

Cahiers Odena

Au croisement des savoirs

Cahier n° 2018-01

La condition itinérante parmi la population autochtone au Québec Partie 1

Une enquête qualitative à Montréal

Carole Lévesque et Ioana Comat
avec la collaboration de Rolando Labrana, Jonathan Abitbol,
Michael Deetjens, Catherine Couturier et Nathalie Tran

Montréal 2018



Réseau de recherche et de
connaissances relatives aux
peuples autochtones



INRS
UNIVERSITÉ DE RECHERCHE



Cahiers ODENA. Au croisement des savoirs

Cahier ODENA n° 2018-01. Rapport de recherche

Titre : *La condition itinérante parmi la population autochtone au Québec. Partie 1. Une enquête qualitative à Montréal*

Auteurs : Carole Lévesque et Ioana Comat avec la collaboration de Rolando Labrana, Jonathan Abitbol, Michael Deetjens, Catherine Couturier et Nathalie Tran

Éditeur : Alliance de recherche ODENA, Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec

Lieu de publication : Montréal

Date : 2018

Carole Lévesque

Professeure titulaire, INRS, Centre Urbanisation Culture Société. Directrice de DIALOG

Ioana Comat

Chercheure postdoctorale, INRS, Centre Urbanisation Culture Société

Rolando Labrana

Agent de recherche, Alliance ODENA, INRS, Centre Urbanisation Culture Société

Jonathan Abitbol

Assistant de recherche, Alliance ODENA, INRS, Centre Urbanisation Culture Société

Michael Deetjens

Assistant de recherche, Alliance ODENA, INRS, Centre Urbanisation Culture Société

Catherine Couturier

Coordonnatrice du réseau DIALOG, INRS, Centre Urbanisation Culture Société

Nathalie Tran

Agente de recherche, INRS, Centre Urbanisation Culture Société

Éditique

Michèle Riendeau, INRS, Centre Urbanisation Culture Société

Révision linguistique

Catherine Couturier, INRS, Centre Urbanisation Culture Société

Diffusion

DIALOG. Le Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones

Institut national de la recherche scientifique

Centre Urbanisation Culture Société

385, rue Sherbrooke Est

Montréal, Québec, Canada H2X 1E3

reseaudialog@ucs.inrs.ca

Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec

85, boul. Bastien, suite 100

Wendake, Québec, Canada G0A 4V0

infos@rcaa.qc.ca

Organisme subventionnaire

L'Alliance de recherche ODENA est subventionnée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH).

Université d'accueil du Réseau DIALOG et de l'Alliance de recherche ODENA



ISSN : 2291-4161 (imprimé)

ISSN : 2291-417X (en ligne)

Dépôt légal : 2018

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

Bibliothèque et Archives Canada



L'Alliance de recherche ODENA, à l'avant-garde de l'innovation sociale, offre des avenues alternatives dans la compréhension et la réponse aux défis individuels et sociétaux des Premiers Peuples au sein des villes du Québec. Elle réunit des représentants de la société civile autochtone et des chercheurs universitaires engagés dans une démarche de coconstruction des connaissances afin d'améliorer la qualité de vie des Autochtones des villes et de renouveler les relations entre les Premiers Peuples et les autres citoyens du Québec dans un esprit d'égalité et de respect mutuel.

ODENA est une initiative conjointe de *DIALOG — Le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones* et du *Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec*. ODENA vise à soutenir le développement social, économique, politique et culturel de la population autochtone des villes québécoises et à mettre en valeur l'action collective des centres d'amitié autochtones du Québec. Depuis 2014, les travaux d'ODENA se déploient également à l'échelle nationale et internationale. Cette alliance privilégie la recherche de proximité, la transmission et la mobilisation des connaissances, le partage continu des savoirs et leur inscription directe dans les initiatives de reconstruction sociale mises de l'avant par les instances autochtones concernées. ODENA a été mise sur pied en 2009 dans le cadre du Programme des Alliances de recherche universités-communautés du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH). L'Alliance de recherche ODENA souscrit pleinement aux objectifs du réseau DIALOG :

- CONTRIBUER À LA MISE EN PLACE ET AU MAINTIEN D'UN DIALOGUE ÉTHIQUE, novateur et durable entre l'université et les instances et communautés autochtones afin de dynamiser et de promouvoir la coproduction des connaissances et la recherche interactive et collaborative.
- DÉVELOPPER UNE MEILLEURE COMPRÉHENSION des réalités historiques, sociales, économiques, culturelles et politiques du monde autochtone, des enjeux contemporains et des relations entre Autochtones et non-Autochtones en misant sur la coconstruction des connaissances et en favorisant la prise en compte des besoins, savoirs, pratiques, perspectives et approches des Autochtones en matière de recherche et de politiques publiques.
- SOUTENIR LA FORMATION ET L'ENCADREMENT des étudiants universitaires, et plus particulièrement des étudiants autochtones, en les associant aux activités et réalisations du réseau et en mettant à leur disposition des programmes d'aide financière et des bourses d'excellence.
- PARTICIPER À L'ENRICHISSEMENT, AU PERFECTIONNEMENT ET À LA MISE EN ACTION des compétences des acteurs autochtones en matière de recherche sociale et environnementale et de mobilisation des connaissances.
- ACCROÎTRE L'IMPACT INTELLECTUEL, SOCIAL, ÉCONOMIQUE ET CULTUREL de la recherche relative aux Peuples autochtones en développant de nouveaux outils de connaissance interactifs, participatifs et pédagogiques, et en multipliant les initiatives de diffusion, de partage, de transmission et de mobilisation des connaissances afin de faire connaître et de mettre en valeur ses résultats et ses avancées au Québec, au Canada et à travers le monde.



Table des matières

Introduction.....	1
a) Nature de l'enquête et objectifs.....	1
b) Considérations éthiques et méthodologiques	4
c) Contenu du rapport.....	11
Section 1 – Mise en contexte	13
1.1 Éléments de problématique : aborder le phénomène de l'itinérance lorsqu'il concerne des personnes autochtones.....	14
1.2 Politiques publiques et initiatives gouvernementales	25
1.2.1 À l'échelle fédérale	25
1.2.2 À l'échelle provinciale	30
1.2.3 À l'échelle régionale et municipale	33
1.3 De l'inadéquation des services à la valorisation des approches culturellement pertinentes	40
1.3.1 La Commission royale sur les peuples autochtones	40
1.3.2 De la CRPA au Forum socioéconomique de Mashteuiatsh	43
1.3.3 La Commission de vérité et réconciliation et ses retombées	44
1.4 Approches et perspectives des instances autochtones	47
1.4.1 Perspectives de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador	47
1.4.2 Perspectives de la Société Makivik	51
1.4.3 Perspectives du mouvement des centres d'amitié autochtones au Québec	55
1.5 La mobilisation et l'action locales des organismes autochtones à Montréal.....	57
1.5.1 Le Centre d'amitié autochtone de Montréal	57
1.5.2 Le Foyer pour femmes autochtones de Montréal	62
1.5.3 Projets Autochtones du Québec.....	64
1.5.4 Chez Doris.....	66
1.5.5 La contribution du RÉSEAU	69
Faits saillants de la première section	74
Section 2 – Éléments d'un portrait des personnes autochtones en situation d'itinérance à Montréal	77
2.1 Profil et identité	79
2.2 Langues	80
2.3 État civil et situation familiale	81
2.4 Cheminement scolaire et formation.....	81
2.5 Savoirs et enseignements traditionnels.....	82
2.6 Cheminement professionnel.....	83
2.7 Cadre familial et milieu de vie entre 0 et 18 ans	84
2.8 Trajectoires de mobilité à partir de 19 ans	86
2.9 La présence à Montréal.....	87
2.10 Les aléas de la vie dans les rues de Montréal	88
2.11 Organiser sa vie dans la rue	90
2.12 Aspirations	91
Faits saillants de la deuxième section.....	92
Section 3 – Parcours et trajectoires de personnes autochtones en situation d'itinérance	97
3.1 L'histoire de Cathy.....	98
3.2 L'histoire de Max	102
3.3 L'histoire de Jane	110
3.4 L'histoire de Freddie	115
3.5 L'histoire de Tina	119
Faits saillants de la troisième section.....	128

Section 4 – Les manifestations de la condition itinérante	131
4.1 Le monde de la rue : manière d'être, mode de vie et appropriation de l'espace	131
4.1.1 Le centre-ville : un ancrage spatial déterminant dans la construction des réseaux sociaux	131
4.1.2 Les mutations de la géographie de l'itinérance à Montréal	134
4.1.3 Des réseaux sociaux à la fois changeants et structurés	136
4.1.4 Variations autour de l'origine culturelle et géographique	138
4.2 Stratégies de survie dans la rue	142
4.2.1 L'entraide comme moteur de survie	142
4.2.2 La rupture familiale n'est pas toujours manifeste dans les trajectoires des personnes itinérantes	143
4.2.3 Se côtoyer sans cohabiter	145
4.3 Les femmes : une situation à part	147
4.3.1 Portrait d'une impuissance à plusieurs visages	147
4.3.2 Dissimuler sa condition itinérante : une forme de protection	149
4.3.3 La question des enfants : un élément de complexité et de détresse supplémentaire	151
Faits saillants de la quatrième section	153
Section 5 – Les causes de la condition itinérante	157
5.1 La complexité des choix individuels	157
5.1.1 <i>Pull factors</i> , ou l'attrait des séjours en ville	157
5.1.2 Des procédures d'accompagnement à la fois essentielles et problématiques : le cas de la population inuit	158
5.1.3 <i>Push factors</i> , quand on fuit son milieu d'origine	162
5.1.4 Montréal, une destination finale ?	163
5.1.5 Quand le retour en communauté est impossible	164
5.2 Les défis de la vie en communauté	167
5.2.1 La rue comme échappatoire	167
5.2.2 La reproduction des comportements problématiques, de la communauté à la ville	168
5.2.3 Traumatisme intergénérationnel et judiciarisation exacerbée	169
5.3 L'ambiguïté de la question du logement	171
5.3.1 La crise du logement en ville : entre pénurie et discrimination	171
5.3.2 La solitude en logement	172
5.3.3 Quand la pénurie de logements en communauté n'est qu'un des facteurs explicatifs ...	173
Faits saillants de la cinquième section	174
Section 6 – Les besoins des personnes en situation d'itinérance	177
6.1 Les besoins primaires : une première étape incontournable	177
6.1.1 À la base de la pyramide de Maslow	177
6.1.2 Les implications de l'absence de pièces d'identité	180
6.1.3 Un besoin de soutien différencié et singulier	182
6.1.4 La santé mentale : un débat continu	186
6.1.5 L'intérêt d'une approche holistique	187
6.2 Quand besoins socioculturels riment avec besoins d'appartenance collective	189
6.2.1 Re-structurer une vie communautaire	189
6.2.2 Répondre à différents profils de détresse, d'impuissance et de désorganisation	191
6.3 Caractéristiques spécifiques par profil	193
6.3.1 La santé : un enjeu crucial dans le cas des personnes plus âgées	193
6.3.2 La recherche de protection : une clé pour comprendre la situation des femmes	194
6.3.3 Être jeune : se retrouver en périphérie de la marginalité	194
Faits saillants de la sixième section	196
Conclusion : enseignements et pistes d'action	199
a) Reconnaître la singularité autochtone en matière d'itinérance afin de lever les obstacles à l'inadéquation et au manque de services	200

