples autochtones, en particulier ceux en situation de crise(Observatoire canadien sur l'itinérance, 2012).

En bref, la question de l'itinérance chez les Autochtones au Canada actuelle peut être expliquée et une solution au problème peut être envisagée, mais seulement si nous prêtons attention à l'héritage global de la marginalisation et du déplacement créé par le colonialisme. Dans cette optique, nous pouvons démanteler la façon dont les lois et préjugés courants spécifiques sont reliés aux expériences clés historiques de déplacement physique, culturel et spirituel des individus, des familles, des communautés et des nations autochtones.

Le foyer

Dans de nombreuses cultures autochtones, le concept de «foyer» est différent de celui du colon canadien. Le foyer est décrit selon la perspective occidentale en tant que «force sociale animée génératrice de rôles de genres, d'habitudes de travail et

de manières domestiques propres» (Homeward Trust Edmonton, Blue Quills First Nations College et IRM Research and Evaluation, 2015, p. 19), et est fréquemment associé à un édifice de briques et de ciment, ou une autre structure physique d'habitation. Par contraste, les perspectives autochtones du monde conceptualisent le foyer plus significativement comme un réseau de relations et de responsabilités mettant en jeu les liens avec les réseaux de parenté humaine; des relations avec les animaux, les plantes, les esprits et les éléments; des relations avec la planète, les terres, l'eau et les territoires; et les connexions avec les histoires, les chansons, les enseignements, les noms et les ancêtres traditionnels (Memmott, Long, Chambers et Spring, 2003; Turner, 2008; Turner, 2014). Le concept autochtone holistique du foyer est pris au sens de cercles d'interconnectivité qui une fois rassemblés forment la base d'un lieu autochtone social, spirituel et sain. En Nehiyaw (Cri) et en Michif (Métis) cela s'appelle miyo wahkohtowin (relations familiales) (Homeward Trust Edmonton et al., 2015) ou niw_hk_m_kanak (tous mes frères et soeurs) (Chartrand, 2007); en Lakota, mitakuye oyasin (tous mes frères et soeurs) (Pengra, 2000); en Anishnaabemowin, nindinawemaaganidok (tous mes frères et soeurs); et en Inuktitut, ilagiit (parenté), pour n'en nommer que quelques-uns (Trott, 2005). La spécialiste Julie Christensen décrit plus avant le concept autochtone de foyer comme un sentiment d'«enracinement», ce qui signifie qu'une personne, une communauté et une nation autochtones se sentent chez elles lorsqu'elles ont une responsabilité réciproque et une relation stable avec des éléments tels un lieu, une géographie, des animaux, une communauté, un sens d'appartenance, une identité, une famille, des ancêtres, des histoires et l'indépendance (Christensen, 2013). Sans ces connexions, les peuples autochtones se sentent «déracinés», sans ancrage ou «sans abri» (Christensen, 2013, p. 809). En 1893, le sociologue pionnier Emile Durkheim soulignait l'importance de la solidarité interpersonnelle et des performances rituelles publiques et privées pour renforcer et affirmer l'intégrité des réseaux sociaux de significations. Ces réseaux de signification, d'après Durkheim, offrent un sens communautaire et de foyer aux individus, aux familles et aux collectivités (Durkheim, 1893). Ses travaux ont influencé plusieurs générations de penseurs et ont jeté la lumière sur la multitude d'expériences d'itinérance vécues par les Autochtones. Les travaux de Durkheim sur la solidarité sociale et la théorie sociale de Christensen sur ce qui constitue le foyer sont mis en évidence par la façon dont les agences coloniales se sont mobilisées pour éliminer les pratiques rituelles et les institutions culturelles autochtones principales telles que le matriarcat, l'adoption, la cérémonie et les langues, préparant la voie de l'apartheid canadien du logement.

Le concept autochtone du logement est donc une vision métaphysique du lieu, plutôt qu'un environnement construit. Certains sociologues et anthropologues ont compris depuis longtemps les difficultés d'intégrer les réseaux de signification ou les cultures autochtones aux concepts occidentaux du foyer, car la conception occidentale du foyer priorise les formes construites au dépend des connexions socialement nécessaires. Kenneth Jackson (1985) et d'autres spécialistes du logement et l'historien Ian MacKay ont apporté d'amples preuves de la façon dont l'idéal occidental du foyer, associé à

la propriété individuelle de l'espace, sont devenus dominants sous la colonisation (Jackson, 1985; Ian, 2000)[4]. Pendant l'établissement du cadre juridique libéral du colonialisme au Canada, les réseaux de signification sont devenus moins associés avec l'appartenance au lieu, remplacés par des structures d'habitation, facilement mesurables, évaluables et transformables, pour que les relations de propriété puissent être normalisées selon les concepts modernes du foyer.

Et pourtant, la description moderne occidentale du foyer présente des similitudes avec les visions du monde autochtone, dans la mesure où chacune de ses significations se rapporte aux relations et styles de vie se produisant dans des lieux. Malgré tout, chaque groupe autochtone ou non autochtone, avait des très grandes différeneces de traditions et des idées sur les politiques de la vie quotidienne , comme l'a déclaré Adele Perry (2003), de telle sorte que le concept du foyer lui-même était, d'une certaine façon, au premier plan du conflit entre les colons et les peuples autochtones du Canada (2003). En fait, tous les débats importants sur l'itinérance dans des contextes urbains et ruraux traitent du conflit dominant les notions motivées par le gain de l'habitat en tant que produit et l'ancre des relations sociales (Lefebvre, 1991; Jackson, 1985; Caton 1990; Gans, 1995; DePastino 2003; Harvey 2008).

Bien avant que les lois coloniales n'imposent des restrictions à l'emploi des terres et territoires autochtones, les Autochtones pouvaient choisir de dormir à la belle étoile, et n'auraient pas nécessairement été qualifiés de sans-abri par leur communauté, même s'ils ne vivaient pas dans des établissements traditionnels ou des domiciles familiaux. Les discours des colons et les établissements des colons ont transformé l'expérience des Autochtones d'être placés et enracinés dans des espaces territoriaux et au sein de Tous mes frères et soeurs, recadrant les existences autochtones sans espaces adéquats où «être» au sein des polis coloniales étrangères. La spécialiste autochtone Quandamooka Aileen Moreton-Robinson affirme que l'existence même du gouvernement colonial sert à «définir (les Autochtones), les propriétaires originaux, non pas comme appartenant à la terre, mais comme des sans-abri et des déplacés» (Moreton-Robinson, 2003, p. 24). La place de quelqu'un dans la nature et sur la terre, ses relations, et vivre dans la communauté et sur les terres de quelqu'un était, en partie, comment le foyer était conceptualisé par les Autochtones précoloniaux. Peut-être que les structures d'habitation avaient été inclues dans ces plus vieux concepts précoloniaux autochtones du foyer, mais ils partaient du principe que de telles structures avaient une importance secondaire.

De surcroît, les termes «itinérant» et «itinérance» sont des concepts occidentaux relativement modernes qui sont devenus notables dans les discours et les politiques de la seconde moitié des années 1900 (Bahr, 1968; Jackson, 1985; Weissman, 2013). Certains spécialistes prétendront que le problème de l'itinérance est devenu une question sociale critique à la fin des années 1980 et 1990, avec la réduction des services sociaux qui fournissaient un logement et des soutiens sociaux aux Canadiens à faibles revenus. La perte soudaine de soutien et la réduction du parc de logements au

Canada a mis des milliers de personnes à la rue et dans ses refuges, faisant exploser le nombre des populations sans-abri. Cette augmentation du nombre des sans-abri à entraîné un changement dans la perception de l'itinérance : elle a redéfini ce que le terme de sans-abri signifiait, et engendré un intérêt accru pour ce problème. Hulchanski et al. (2009) ont montré que pendant les années 1851 à 2005, 4744 articles faisaient référence à l'itinérance, et parmi ceux-ci, 87 % avaient été publiés entre 1985 et 2005 (Hulchanski, Campsie, Chau, Hwang et Paradis, 2009). À la lumière du regard plus critique sur l'enjeu de l'itinérance prévalant actuellement, on peut dire que cela a pris un nombre croissant de femmes, d'enfants et d' anciens combattants vulnérables dans les rues des villes canadiennes pour que l'on souligne la question en grande partie inexplorée et incontrôlée de l'itinérance autochtone – un problème chronique, largement ignoré et disproportionnel qui existe au Canada depuis plus de 200 ans.

Pour être clair, des centaines d'années de colonialisme ont érodé, sapé et supplanté les pratiques culturelles autochtones et leur concept inclusif du foyer, les remplaçant avec les idées occidentales de patriarcat et d'un foyer personnel et indépendant (Christensen, 2013). Par conséquent, l'itinérance autochtone a été mal comprise par les colons comme un état sans structure d'habitation ou sans toit (Somerville, 1992), alors que l'itinérance autochtone veut également dire être sans Tous mes frères et soeurs. L'absence d'une structure physique n'est qu'un symptôme des causes profondes de l'itinérance autochtone, qui sont vivre sans relations sociales, culturelles, spirituelles, émotionnelles et physiques saines (Christensen, 2013).

Tous mes frères et soeurs

Il devrait être clair à présent que l'itinérance autochtone au Canada est un continuum d'expériences d'itinérance qui doit inclure une étude des relations et des lois, politiques, mécanismes du marché et autres facteurs. Ces vecteurs d'expérience des sociétés autochtones démontrent que l'État canadien n'a pas su agir en tant que modèle de sorte que les membres de la population générale deviennent de bons alliés des peuples autochtones. Malgré la diversité ethnique et les louanges en faveur du multiculturalisme au Canada, il n'en est pas moins difficile pour le citoyen typique de se sentir commequ'il fait partie du système de parenté autochtone – de faire partie de Tous mes frères et soeurs. Toutefois, la vision autochtone du monde est inclusive : tout le monde est parenté en raison de leur interconnectivité dans le temps et l'espace, ou par l'expérience du territoire, par l'emploi de mots qui sont peut-être mieux compris. Nous sommes tous des membres de la communauté et la création de ce sens d'appartenance devient central pour comprendre ce que cela signifie d'être Autochtone et sans foyer.

La clé de la genèse de cette appartenance est la reconnaissance de l'État que les peuples autochtones imaginent et vivent l'itinérance selon leurs propres conditions. Cela est présenté dans la dernière section sur les dimensions de l'itinérance autochtone. Ces dernières articulent collectivement la perte traumatisante des relations causée par les projets coloniaux – pensionnats, relocalisation des Inuits, dépossession des terres métisses après 1869 et 1885, et d'innombrables autres opérations coloniales – imposés par les autorités et citoyens coloniaux aux nations, aux communautés et aux peuples autochtones (Menzies, 2007; Commission de vérité et réconciliation, 2015).

Tous mes frères et sœurs – L'impact des perceptions

Traditionnellement, l'itinérance autochtone a fait l'objet d'un débat axé sur ce que l'on croyait faisait défaut aux peuples autochtones : jugement, morale, entrepreneuriat, capacité à planifier et autres qualités. La mentalité voulant que les personnes autochtones qui vivent l'itinérance manquent d'un bon caractère ou de fibre morale est une notion erronée qui est très présente en Amérique du Nord dans les discours des colons blâmant les opprimés. En raison de leur nombre disproportionnel et de leur visibilité dans les villes, les personnes autochtones sans-abri ont été injustement

ridiculisées, et leur itinérance a été assimilé à tort à leurs défaillances personnelles. Cette approche reposant sur le blâme découle aussi directement d'un système d'éducation publique qui est presque entièrement dépourvu d'une description véridique et fidèle de l'histoire de la politique autochtone du pays. Par conséquent, l'État est non seulement responsable des circonstances mêmes, mais aussi de la fausse représentation soutenue de l'histoire coloniale qui a causé tant de problèmes structurels chroniques tels que l'itinérance autochtone. De plus, ce recours aublâme dans les récits coloniaux existe parce que le colon typique ne peut tout simplement pas voir, ou manque d'admettre volontairement, que le système colonial dont ils bénéficient a causé le problème structurel chronique de l'itinérance autochtone au Canada. En termes simples, il est plus facile de blâmer les opprimés que d'évaluer rationnellement le problème ou d'admettre la complicité – intentionnellement ou non – en ce qui a trait à la dépossession soutenue des peuples autochtones.