b)	Concevoir un plan d'action interinstitutionnel en itinérance autochtone afin de garantir un partage décisionnel et de permettre une participation pleine, entière et équitable des Autochtones	204
c)	Redéfinir les corpus d'indicateurs qui fondent la réponse institutionnelle à l'itinérance de personnes autochtones afin d'agir efficacement et durablement.....	206
d)	Fonder l'action sur les ressorts sociaux et culturels des sociétés autochtones afin de régénérer les filets de protection et de sécurité	212
e)	Accroître et diversifier le soutien financier, matériel et technique aux ressources d'aide et d'hébergement autochtones afin de consolider et d'orienter l'offre de services existante	214
f)	Revoir, redéfinir et actualiser les pratiques des acteurs du réseau québécois de la santé et des services sociaux afin de renouveler les expertises et d'accroître les connaissances et les compétences en matière de sécurisation culturelle	216
g)	Mettre sur pied une structure d'accueil et d'orientation réservée à la population inuit afin de prévenir la condition itinérante.....	219
Bibliographie.....		221
	Documents, livres et articles	221
	Articles des médias	234
	Sites Internet	237



Liste des tableaux

Tableau 1 - Les composantes et visées du questionnaire	9
Tableau 2 - Caractéristiques de l'échantillon selon le sexe et l'identité déclarée à Montréal	79
Tableau 3 - Caractéristiques de l'échantillon selon les catégories d'âge.....	79
Tableau 4 - Exemples d'indicateurs de la condition itinérante parmi les personnes autochtones	208



Introduction

a) Nature de l'enquête et objectifs

Le présent rapport rassemble les résultats d'une enquête qualitative visant à étudier le phénomène de la condition itinérante parmi la population autochtone au Québec¹. Deux villes en particulier ont été ciblées afin que soit réalisée pour chacune d'elles une étude de cas : Montréal et Val-d'Or. Cette enquête a été subventionnée à la fois par le ministère de la Santé et des Services sociaux (Gouvernement du Québec) et par l'Alliance de recherche ODENA. L'actuel rapport (Partie 1) fait état de la portion de l'enquête qui s'est déroulée à Montréal entre 2013 et 2017. La Partie 2 est consacrée à la portion de l'enquête qui a concerné la ville de Val-d'Or (Lévesque *et al.* 2018).

Le mandat du ministère, tel qu'énoncé à l'origine, découle du Plan d'action interministériel en itinérance 2010-2013 : *Pour leur redonner... la dignité, la confiance, un toit, la santé, l'espoir, un avenir* (Gouvernement du Québec 2009b). Compte tenu de sa période de réalisation, ce mandat s'est retrouvé également inscrit dans le Plan d'action interministériel en itinérance 2015-2020 : *Mobilisés et engagés pour prévenir et réduire l'itinérance* (Gouvernement du Québec 2014b). Dans ces deux documents, la recherche et l'accroissement des connaissances sur le phénomène de l'itinérance constituent une priorité :

[...] pour intervenir efficacement auprès des personnes en situation d'itinérance ou à risque de le devenir, il est essentiel de disposer de connaissances sur les plans de la prévalence, des facteurs de vulnérabilité, du processus menant à l'itinérance, des pratiques, approches ou modèles d'intervention pour guider l'action et soutenir la prise de décisions à différents paliers. Dans la même optique, les connaissances et les expertises acquises par les divers acteurs qui interviennent en matière d'itinérance doivent être mises à profit afin d'optimiser la portée de nos actions. (MSSS 2012 : 1)

Notre enquête s'inscrit également dans la foulée des travaux de l'Alliance ODENA puisque le phénomène de la condition itinérante parmi la population autochtone constitue un enjeu prioritaire de recherche, de réflexion et d'action pour les partenaires de l'Alliance. Plusieurs

¹ Selon la *Loi constitutionnelle* de 1982 [loi fédérale], le terme générique « Autochtone » correspond aux trois groupes de descendants/descendantes des premiers habitants/habitantes du Canada : les Indiens (*Indians*), les Inuit et les Métis. Au Québec, le terme *Indiens* n'est plus utilisé; il est remplacé occasionnellement de nos jours par le terme *Amérindiens*; ces personnes sont regroupées au sein de dix Nations dont la population réside, dans une proportion de quelque 50 %, dans 42 collectivités, réserves ou communautés réparties à la grandeur de la province et appelées *Premières Nations*. L'autre moitié de cette population réside dans les villes et villages du Québec. Les Inuit, désignés collectivement par l'expression *Peuple inuit*, sont établis dans la portion septentrionale de la province (au nord du 55^e parallèle), et résident à 85 % dans quatorze villages distribués le long des côtes de la baie d'Hudson, du détroit d'Hudson et de la baie d'Ungava. La dénomination *Métis*, quant à elle, renvoie à des communautés historiques détenant un statut constitutionnel; aucun des regroupements ou associations métis établis au Québec ne détient un tel statut juridique, contrairement à d'autres provinces canadiennes. Les personnes qui s'identifient comme métisses se retrouvent, sauf exception, dans les villes ou villages québécois. L'expression *Peuples autochtones*, dans ce document, réfère principalement aux Premières Nations et au Peuple inuit. Quant à elle, l'expression *Premiers Peuples* a une connotation plus large et inclut tous les groupes qui détiennent une identité autochtone selon les catégories usuelles de Statistique Canada.

publications rendent compte de ces travaux, notamment Lévesque et Turcotte 2010, Lévesque *et al.* 2011, Lévesque *et al.* 2015a, Perreault *et al.* 2010, Turcotte *et al.* 2010, Turcotte 2015, Turcotte *et al.* 2015.

Tout au long de son déroulement, cette enquête nous a conduits directement à la rencontre de personnes autochtones en situation d'itinérance. Ses principaux objectifs se lisent comme suit :

- tracer un premier portrait de la population autochtone en situation d'itinérance à Montréal et à Val-d'Or;
- identifier les causes individuelles ayant mené à l'itinérance — notamment les problématiques auxquelles les personnes en situation d'itinérance ont eu à faire face au cours de leur vie ;
- circonscrire les différents épisodes d'itinérance dans la vie d'une même personne, de même que les situations d'entrée et de sortie et les effets ayant résulté de ces expériences;
- expliciter les étapes du processus d'itinérance, son déploiement dans le temps et dans l'espace;
- reconstruire la dynamique des liens et des ruptures entre la personne itinérante, sa famille et sa communauté, les manifestations culturelles et sociales d'affiliation, de désaffiliation et de réaffiliation;
- décrire les services publics et communautaires auxquels la personne en itinérance a recours en fonction de ses besoins, attentes et aspirations.

Une attention particulière a été apportée aux contextes et aux formes que peuvent prendre les états ou épisodes d'itinérance dans les deux villes ciblées. De plus, l'enquête a intégré, dans sa définition même, une visée prospective. Cela signifie que l'identification de pistes d'action pertinentes et orientées vers une sécurisation culturelle, une régénération sociale et une réconciliation équitable et juste a constitué une préoccupation constante tout au long de la collecte, du traitement et de l'analyse des données.

Cela signifie également que nous avons rencontré et échangé avec les différents acteurs autochtones et non autochtones — intervenants/intervenantes, travailleurs/travailleuses de proximité, accompagnateurs/accompagnatrices, aidants/aidantes culturels, dirigeants/dirigeantes — qui œuvrent au quotidien avec les personnes en situation d'itinérance, afin de faire connaître leurs expertises, de mieux cerner les défis auxquels ils/elles font face dans leur quotidien, de même que les moyens qui sont à leur disposition pour ce faire.

La présence autochtone dans les villes du Québec

La présence de personnes et de groupes autochtones dans les villes du Québec n'est pas un phénomène récent. En effet, il en a toujours été ainsi (Kermoal et Lévesque 2010, Lévesque et Cloutier 2013). On a tendance habituellement à oublier que les Autochtones, à l'arrivée des Européens, occupaient l'ensemble du territoire. Pratiquement toutes les villes québécoises d'aujourd'hui ont été érigées, dans l'histoire ancienne ou récente, sur des territoires autochtones dont la propriété n'a pas encore été cédée. Cette présence qualifiée d'urbaine aujourd'hui n'est donc pas nouvelle. Toutefois, il est clair qu'elle est beaucoup plus marquée et spécifique depuis les deux ou trois dernières décennies. À la faveur des mouvements d'affirmation identitaire modernes et de l'émergence d'une administration publique autochtone, cette présence non seulement s'accroît et se diversifie, mais elle est aussi plus visible.

Il ne fait aucun doute que la ville fait désormais partie intégrante du paysage géopolitique autochtone au Québec, elle n'est pas un lieu de passage que l'on fréquente à l'occasion. Que ce soit pour les études, pour des soins de santé, pour obtenir un emploi ou pour trouver un refuge, la ville (le milieu urbain, comme on l'appelle) est devenue un espace de vie et de réalisations personnelles, professionnelles et institutionnelles incontournable pour les membres et les instances des Premières Nations et du Peuple inuit (Environics 2011, Lévesque 2016a). À l'inverse, même dans le cas où les personnes autochtones sont nées dans les villes plutôt qu'en communauté, le lien au territoire ancestral ou contemporain est tout aussi incontournable et se traduit selon divers types d'appartenance et d'affirmation.

De manière générale, cependant, en tenant compte du manque de précision des statistiques existantes, des catégories de statut autochtone découlant de l'autodéclaration (dans le cas des recensements canadiens de Statistique Canada) et des limites méthodologiques inhérentes à l'enregistrement des individus au Registre des Indiens inscrits, on estime aujourd'hui qu'au moins 50 % de la population autochtone totale du Québec réside de façon permanente dans les villes, contrairement par exemple à une résidence en communauté (CCPNIMT 2016, Statistique Canada 2017c).

De manière plus détaillée, la population totale détenant une identité autochtone au Québec se chiffre, selon les données les plus récentes, à 182 890 personnes, incluant les Premières Nations (92 655), les Inuit (13 940) et les personnes déclarant une identité métisse (69 360), auxquelles s'ajoutent encore 6 935 personnes non incluses ailleurs ou détenant une identité multiple (plusieurs identités autochtones) (Statistique Canada 2017b; 2017c). Rappelons cependant que quatre communautés ou établissements (Doncaster, Kanesatake, Kahnawake et Lac-Rapide) n'ont pas participé au recensement de 2016; il faudrait en conséquence rajouter quelque 10 025 personnes à la catégorie des Premières Nations (et par conséquent à la population totale) pour obtenir un chiffre plus proche de la réalité (AADNC 2018).

Selon Statistique Canada (2017b; 2017c), la population autochtone résidente des villes du Québec se chiffre à 129 065 personnes, dont 69 049 personnes déclarant une identité métisse. Pour sa part, le groupe formé des Premières Nations compte 51 395 personnes et correspond à quelque 55 %* de la population totale des Premières Nations de la province. Il est également établi, toujours selon les données de Statistique Canada, que 2 070 Inuit résident à l'extérieur du Nunavik en 2016, une proportion de 14,8 %. La population inuit résidant en milieu urbain se concentre principalement dans les villes de Gatineau, Montréal et Dorval.

- Compte tenu de l'écart qui existe entre la population des Premières Nations telle que recensée par Statistique Canada et les données du Registre des Indiens inscrits, la proportion des Premières Nations en milieu urbain se situerait plutôt, tel que souligné plus haut, autour de 50 %.

b) Considérations éthiques et méthodologiques

• Éthique de la recherche avec les Peuples autochtones

À l'instar de tous les travaux de recherche et de coproduction des connaissances réalisés au sein de l'Alliance ODENA (Lévesque *et al.* 2015b), les principes de la recherche avec les Peuples autochtones tels qu'énoncés au chapitre 9 de *l'Énoncé de politique des trois Conseils en matière d'éthique de la recherche avec des êtres humains* — La recherche visant les Premières Nations, les Inuit ou les Métis du Canada² — ont été appliqués. Ainsi, l'équipe des chercheurs/chercheuses, en plus d'interagir régulièrement avec les organismes autochtones partenaires d'ODENA dont le Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, a travaillé en étroite collaboration et en continu avec les représentants/représentantes de deux instances autochtones, à savoir le Centre d'amitié autochtone de Montréal (CAAM) et Projets Autochtones du Québec (PAQ).

Plusieurs rencontres avec les dirigeants/dirigeantes de ces organismes nous ont permis de préparer nos divers outils de collecte de données en tenant compte de leurs préoccupations, initiatives et besoins de connaissances. Par ailleurs, en cours d'enquête, ces mêmes instances et de nombreuses autres, qu'elles soient autochtones ou non autochtones — notamment le Foyer pour femmes autochtones de Montréal/Native Women's Shelter of Montreal et Chez Doris —, nous ont également fait profiter de leur expertise à différentes occasions et ont facilité le recrutement et l'interaction autant avec les personnes en situation d'itinérance qu'avec les intervenants/intervenantes qui œuvrent auprès d'elles.

Pour sa part, le mandat émanant du ministère de la Santé et des Services sociaux a reçu l'aval d'un comité de consultation mis sur pied par le ministère et réunissant des représentants/représentantes de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, de Femmes autochtones du Québec, du Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, du Conseil cri de la santé et des services sociaux de la Baie James, de la Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik. Des membres du personnel des Agences de santé de Montréal et de l'Abitibi-Témiscamingue ont également participé aux premières rencontres³. Plusieurs organismes œuvrant auprès des personnes itinérantes non autochtones ont aussi participé aux rencontres de ce comité de consultation. Les objectifs de l'enquête identifiés précédemment résument les préoccupations issues des échanges entre ces représentants/représentantes.

L'équipe de recherche a aussi intégré à sa démarche les valeurs de respect, d'équité et de réciprocité telles que définies dans le Protocole de recherche des Premières Nations du

² Disponible en ligne : http://www.ger.ethique.gc.ca/pdf/fra/eptc2-2014/EPTC_2_FINALE_Web.pdf

³ Depuis 2015, les organismes auparavant dénommés Agences de santé et de services sociaux du réseau québécois ont été abolis et remplacés par les Centres intégrés de santé et de services sociaux (CISSS) et les Centres intégrés universitaires de santé et de services sociaux (CIUSSS). Nous utiliserons les nouvelles désignations tout au long du présent rapport.

Québec et du Labrador⁴. Au regard de la valeur de respect, de concert avec les dirigeants/dirigeantes des organismes avec lesquels nous avons travaillé étroitement, des mesures ont été prises afin de protéger l'intégrité des personnes rencontrées, de s'assurer que l'enquête ne leur porterait pas préjudice et de maintenir tout au long de l'échange une relation de confiance et d'empathie. En ce qui a trait à l'équité, nous avons pris acte des besoins, attentes et intérêts particuliers des personnes rencontrées, modulé les différentes étapes de la collecte de données en conséquence et créé/recréé en continu les conditions d'une prise de parole bienfaisante et soutenante. De plus, nous avons partagé de nombreuses activités avec ces dernières, que ce soit sur les lieux mêmes des refuges ou centres de jour fréquentés, ou à l'extérieur le cas échéant. Finalement, sur le plan de la réciprocité, un dédommagement sous la forme d'une prime à la participation pour un repas ou des biens matériels, au choix de la personne, a été remis à chaque participant/participante.

L'enquête a également obtenu un certificat d'éthique (CER) de la part du comité d'éthique de la recherche de l'Institut national de la recherche scientifique (INRS), conformément aux dispositions de sa politique interne d'éthique en recherche avec des êtres humains⁵. De plus, l'équipe des chercheurs/chercheuses souscrit aux principes et aux valeurs du Fonds de recherche du Québec (FRQ) en matière de conduite responsable en recherche⁶, de même qu'aux lignes directrices du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) en matière de recherche autochtone⁷.

• **Déroulement de l'enquête et procédures méthodologiques**

Les premières étapes associées à la planification et à la mise en œuvre de l'enquête ont été enclenchées au printemps 2013. Elles ont donné lieu à plusieurs rencontres et visites exploratoires avant même que la collecte proprement dite des données ne débute en 2014. Il nous importait en effet de comprendre, autant que faire se peut, les contextes divers dans lesquels évoluaient les personnes, hommes et femmes, que nous souhaitions rencontrer. Nous voulions également identifier dès le début, avec le concours des responsables autochtones concernés, les mesures et dispositions à prendre afin que nos échanges et interactions avec les personnes autochtones, que ce soit individuellement ou collectivement, n'engendrent aucun malaise ou perturbation.

Semblable approche de notre part a fait en sorte que nous avons pris le temps, au début, d'écouter et d'explorer ensemble différentes avenues afin de faciliter autant la collecte des données requise que leur traitement et leur analyse subséquents. Par la suite, en cours d'enquête, les procédures méthodologiques adoptées ont régulièrement été revues et ajustées. Ainsi, la collecte des informations auprès des personnes en situation d'itinérance, de même qu'auprès des intervenants/intervenantes rencontrés, s'est échelonnée sur plus d'une

⁴ <http://www.apnql-afnql.com/fr/publications/pdf/Protocole-de-recherche-des-Premieres-Nations-au-Quebec-Labrador-2014.pdf>

⁵ <http://www.inrs.ca/recherche-valorisation/ethique-recherche>

⁶ <http://www.frqsc.gouv.qc.ca/ethique/conduite-responsable-en-recherche>

⁷ http://www.sshrc-crsh.gc.ca/about-au_sujet/policies-politiques/statements-enonces/aboriginal_research-recherche_autochtone-fra.aspx

année pendant laquelle les premières étapes de saisie et de traitement de l'information ont débuté. Une fois le traitement et l'analyse terminés, des activités de validation ont été effectuées auprès des dirigeants/dirigeantes de Projets Autochtones du Québec et du ministère de la Santé et des Services sociaux, incluant le personnel du Centre intégré universitaire de santé et de services sociaux du Centre-Sud-de-l'Île-de-Montréal (CCSMTL).

Par ailleurs, conformément au mandat original qui insistait sur la nécessité de diffuser largement nos résultats auprès de divers publics, et en particulier le public autochtone, nous avons à plusieurs reprises entre 2014 et 2017 présenté et discuté publiquement de leur teneur dans le cadre d'activités organisées par l'Alliance ODENA, en milieu universitaire, en milieu gouvernemental comme en milieu autochtone. Ces présentations ont suscité de nombreuses questions et commentaires qui nous ont permis par la suite d'affiner nos analyses, nos pistes d'action et nos conclusions. Qui plus est, à l'été 2017, le magazine *L'itinéraire*, dont l'action auprès des personnes itinérantes, toxicomanes ou sans emploi est bien connue à Montréal et dans la province, a publié un condensé de ces résultats (Raymond 2017).