Ce qui est moins bien compris et plus difficile à admettre sont les défaillances de l'État canadien en ce qui a trait aux questions qui touchent les peuples autochtones. Jusqu'à récemment, le rôle de l'État a été largement ignoré lors des études des causes profondes de l'itinérance autochtone. Ces défaillances comprennent le manque de politiques et de pratiques gouvernementales culturellement appropriées dans ses relations avec les Autochtones, les promesses brisées des traités qu'il ignore, le manque de soutiens pour les personnes autochtones dans les milieux ruraux et urbains, des logements et habitations locatives inadéquats sur et hors réserve, et le manquement de l'État à fournir une infrastructure, de soins de santé, une éducation, des services d'emploi et des possibilités essentiels pour les collectivités autochtones et ce, même lorsque le besoin urgent est évident. En outre, ce non-respect se manifeste souvent sous forme de bureaucratie et de confusion intergouvernementale. L'échec constant des bureaucraties à silos fédérales, provinciales, territoriales et municipales à communiquer efficacement et à travailler ensemble pour fournir des services aux individus et collectivités autochtones, a été familièrement exprimé par l'expression «renvoyer la balle aux autres», ce qui mène également à une itinérance autochtone qui peut être facilement évitée (voir Dimensions de l'itinérance autochtone – Itinérance due à une crise d'urgence à la fin de ce document).

De plus, certains académiques ont soutenu que les états capitalistes tels le Canada produisent des espaces négatifs, soit «la rue», pour y reléguer les personnes opprimées, les pauvres et les défavorisés; le grand public appelle ces personnes marginalisées des «sans-abri» (Lefebvre, 1974; Rotenberg et McDonough, 1993; Wright, 1997). L'académique Cornelius Castoriadis (1987) affirme en outre que les cultures dominantes projettent un ensemble d'attentes sociales sur les plus vulnérables de la société, faisant de ces exigences sociales imaginaires le discours dominant (Castoriadis, 1997). Avec le temps, au Canada, ce discours dominant a évolué pour devenir racialisé, et pour que l'itinérance soit vue comme quelque chose d'acceptable et même d'approprié pour les Autochtones (Weissman, 2017). Voir les Autochtones comme des sans-abri, puis imposer un discours qui donne aux Autochtones le rôle

d'itinérants, est arrivé en grande partie parce que l'État et les colons ont réussi à jeter leur blâme de l'itinérance chez les Autochtones sur les individus autochtones mêmes. En ce sens, laisser les Autochtones à la rue comme un groupe qui lutte avec le reste des «cas les plus démunis» renforce l'imaginaire perverti de la ville et de ses ordres, ou de ses rangs, comme l'a décrété la structure des colons capitalistes.

En raison des stigmatisations, des préjugés et des défaillances de l'État qui existent au sein du grand public plus puissant, les Autochtones du Canada vivent l'itinérance à des taux disproportionnels comparativement à leurs homologues non autochtones. Mais même cette comparaison importante est simpliste. Étant donné que les Autochtones ne représentent pas un groupe homogène, il est nécessaire d'examiner les problèmes qui ont mené à l'itinérance chez les Autochtones dans le contexte des Premières nations, à la fois sur et hors réserves, le contexte des Métis et le contexte des Inuits. Les profils de l'itinérance chez les Autochtones peuvent encore être subdivisés en examinant les tendances générales au sein de la population intégrée autochtone afin de découvrir quels groupes, basés sur l'âge, la classification des genres et autres paramètres, sont surreprésentés au sein des populations autochtones. Schiff et al. (2016) ont étudié comment les contextes ruraux et urbains rendent de simples comparaisons entre les expériences de logement plus difficiles (Schiff, Schiff, Turner, et Bernard, 2016).

Statistiques sur l'itinérance chez les Autochtones

La recherche a démontré que dans les centres urbains un Autochtone sur quinze vit en situation d'itinérance, comparé à seulement 1 sur 128 dans la population générale (Belanger, Awosaga et Head, 2013). En fait, dans certaines villes canadiennes, tel que Yellowknife ou Whitehorse, les Autochtones représentent 90 % de la population itinérante (Patrick, 2014). Des endroits comme Thunder Bay et Winnipeg montrent des résultats sensiblement meilleurs, avec des moyennes de 50 à 70 % de sans-abri autochtones (CBC News, 2014). À Toronto, le plus grand centre urbain du Canada, les Autochtones représentent environ 15 % de la population des sans-abri de la ville, bien qu'ils ne constituent qu'environ 0,5 % de la population totale (Statistique Canada, 2010). Ces statistiques révèlent que les Autochtones urbains sont huit fois plus susceptibles d'être sans- abri que les personnes non autochtones.

De plus, on considère que l'influence de l'itinérance chez les Autochtones est plus large que celle de l'itinérance de la population générale puisqu'elle affecte plus souvent des familles entières; elle a même été décrite comme un problème de collectivité (Young, 1998) et d'«expression culturelle» (Young, 1998, p. 60). Quant à tous ceux qui ont vécu l'itinérance, quelle que soit leur ethnicité, la carence dont nous devrions parler n'est pas le caractère moral mais la perte du sens d'appartenance à des groupes sociaux proches essentiels à l'expérience partagée de la dignité. À ce sujet, la recherche de Chez Toit (2015) confirme que l'itinérance affecte en effet les familles de manière disproportionnelle, et en particulier «les femmes et les enfants des communautés autochtones et racialisées» (Gulliver-Garcia, 2015, p. 55). Par exemple,

considérez qu'au Canada «40 % des enfants autochtones vivent dans la pauvreté, comparé à la moyenne nationale de 19 %» (Gulliver-Garcia, 2015, p. 59). Donc, lorsqu'on parle du Canada, nous traitons le deuxième plus grand pays de la planète comme s'il était doté de conditions géographiques et sociales relativement uniformes d'une région à l'autre. Ce n'est évidement pas le cas, et par conséquent les régions où l'itinérance se produit ont une influence sur la manière dont elle est vécue.

La plupart de la population autochtone du Canada habite à l'extérieur des réserves et on comprend donc qu'il puisse y avoir de sérieux problèmes de logement parmi les Autochtones résidant dans les centres urbains. Mais des problèmes de logement désastreux et souvent tragiques se produisent aussi dans les réserves. Des données issues du recensement de 2006 (SCHL, 2011) ont permis d'affirmer que : «plus de la moitié (53 %) des ménages autochtones en dehors des réserves vivaient dans des maisons qui n'étaient pas adéquates ou appropriés selon les normes, ce qui signifie que ces maisons avaient soit besoin de réparations importantes ou étaient surpeuplées, ou les deux» ce qui représente une proportion plus élevée que celle des Autochtones vivant en dehors des réserves (Patrick, 2014, p. 15). Selon les données sur les parcs de logements urbains, il a été démontré que ce taux de manquement aux normes des logements sur les réserves est trois fois supérieur à celui des logements dans la plupart des centres urbains.

Malheureusement, la recherche sur les populations sans-abri métisses et inuits est limitée, la plupart des études reposant sur les personnes aux statut de Premières nations (Patrick, 2014). Néanmoins, la recherche de Peters (2008) note qu'il se pourrait que les populations métisses soient désavantagées de façon disproportionnelle en raison de leur statut socio-économique (Patrick, 2014). En outre, la SCHL (2004) souligne que bien que les groupes autochtones résidant dans l'Arctique et le Subarctique affrontent les mêmes difficultés que les autres populations Premières nations et métisses (par ex. le surpeuplement et le manque de logements adéquats ou abordables), Ils doivent aussi affronter des obstacles uniques reliés au caractère isolé des communautés du Nord et au climat extrême qu'ils subissent , tels que les «coûts d'opération/d'entretien des matériaux de construction exceptionnellement élevés (par ex. électricité, chauffage, services de traitement des eaux)» (Patrick, 2014, p. 17).

Itinérance chez les femmes, les LGBTQ2S et les enfants

Les populations itinérantes autochtones du Canada se composent de femmes, de LGBTQ2S, de jeunes et d'Aînés. Pour ces sous-groupes vulnérables, les statistiques et les problèmes sont particulièrement complexes. Selon Patrick : «Les femmes autochtones de tout âge doivent supporter un fardeau disproportionné de problèmes de logement» (2014, p. 39) et comme le note l'Association des femmes autochtones du Canada (2011) et Culhane (2003) : «Les femmes autochtones font aussi face à des vulnérabilités spécifiques et persistantes à l'exploitation sexuelle, la violence et le meurtre» (Patrick, 2014, p. 39-40). De telles expériences propres au genre sont communes dans le contexte de l'itinérance chez les Autochtones et ne se limitent pas qu'aux femmes.

Par exemple, bien que les études sur les personnes LGBTQ2S soient rares, on soupçonne que les Autochtones qui s'identifient comme tels doivent faire face de façon disproportionnelle aux problèmes de logement et problèmes liés au logement. D'autres recherches indiquent que des identités et choix sexuels particuliers sont lourdement stigmatisés dans le secteur du logement. Une fois de plus, on peut considérer que la recherche sur les personnes vivant avec le VIH ait une incidence sur ce point. L'OHTN a découvert que ceux qui vivent avec le VIH sont relégués dans des logements inférieurs de façon disproportionnelle. Sur ce point, Heath et al. (1999) ont identifié que «Les hommes gays des Premières nations étaient bien plus susceptibles d'être logés de façon instable, de vivre dans la pauvreté, d'être déprimés, d'avoir été abusés sexuellement pendant l'enfance, d'avoir été violés et prostitués que les hommes gays non autochtones» (Patrick, 2014, p. 48). Plusieurs études (Higgitt et al., 2003; Novac et al., 2002; SCHL, 2001) ont montré que les jeunes LGBTQ2S sont surreprésentés parmi les jeunes Canadiens sans-abri (Patrick, 2014). Nous savons que les jeunes Autochtones en général vivent l'itinérance de façon disproportionnelle, mais ici encore la recherche est rare. Néanmoins, la littérature disponible démontre la gravité de ce problème. Par exemple, la SCHL (2011) affirme qu'à Ottawa (2001), le nombre de jeunes Autochtones ne constitue que 1,5 % de la population totale de la Ville, mais représente près de 20% des jeunes de la rue (Patrick, 2014). En même temps, Goldberg et al. (2005) notent qu'à Vancouver, les jeunes Autochtones représentent un modeste 2 % de la population totale de la Ville, mais représentent 30 % des jeunes sans-abri (Patrick, 2014).

L'itinérance chez les jeunes Autochtones est un des problèmes les plus difficiles et

proéminants de l'itinérance, et pour comprendre cet enjeu à l'heure actuelle il faut Itinérance chez les femmes, les personnes LGBTQ2S et les enfants confronter la sombre architecture de la mentalité colonialiste qui consiste à diviser pour régner que de nombreux Canadiens ont du mal à saisir. L'itinérance chez les jeunes Autochtones trouve son fondement dans les projets sociaux extrêmement nuisibles des pensionnats, la Rafle des années soixante et le nombre extrêmement important d'enfants autochtones placés à la garde de l'État, ce qui continue même à ce jour Ce n'est que maintenant que l'on comprend plus largement la pure malice de ces programmes et les souffrances imposées aux jeunes Autochtones de tous les genres par les pensionnats et la Rafle. Outre le traitement inimaginable que ces enfants ont souffert aux mains de leurs gardiens coloniaux, ces projets étaient largement responsables de la désintégration des unités familiales autochtones contemporaines, un démantèlement qui contribue directement aujourd'hui à l'itinérance chez les jeunes et aux traumatismes intergénérationnels.