L'enquête réalisée à Montréal a donc combiné plusieurs procédures méthodologiques afin de couvrir une vaste gamme de situations et de lieux, de s'adapter au contexte et de fournir aux personnes rencontrées plusieurs options dans le but d'entendre et de recueillir leurs propos. Le choix de ces procédures résulte également des échanges qui ont eu lieu avec les représentants/représentantes des organismes ciblés : 1) un questionnaire semi-ouvert auquel 87 personnes autochtones en situation d'itinérance ont répondu; 2) une série d'histoires de vie réalisée avec 16 d'entre elles, autant hommes que femmes; 3) une série d'entrevues semi-dirigées effectuée avec une trentaine d'acteurs autochtones et non autochtones œuvrant auprès des personnes autochtones.

Des séances d'observation participante sur les lieux de plusieurs organismes ont aussi permis de consigner diverses informations sur leur fonctionnement et leur fréquentation, de même que sur les interactions entre personnes itinérantes, voire entre intervenants/intervenantes et personnes itinérantes. Plusieurs dizaines de personnes en situation d'itinérance et de nombreux acteurs s'ajoutent donc à l'échantillon de base. Nous estimons avoir rencontré quelque 175 personnes au cours de l'enquête. Chacune des formules auxquelles nous avons eu recours a favorisé la collecte de données spécifiques qui ont été traitées et analysées selon les standards de la recherche qualitative, à laquelle s'ajoutent quelques compilations récapitulatives.

• Échantillonnage et recrutement

En ce qui concerne les personnes en situation d'itinérance, nous avons construit un échantillon sociologique au fur et à mesure des contacts établis afin de rencontrer le plus grand nombre possible de personnes compte tenu des objectifs du mandat. Nous souhaitons en effet rencontrer des personnes de différents âges, genres et origines. Deux filières ont été explorées pour le recrutement des participants/participantes.

La première a été celle des ressources officielles dédiées aux personnes itinérantes, notamment le Centre d'amitié autochtone de Montréal, Projets Autochtones du Québec, le Foyer pour femmes autochtones de Montréal/Native Women's Shelter of Montreal et Chez Doris. Plusieurs organismes non autochtones qui comptent aussi des personnes autochtones parmi leurs visiteurs/visiteuses et usagers/usagères ont également été contactés : Accueil Bonneau, Maison du Père, Old Brewery Mission, YMCA, YWCA, Auberge Madeleine, Exeko, Red Roof (Toit Rouge) et Open Door (Porte ouverte). La seconde filière de recrutement a été le contact direct sur la rue ou dans les espaces publics extérieurs fréquentés par les personnes en situation d'itinérance. Cependant, dans tous les cas, les étapes devant mener à la collecte de données se sont complexifiées par les conditions de vie et de santé de même que par la disponibilité des personnes que nous souhaitions rencontrer. La combinaison de ces deux filières de recrutement a permis d'obtenir un éventail diversifié de profils.

À Montréal, carrefour de tous les Premiers Peuples, les personnes interrogées pouvaient être originaires de toutes les communautés autochtones, des villages cris ou des villages inuit du Québec et de toutes les villes de la province le cas échéant. À l'occasion, des personnes provenant de l'extérieur du Québec ont aussi été rencontrées. Toutes les personnes autochtones composant l'échantillon ayant répondu au questionnaire ou avec lesquelles nous avons réalisé des histoires de vie se sont identifiées (à l'exception d'une seule) comme membres des Premières Nations ou du Peuple inuit.

- **Consentement libre et éclairé, protection de la vie privée, considération pour le bien-être de la personne**

Chacune des personnes rencontrées dans le cadre du questionnaire, à l'occasion des histoires de vie ou dans le cas des entrevues semi-dirigées, a été informée préalablement des conditions de réalisation et des objectifs de l'enquête, de la durée probable de la rencontre ainsi que du type de questions ou de thèmes qui seraient abordés. Ces personnes ont également été avisées du droit qu'elles avaient d'interrompre le processus, en toute liberté et à tout moment, si elles préféraient ne pas répondre à des questions ou à des thèmes particuliers.

En tant que participants/participantes volontaires à l'enquête, ils/elles ont obtenu la garantie des chercheurs/chercheuses que leurs propos seraient à la fois protégés par une clause de confidentialité et par une clause d'anonymat. À cet effet, ils/elles ont tous signé un formulaire de consentement écrit ou donné, dans quelques cas, un accord verbal en présence d'une tierce personne. Par ailleurs, étant donné la nature délicate de l'enquête et l'état de fragilité vécu par plusieurs personnes en situation d'itinérance, des mesures ont été prises dès le début afin de prévenir toute situation d'inconfort, de malaise ou de détresse susceptible d'être induite par l'administration du questionnaire ou par la réalisation d'une entrevue; des intervenants/intervenantes ou accompagnateurs/accompagnatrices se tenaient ainsi à la disposition des participants/participantes.

- **La conception collective du questionnaire et son administration auprès d'un échantillon de personnes**

La conception et la préparation du questionnaire, avant même son utilisation généralisée, ont nécessité plusieurs étapes de réflexion, d'échange, d'analyse et de validation avec des représentants/représentantes, accompagnateurs/accompagnatrices et intervenants/intervenantes œuvrant au sein des organisations autochtones concernées afin de mettre au jour, autant que possible, les spécificités des profils et des expériences. Le questionnaire visait dans un premier temps à s'instruire des parcours de vie personnelle et professionnelle des personnes itinérantes ainsi que des conditions de leur vie actuelle. Dans un deuxième temps, il nous intéressait de circonscrire les domaines d'expertise et de compétences de ces personnes afin d'identifier des pistes susceptibles de servir d'amorce à de futures actions en matière d'accompagnement et de soutien.

Ainsi, nous avons tenu compte non seulement du parcours scolaire, mais aussi des savoirs et enseignements traditionnels; non seulement des liens avec la famille immédiate, mais aussi avec la famille étendue; non seulement de la filiation biologique, mais aussi adoptive ou sociale. Le questionnaire final comptait 12 thèmes, comportant chacun plusieurs questions (voir Tableau 1). Certaines parties du questionnaire proposaient des choix de réponse prédéterminés (par exemple, l'âge, le genre, le statut, l'état civil, le nombre d'enfants, le diplôme). D'autres parties proposaient une échelle de mesure graduée (de 1 à 5 ou de 1 à 3) dans l'appréciation d'une compétence (par exemple la langue parlée et écrite), d'une situation ou d'une préférence. Plusieurs autres parties nécessitaient l'expression directe d'une information, d'un avis, d'un commentaire, d'une perception.

Outre la nécessité de s'instruire des parcours individuels et des conditions de vie des personnes en situation d'itinérance, il nous importait également d'identifier avec elles des éléments d'information pouvant par la suite éclairer la définition de pistes d'action en phase avec les réalités vécues et les valeurs signifiantes. C'est la raison pour laquelle nous avons insisté, par exemple, sur les enseignements traditionnels et que nous avons souhaité, dans la mesure du possible, prendre acte de leurs aspirations pour l'avenir. Nous y reviendrons à plusieurs reprises dans le rapport.

Le questionnaire proprement dit a été conçu à l'aide du logiciel Survey Monkey afin de permettre un traitement électronique et a d'abord donné lieu à un exercice de repérage auprès d'un échantillon restreint de personnes avant d'être utilisé à grande échelle auprès d'un échantillon construit selon les critères suivants : personnes autochtones exclusivement (Premières Nations, Inuit, Métis), catégories d'âge de 18 ans et plus, genre, état civil, situation familiale, cheminement personnel, trajectoire en emploi, trajectoire de mobilité, durée de la présence à Montréal, organisation de la vie dans la rue, cohabitation et aspirations. Tous les questionnaires ont été complétés à la main avec chacune des personnes. Leur contenu a par la suite été saisi électroniquement.

Tableau 1
Les composantes et visées du questionnaire

Thèmes	Visées
Profil, statut et identité	Identifier les variables nécessaires à la saisie, au traitement et à l'analyse des données : âge, genre, identité autochtone, origine, statut civique
Langues	Identifier les compétences linguistiques dans l'optique d'une définition plus ciblée de programmes et afin de saisir les aptitudes en matière de communication
État civil et situation familiale	Identifier l'état civil de la personne et connaître les liens entre le participant/la participante et ses enfants (s'il y a lieu)
Cheminement scolaire et formation	Identifier les compétences éducatives et circonscrire l'intérêt quant à l'éventualité de suivre des formations scolaires ou professionnelles
Enseignements traditionnels	Identifier les compétences culturelles et les savoirs détenus par les participants/participantes de même que les modalités de leur apprentissage et de la transmission
Cheminement professionnel	Cerner les expériences acquises sur le marché du travail et le rapport au monde du travail
Cadre familial et milieu de vie de la naissance à l'âge de 18 ans	Cerner la dynamique familiale de la personne afin de comprendre le contexte (les contextes) et les facteurs familiaux ayant eu une incidence positive ou négative sur sa condition
Trajectoires de mobilité à la vie adulte, à partir de 19 ans	Saisir les étapes des différents déplacements qu'a connus le participant/la participante au cours de son enfance et dans sa vie adulte à travers les lieux
Présence à Montréal	Identifier les circonstances de la venue à Montréal ou de la présence avérée dans le cas des personnes nées à Montréal ou dans une autre ville
Aléas de la vie citadine et de la cohabitation	Identifier les préjudices individuels découlant de l'expérience de l'itinérance, les formes d'interaction avec les autres citoyens/citoyennes ainsi que les occasions jugées avantageuses ou désavantageuses par les personnes itinérantes
Organiser sa vie dans la rue	Circonscrire les stratégies de dépannage et les modalités de gestion de la survie et de la vie quotidienne à travers les efforts pour s'abriter, se nourrir, se vêtir et socialiser
Aspirations	Documenter les perspectives d'avenir, les objectifs fixés, les projets de vie, incluant les besoins sur le plan du logement

- **Les histoires de vie avec des personnes en situation d'itinérance**

En ce qui concerne les histoires de vie, l'accent a été placé sur les trajectoires et parcours d'existence, les événements déclencheurs, les entrées et sorties (le cas échéant) de la condition itinérante, les lieux fréquentés, les relations interpersonnelles, les liens avec les institutions, les relations avec les intervenants/intervenantes, les liens avec le monde autochtone (famille, communauté, Première Nation, Peuple inuit) et le monde non autochtone, les relations avec les autres personnes itinérantes et l'utilisation des services offerts.

Ces histoires de vie se sont déroulées sur le mode de la conversation et de l'échange, parfois en plusieurs phases. Une attention particulière a été apportée aux conditions dans lesquelles chacune de ces histoires a été reconstituée. Elles ont toutes été enregistrées avec l'accord des participants/participantes et la plupart ont duré entre 45 et 90 minutes; certaines se sont cependant étendues sur près de 180 minutes. Par la suite, le fichier électronique a été

retranscrit intégralement. Le matériau recueilli auprès de plusieurs personnes a été si riche que nous avons pu reconstituer des récits d'une rare profondeur; nous en prendrons connaissance à la troisième section de ce rapport.

- **Les entrevues semi-dirigées avec des acteurs, autochtones et non autochtones**

En ce qui concerne les entrevues réalisées avec les dirigeants/dirigeantes, les travailleurs/travailleuses de rue et les intervenants/intervenantes, il s'agissait de mieux comprendre leurs rôles, mandats et tâches, de circonscrire les types de soutien, d'aide ou d'accompagnement qu'ils/elles apportent, de cerner les difficultés et contraintes auxquelles ils/elles font face dans l'exercice de leurs fonctions, et de recueillir les perspectives ou pistes de solution qu'ils/elles envisagent ou mettent déjà en œuvre afin de répondre aux besoins spécifiques des personnes autochtones.

Parmi ces acteurs, outre les intervenants/intervenantes, les travailleurs/travailleuses de proximité et les dirigeants/dirigeantes eux-mêmes autochtones, on retrouve également des personnes autochtones qui ont connu aussi la rue à une autre étape de leur vie et qui apportent aujourd'hui un soutien et un accompagnement à leurs confrères et consœurs autochtones. Ces personnes sont généralement identifiées comme des « pairs aidants » dans le milieu. Lorsque les acteurs/actrices en question offrent un soutien en tant que membres de la communauté autochtone de Montréal, et donc sans pour autant avoir connu l'expérience de l'itinérance, ni même disposant d'un curriculum faisant état d'une formation spécialisée en travail social, ils étaient considérés comme des « aidants culturels ». Les entrevues, qui ont duré en moyenne 60-90 minutes, ont aussi été enregistrées et retranscrites dans leur intégralité.

- **Traitement et analyse des données**

Les informations recueillies à l'aide du questionnaire ont fait l'objet de plusieurs traitements selon leur nature spécifique : compilation simple (description de l'échantillon selon les dimensions abordées), distribution par classes d'âge et genre en fonction des différents thèmes du questionnaire, somme des résultats gradués. Chacun des questionnaires complétés a été résumé à l'intérieur de fiches synoptiques individuelles. La systématisation des informations grâce à ces fiches a permis d'identifier les paramètres récurrents caractérisant, ou du moins ayant un impact sur, l'expérience de l'itinérance. Il en ressort des schèmes et séquences de vie articulés autour d'événements personnels, voire collectifs, qu'ils soient de portée traumatique ou non.

Pour sa part, le matériau recueilli lors des histoires de vie, une fois retranscrit, a été organisé en deux catégories. Une première catégorie a permis de mettre en perspective les informations issues des questionnaires et parfois même de les compléter. La seconde catégorie a conduit à la rédaction de récits reconstitués. Quant aux entrevues semi-dirigées, elles ont fait l'objet d'une analyse de contenu par inférences, thèmes et catégories. Le logiciel NVivo a été utilisé comme outil principal de traitement. Les thèmes composant les grilles d'entrevue ont servi dans un premier temps au codage du discours et à la concordance selon l'appartenance, l'origine, l'âge, le sexe et les formes d'itinérance, entre autres paramètres.

Cependant, étant donné notre démarche inductive et compréhensive, nous avons aussi créé des arbres de sens analogiques à partir des propos recueillis afin d'en faire émerger les significations, de les mettre en relation ou en opposition le cas échéant, et de respecter au plus près le discours recueilli. Ce faisant, il a été possible de faire apparaître des propos singuliers comme des propos convergents chez plusieurs personnes en même temps, des perspectives originales ou partagées par un certain nombre des participants/participantes. La pertinence d'un commentaire, d'une perception, d'une représentation, d'une pratique ne tient toutefois pas exclusivement à sa fréquence ou à sa récurrence dans les textes constitués au moment de la transcription.

- **Apports et potentialités de l'enquête**

L'enquête réalisée repose sur les modalités de la méthode ethnographique. Elle a misé sur les dimensions sociales et expérientielles de la condition itinérante en mettant l'accent sur les personnes dans leur intégralité. Notre approche inductive, constructive et compréhensive a volontairement été conçue de manière à recueillir et à consigner leur parole, que ces personnes se retrouvent en situation d'itinérance ou qu'elles soient intervenantes, accompagnatrices, dirigeantes; elle ne visait donc pas l'obtention d'une validité statistique. Même lorsque le questionnaire a été utilisé, l'objectif n'était pas de parvenir à un portrait statistique. Il nous intéressait davantage de nous instruire de l'expérience objective et subjective de même que des trajectoires des personnes rencontrées, de cerner des pans de leur existence et d'écouter ce qu'elles avaient à nous transmettre, sachant le rôle que nous pourrions jouer en faisant connaître par la suite leurs modes et conditions de vie. Nous avons, dans la foulée, accordé également une grande importance au vécu, aux représentations, aux pratiques et aux défis auxquels font face les intervenants/intervenantes dans l'exercice de leur métier, qu'ils/elles soient Autochtones, Québécois/Québécoises ou Canadiens/Canadiennes.

En ciblant l'expérience des personnes, notre intention était de circonscrire de l'intérieur les causes et dynamiques constitutives de ce phénomène, tout autant que les préoccupations et intérêts de ceux et celles qui le vivent (Hoolachan 2016, Thurston *et al.* 2013). En conséquence, notre analyse offre une fenêtre de compréhension sur la complexité de cette condition. En effet, les personnes en situation d'itinérance n'ont pas que des besoins matériels, même si ces derniers sont aussi fondamentaux que le fait de se nourrir, de dormir et de se protéger des intempéries; elles se positionnent toutes face à leur propre existence, elles ont des aspirations, voire des projets, elles construisent quotidiennement des liens sociaux et interagissent avec une foule d'individus.

c) Contenu du rapport

Le présent rapport compte six sections distinctes, encadrées par une introduction et une conclusion. La première section, en plus de faire état des résultats de la littérature scientifique sur la question, propose une lecture dynamique du cadre gouvernemental (autochtone, québécois et canadien) au sein duquel se formulent les principaux questionnements et se pensent les principales actions au sujet de la condition itinérante parmi la population

autochtone au Québec et au Canada. Elle met également en lumière les initiatives récentes déployées au Québec, de manière générale, et dans la ville de Montréal, de manière spécifique, par les instances gouvernementales, municipales et autochtones.

Les deux sections suivantes nous ont permis de mettre au jour le vécu des personnes autochtones en situation d'itinérance à partir des thèmes abordés lors des diverses collectes de données. L'accent a été mis sur les trajectoires de ces personnes, que ce soit dans leur vie personnelle, sociale ou professionnelle. En particulier, la troisième section présente cinq histoires de vie illustrant en quelque sorte les trajectoires complexes et difficiles d'hommes et de femmes membres des Premières Nations ou du Peuple inuit.

Les quatrième, cinquième et sixième sections proposent une analyse du discours des acteurs autochtones et non autochtones qui œuvrent au quotidien avec les personnes autochtones en situation d'itinérance, de détresse et de dénuement. Ces sections abordent à la suite les manifestations, les facteurs et les causes de l'itinérance tels que reconstitués à partir des informations recueillies et de la parole consignée, de même que les besoins en matière de services et de programmes.

Afin de faciliter la lecture de ce rapport, nous avons inséré, après chacune des six sections, une série de faits saillants mettant en relief divers constats issus du traitement et de l'analyse des données rassemblées en cours d'enquête.

Enfin, la conclusion propose des pistes d'action élaborées en combinant à la fois l'information documentaire, les propos des personnes autochtones composant l'échantillon premier, les propos des acteurs rencontrés et les résultats de l'analyse transversale réalisée par l'équipe de recherche.



Section 1 – Mise en contexte

Cette première section vise à mettre en dialogue des informations provenant de trois sources documentaires qui présentent de nombreuses similitudes mais qui sont souvent examinées de façon distincte et sectorielle : la littérature scientifique, gouvernementale et autochtone. Bien que chaque type de documentation ait sa visée propre et apporte des éclairages diversifiés sur la réalité, il reste néanmoins primordial de tenter de circonscrire le contexte global dans lequel s'inscrivent non seulement le phénomène de l'itinérance en lui-même (ses définitions, ses catégories, ses manifestations en contexte autochtone), mais aussi les services, programmes, stratégies et politiques qui lui sont associés. S'en tenir à une seule filière documentaire, quelle qu'elle soit, ne permet pas de parvenir à une vue d'ensemble intégrée. La perspective adoptée dans ces pages se déploie également dans le temps puisque le phénomène de l'itinérance parmi la population autochtone retient l'attention depuis déjà plusieurs années.