Il ne s'agit pas d'une expérience uniquement canadienne. Dans les pays où les efforts de réconciliation sont plus avancés, il existe des raisons éprouvées pour soutenir l'importance de nos travaux ici. En Australie, Keys Young a identifié la perte des aptitudes de parentalité chez les parents autochtones comme un facteur principal qui a eu un impact sur l'itinérance chez les jeunes, et qui sous-tendl'abus des enfants, ainsi qui peut être moteur de l'itinérance chez les jeunes et du traumatisme intergénérationnel (1998). La recherche australienne montre aussi que cette perte s'est produite en raison de «l'enlèvement des enfants de leur famille, la relocalisation des familles hors de leurs communautés, le surpeuplement, les problèmes de santé, l'abus de substances toxiques, la fragmentation de la famille étendue et des réseaux des pairs... ce que beaucoup de personnes appellent le «cercle vicieux» » (Young, 1998, p. 57), un ensemble de circonstances qui représentent également les expériences autochtones de la société canadienne.

Recours aux Aînés et itinérance chez les Aînés

Key Young (1998) remarque que la parenté (en général les grands-parents) protègent parfois les jeunes contre l'itinérance en les accueillant dans leur maison lorsque les parents sont incapables de s'en occuper (Young, 1998). Cette observation sur le rôle des membres de la communauté nous amène à notre catégorie finale : les Aînés. Grâce à leur rôle de soutien, les Aînés autochtones abritent leurs semblables contre l'itinérance. Nous devrions remarquer que traditionnellement, dans certains groupes de colons, ce type de soin est prodigué en dernier recours et est considéré comme non normative. Alors que pour les autres groupes de colons non européens, les Aînés protègent souvent leurs semblables contre l'itinérance. Toutefois, au cours des dernières années, il semble que les jeunes adultes vivent plus longtemps chez leurs parents ou leurs aïeuls, même dans les cultures des colons. L'idée essentielle ici est que selon la perspective des Autochtones, de tels soins sont considérés typiques ou naturels, plutôt qu'une exception.

L'abri offert par les Aînés ne se limite pas qu'aux petits-enfants. De nombreux Aînés permettront à leurs enfants adultes de résider chez eux pour les protéger de l'itinérance. Itinérance chez les femmes, les personnes LGBTQ2S et les enfantsAccueillir leurs enfants adultes est perçu comme une hospitalité traditionnelle, et peut rendre des Aînés vulnérables à des problèmes potentiels de santé et de situation. La recherche a montré par exemple que constamment exiger des Aînés de jouer le rôle de piliers de la famille a des conséquences néfastes. En raison du vieillissement et de la mauvaise santé, de nombreux Aînés ont besoin de soins de répit et gagneraient à emménager dans un établissement de soins à long terme. Malgré tout, nombreux sont ceux qui choisissent de ne pas le faire pour aider leur famille, ou parce que des services de soins spécifiques aux Aînés n'existent pas dans les réserves, dans les communautés isolées ou dans certains centres urbains. Non seulement ces Aînés sacrifient les soins dont ils ont besoin, mais ils risquent leur vie pour apporter des services de garde aux enfants et sont exposés à l'abus de substances toxiques, à l'abus domestique, à des conditions de surpeuplement et autres problèmes.

Il est bien connu que les situations de logement précaires créent un climat favorable aux prédateurs et à l'appropriation de logements, et affectent les personnes vulnérables (Butera, 2013). Le rôle de prestataire de soins que jouent les Aînés provient d'un sens de loyauté qui les prédispose à la prédation et aux méfaits,, tout comme chez les personnes non autochtones. Très souvent, les Aînés sont à la merci des besoins et des caprices de ceux dont ils s'occupent, mais ils sont aussi vulnérables aux limites de la pénurie des soins culturellement spécifiques, qui n'existent tout simplement pas chez eux. Des informations anecdotiques suggèrent que l'abus de la drogue et de l'alcool ,là où elleatteint des proportions épidémiques chez les jeunes , mène parfois à des traitements violents et au déplacement des Aînés, ou encore à l'expédition des prédateurs à la rue ou aux refuges, voire en prison. Étant donné leur lutte contre les traumatismes intergénérationnels, le racisme systémique et plus encore, la probabilité est probablement peu élevée qu'un nombre suffisant de ces jeunes (ou leurs parents) effectuent la transition vers le rôle de soignant au sein de leur propre famille immédiate Ceci dit, leur peur d'une recrudescence de l'itinérance chez les jeunes, les adultes et les familles, des suites de pressions sur les réseaux de soutien défaillants des familles autochtones, est justifiée. Le soutien apporté par les Aînés dans les collectivités n'est pas durable et ne bénéficie pas d' appuis gouvernementaux adéquats. Malheureusement, lorsque cette génération de grands-parents aura disparu, il est probable que de nombreux membres des plus jeunes générations (p. ex. les parents et enfants qui portent le fardeau du traumatisme intergénérationnel) soient mal équipés pour jouer le rôle de soutien auprès de leur réseau de parenté comme l'avaient fait leurs Aînés. La destruction culturelle dirigée par l'État et le linguicide qui ont été imposés par les pensionnats, les déplacements des Métis et le démantèlement des territoires inuits, entre autres, continuent à jouer un rôle important dans le cycle du traumatisme intergénérationnel. En outre, étant donné que les générations plus aînées ne sont pas capables de communiquer ni l'importance de ce qui leur a été volé, ni les valeurs et les philosophies s'enlaçant à leurs langues, il en résulte une désintégration générationnelle des valeurs autochtones

Institutions d'État

Avant de présenter les dimensions, nous devons nous pencher sur la proposition contestable de l'État canadien. Un certain nombre de sociologues suggèrent que les institutions ne sont pas malveillantes en soi et que leur but n'est pas de créer des problèmes pour les gens. Elles seraient plutôt des systèmes nécessaires et inévitables de négociation, issus de l'histoire des cultures et de l'expérience perpétuelle du mouvement des personnes parmi les réseaux de signification culturelle et le monde matériel. Néanmoins, certains spécialistes, comme Luc Boltanski (2011), affirment que les gens, y compris ceux qui habilitent les institutions par le biais de pratiques électorales, doivent être tenus responsables pour les activités institutionnelles troublantes. Cela peut sembler négatif mais c'est en fait un signe positif : cela signifie que nous pouvons changer la manière dont les institutions travaillent pour les gens en les repeuplant de meilleures personnes et idées grâce à la rééducation et la réformation. Toutefois, les institutions canadiennes gouvernantes dominantes ont de sombres antécédents, voire exécrables, de mauvais traitement des peuples autochtones. Certains académiques ont qualifié de génocide culturel les tentatives volontaires par les institutions d'État d'exterminer les cultures, les visions du monde et les relations autochtones (connues collectivement sous le nom de Tous mes frères et soeurs)

L'érosion orchestrée par l'Etat de Tous mes frères et soeurs est aggravée par la peur autochtone des institutions coloniales qui ont eu un effet à long terme et d'une grande portée sur les communautés des Premières nations, des Métis et des Inuits. Les Autochtones des milieux ruraux et urbains éviteront, dans certains cas, toute interaction avec les institutions occidentales. Éviter les institutions coloniales peut représenter chez les Autochtones un effort de se faire valoir, de préserver leur dignité, de veiller à leur autonomie culturelle et de maintenir leurs perspectives traditionnelles; cela peut aussi représenter un manque fondamental de confiance. Cependant, parfois la volonté d'interagir avec des institutions existe, de nombreuses communautés Premières nations, métisses et inuits étant si éloignées, et les gens étant tellement peu sûrs de la façon d'utiliser le système, qu'en termes pratiques, l'existence de ce système et la volonté de l'utiliser sont inutiles (Turner et al., 2010).

De plus, les Premières nations, les Métis et les Inuits des communautés éloignées se déplaceront souvent sur de grandes distances entre les centres ruraux et urbains pour tenter d'accéder aux services de santé, d'éducation, juridiques et gouvernementaux, malgré les difficultés qu'ils auront à y accéder, n'ayant jamais reçu les bons renseignements pour interagir avec des services occidentaux, proches ou éloignés. La distance, le manque de connaissances et le choc culturel ont tous rendu les services en pratique inaccessibles aux peuples autochtones itinérants. Par exemple, un Inuit de Resolute Bay devra se procurer une pièce d'identité afin de travailler et d'obtenir des informations pour un déménagement prévu à Ottawa, mais il ne sait pas ce qu'est une clinique d'identité, quels formulaires remplir, quelle pièce d'identité est requise pour obtenir du travail ni où se procurer de tels formulaires pour la pièce d'identité, et peut-être ne parlera-t-il ni l'anglais, ni le français nécessaires pour compléter les formulaires ou communiquer avec les représentants de l'État. Être Autochtone signifie comprendre l'exclusion et la marginalisation d'un nombre de positions géographiques et sociales, ce qui n'a rien à voir avec l'expérience quotidienne.

L'exclusion peut revêtir de nombreuses formes. Au-delà de l'idée commune de la distribution éloignée de la ville des Inuits , pour bon nombre d'Autochtones du Canada, l'exclusion est plus subtile, et compréhensible dans le contexte de l'isolation sociale, économique et politique imposée à ces personnes partout où ils habitent, y compris dans les villes. L'obstacle de la langue, le manque de connaissances, le choc culturel et le racisme isolent, handicapent et excluent les individus autochtones des interactions bénéfiques directes avec la société en général. Cela renforce un sens de dévalorisation et de perte de la connectivité, contribuant directement au nombre disproportionnel d'Autochtones sans-abri au Canada (Turner et al., 2010).

Réciproquement, comme l'ont noté Turner et al., de nombreux Autochtones ont eu tellement d'interactions tout au long de leur vie avec les institutions occidentales – à cause d'impositions ou d'interférence étatique – qu'ils sont devenus «institutionnalisés» (Turner et al., 2010, p. 8) ou «laissés socialement dépendants et incapables de répondre à leurs besoins personnels (ou communautaires)» (Turner et al., 2010, p. 10). Avec le temps, et en l'absence de possibilités économiques et sociales prévalant dans les réserves des Premières nations, dans les établissements métis ou inuits, ou dans les villes, le recours à l'aide sociale et d'autres services d'aide est inévitable. De plus, une fausseté répandue au cours de l'histoire du Canada et encore de nos jours veut que les peuples des Premières nations, des Métis et des Inuits désirent volontairement être dépendants de l'aide sociale. Cette idée a été créée et renforcée par les nombreuses institutions gouvernementales de gestion des affaires autochtones – le système des réserves, la Loi sur les indiens, le statut d'indien enregistré et les programmes d'aide sociale provinciaux, entre autres, étant les causes principales de ce genre de dépendance institutionnelle – et non pas par volonté rester dépendants (Turner et al., 2010; Aboriginal Standing Committee on Housing and Homelessness, 2012).

Par conséquent, le recours aux institutions par les Premières nations, des Métis et des Inuits n'a pas comme cause la volonté de ceux qui ont été assujettis par l'État, c'est plutôt la faute des conditions chroniques et intergénérationnelles de pauvreté et de marginalisation créées par les gouvernements fédéral, provinciaux et territoriaux du Canada. Le sous-financement subséquent de l'enseignement des langues autochtones, de l'éducation, des formations professionnelles, du logement, des transports, des services de santé et des infrastructures dans les communautés autochtones demeurent un legs des politiques et pratiques gouvernementales inchangées (Turner et al., 2010). L'avocate et spécialiste autochtone Pam Palmater remarque qu'en investissant moins dans les peuples autochtones que dans la société coloniale dominante, le Canada a forcé les Premières nations, les Métis et les Inuits à dépendre de solutions provisoires pour survivre à la pauvreté systémique, aux occasions limitées d'amélioration et au manque complet de logements et de soins de santé adéquats; ce faisant, le Canada a manqué à ses obligations d'entretenir des «liens fraternels» au sein du réseau de la vision du monde autochtone que représente Tous mes frères et soeurs (2011)[5].

Racisme

Notre discussion à propos du cheminement vers l'itinérance chez les Autochtones met en lumière le climat de racisme qui existe au Canada. Le racisme historique et contemporain des colons à l'égard des Premières nations, des Métis et des Inuits est bien documenté. Le racisme rend l'accès à la société canadienne difficile, voire impossible, pour les individus et les familles autochtones à risque d'insécurité du logement ou pour ceux qui sont déjà itinérants. Qu'ils habitent dans des milieux ruraux ou urbains, les Autochtones affirment que l'insécurité causée par le racisme sousjacent qui prévaut au sein de la société colonialiste enfreine l'obtention d'emplois, de logements sûrs, salubres et tenables, et l'accès avec dignité à des services de soutien.