Ce faisant, notre principal objectif dans cette section est de présenter les composantes de « **l'écosystème montréalais en matière d'itinérance autochtone** ». Nous employons cette expression pour désigner l'ensemble des services, programmes, ressources et acteurs dédiés aux personnes autochtones en situation d'itinérance. Au cœur de cet écosystème, se trouvent les organismes et leur personnel dont les actions visent directement (et souvent exclusivement) ces personnes. À la périphérie, se situent des organismes dont le mandat de soutien, d'intervention, de soin ou d'accompagnement s'adresse à la population qui fait l'expérience de la condition itinérante, toutes origines confondues. Plus largement, il est fait état des politiques et approches qui guident la définition des services et programmes offerts.

Nous appelons « **acteurs** » les personnes qui œuvrent, à un titre ou à un autre, auprès de la population autochtone en situation d'itinérance. Il peut s'agir d'intervenants/intervenantes, de travailleurs/travailleuses de proximité, d'aidants/aidantes culturels, d'accompagnateurs/accompagnatrices, de décideurs ou de dirigeants/dirigeantes (chargés/chargées de projet, directeurs/directrices de services, gestionnaires, conseillers/conseillères, etc.). Elles sont à la fois Autochtones et non-autochtones.

Cet écosystème est à l'image des actions multiples qui sont posées par différents organismes; parfois ces actions émanent d'initiatives gouvernementales, parfois elles proviennent des instances autochtones, parfois encore elles surgissent du terrain lui-même. Des composantes de cet écosystème ont été mentionnées à plusieurs reprises par les personnes dont nous avons recueilli les propos au cours de l'enquête; elles constituent souvent des repères matériels, temporels et spatiaux qui modulent les comportements ou les actions.

À la faveur des récents développements en ce domaine (notamment avec le lancement de la *Politique nationale de lutte à l'itinérance* du gouvernement québécois en 2014), la question de l'itinérance de personnes autochtones apparaît à plusieurs comme étant une « nouveauté » dans le paysage québécois tout aussi bien qu'autochtone. Il n'en est rien. Il faut plutôt constater que les appels à l'action de la part de quelques instances autochtones sont longtemps restés

lettre morte. S'ajoute aussi le fait qu'au sein des communautés autochtones, l'existence même du phénomène a longtemps été occultée sous prétexte qu'il se manifestait à l'extérieur de leurs frontières territoriales. S'ajoute encore le fait que les documents provenant du gouvernement provincial, au moins jusqu'au tournant des années 2010-2012, faisaient très peu mention des réalités autochtones, en matière d'itinérance comme en d'autres domaines.

Ce qui est plus récent par contre, c'est bien la mobilisation sociale et politique qui entoure le dossier depuis les deux ou trois dernières années. Il y a, de toute évidence, une prise de conscience importante à cet égard de la part de tous les paliers de gouvernement existants, du fédéral au municipal, en passant par le provincial et la gouvernance autochtone. Il nous est donc apparu important de situer notre enquête à l'intérieur de ces initiatives récentes, à la fois parce que le travail de recherche, tel que nous le concevons, doit s'ancrer dans la réalité des politiques publiques, et parce que l'information scientifique est aussi un puissant vecteur de transformation sociale.

En reconstituant autant que faire se peut l'écosystème montréalais en matière d'itinérance autochtone, notre intention est également de fournir un éclairage sur les correspondances existantes ou non entre les différentes échelles d'action et les mesures adoptées le cas échéant. Cette manière de faire procure déjà un matériau pour comprendre les différentes dimensions de la condition itinérante parmi la population autochtone de Montréal et pour documenter dans la foulée des pistes susceptibles de la prévenir, de l'atténuer ou encore d'en interrompre le processus. Par ailleurs, cette intention se double d'une préoccupation pour contribuer à la circulation d'une information un peu plus complète et diversifiée sur les réalités autochtones et les enjeux qu'elles engendrent.

1.1 Éléments de problématique : aborder le phénomène de l'itinérance lorsqu'il concerne des personnes autochtones

Très peu d'études scientifiques ont abordé, jusqu'à présent, le phénomène de la condition itinérante au sein de la métropole montréalaise; outre les travaux et activités de l'Alliance de recherche ODENA qui abordent la condition itinérante de manière large, notons principalement, parmi les documents récents, Breitzkreutz (2014), Dessureault (2015), Kishigami (2014) et Latimer *et al.* (2018)⁸.

D'entrée de jeu, lorsque l'on s'intéresse à la condition itinérante sous un angle populationnel, se pose la question de savoir si cette condition diffère selon qu'elle met en cause des

⁸ Il va de soi qu'une importante littérature scientifique nationale et internationale concernant la condition itinérante parmi les populations autochtones est cependant disponible et facilement accessible. À plusieurs reprises, au cours des dernières années, nous avons effectué des recensions de cette littérature (voir notamment Lévesque et Turcotte 2010, Perreault *et al.* 2010). Plus récemment, au début de la présente enquête, nous avons produit une synthèse documentaire à ce sujet (Lévesque *et al.* 2015a). Pour ce qui est des documents cités, il s'agit de deux ouvrages universitaires (Breitzkreutz; Dessureault) et de deux rapports qui mettent principalement l'accent sur les dimensions économiques et matérielles de l'itinérance (plus spécialement sur les besoins en matière de logement). Nous en reparlerons.

Québécois/Québécoises, quelle que soit leur origine, ou des personnes autochtones⁹. Si cette question se pose aisément sous un angle conceptuel, elle se formule plus laborieusement dans certains milieux qui considèrent « qu'un itinérant est un itinérant, point à la ligne ». Il est vrai que le fait de se retrouver à la rue, sans logement, sans ressources, n'est pas le propre d'une culture en particulier ou d'une origine ethnique spécifique; semblable expérience transcende les appartenances et les identités. Il appert toutefois que l'expérience itinérante — la manière dont elle survient, se construit, est vécue, se termine ou se répète — ne comporte pas les mêmes causes, défis et conséquences pour tous et toutes (Lévesque *et al.* 2015a). Déjà, parmi la population québécoise, on distingue désormais le phénomène selon qu'il concerne les femmes, les hommes, les jeunes, les aînés, voire les familles (Gouvernement du Québec 2014a).

Il n'y a pas si longtemps, la condition itinérante avait un visage, celui d'un homme, généralement blanc, d'âge moyen, ayant perdu son logement et son emploi, en rupture avec sa famille et la société, et souvent aux prises avec des problématiques psychosociales de différentes natures. La condition itinérante était alors la manifestation ultime d'une longue dégradation des capacités personnelles et sociales de l'individu, une descente vers une condition d'indigence et d'égarement. Cette image de la réalité de la condition itinérante, qui met plutôt l'accent sur ses dimensions matérielles, a guidé pendant longtemps (et guide encore à plusieurs égards) l'offre de services et de soutien proposée par les organisations publiques d'aide et de secours et misant de préférence sur la réinsertion sociale et professionnelle.

En ce qui concerne les personnes autochtones qui se retrouvent en situation d'itinérance, les réalités et les expériences sont toutes autres; la littérature internationale est claire à ce sujet et plusieurs études qui se sont déroulées en Australie, en Nouvelle-Zélande ou au Canada anglais en font état. Non seulement les formes que prend l'itinérance lorsqu'elle est le fait de personnes autochtones diffèrent-elles, mais cette condition se construit et se déploie aussi selon des trajectoires historiques, sociales, culturelles, géographiques et spirituelles qui leur sont exclusives. En outre, leur surreprésentation parmi la population itinérante elle-même, dans certains cas jusqu'à 10 fois, voire 20 fois, leur poids démographique relatif, est déjà une indication que nous avons affaire à un profond déséquilibre sociétal qui met en cause autant des individus que des systèmes sociaux (Christensen 2017, Patrick 2014).

Des parallèles existent évidemment lorsque l'on s'intéresse à certains types de comportements, davantage conjoncturels et individuels, tels que l'alcoolisme, la toxicomanie, les problèmes de santé physique et mentale. Mais la condition itinérante ne peut se réduire à ses manifestations visibles et publiques (même dans le cas des personnes non autochtones); elle est bien plus qu'un état vécu par des individus solitaires qui sillonnent les rues en quête de refuge ou de nourriture, elle est davantage qu'une absence de toit ou de moyens économiques, elle est bien autre chose qu'un ensemble de besoins matériels à combler. Dans le cas des populations autochtones, la condition itinérante peut être vue comme étant le résultat d'une mise à l'écart continue, indissociable de leur inscription dans l'histoire coloniale

⁹ Une telle question se pose aussi désormais en ce qui concerne les personnes immigrantes ou réfugiées.

qui est la leur, et qui traduit un déséquilibre flagrant de pouvoirs entre la société canadienne et les sociétés autochtones. Elle comporte en conséquence un important ancrage politique, institutionnel et sociétal et doit être abordée, ce faisant, de manière systémique et structurelle.

Ainsi, en contexte autochtone, il est important, voire essentiel, lorsque l'on aborde la condition itinérante, de faire état du bagage social, psychosocial et culturel hérité du colonialisme, de comprendre les nombreux épisodes de déracinement, de délocalisation, de placement et de disparition qui caractérisent les trajectoires des individus, des familles et des groupes, qu'ils proviennent des Premières Nations ou du Peuple inuit (Brandon et Peters 2014, Christensen 2017, Lévesque *et al.* 2015a, Menzies 2007; 2009, Patrick 2014, Peters et Christensen 2016, Thistle 2017)¹⁰.

Ainsi, il faut garder en tête les freins et les iniquités qu'impose la *Loi sur les Indiens*, ce carcan colonial qui, malgré des amendements récents, contribue toujours à faire des Autochtones des citoyens et citoyennes de deuxième ordre. Il est nécessaire de prendre en compte les séquelles de la tragédie des pensionnats indiens, à l'instar de celles tout aussi vives des exactions commises à l'encontre des femmes et des enfants autochtones dans le cadre du Sixties Scoop¹¹. Il est primordial, sous un angle sociétal, de s'interroger sur les modes d'interaction et de transaction sociales qui existent au sein des sociétés autochtones et sur les dynamiques familiales et communautaires que l'on y retrouve afin de mieux circonscrire, entre autres, la nature et la qualité des liens de filiation qui unissent les gens lorsqu'il devient nécessaire de les recomposer, ou encore les ressorts culturels et les logiques d'action susceptibles d'agir comme remparts de protection et de prévention dans la vie des personnes démunies.