Il peut être extrêmement difficile de trouver un endroit pour vivre au Canada rural ou urbain lorsqu'on est Autochtone; encore plus si on est Autochtone et déjà sans-abri. Les propriétaires et les employeurs filtrent et excluent souvent les locataires et employés potentiels membres des Premières nations, des Métis et des Inuits , sur des bases physiques phénotypiques (visuelles) ou à la vue des cartes de statut Indien ou de citoyenneté Métis, ou de l'appartenance identitaire autochtone du requérant . Ces tactiques d'exclusion sont aussi basées sur des hypothèses raciales fausses, des imageries symboliques apprises, telles que le «sans-abri autochtone alcoolique» et l'«Indien paresseux», chacune d'entre elles utilisant les optiques de l'itinérance pour écrire de fausses attentes chez les gens, et pour rendre aux Autochtones l'onus de la tâche difficile d'être embauché ou d'obtenir un logement . C'est particulièrement le cas pour les femmes autochtones à faible revenu, celles qui sont mères monoparentales , et celles qui sont les deux, que l'on présume être débauchées ou dépendantes à l'aide sociale. Le taux de pauvreté pour ce dernier groupe est plus du double de celui des femmes non autochtones, et leurs problèmes de logement sont «exacerbés par le racisme» qu'elles subissent (Homeward Trust Edmonton et al., 2015). Comme on l'a suggéré plus tôt, les logements que les Autochtones parviennent à obtenir sont souvent sans sécurité d'occupation, insalubres à l'occupation humaine ou situés dans des quartiers marginalisés voire dangereux. Nous pouvons en conclure que les zones et les endroits marginaux urbains reviennent aux personnes les plus fortement marginalisés, y compris à un nombre disproportionnel d'Autochtones.

Racisme

Le racisme est aussi une force qui déshumanise les expériences sociales. Souvent, lorsqu'une personne quitte une communauté rurale pour un milieu urbain afin d' y trouver une meilleure vie, elle peut s'attendre à vivre un certain choc culturel. Pour leur part, la majorité des Autochtones subissent un racisme flagrant qui à la fois atténue leur enthousiasme et nuit à la réussite de leur intégration. Même les Autochtones qui ont grandi et qui sont à l'aise au sein d'un « lifestyle » colonialiste urbain décrivent la nature omniprésente et restrictive du racisme, qui les empêche de participer pleinement, librement et productivement à la société canadienne.

En somme, les Autochtones du Canada, qu'ils soient logés ou itinérants, urbains ou ruraux, décrivent le racisme des colons à leur égard ainsi : omniprésent, invalidant, limitant, suffoquant, sans fin, violent, avilissant et subi quotidiennement. Le racisme imprègne la société des colons du Canada à tous les échelons et au sein de toutes les structures , tant parmi les institutions que les individus (gouvernements, services de première ligne et d'urgence, soutien communautaire, forces de l'ordre, éducation, milieux de travail et plus encore) et crée, complique, perpétue et garantit des modèles d'itinérance chez les Autochtones partout au Canada (Homeward Trust Edmonton et al., 2015).

C'est par ce dernier mot sur le racisme que nous pouvons maintenant examiner une liste concrète des 12 dimensions de l'itinérance chez les Autochtones compilée d'après les expériences vécues collectivement par des contributeurs autochtones. En ce faisant, nous nous éloignons des approches définies par les colonistes tentant d'exprimer la diversité des définitions de l'itinérance, pour mieux éviter de réduire l'itinérance chez les Autochtones à une formule simplifiée. Les simplifications sont faciles à établir et à gérer, mais elles ne font pas appel à la réalité des expériences de l'itinérance autochtone.

Les 12 dimensions de l'itinérance autochtone au Canada[6]

Comment utiliser les 12 dimensions

III) Les 12 dimensions de l'itinérance autochtone au Canada : Comment utiliser les 12 dimensions

Les 12 dimensions de l'itinérance autochtone sont issues de plus d'un an et demi de consultations auprès d'académiques , de travailleurs de première ligne, de membres de la communauté autochtone et de personnes ayant une expérience vécue de l'itinérance ou qui travaillent dans le domaine de la lutte contre l'itinérance chez les Autochtones. Nous avons consulté plus de 50 personnes autochtones. Après avoir parlé à des représentants des Premières nations, des Métis et des Inuits de partout au pays, nous avons identifié 12 types spécifiques d'itinérance autochtone. Il était évident que chaque personne et chaque collectivité a connu des degrés différents d'itinérance et que chacun d'entre elles les a subi de façons différentes. Certaines collectivités et certains individus autochtones ont vécu une, deux ou trois des dimensions de l'itinérance autochtone décrites ici, alors que d'autres les ont toutes vécues. La sévérité de l'expérience de l'itinérance autochtone d' une collectivité ou d'une personne dépend largement du nombre de dimensions différentes qui l'a directement affecté. De cette façon, les 12 dimensions peuvent être superposées, les unes aux autres, pour illustrer la portée et la sévérité de l'itinérance d'un individu ou d'une collectivité autochtones, ainsi que pour trouver des solutions à leurs besoins particuliers.

À titre d'exemple de la superposition des dimensions dans le cas d'un survivant des pensionnats, on peut observer que la famille de la personne en question aura pu être déplacée historiquement et perdre la mémoire découlant de ses terres ancestrales (dimension 1 – Itinérance due au déplacement historique), ce qui a créé la fondation d'un traumatisme au sein de leur groupe familial. Le séjour de cette même personne dans un pensionnat aura probablement aussi détruit ou sérieusement endommagé sa connexion avec ses semblables, sa langue et sa spiritualité autochtone (dimension 3 – Itinérance due à la déconnexion spirituelle et dimension 5 – Itinérance due à la désintégration et à la perte culturelles). La perte de la culture et de la communauté, et le traumatisme qui accompagne ces pertes, a également pu créer un état mental déséquilibré ou malsain chez cette personne alors qu'elle grandissait au sein dun milieu sans amour (dimension 4 – Itinérance due à la perturbation mentale et au déséquilibre mental). À son retour parmi sa communauté d'origine, ce pensionnaire serait probablement vu comme un étranger ayant peu en commun avec ses semblables ou sa collectivité . Par l'exclusion et l'aliénation, ces personnes sont par conséquent rejetés et n'ont pas de place où vivre au sein de leur communauté d'origine (dimension 8 – Itinérance due au retour chez soi et 9 – Itinérance due à l'absence d'endroit où aller). Lorsqu' elles se rendent compte qu'i elles ne s'intègrent pas culturellement ou qu'i elles ne possèdent pas les connaissances pour subsister et chasser , aptitudes souvent apprises en grandissant parmi la communauté, et qu' elles sont sans-abri et indésirables aux résidents de la réserve d'origine, ces survivants des pensionnats choisissent l'exode vers la ville pour y tourner la page (dimension 7 – Itinérance due à la délocalisation et à la mobilité); mais à leur arrivée, ils se heurtent au mur infranchissable du racisme et de l'ignorance générale quant à la façon d'accéder aux services d'emploi ou de logement urbains. L'ensemble des dimensions de l'itinérance chez ces personnes autochtones (dimensions 1, 3, 4, 5, 7, 8, 9) donne lieu à une chronicité de leur itinérance , tel que décrit par la Définition canadienne de l'itinérance. En identifiant les chevauchements des dimensions de l'itinérance autochtone des survivants des pensionnats, nous pouvons enfin articuler tous les facteurs qui ont contribué à c à leur vécu particulier de l'itinérance. Ainsi, nous espérons trouver des solutions sur mesure à leurs besoins en logement qui prennent aussi en considération leurs besoins de vivre des relations communautaires saines. On doit aussi examiner les chevauchementsà l'échelle individuelle pour comprendre, articuler et aider à trouver des solutions pour chaque personne ou collectivité des Premières nations, des Métis ou des Inuits.

1) Itinérance due au déplacement historique : les réseaux de parenté autochtones, les tribus, les communautés et les nations autochtones enlevés ou déplacés de leurs terres, de leurs territoires, de leurs chemins d'eau, aliénés de leurs mobilités traditionnelles, de leurs déplacements saisonniers, de leurs zones traditionnelles de chasse et de subsistance, ou de leurs lieux précoloniaux de récolte et de cueillette de petits fruits.

Pour de nombreuses populations autochtones, la subsistance dépendait (et dépend toujours dans une certaine mesure) de l'accès aux terres et aux ressources traditionnelles (Horvath, Dickerson, MacKinnon et Ross, 2002). Les projets coloniaux ont veillé à ce que les peuples autochtones canadiens soient isolés de leurs terres et de leurs ressources. L'itinérance due au déplacement historique revêt un côté spirituel en raison de la perte de la langue et des traditions qui faisaient partie intégrante de la culture, et qui ont été endommagées par la séparation des terres traditionnelles et l'incapacité de poursuivre les activités traditionnelles, comme les activités de chasse collectives saisonnières. Néanmoins, les projets coloniaux qui ont créé ce déplacement historique ont aussi créé un autre aspect de l'itinérance due au déplacement, puisque ces projets ont assuré le placement des peuples autochtones dans des positions économiques précaires, deviennent dépendants et n'aient pas la possibilité de prospérer. Cette dimension rejoint les concepts classiques de l'itinérance, par le vécu des conditions inférieures aux normes qui contribuent à une multitude de problèmes sérieux et qui risquent de mettre les gens en situation d'insécurité du logement . Prenons en considération les quatre projets coloniaux suivants.

Le système des réserves

Les réserves sont des terres attribuées exclusivement aux Autochtones (typiquement aux bandes des Premières nations) conformément à la Loi sur les Indiens et découlant de traités, mais qui ne leur appartiennent pas. Plutôt, la Couronne est détentrice de ces parcelles de terrain par l'entremise de fiducies au nom d'une bande. Bien que les membres de la bande aient le droit de résider sur les réserves, lesServices aux Autochtones Canada (SAC) et Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada (RCAANC)contrôlent en fait bon nombre des activités sur une réserve[7].

Les réserves étaient perçues comme une façon de résoudre les disputes territoriales survenues en raison d'une migration intensive des colons occupant les terres traditionnelles autochtones sans l'autorisation des bandes[8] Le système des réserves tel que nous le connaissons aujourd'hui n'est pas le produit d'une entente mutuelle; dans certains cas, les bandes avaient choisi de négocier et de partager la terre avec les colons en échange des garanties que «les activités traditionnelles telles que la chasse et la pêche ne soient pas perturbées» mais n'ont pas accepté d'être «confinées indéfiniment dans un petit lotissement»[9] . En fait, de nombreuses réserves sont situées sur une infime fraction des terres traditionnelles de la bande, ou encore sans lien à leurs terres traditionnelles. Il faut aussi remarquer que ces réserves tendent à être situées dans des secteurs ruraux indésirables ou isolés, qui ne conviennent pas à l'agriculture à grande échelle (malgré le prétendu objectif des colons européens d'encourager l'adoption

de nouvelles cultures agricoles par les peuples autochtones)[10]. Tanya Gulliver-Garcia remarque que «Les conditions sur les réserves et dans de nombreuses communautés rurales du Nord sont horribles, (beaucoup) d'entre elles n'ayant pas les nécessités de base comme l'électricité et l'eau potable courante» (2015, p. 55). Non seulement un tel déplacement hors des terres traditionnelles mène à des pertes culturelles et spirituelles et par conséquent à une itinérance spirituelle, mais les inconvénients associés à l' isolement et la stérilité des sols accroissent aussi le risque d'itinérance des peuples autochtones.

Le système de laissez-passer

Un autre projet colonial créé conjointement avec le système des réserves et en réponse aux révoltes des peuples autochtones est le système de laissez-passer, qui fut en vigueur de 1884 aux années 1940 et a été abandonné en 1951 (Joseph, 2015). Le système de laissez-passer aurait été mis en place pour que les agents des Affaires indiennes puissent contrôler les activités commerciales dans les réserves et pour interdire aux étrangers de faire commerce avec les membres d'une bande sur une réserve sans la permission de son 'agent (Gouvernement du Canada, 2010). Cependant, cette consigne a été interprétée et mise en œuvre de façon bien différente, les peuples des Premières nations devaient obtenir la permission de l'agent pour quitter la réserve, ce qui entraîna une situation quasi-carcérale (Gouvernement du Canada, 2010).

Le système de laissez-passer, bien sûr, se rapporte à l'itinérance due au déplacement historique de bien des façons. En particulier, si une bande était nomadique, seminomadique, participait à des voyages saisonniers ou des chasses saisonnières, devait accéder à des ressources naturelles hors de la réserve en raison des conditions médiocres de nombreuses terres des réserves, etc., les laissez-passers étaient très problématiques la mobilité revenaient à une décision de l'agent responsable de la région en question. De plus, vu que l'organisation des réserves a souvent délogé les peuples des Premières nations de leurs terres traditionnelles, les lieux de cérémonie importants étaient souvent situés à l'extérieur de la réserve, mais l'accès à ces derniers faisait toujours partie intégrante de la culture et de la spiritualité de la bande11. Le système de laissez-passer faisait obstacle à la capacité de subsistance sur les réserves, qui garantissait la pénurie d'occasions de prospérer et aliénait encore plus les peuples des Premières nations, éloignés de leurs terres traditionnelles et de leurs pratiques culturelles et créant une itinérance spirituelle chez bon nombre d'Autochtones.

Destruction de la chasse aux bisons des Métis et des Premières nations

Un autre projet colonial visant à forcer les peuples autochtones canadiens à adopter un style de vie sédentaire et agricole a été la destruction au dix-neuvième siècle des chasses aux bisons saisonnières des Métis et des Premières nations. Pour suivre les bisons il fallait un style de vie nomade ou semi-nomade, car les troupeaux se déplaçaient entre les pâturages à la recherche dherbe haute selon la saison. La chasse au bison faisait partie intégrante de la culture métisse en particulier et pour beaucoup, c'était leur source principale de nourriture. Elle jouait un rôle important dans leur économie (par ex. la traite de la fourrure) et leur structure de gouvernance, et était essentiellement la clé d'un style de vie indépendant (Young et Préfontaine, 2003).

Le colonialisme a joué à la fois un rôle involontaire et intentionnel dans la destruction de la chasse au bison. Des actes commis par inadvertance ont réduit la population des bisons de trois façons. L'agriculture était au premier plan de la société coloniale canadienne et les fermes devaient planter des champs de céréales pour nourrir le bétail, qui empiétaient sur les prairies de graminées sauvages, la source alimentaire principale du bison; la construction des chemins de fer avait aussi réduit la disponibilité de pâturages matures (Young et Préfontaine, 2003). Les colons canadiens ont aussi essayé de pratiquer la chasse au bison pour des raisons alimentaires et économiques, menant à la surchasse du bison. (Foster, 2015). Les progrès technologiques dans le domaine des armes de chasse ont aussi entraîné une utilisation plus facile et une plus grande précision, contribuant par conséquent à leur surconsommation.

En termes de dommages intentionnels, le gouvernement américain a mis en place des politiques pour chasser systématiquement les bisons afin de les exterminer, dans l'intention d'«affamer les peuples autochtones jusqu'à ce qu'ils soient forcés de devenir dépendants» (Foster, 2015). Bien entendu, cela a aussi affecté les peuples autochtones canadiens. Bien que les bisons n'aient pas tous été exterminés, ils sont devenus en voie de disparition et les Métis ne pouvaient plus compter sur leur chasse pour assurer leur subsistance, ce qui a incité les Premières nations et les Métis à conclure des traités avec le gouvernement canadien (Foster, 2015). La destruction de la chasse au bison, ainsi que les nombreux autres facteurs qui suivirent, ont mené à la dispersion des Métis à travers le continent. Avec la perte des bisons, un élément fondamental dans la culture métisse (mobilité et libre commerce) et les difficultés diverses qu'ils ont éprouvé à naviguer au sein de la société des colons canadiens, les Métis furent historiquement déplacés et mis dans une situation précaire semblable à celle des autres groupes autochtones canadiens, les coupant ainsi de leur spiritualité et de leurs outils de subsistance. De nombreux autres activités essentielles des Métis, comme la traite des fourrures et la chasse à petite échelle, ont aussi été restreintes par l'empiètement des colons sur leurs terres traditionnelles. La perte des bisons n'est qu'un des nombreux coups durs de l'histoire des Métis et des peuples des Premières nations des plaines.

Les certificats des Métis

Durant la période de colonisation de la Saskatchewan et du Manitoba (1860 à 1929), de nombreuses familles métisses, y compris des mères et leurs enfants, ne disposaient pas de parcelles comme les peuples des Premières nations résidant sur les réserves. Les Métis possédaient leur terre à titre d'Autochtones, un droit inscrit dans la Proclamation Royale de 1763, mais aboli par le système des certificats dont la première mise en œuvre remonte aux suites de la première rébellion de Rielen 1869, et à la rébellion du Nord-Ouest en 1885, l'ère des traités numérotés des années 1870 aux années 1920. Ces Métis dépossédés et sans terre étaient connus comme des « squatteurs » ou les «Road Allowance people» qui vivaient sur les terres de la Couronne, dans les fossés, aux abords des routes et des chemins de fer. La vie de la Road Allowance , avec sa pauvreté et sa criminalité extrêmes a été décrite comme l'un des pires cas de marginalisation et d'élimination des peuples autochtones de l'histoire

canadienne. La marginalisation des peuples de la Road Allowance fut telle que peu de Canadiens, Autochtones ou autres, sont au courant ou comprennent le sort et l'histoire de ces Métis historiquement dépossédés et sans terres (Leclair, 2002; Andersen, 2008; Graham et Dayoren, 2015).

La délocalisation des Inuits de l'Extrême Arctique

Le dernier projet colonial dont nous parlerons ici concerne les relocalisations des peuples Inuits de l'Extrême Arctique qui «impliquaient deux mouvements d'Inuits (à partir d'Inukjuak, au Québec) en 1953 et 1955» (Commission royale sur les peuples autochtones, 1994, p. 1 et 7). Ces relocalisations ont provoqué la migration d'environ 92 Inuits, y compris des Inuits de Pond Inlet sur l'Île de Baffin, pour «aider les Inuits du Québec à s'adapter aux conditions de l'Extrême Arctique» (Commission royale sur les peuples autochtones, 1994, p. 1 et 7). Inukjuak et Pond Inlet ont accueilli les peuples inuits du Québec depuis des siècles, ce qui n'était pas le cas pour les îles de l'Extrême Arctique (Commission royale sur les peuples autochtones, 1994). De bien des façons, Inukjuak se prêtait plus à la construction d'habitations que les îles de l'Extrême Arctique mais le gouvernement canadien a néanmoins soutenu que «la vie à Inukjuak n'était pas possible... (et) que, malgré certaines mésententes et promesses non respectées, (et) bien qu'il y ait eu des obstacles imprévus et une première année très difficile dans l'Extrême Arctique, dans l'ensemble, la vie des personnes réinstallées était satisfaisante» (Commission royale sur les peuples autochtones, 1994, p. 2). Si cela avait été le cas, il n'y aurait sans doute pas eu autant d'Inuits relocalisés qui sont retournés à Inukjuak dans les années 70 et 80 (Commission royale sur les peuples autochtones, 1994).

Ce projet colonial a été particulièrement difficile à aborder, le gouvernement canadien et les peuples inuits du Québec offrant des versions très différentes des faits en amont et en aval de la relocalisation. Par exemple, prenez connaissance de l'extrait suivant d'un rapport sur les relocalisations par la Commission royale sur les peuples autochtones (1994, p. 1 et 9) :

> Les personnes relocalisées ont affirmé pendant de nombreuses années avoir été traitées de façon injuste. Leur cause a été appuyée par le Tapirisat Inuit du Canada, l'organisme national politique représentant les Inuits, et sa filiale régionale au nord du Québec, Makivik Corporation… Les personnes relocalisées considèrent que la relocalisation n'était pas nécessaire puisque leur vie à Inukjuak était satisfaisante, que le plan de relocalisation leur a été mal expliqué, que le gouvernement leur a fait des promesses qu'il n'avait aucune intention de tenir, que la relocalisation leur a été imposée contre leur gré (par le ministère des Ressources et du Développement, qui était responsable des affaires inuk à l'époque), qu'ils ont beaucoup souffert et qu'ils sont devenus virtuellement prisonniers de l'Extrême Arctique. Ils pensent qu'on les a expédiés dans l'Extrême Arctique pour faire prévaloir la souveraineté canadienne.

Malgré de nombreuses divergences entre ces deux perspectives de relocalisation, certains faits sont indiscutables, et aux fins de notre étude sur le contexte de l'itinérance due au déplacement historique, il est particulièrement intéressant de noter qu'il était de notoriété publique à l'époque que les peuples inuits avaient une appartenance distincte à leurs terre traditionnelles (y compris Inukjuak) et leurs réseaux de parenté , et qu'il était raisonnablement prévisible que «toute relocalisation vers un endroit éloigné pour une période prolongée serait très» perturbante pour leur mode de vie (Commission royale sur les peuples autochtones, 1994, p. 21). Tout comme les trois autres projets coloniaux décrits ici, ce projet a aussi entraîné l'éloignement des terres traditionnelles, minant ainsi la culture, les moyens de subsistance et les réseaux de parenté, et engendrant des pertes spirituelles. Cela a également fait basculer les Inuits du Québec dans un style de vie de qualité inférieure et de dépendance , sans les nécessités de base.

Les exemples cités ici ne représentent pas les seules façons dont les peuples autochtones ont été dépossédés de leurs terres natales et de leurs modes de vie, mais nous les avons utilisés pour démontrer comment les Premières nations, les Inuits et les Métis, bien que des peuples autochtones très différents, ont tous connu l'itinérance due au déplacement historique.

2) Itinérance due à une séparation géographique contemporaine : la séparation d'un individu ou d'une communauté autochtone de ses terres, de ses territoires, de ses chemins d'eau, de ses modèles de mobilité, de ses déplacements saisonniers, des chasses et de leurs moyens de subsistance, et de leurs lieux de récolte et de cueillette de petits fruits. L'itinérance due au déplacement historique et à la séparation géographique contemporaine sont des dimensions qui reflètent la coupure entre les peuples autochtones et leurs relations avec la terre et ses ressources, ses territoires et ses chemins d'eau. Ensemble, ces deux types d'itinérance représentent les plus grands contributeurs à l' itinérance chez les Autochtones au Canada.

3) Itinérance due à une déconnexion spirituelle : la séparation d'un individu ou d'une communauté autochtone de la culture autochtone, qui comprend, sans s'y limiter : une connexion aux terres traditionnelles (en l'absence desquelles on ressent un manque d'appartenance); une connexion avec les réseaux familiaux et de parenté autochtone ; connaître son rôle et sa place au sein de la communauté autochtone, ce qui est porteur de sens identitaire (Young, 1998); et une connexion au Créateur ou autre déité semblable. Sur ce dernier point, il faut remarquer en particulier qu'en séparant les peuples autochtones de leurs systèmes de croyances spirituelles, il y a eu une destruction quasi totale et une déconnexion de la spiritualité traditionnelle, y compris les conceptions du monde, les cérémonies, les enseignements, les récits (Bird, 2011), les Aînés (Christensen, 2013), les ancêtres, les alliés non humains et les esprits. Ce qui veut dire que l'itinérance spirituelle décrit entre autre la perte de la connexion avec un système pratiqué par et au sein d'un réseau de Tous mes frères et sœurs. La dimension de déconnexion spirituelle se comprend mieux comme une déconnexion avec l'«Esprit» autochtone, ce qui comprend, mais sans s'y limiter, la séparation : des terres traditionnelles, des réseaux familiaux et des semblables, de l'identité, de la langue et de la pratique et de la connaissance de la spiritualité, des conceptions du monde ou de la cosmologie. Bien que la perte de tels aspects de la culture autochtone se rapporte aux autres dimensions exposées dans cette section, comme l'itinérance due au déplacement historique, l'itinérance due à une séparation géographique contemporaine, et l'itinérance due à la désintégration et la perte culturelle, l'itinérance due à la déconnexion spirituelle relève davantage d'un «état d'esprit... plutôt que de l'état physique d'être» (Young, 1998, p. 26). L'itinérance spirituelle peut sans doute mieux être perçue comme une vaste catégorie interreliée avec et formant une couverture enveloppant de nombreuses autres typologies de l'itinérance chez les Autochtones.