Le colonialisme en quelques mots

Le colonialisme est clairement une manifestation de dépouillement humain. Un tel système politique traduit une volonté étatique d'affirmation, de domination, de force et de pouvoir à l'encontre d'individus et de groupes sociaux donnés (Czyzewski 2011, Milloy 2008). En ce qui concerne le Canada, et par extension le Québec, les manifestations du colonialisme ont engendré chez les Peuples autochtones des dépossession territoriales, des pertes de contrôle individuel sur sa propre existence, des dysfonctionnements familiaux, des blessures identitaires, une détérioration des conditions d'appartenance au groupe, une hiérarchisation des statuts célébrant la filiation patrilinéaire au détriment de la filiation matrilinéaire, des traumatismes que l'on sait aujourd'hui transgénérationnels en ce sens qu'ils transcendent les générations et les époques, de même que des transformations profondes de l'organisation sociale et économique (Dion et Kipling 2003, Menzies 2009). L'expérience coloniale au Canada est exclusive aux Peuples autochtones.

¹⁰ Si ce bagage ne peut être occulté quand il s'agit de personnes autochtones qui se retrouvent en situation d'itinérance, il est essentiel de prendre également en considération qu'un tel bagage est aussi le fait de très nombreux membres des Premiers Peuples qui ne font pas pour autant l'expérience de cette condition.

¹¹ On traduit parfois l'expression anglaise « Sixties Scoop » par l'expression française « la rafle des années 1960 ». Nous avons conservé l'expression anglaise dans le présent document.

La Loi sur les Indiens en quelques mots

Lorsque la *Loi sur les Indiens* a été adoptée en 1876, soit moins de dix ans après la création de la Confédération canadienne, elle proposait déjà une synthèse de plusieurs actes juridiques antérieurs destinés, d'une part, à réduire/effacer/nier la capacité d'agir, les droits, les cultures et les terres des Peuples autochtones et, d'autre part, à préparer leur entrée (de force) dans la « civilisation ». Les dispositions de cette loi encadraient tous les espaces de la vie de ceux que l'on appelait alors « les Sauvages », tant à l'échelle individuelle que collective et, pour la première fois, avaient une portée nationale de l'est à l'ouest et du sud au nord.

La version de 1876 a régulièrement été amendée depuis lors afin d'intégrer diverses transformations de nature législative, juridique, territoriale ou politique, au fur et à mesure que le pays se développait d'un océan à l'autre, s'accaparait toujours davantage les territoires et les ressources des Autochtones et se dotait d'outils de gouvernance mieux adaptés au devenir de la nation canadienne et au besoin de cohésion interne de ses membres non autochtones.

Près de 150 ans plus tard et en dépit des contestations qu'elle a toujours provoquées, elle est encore en vigueur pour une majorité de Premières Nations au Québec; en effet, les Cris et les Naskapis — compte tenu que les Conventions qu'ils ont signées dans les années 1970 ont préséance sur cette loi — ne sont plus assujettis à ses dispositions; la population autochtone des villes n'est pas non plus concernée par la *Loi sur les Indiens* au même titre que les habitants/habitanes des communautés.

Parmi l'ensemble des politiques et mesures tributaires de la loi, plusieurs ont une résonance certaine aujourd'hui en matière d'itinérance. Il suffit de penser à la tragédie des pensionnats indiens et au Sixties Scoop, qui ont marqué durablement des dizaines de milliers d'individus pendant des générations, en les dépouillant de leur identité et de leur culture et en les coupant de leur famille (nous en reparlerons de manière plus détaillée dans les prochaines pages). Il faut également rappeler ses clauses discriminatoires à l'égard des femmes indiennes qui se mariaient avec des non Indiens et qui perdaient de ce fait leur statut, la capacité de le transmettre à leurs enfants, de même que leur droit de résidence sur la réserve. Ces départs obligés ont considérablement augmenté après la Deuxième Guerre mondiale et sont pour la plupart à l'origine de la présence autochtone dans les villes québécoises d'aujourd'hui (Desbiens et al. 2016).

Après trois décennies de luttes pour modifier les dispositions de la loi, pour recouvrer leur statut perdu et pour obtenir légalement le droit de le transmettre, les femmes ont eu gain de cause une première fois en 1985 quand fut adoptée la *Loi modifiant la Loi sur les Indiens* (projet de loi C-31). Cependant, d'autres embûches légales persistant à l'égard de cette transmission du statut aux enfants et petits-enfants selon que la personne concernée était un homme ou une femme, de nouvelles contestations ont conduit à l'adoption en 2010 de la *Loi sur l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au Registre des Indiens* (projet de loi C-3). Une troisième cause a aussi été entendue plus récemment et la *Loi modifiant la Loi sur les Indiens pour donner suite à la décision de la Cour supérieure du Québec dans l'affaire Descheneaux* est entrée en vigueur en décembre 2017 (<https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1467227680166/1467227697623#chp3>).

Enfin, il faut aussi tenir compte du fait que la mise en œuvre de la *Loi sur les Indiens*, des politiques et des programmes qui en ont découlé, a porté atteinte durablement et de manière beaucoup plus subtile, insidieuse et profonde, aux ressorts culturels et sociaux susceptibles d'être sollicités et mobilisés lorsque des membres du groupe font face à des difficultés ou à des épreuves qui les privent de leur énergie vitale et les entraînent dans une spirale d'impuissance et de déstabilisation personnelle et familiale, à l'instar de la condition itinérante.

Les pensionnats indiens au Canada

De leurs origines, au début du 17^e siècle, jusqu'à la fermeture du dernier pensionnat indien en 1996, ces institutions ont constitué une entreprise coloniale majeure dont l'objectif était de favoriser l'assimilation des Peuples autochtones aux sociétés et modes de vie euro-canadiens à travers une politique éducative visant moins à leur inculquer un bagage de connaissances, au sens strictement scolaire, qu'à les extraire de leur monde. Autrement dit, il s'agissait de « tuer l'Indien dans l'enfant » comme le veut la formule tristement célèbre. Pour ce faire, au sein de ces institutions, les interactions avec les familles étaient limitées au strict minimum, l'usage des langues autochtones était interdit au même titre que tous les aspects culturels caractéristiques des sociétés autochtones. Les violences physiques et psychologiques de toutes natures caractérisaient la vie quotidienne dans ces lieux qui ont été le théâtre d'un « génocide culturel », selon les termes de la Commission de vérité et réconciliation, perpétré à l'endroit des enfants, des familles et des communautés autochtones dans leur ensemble (CVRC 2015).

Alors qu'aux premiers temps de la colonisation ces écoles résidentielles étaient le fait d'ordres religieux qui entendaient christianiser les enfants, elles deviennent, dès 1840, un véritable projet politique de l'État canadien alors en formation. À partir de la création de la Confédération, l'injonction visant la scolarisation des enfants indiens se fait de plus en plus pressante. Les amendements de 1884 à la *Loi sur les Indiens*, stipulant que les enfants autochtones de moins de 16 ans devaient fréquenter les pensionnats, ont fait en sorte que les parents qui refusaient de collaborer étaient passibles d'une amende ou d'une peine d'emprisonnement (CVRC 2015). Bien que les enfants des Indiens inscrits aient toujours représenté la majorité des pensionnaires, de nombreux enfants métis ont aussi été concernés par ces mesures. Dans les années 1950, un réseau d'écoles a aussi été mis sur pied, dans le nord, afin d'y placer des enfants inuit. Il faut ensuite attendre 1969 pour que le gouvernement fédéral mette un terme aux pensionnats régents par les Églises afin d'en assumer le contrôle direct. La plupart des pensionnats encore fonctionnels ont fermé leurs portes vers le milieu des années 1970. À la fin des années 1980, il ne restait que sept de ces institutions, la dernière ayant cessé ses activités en 1996 en Saskatchewan.

Dès les années 1990, dans la foulée de la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA), des regroupements de survivants/survivantes entament des poursuites judiciaires contre le gouvernement fédéral et les Églises afin de mettre en lumière le préjudice subi à l'issue de cette expérience. Il faut toutefois attendre 2008 pour que le gouvernement conservateur de Stephen Harper présente des excuses officielles et crée la Commission de vérité et réconciliation du Canada dans le cadre de la Convention de règlement relative aux pensionnats indiens (CRRPI) intervenue en 2007 (<https://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/convention-de-reglement-relative-aux-pensionnats-indiens/>). Après des années d'auditions menées auprès d'anciens/anciennes pensionnaires et de toutes autres personnes ayant participé à cette expérience éducative désastreuse, la CVRC rendra son rapport en 2015.

Intitulé *Honorer la vérité. Réconcilier pour l'avenir*, le document relate longuement l'expérience de quelque 150 000 anciens élèves et propose 94 recommandations – Les appels à l'action – destinées à paver le chemin d'une réconciliation durable entre les Peuples autochtones et les Canadiens/Canadiennes et Québécois/Québécoises. À ce jour, la CRRPI représente le règlement de recours collectif le plus imposant dans l'histoire du pays, de sorte que la CRVC a permis de dédommager les survivants/survivantes des pensionnats indiens pour le préjudice subi et ainsi contribuer à assurer un futur plus juste et équitable aux Peuples autochtones du Canada.

Le Sixties Scoop ou l'adoption forcée des enfants autochtones

L'incorporation en 1951 de l'article 87 à la *Loi sur les Indiens* a eu pour effet de prescrire l'admission des Autochtones aux programmes sociaux provinciaux qui, auparavant, étaient gérés uniquement par le fédéral. En effet, « [le fédéral] n'était pas prêt, financièrement, à fournir l'infrastructure et les effectifs nécessaires en matière de santé, d'aide sociale et d'éducation, lorsque les provinces étaient dotées d'institutions et de spécialistes compétents. Le gouvernement comptait plutôt acheter ces services auprès des provinces » (Milloy 2008 : 17-18). Ce changement a notamment eu un impact sur les services de bien-être à l'enfance dans un contexte où, souvent, l'unique option fournie aux bandes indiennes était le retrait et la mise en adoption forcée des enfants au sein de familles non autochtones. C'est ainsi que, vers la fin des années 1960, plus de 30 % des enfants mis sous tutelle étaient Autochtones même s'ils ne représentaient que 4 % de la population nationale (Bennett *et al.* 2005, Blackstock *et al.* 2004, Sinclair 2007).