4) Itinérance due à la perturbation mentale et au déséquilibre mental : l'itinérance autochtone urbaine et rurale comprend un déséquilibre du «bon état d'esprit» ou comme l'on dit en Anishnaabemowin «mino bimadiziwin»; il s'agit d'une perturbation mentale et d'une itinérance causées par les politiques de discrimination, de racisme, d'exclusion par les colons, des tentatives d'assimilation forcée et de marginalisation économique ancrées vécues à une échelle immense par les peuples autochtones. La dimension de l'itinérance due à la perturbation mentale et au déséquilibre mental souligne la perte d'un fonctionnement mental sain qui se produit chez les peuples autochtones après avoir subi les rigueurs des pressions coloniales, qui, irrémédiablement, malgré les projets

assimilateurs, œuvraient pour exclure les peuples autochtones de la société des colons canadiens. La perte d'un fonctionnement sain, ou «mino bimadiziwin», a mené à des difficultés de santé mentale chez les individus, les familles et les communautés des Premières nations, Métis et Inuits, et s'est transmise à travers les générations à cause de l'effondrement de la socialisation générationnelle qui s'est exprimée elle-même sous la forme de l'itinérance autochtone au Canada. Dans certains cas, ce traumatisme et cette perturbation mentale intergénérationnels ont mené au développement de troubles mentaux, et ont tendance à être liés à l'utilisation de substances, de violence domestique et de maltraitance des enfants. Les Autochtones luttant contre de tels handicaps et autres problèmes connexes sont à risque très élevé d'itinérance.

5) Itinérance due à la désintégration culturelle et à la perte culturelle : la perte des cultures, connaissances, identités, noms, langues, rôle des genres, chansons, traditions, rites de passage, groupes apparentés, clans, gènes et soutiens communautaires au sens large par un individu ou une communauté autochtones. La dimension de l'itinérance due à la désintégration culturelle et à la perte culturelle s'exprime par la perte de la famille et des cultures que les peuples autochtones du Canada ont subi. Le fait d'être sans famille, sans culture, sans langue ni identité disloque et aliène complètement les individus, familles, communautés et nations du réseau de relations qu'est la société autochtone, ou Tous mes frères et sœurs, et représente l'une des formes les plus flagrantes de violence coloniale perpétuée à l'encontre des Premières nations, Métis et Inuits par le colonialisme canadien.

Un aspect particulièrement important de l'itinérance due à la désintégration culturelle et la perte culturelle se rapporte à la perte du matriarcat en ce qui a trait aux concepts autochtones du foyer. Dans les sociétés traditionnelles Cri, les femmes dirigent leurs foyers et l'on dit qu'elles s'occupent à la fois de l'être physique et de l'aspect spirituel de leur famille. Les femmes sont révérées et sont inséparables des concepts du foyer. La colonisation a, entre autre, démonté systématiquement le matriarcat et renforcé la patriarchie, et de ce fait nous nous trouvons aujourd'hui dans une ère où les femmes autochtones sont considérablement dévaluées. Il suffit de prendre en considération les taux alarmants de violence domestique contre les femmes autochtones et les femmes autochtones portées disparues et assassinées. La dévaluation des femmes, qui prenaient autrefois une place centrale au sein de nombreuses cultures autochtones, a laissé un vide spirituel et culturel dans le tissu de la société canadienne (Homeward Trust Edmonton et al., 2015).

Un autre aspect important de la désintégration culturelle est l'impossibilité de vivre «de la bonne façon», ce qui comprend «avoir un esprit clair et une bonne compréhension de ses talents et comment ils peuvent être utilisés pour aider les gens» (Homeward Trust Edmonton et al., 2015, p. 27). Cela implique «tous les aspect de ce que nous sommes en tant qu'individus, familles et communautés» (Homeward Trust Edmonton et al., 2015, p. 27). Cela renvoie aux notions de réciprocité et de nature holistique des cultures autochtones. La colonisation a créé des obstacles à la vie «de la bonne façon». Par exemple, de nombreux Autochtones affrontent des luttes personnelles à cause de la colonisation et des projets coloniaux divers (par ex. lutter pour surmonter

les traumatismes, l'itinérance, les problèmes de santé mentale, la toxicomanie, les crises d'identité et autres conflits) et il se pourrait qu'ils soient incapables d'aider les autres à se connecter, à apprécier et à partager leurs cultures autochtones comme ils le feraient s'ils prospéraient. Cet obstacle peut aussi être lié à une perte de la langue, ce que certaines recherches voient comme étant la perte la plus importante subie par les peuples autochtones (Homeward Trust Edmonton et al., 2015). La perte de la langue est associée à la perte de la raison de vivre, la langue et d'autres aspects culturels étant fondamentaux pour comprendre son rôle dans la société (Homeward Trust Edmonton et al., 2015). La langue, en particulier, est le véhicule par lequel les normes morales auraient été établies au sein des sociétés autochtones, et sa perte a engendré «la confusion et la normalisation des rôles et de comportements dysfonctionnels tels qu'un mauvais parentage, une perte de l'attachement, une éducation médiocre et l'itinérance (éventuelle)» (Homeward Trust Edmonton et al., 2015, p. 31). Il n'y a pas que la perte des langues qui est importante, mais aussi la manière dont les langues ont été réprimées par la force. On a fait croire à des générations de survivants des pensionnats que leur langue et leur culture étaient sauvages et inférieures, et pour les dissuader d'utiliser ces langues on les a maltraités physiquement, émotionnellement et sexuellement. Le sentiment de honte associé à cette histoire empêche la transmission des langues aux jeunes encore aujourd'hui. Par conséquent, des générations entières de peuples autochtones se sentent prises dans une sorte de purgatoire entre cultures, avec le sentiment de n'appartenir à aucune d'entre elles. Ce sont les conséquences psychologiques et sociales du système des pensionnats qui ont principalement engendré les symptômes énoncés ici.

6) Itinérance due à la surpopulation : le nombre de personnes par ménage dans les collectivités des Premières nations, des Métis et des Inuits, et dans les foyers urbains et ruraux autochtones surpasse la moyenne nationale canadienne (gouvernement du Canada, 2015), et contribue ainsi à la création d'espaces de vie insalubres, malsains et surpeuplés, causant à leur tour l'itinérance. De surcroît, cette situation peut créer une tension excessive sur les finances familiales, les services énergétiques, les normes de santé et l'espace de vie confortable. Ces facteurs de stress peuvent se manifester seuls ou en configuration pour qualifier de surpeuplement. Le surpeuplement soulève également le risque que le locataire officiel puisse être expulsé pour être en retard dans le paiement du loyer, ce qui peut arriver en raison d'une hausse des coûts des services publics et des aliments que l'on voit lorsqu'une habitation abrite plus de personnes qu'elle ne le devrait, en particulier si tout le monde n'a pas l'argent pour apporter sa contribution; un autre risque viendrait des voisins se plaignant de la densité de la population dans l'habitation (Young, 1998). Il faut comprendre que d'un point de vue autochtone, la surpopulation devrait être perçue à la fois selon des mesures de densité et le stress encouru par le surpeuplement (Memmott et al., 1991). En d'autres termes :

> Dans des conditions de vie exiguës qui ne sont pas adaptées au nombre de personnes qui habitent dans le foyer, on peut avancer que ces conditions de vie ne sont pas adéquates et causent du stress. Un grand nombre de personnes dans un petit espace peut avoir un impact sur la consommation de substances et sur les interactions sociales des personnes qui vivent ensemble. Un autre stimulus qui peut déclencher le stress est un comportement inapproprié des suites d'abus de substances.[12]

Par exemple, la surpopulation mène parfois à des situations de crise qui peuvent escalader en violence domestique ou engendrer une dissolution de la dynamique familiale. Ceci est élucidé dans la citation suivante provenant d'un organisme communautaire autochtone qui a participé à l'étude Keys Young (2006, p. 101) :

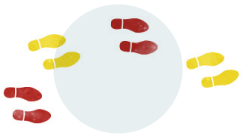
> S'il y a six adultes et huit enfants, ce qui est assez fréquent, il y aura des problèmes de santé et d'hygiène, des problèmes sociaux, des familles qui se disputeront avec d'autres membres de la famille parce que des enfants sont réprimandés. Ensuite c'est l'effet boule de neige... la rupture familiale, on déménage ailleurs. Cela mène à la rupture des groupes familiaux.

De plus, il faut comprendre que même si la surpopulation peut être un problème pour certains peuples autochtones – le symptôme du manque de logement abordable – pour d'autres cela pourrait être une pratique culturelle et un choix (Memmott et al., 1991). De même, toutes les modalités de vie ressemblant à des conditions de surpopulation se produisent en raison de difficultés financières, et comme le signalent Memmott et al. «On ne peut certainement pas présumer que des densités domestiques élevées considérées comme du «surpeuplement» selon les normes non-autochtones soient nécessairement stressantes pour certains groupes autochtones» (1991, p. 12). Par conséquent, il reviendra aux membres d'un foyer de décider s'ils considèrent que leurs maisons sont surpeuplées, tout en explorant les domaines de la santé, des coûts financiers et du niveau de confort avec le nombre de personnes habitant ensemble.

7) Itinérance due à la relocalisation et à la mobilité : les Autochtones mobiles qui vivent l'itinérance se déplacent sur des distances géographiques tant courtes que longues, et entre des espaces urbains et ruraux. Ce voyage peut être provisoire, saisonnier, intermittent ou cyclique, et certaines personnes utilisent deux de ces quatre types de voyages, ou plus. Les Autochtones sans-abri mobiles se déplacent pour avoir accès au travail, aux subsistances, aux services de soins de santé, à l'éducation, aux procédures judiciaires, pour accéder aux garderies et pour rendre visite aux enfants placés dans des services de soins privés ou de l'État, pour assister et participer à des évènements spirituels et des cérémonies, pour des loisirs, l'accès à des logements abordables et pour rendre visite à la famille, les amis ou la communauté. Pour de nombreux Autochtones, le facteur principal qui les attire vers les centres urbains est souvent les possibilités économiques, alors que la motivation la plus commune pour le retour à la collectivité d'origine sera un décès (par ex. retourner à la maison pour assister à des funérailles) (Homeward Trust Edmonton et al., 2015). Certaines recherches suggèrent que «la mobilité est souvent cyclique, que les mêmes individus font l'aller retour entre des lieux urbains et communautaires» et que le retour au foyer d'origine nécessitait des déplacements répétés, plutôt que de remédier aux problèmes originaux (Homeward Trust Edmonton et al., 2015, p. 38).

8) Itinérance due au retour à la maison : des individus ou des familles autochtones qui ont grandi à l'extérieur de leur collectivité, de leur territoire ou de leurs terres d'origine, et qui retournent «à la maison» sans pouvoir se procurer une structure physique où vivre en raison des obstacles administratifs fédéraux, provinciaux, territoriaux ou municipaux, de bandes ou de conseils communautaires qui refusent de coopérer, de communautés ou de membres apparentés hostiles, de violence latérale et de dislocation culturelle (les gens de retour sont souvent considérés comme des étrangers et surnommés «les indiens des villes» et on les fait se sentir tels des étrangers ou des «indésirables»). L'itinérance due au retour à la maison comprend aussi ces individus et familles autochtones qui ont grandi dans leur collectivité d'origine, mais qui se sont aventurés dans d'autres collectivités pour travailler, pour y recevoir des soins de santé, une l'éducation, ou pour répondre à d'autres besoins et qui ne sont revenus chez eux que pour être traités, eux et leur famille, tels des étrangers indésirables. Le sentiment de ne pas appartenir, dans cette situation, a été décrit comme une sorte d'itinérance qui va de pair avec et sans s'y limiter, le manque d'espace physique ou habitable dans la collectivité d'origine de leur famille, clan ou Nation (Porter, 2014).

9) Itinérance due à l'absence d'un endroit où aller : absence totale de l'accès à un refuge, un foyer, une habitation, des services d'hébergement ou des relations stables; n'avoir littéralement nulle part où aller en raison : d'un manque de soutiens de ses pairs, d'un manque d'informations sur l'accès aux logements provisoires ou aux services de logement d'urgence, même si ces services existent; manque de fonds pour payer le voyage jusqu'au logement, abri ou hébergement; bannissement de la communauté; une mauvaise (ou aucune) planification de sortie des établissements correctionnels, de santé mentale ou de santé; trop grande distance jusqu'au refuge provisoire ou d'urgence; impossibilité de louer un logement à cause de la discrimination raciale, même s'il y a des logements locatifs disponibles; et impossibilité de pouvoir voyager en raison du racisme, même si on a les fonds nécessaires pour voyager.



10) Itinérance due au fait de s'enfuir ou d'échapper à des préjudices : Autochtones fuyant ou délaissant des maisons ou des foyers insalubres, malsains ou surpeuplés afin d'être en sécurité ou de survivre. Les jeunes, les femmes et les personnes LGBTQ2S sont particulièrement vulnérables et sont les plus affectés par toutes les formes de violence et par conséquent les plus susceptibles de tenter d'échapper à des circonstances néfastes.

11) Itinérance due à une crise d'urgence : les désastres naturels, les forces de la nature et les manipulations environnementales à grande échelle, combinés aux confusions et aux lenteurs bureaucratiques; un manque de volonté d'offrir de l'aide de la part des institutions, des gouvernements et de leurs employés; le racisme et la discrimination; la désintégration des soutiens aux systèmes sociaux en raison des pressions et du volume extrêmes; et un manque de plans d'urgences ou de missions de la part des gouvernements pour s'occuper des crises d'urgence peuvent mener à une crise d'urgence de l'itinérance, la causer et la compliquer. Des exemples de ce type d'itinérance chez les Autochtones comprennent des inondations répétées dans la

réserve des Premières nations Attawapiskat (les inondations dans bon nombre d'autres réserves des Premières nations de la Baie James sont communes et bien qu'elles ne soient pas aussi impressionnantes dans l'esprit du public que les inondations d'Attawapiskat, elles demeurent très fréquentes) (CBC News, 2013), l'incendie à Fort McMurray de 2016 et dans des témoignages individuels dans des milieux urbains et ruraux partout au Canada.

Un exemple de crise d'urgence individuelle d'une Autochtone sans-abri est le cas de la Métis-Cri Althea Guiboche qui, en 2011, a dû quitter son foyer à Ochre River en raison d'une inondation qui est survenue après que le gouvernement du Manitoba ait construit une digue afin d'empêcher l'inondation de la ville de Winnipeg. La digue avait provoqué une hausse des niveaux de l'eau dans la région de Dauphin Lake (CBC News, 2011). Devenus sans-abri des suites de l'inondation, Guiboche et ses cinq enfants ont pétitionné le gouvernement provincial et plusieurs prestataires de services de logement, mais ils sont restés sans-abri car ces agences n'avaient pas de plan d'urgence approprié en place pour s'occuper immédiatement d'une telle crise, et les différentes agences de crises d'urgence n'ont pas su communiquer efficacement entre elles. De surcroît, dans la confusion, le cas de Guiboche est passé d'agence en agence, de bureaucratie en bureaucratie, pendant que sa situation et celle de ses enfants empiraient. Seule l'intervention de la mère de Guiboche, qui a conduit 800 km de Norway House, au Manitoba, pour transporter Guiboche et ses enfants pendant 300 km jusqu'à Winnipeg pour qu'ils aient accès à un refuge d'urgence, leur a permis d'éviter l'itinérance. Vu les circonstances, il est difficile de placer Guiboche dans la dimension Itinérance due au fait de s'enfuir ou d'échapper à des préjudices puisqu'elle ne fuyait pas la violence et qu'elle était confortablement installée et heureuse chez elle avant la crise. De plus, elle a tenté d'accéder aux services d'aide provisoire ou d'urgence, mais dans la confusion, on les lui a refusés. Le refus d'apporter des services à Guiboche a peut-être été dû au racisme ou au manque de communication entre les agences, mais quoi qu'il en soit, elle et ses enfants sont restés sans-abri, sans soutiens et sans personne qui soit disposé à les aider. Vu les évènements qui ont poussé Guiboche vers l'itinérance, la dimension Itinérance due à une crise d'urgence s'applique à ce cas, où des individus perdent leur foyer en raison de désastres naturels ou d'initiatives gouvernementales, et où le système n'est pas prêt ni disposé à s'occuper de la demande en logements des Autochtones (Guiboche & Cook, 2016).

12) Itinérance des réfugiés climatiques : une personne des Premières nations, Métis ou Inuit dont le mode de vie, les habitudes de subsistance et les sources de nourriture, la relation avec les animaux et les connexions à la terre et à l'eau ont été considérablement modifiées par des changements dramatiques et cumulatifs dûs au changement climatique. Ces changements dramatiques ont perturbé ou modifié les modes de vie contemporains et historiques, les sociétés, les foyers et les habitudes d'habitation des Autochtones. Les Inuits qui vivent dans l'Arctique et les régions subarctiques ont sans doute été frappés le plus durement par l'itinérance des réfugiés climatiques, mais cette sous-dimension de l'itinérance chez les Autochtones n'est en rien limitée aux Inuits des régions arctiques et subarctiques. Les peuples Inuits vivant

dans le Nord ont subi collectivement la perte de la plateforme de glace, combinée à la montée du niveau de l'eau et la famine ou la réorientation systématique des habitudes de migration des populations animales cruciales à leur survie, ce qui s'est produit en raison des hausses annuelles de la température dues au changement climatique. Les sources de nourriture se sont faites rares, les abondantes populations d'animaux qui dépendaient autrefois du froid ont diminué en raison de la famine ou de la migration, et des communautés et villages entiers ont disparus, soit submergés par la montée des océans ou forcés de se relocaliser entièrement en raison des changements dans les sources de nourriture. De surcroît, la hausse des températures a détruit les habitudes de chasse et de pêche dépendant du froid, les températures froides permettant le permafrost, la base du paysage pour les hordes migratoires de caribous et d'élans. Sans un permafrost solide, les troupeaux ne peuvent par migrer ou se déplacer comme ils le faisaient autrefois. L'Inuk Sheila Watt-Cloutier dit que la hausse des températures dans le Nord représente aujourd'hui l'une des plus grandes menaces au mode de vie inuit, à leurs foyers et à leur société, et c'est un changement qui rend les Inuits pratiquement sans-abri. Pour Watt-Cloutier et d'autres Inuits, le froid même et toute la vie que ce dernier soutient, représente leur foyer (Watt-Cloutier, 2015).

Les 12 dimensions de l'itinérance chez les Autochtones fonctionnent en parallèle, en groupes ou en configurations et causent, aggravent et renforcent l'itinérance des Autochtones au Canada. Ces 12 dimensions recoupent également les quatre types d'itinérance des colons, tel que décrit dans la définition canadienne de l'itinérance, pour créer le problème de l'itinérance chez les Autochtones au Canada. Il faut noter que l'expérience de l'itinérance chez les Autochtones, telle que le définissent les 12 dimensions, ne se limite pas à ceux qui sont sans-abri. Les 12 dimensions mettent en lumière la perte des relations subie par les personnes autochtones en raison des processus de la colonisation canadienne et de la déconnexion avec la conception autochtone du foyer à titre de Tous mes frères et sœurs.

Notes en fin d'ouvrage

1. Les académiciennes Teresa L. McCarty, Mary Eunice Romero et Ofelia Zepeda définissent le «linguicide» comme des langues qui ont été éliminées et se sont éteintes «non pas en raison d'un développement «naturel»mais parce qu'on les y a «aidé». Elles ne sont pas «mortes» de vieillesse ou en raison d'un manque d'adaptation, elles ont été assassinées». Les acteurs étatiques, les agences et les politiques d'assimilation ont conduit en grande partie à la «mort» de nombreuses langues autochtones au Canada, selon McCarthy et al.

2. Althea Guiboche et Crystal Cook – 25 mai, 2016. Consultation de la 17e ébauche de la définition de l'itinérance chez les Autochtones du Canada entre Jesse Thistle, Althea Guiboche (directrice de Got Bannock, une agence privée de première ligne qui nourrit les sans-abri du Nord de Winnipeg) et Crystal Cook (une étudiante autochtone en maîtrise de l'Université du Manitoba). Guiboche et Cook collaborent à Got Bannock et bénéficient d'une grande expérience auprès de la population itinérante autochtone de Winnipeg.

3. «Domicide» est un nouveau mot, inventé par Porteous et qui se définit comme la destruction planifiée et délibérée de la maison d'une personne, causant de la souffrance au résident.

4. McKay affirme que le style de colonisation au Canada a privilégié et renforcé l'ordre libéral de la période de la pré-confédération jusqu'à nos jours. L'ordre libéral est un système de gouvernance et d'occupation des terres formé par les lois et structures de gouvernance occidentales qui maintiennent et renforcent les idéaux éclairés selon lesquels on imagine que chaque personne au Canada est un acteur individuel qui possède de la propriété, et qui se considère l'égal de chacun autour de lui. Les concepts de l'ordre libéral vont à l'encontre de nombreux concepts de la société autochtone d'identité collective et d'occupation communale de la terre, ainsi que du statut constitutionnel spécial des Autochtones en tant que peuple original du Canada, détenant des droits et privilèges spéciaux.

5. Palmater parle directement du système des réserves et de la Loi sur les Indiens lorsqu'il souligne la mauvaise gestion du gouvernement canadien, mais sa logique peut être plus largement appliquée aux trois peuples autochtones du Canada (Premières Nations, Métis et Inuit), le sous-financement de l'État étant fameux pour avoir eu un grand impact sur la santé des trois peuples autochtones, et dans de nombreux cas, avoir causé des maladies chroniques et des décès.

6. Les 12 dimensions de l'itinérance chez les Autochtones du Canada sont les extensions et les raffinements de concepts existant dans la définition australienne de l'itinérance chez les Aborigènes, tel qu'on peut les trouver dans le rapport KeysYoung de 1998, l'étude AHURI SAAP de 2006 et le rapport Homeward Trust de 2015 sur l'itinérance urbaine chez les Autochtones à Edmonton en Alberta, ainsi que des données compilées des suites de la consultation des 50 membres du comité consultatif régional de ce projet et des 10 membres du comité national de direction. La définition australienne de l'itinérance chez les Aborigènes a identifié cinq types distincts d'itinérance chez les Aborigènes d'Australie : 1) itinérance spirituelle (séparation de la terre traditionnelle ou de la famille); 2) conditions de vie surpeuplées (environnement rural et urbain, dû en grande partie au déplacement des terres traditionnelles, combiné à un sous-financement chronique);3) itinérance transitoire et due à la relocalisation (Aborigènes se déplaçant entre des endroits géographiques pour trouver du travail, obtenir des soins de santé ou de l'éducation); 4) s'échappant d'un foyer dangereux ou instable (pour la plupart des femmes et des jeunes gens fuyant la violence); 5) le manque d'accès à tout refuge stable (ou simplement aucun refuge disponible, souvent décrit comme «nulle part où aller»). En utilisant les quatre sphères de la roue de médecine, une conception du monde Autochtone et occidentale, le rapport Homeward Trust de 2015 a décrit l'itinérance urbaine autochtone comme le résultat de la colonisation, et y parvint avec : 1) l'Est, le domaine physique de l'itinérance chez les Autochtones – la dépossession et la coupure des autochtones avec leurs relations à la terre; 2) le Sud, le domaine mental de l'itinérance chez les Autochtones – un déséquilibre du «bon cadre de l'esprit»; 3) l'Ouest, le domaine émotionnel de l'itinérance chez les Autochtones – la perte en masse de la culture, l'identité, la langue, les traditions et les liens de parenté; et 4) le Nord, le domaine spirituel de l'itinérance chez les Autochtones – les effets continus des sites historiques du traumatisme et les réponses à ce traumatisme, en particulier le traumatisme intergénérationnel apporté par le colonialisme, qui a séparé les individus, familles et collectivités autochtones de leur connexion au Créateur ainsi qu'à la Terre nourricière, aux Nations, aux manières et aux cérémonies traditionnelles.

7. Hanson, E. (2009). Reserves. Indigenous Foundations. First Nations and Indigenous Studies, The University of British Columbia. Extrait de : http://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/reserves/

8. Hanson, E. (2009). Reserves. Indigenous Foundations. First Nations and Indigenous Studies, The University of British Columbia. Extrait de: http://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/home/government-policy/reserves.html

9. Hanson, E. (2009). Reserves. Indigenous Foundations. First Nations and Indigenous Studies, The University of British Columbia. Extrait de: http://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/home/government-policy/reserves.html

10. Hanson, E. (2009). Reserves. Indigenous Foundations. First Nations and Indigenous Studies, The University of British Columbia. Extrait de: http://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/home/government-policy/reserves.html

11. Hanson, E. (2009). Reserves. Indigenous Foundations. First Nations and Indigenous Studies, The University of British Columbia. Extrait de: http://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/home/government-policy/reserves.html

12. Amanda Amodio, "Are overcrowded housing environments ruining the lives of Indigenous Australia," (2014), 9-10. (Date accessed: August 3, 2017) http://www.academia.edu/8873762/Are_overcrowded_housing_environments_ruining_the_lives_of_Indigenous_Australia

Références

Aboriginal Standing Committee on Housing and Homelessness (ASCHH). (2012). *Plan to End Aboriginal Homelessness in Calgary*. Calgary, Alberta: University of Calgary.

Amodio, A. (2014). *Are overcrowded housing environments ruining the lives of Indigenous Australians*? Retrieved from http://www.academia edu/8873762/Are_overcrowded_housing_environments_ruining_the_lives_of_Indigenous_Australia

Andersen, C. (2008). From nation to population: the racialisation of 'Métis' in the Canadian census. *Nations and Nationalism*, 14(2), 347-368.

Bahr, H. M. (1968). *Homelessness and disaffiliation.* Bureau of Applied Social Research, Columbia University.

Belanger, Y. D., Awosoga, O., & Head, G. W. (2013). Homelessness, urban Aboriginal people, and the need for a national enumeration. *aboriginal policy studies*, 2(2), 4-33.

Bird, L. (2011). *Telling our stories: Omushkego legends and histories from Hudson Bay.* Toronto: University of Toronto Press.

Butera, J. (2013). *Home Takeovers of Vulnerable Tenants: Perspectives from Ottawa.* Retrieved from: http://www.elderabuseontario.com/wp-content/uploads/2015/02/Home-Takeovers-of-Vulnerable-Tenants.pdf

The Canadian Observatory on Homelessness. (2012). *Canadian Definition of Homelessness*. Retrieved from http://www.homelesshub.ca/sites/default/files/COHhomelessdefinition.pdf

Castoriadis, C. (1997). *The imaginary institution of society.* Boston: MIT Press.

Caton, C. L. (Ed.). (1990). *Homeless in America*. Oxford University Press.

CBC News. (2014, March 28). *Aboriginal homelessness an 'epidemic,' York researcher says*. CBC News, Retrieved from http://www.cbc.ca/news/canada/thunder-bay/aboriginal-homelessness-an-epidemic-york-researcher-says-1.2589861

CBC News. (2013, April 30). Attawapiskat, Kashechewan Emergency Flooding Declared. Huffington Post, Retrieved from http://www.huffingtonpost.ca/2013/04/30/attawapiskat-kashechewan-emergency_n_3189482.html

CBC News. (2011, June 7). *Flooding forces evacuations in Dauphin Lake*. CBC News, Retrieved from http://www.cbc.ca/news/canada/manitoba/flooding-forces-evacuations-in-dauphin-lake-1.1085248

CBC News. (2014, November 12). *Ministry told Darlene Necan she could buy the land from her home*. CBC News, Retrieved from http://www.cbc.ca/news/canada/thunder-bay/ministry-told-darlene-necan-she-could-buy-the-land-for-her-home-1.2831604

Chartrand, P.A.H. (2007). *Niw_Hk_M_Kanak ("All My Relations"): Metis-First Nations Relations*. Retrieved from http://epub.sub.uni-hamburg.de/epub volltexte/2012/12738/pdf/paul_chartrand.pdf

Christensen, J. (2013). 'Our home, our way of life': spiritual homelessness and the sociocultural dimensions of Indigenous homelessness in the Northwest Territories (NWT), Canada. *Social & Cultural Geography*, 14(7), 804-828.

DePastino, T. (2010). *Citizen hobo: How a century of homelessness shaped America*. Chicago: University of Chicago Press.

Durkheim, E. (1984). *The Division of Labour in Society, Translated by W.D. Halls*. London: Macmillian.

Foster, J.E. (2006, March 7). *Buffalo hunt*. Retrieved from http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/buffalo-hunt/

Gans, H. (1995). *The war against the poor: The underclass and antipoverty policy*. New York: Basic Books.

Graham, C., & Davoren, T. (2015). *Sharing Their Stories: Narratives of Young Métis Parents and Elders about Parenting*. Prince George, British Columbia: National Collaborating Centre for Aboriginal Health.

Références

Gulliver-Garcia, T. (2015). *Putting an End to Child & Family Homelessness in Canada*. Toronto: Raising the Roof.

Harvey, D. (2008). The right to the city. *The City Reader*, 6, 23-40.

Homeward Trust Edmonton, Blue Quills First Nations College, & IRM Research and Evaluation. (2015). *Research on the Intergenerational Impact of Colonialism: Aboriginal Homelessness in Edmonton – Towards a Deeper Understanding of the Indigenous Experience of Urban Homelessness*. Edmonton: Homeward Trust.

Horvath, S., Dickerson, M. O., MacKinnon, L., & Ross, M. M. (2002). The impact of the traditional land use and occupancy study on the DeneTha'First Nation. *Can J Nativ Stud*, 22, 361-398.

Hulchanski, J. D. (2009). *Finding home: Policy options for addressing homelessness in Canada*. Toronto: The Canadian Observatory on Homelessness.

Indigenous and Northern Affairs Canada. (2010, September 15). *Highlights from the Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples*. Retrieved from http://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1100100014597/1100100014637

Jackson, K. T. (1987). *Crabgrass frontier: The suburbanization of the United States*. New York: Oxford University Press.

Joseph, B. (2015, June 23). *Working effectively with Indigenous peoples: let this blog be your guide*. [Blog]. Retrieved from https://www.ictinc.ca/blog/indian-act-and-the-pass-system.

Leclair, C. (2002). " Memory alive": race, religion, and Metis identities. *Essays on Canadian Writing*, (75), 159.

Horvath, S., Dickerson, M. O., MacKinnon, L., & Ross, M. M. (2002). The impact of the traditional land use and occupancy study on the DeneTha'First Nation. *Can J Nativ Stud*, 22, 361-398.

Lefebvre, H. (1974). La production de l'espace. *L'Homme et la societe* 31(1), 15-32.

Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.

Nino, C.M. & Godoy M. (2016). *The Winnipeg street census 2015: Final report*. Retrieved from http://winnipeg.ca/cms/pdfs/WSC_FinalReport.pdf

McCarty, T. L., Romero, M. E., & Zepeda, O. (2006). Reclaiming the gift: Indigenous youth counter-narratives on Native language loss and revitalization. *The American Indian Quarterly*, 30(1), 28-48.

McKay, I., & Wright, R. (2000). The liberal order framework: A prospectus for a reconnaissance of Canadian history. *Canadian Historical Review*, 81(4), 617-645.

Menzies, P. (2007). Understanding Aboriginal intergeneration trauma from a social work perspective. *The Canadian journal of Native studies*, 27(2), 367.

Memmott, P., Long, S., & Chambers, C. (2003). *Categories of Indigenous' homelessness' people and good practice responses to their needs*. Retrieved from https://www.ahuri.edu.au/__data/assets/pdf_file/0007/2113/AHURI_Final_Report_No49_Categories_of_Indigenous_homeless_people and_good_practice_responses.pdf

Moreton-Robinson, A. (2003). *I still call Australia home: Indigenous belonging and place in a white postcolonizing society*. Uprootings/regroundings: Questions of home and migration, 23-40.

Palmater, P. D. (2011). Stretched beyond human limits: Death by poverty in First Nations. *Canadian Review of Social Policy*, (65/66), 112-127.

Patrick, C. (2014). *Aboriginal Homelessness in Canada: A Literature Review*. Retrieved from http://homelesshub.ca/aboriginalhomelessness.

Pengra, L. (2000). *Lakota quality of life: Mitakuye oyasin*. Cross-cultural perspectives on quality of life, 191-204.

Perry, A. (2003). From "the hot-bed of vice" to the "good and well-ordered Christian home": First Nations Housing and Reform in Nineteenth-Century British Columbia. *Ethnohistory*, 50(4), 587-610.

Références

Peters, E. J., & Robillard, V. (2009). " Everything you want is there": The place of the reserve in First Nations' homeless mobility. *Urban Geography*, 30(6), 652-680.

Porteous, D., & Smith, S. E. (2001). *Domicide: The global destruction of home*. Kingston: McGill-Queen's Press-MQUP.

Porter, J. (2014, November 7). *Homeless woman charged with building her own home*. CBC News, Retrieved from http://www.cbc.ca/news/canada/thunder-bay/homeless-woman-charged-for-building-her-own-home-1.2824688

Rotenberg, R.L. & McDonogh, G.W. (1993). *The cultural meaning of urban space*. London: Bergen and Garvey.

Royal Commission on Aboriginal Peoples. (1994). *The High Arctic Relocation: A Report on the 1953-55 Relocation*. Retrieved from: http://data2.archives.ca/rcap/pdf/rcap-458.pdf

Sandlos, J. (2011). *Hunters at the margin: Native people and wildlife conservation in the Northwest Territories*. Vancouver: UBC Press.

Schiff, J. W., Schiff, R., Turner, A., & Bernard, K. (2016). Rural homelessness in Canada: Directions for planning and research. *Journal of Rural and Community Development*, 10(4), 84-106.

Somerville, P. (1992). Homelessness and the meaning of home: Rooflessness or rootlessness?. *International Journal of urban and regional Research*, 16(4), 529-539.

Statistics Canada. (2010, January 29). 2006 *Aboriginal Population Profile for Toronto*. Retrieved from http://www.statcan.gc.ca/pub/89-638-x/2009001 article/10825-eng.htm.

Statistics Canada. (2015, November 30). *Aboriginal Peoples: Fact Sheet for Canada*. Retrieved from http://www.statcan.gc.ca/pub/89-656-x/89-656-x2015001-eng.htm#a5.

Trott, Christopher G. "Ilagiit and Tuqluraqtuq: Inuit understandings of kinship and social relatedness." Proceedings from First Nations, First Thoughts conference. Edinburgh: Centre of Canadian Studies, 2005.

The Truth and Reconciliation Commission. (2015). *Honouring the Truth, Reconciling for the Future: Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*. Ottawa: Lorimer.

Turner, D., Goulet, S., Oelke, N.D., Thurston, W., Woodland, A., Bird, C., Wilson, J., Deschenes, C., & Boyes, M. (2010). *Aboriginal Homelessness: Looking for a place beyond*. Calgary: Friendship Centre of Calgary.

Turner, N. (2008). *The earth's blanket: traditional teachings for sustainable living*. Vancouver: D & M Publishers.

Turner, N. (2014). *Ancient pathways, ancestral knowledge: ethnobotany and ecological wisdom of indigenous peoples of northwestern North America (Vol. 74)*. Kingston: McGill-Queen's Press-MQUP.

Watt-Cloutier, S. (2015). *The right to be cold: One woman's story of protecting her culture, the Arctic and the whole planet*. Toronto: Penguin Canada.

Weissman, E. P. (2013). *Spaces, Places and States of Mind: a pragmatic ethnography of liminal critique* (Doctoral dissertation, Concordia University).

Wright, T. (1997). *Out of Place: Homeless mobilizations, subcities and contested landscapes*. New York: State of New York Press.

Young, K. (1998). Homelessness in the Aboriginal and Torres Strait Islander context and its possible implications for the Supported Accommodation Assistance Program. Department of Family and Community Services, Canberra, 30.