In 1955, there were 3,433 children in the care of B.C.'s child welfare branch. Of that number it was estimated that 29 children, or less than 1 percent of the total, were of Indian ancestry. By 1964, however, 1,446 children in care in B.C. were of Indian extraction. That number represented 34.2 percent of all children in care. Within ten years, in other words, the representation of Native children in B.C.'s child welfare system had jumped from almost nil to a third. It was a pattern being repeated in other parts of Canada as well. (Johnston 1983: 23, cité par AJIC 2001)

Ce retrait accéléré des Indiens inscrits des communautés (mais aussi des villes dans plusieurs cas) en vue de leur placement dans des familles allochtones s'est soldé par un flux de population en direction des villes du sud du Québec, des provinces voisines, des États-Unis et même dans d'autres pays (Comat 2014). Il est important de noter que les enfants qui étaient envoyés à l'extérieur de la réserve perdaient leur statut d'Indien. Plusieurs auteurs s'entendent pour conclure qu'une telle conséquence s'inscrit en droite ligne dans le processus d'assimilation vécu dans les pensionnats et le prolonge en quelque sorte puisqu'il vise directement la disparition des individus et des cultures (notamment Loiselle *et al.* 2008, Boileau *et al.* 2015) : « Nombre d'enfants de ces femmes allaient être appréhendés par les autorités du bien-être de l'enfance et intégrés au réseau des familles d'accueil et d'adoption et ainsi écartés de leur culture et de leur collectivité » (Milloy 2008 : 13).

À ce jour, cet épisode récent de l'histoire coloniale demeure très peu connu, non seulement de la population canadienne ou de la population québécoise en général, mais aussi de la part des acteurs gouvernementaux, voire des intervenants/intervenantes, en charge notamment des dossiers relatifs à la condition itinérante parmi la population autochtone. Il a fallu attendre les années 1980 et 1990 pour que l'information soit rendue publique à l'occasion de deux commissions de justice manitobaines dont a fait état le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones en 1996 (AJIC 2001, Kimelman 1985). Mais, au final, leurs conclusions ont eu peu de répercussions au Québec. Ce n'est que tout récemment, à la faveur de l'intérêt suscité par la sortie du rapport de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, que le sujet a gagné une certaine actualité.

Plusieurs requêtes portées devant les tribunaux à l'encontre du gouvernement fédéral et de quelques provinces (Ontario, Manitoba et Colombie-Britannique notamment) au cours des dernières années se sont soldées à l'automne 2017 par une entente de règlement de 800 000 M\$ avec le fédéral. L'entente est cependant contestée autant par les regroupements de survivants/survivantes parties prenantes de l'entente que par des groupes de Métis et d'Indiens non inscrits qui en ont été exclus. On estime que de 20 000 à 30 000 enfants autochtones auraient été adoptés entre 1960 et 1990 à la grandeur du Canada.

<https://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1517425414802/1517425436379>
https://www.canada.ca/en/indigenous-northern-affairs/news/2017/10/sixties_scoop_agreementinprinciple.html
<http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/sixties-scoop/>
http://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/sixties_scoop/

Par ailleurs, le peu de connaissances disponibles à propos de la condition itinérante parmi les populations autochtones au Québec et le manque de recherche scientifique à cet égard font en sorte que les concepts auxquels la documentation fait référence manquent souvent de clarté ou sont utilisés sans que soient définies les réalités qu'ils sont censés traduire et expliquer. Ainsi, il n'est pas rare que l'on parle à la fois et sans nuance d'errance ou de nomadisme contemporain lorsqu'il s'agit de caractériser les formes que peut prendre la mouvance circulaire ou globalement la condition itinérante pour des Autochtones de divers âges, genres et origines. Non seulement le terme d'errance est-il connoté de manière très négative en général, mais en contexte autochtone, il vient s'ajouter à une gamme de préjugés entretenus à l'égard de la population autochtone, qu'elle se retrouve ou non en situation d'itinérance. De ce fait, son usage ne nous renseigne pas sur les réalités des individus et encore moins sur leurs particularités sociologiques. Quant à l'héritage du nomadisme auquel on se réfère pour décrire les comportements singuliers des Autochtones, particulièrement en matière de mobilité résidentielle ou professionnelle, il fait généralement l'objet de mésinterprétations et est confondu avec l'hypermobilité caractéristique des populations autochtones contemporaines.

Le nomadisme ou semi-nomadisme désigne un mode d'existence intégré et à part entière, un système de mobilité organisé et planifié, un état de vie sociale et collective reposant sur des liens, des responsabilités et des devoirs que l'on crée, entretient et renouvelle sans cesse avec les gens qui nous entourent et qui composent notre réseau familial étendu, avec les ressources et avec le territoire. Ce mode de vie se déploie grâce à des savoirs et à des valeurs transmis de génération en génération, grâce à des pratiques éprouvées de gouvernance, de récolte, d'entraide, d'accueil, de soins et grâce à des normes ou mécanismes de régulation sociale destinés à assurer la subsistance, la protection et la sécurité de tous les membres du groupe concerné, de même que la reproduction de la cellule familiale.

La condition itinérante est l'envers d'un tel système territorial, social, politique et économique. Elle est le fait d'individus isolés et non de groupes constitués et se manifeste principalement lorsque les filets de sécurité et les remparts sociaux qui fondent l'identité personnelle et l'appartenance à la famille et au groupe ne sont plus adéquats pour de multiples raisons (dont nous reparlerons à plusieurs occasions dans ce rapport). Les types de mobilité que cette condition engendre chez plusieurs personnes autochtones ne relèvent pas de stratégies spatiales éprouvées et conséquentes (voir plus loin la définition de la mouvance circulaire). De plus, en ce qui concerne le mode d'existence nomade, il ne faut pas perdre de vue que les transformations consécutives à la modernité, notamment la sédentarisation des groupes familiaux, les impératifs de la vie contemporaine, les dynamiques familiales et communautaires actuelles, l'exploitation des terres et des ressources par des entités extérieures, la transformation de l'économie, l'acquisition de nouvelles compétences et connaissances, l'émergence d'une fonction publique autochtone, l'allongement de l'espérance de vie, la croissance démographique — pour ne citer que ces quelques exemples — ont donné lieu depuis déjà plusieurs générations à des besoins, des pratiques et des aspirations différenciés, que ce soit à l'échelle individuelle, familiale ou collective, en matière de mobilité comme en d'autres domaines.

Dans cette optique, nous n'avons pas davantage eu recours aux catégories couramment employées au Québec ou ailleurs qui désignent la durée ou la récurrence de la condition itinérante selon qu'elle est chronique, cyclique ou épisodique/situationnelle¹². La principale critique quant au choix de ces catégories pour aborder les parcours en itinérance de personnes autochtones tient surtout au fait qu'elles limitent généralement la condition itinérante à un problème d'accès au logement ou de pauvreté avancée, ne permettant pas ainsi de bien circonscrire le processus qui caractérise la condition itinérante dans la vie d'une personne autochtone (Christensen 2016a; 2017, Lévesque *et al.* 2015a, Thistle 2017). De plus, elles réduisent l'idée du chez-soi à un lieu physique, individuel et matériel délimité, occultant de ce fait l'univers des significations, des relations, des lieux et des forces qui contribuent à l'équilibre des personnes elles-mêmes au sein de leur famille et de leur groupe ou collectivité d'appartenance et, bien évidemment, elles passent sous silence les trajectoires historiques des Peuples autochtones et leur inscription contemporaine dans la vie des individus.

Les données recueillies lors de notre enquête démontrent nettement que ces catégories ne suffisent pas à décrire la nature, la complexité, l'intensité et la diversité des expériences vécues par les personnes autochtones que nous avons rencontrées. En conséquence, elles ne fournissent aucune clé de compréhension susceptible de soutenir l'élaboration de programmes de prévention appropriés. Nous y reviendrons.

De manière générale et succincte, selon l'état des connaissances existantes au regard de la condition itinérante parmi les populations autochtones, il est possible de distinguer quatre types de situations qui traduisent des réalités spécifiques au monde autochtone : l'itinérance littérale, la mouvance circulaire, l'itinérance cachée et l'itinérance spirituelle (Lévesque et Turcotte 2010, Lévesque *et al.* 2015a, Turcotte *et al.* 2015). Nous n'avons pas tenté, dans la présente enquête, de repérer ces états de manière prédéterminée et déductive. Bien au contraire, nous l'avons mentionné précédemment, nous avons travaillé de manière inductive, compréhensive et constructive. Toutefois, comme on pourra le constater à la lecture des prochaines sections, ces catégories ont été utiles pour identifier divers comportements ou états qui ont émergé de l'analyse.

¹² **Itinérance situationnelle** : l'itinérance dite « situationnelle » fait référence à la situation des personnes qui, momentanément en difficulté, sont sans logement, sans chez-soi. Ces situations sont les moins visibles et se distinguent par le fait qu'après un épisode passé sans abri, ces personnes parviennent à se reloger et à établir de nouveaux contacts sociaux. Ce type d'itinérance serait le plus répandu. **Itinérance cyclique** : l'itinérance cyclique fait référence à la situation des personnes qui alternent entre un logement et la vie dans la rue. Elle se traduit par une répétition, plus ou moins régulière, des situations d'itinérance dans leur vie. **Itinérance chronique** : les situations d'itinérance chroniques sont les plus visibles et les plus préoccupantes. Les personnes dans cette situation n'ont pas occupé un logement depuis une longue période. (Gouvernement du Québec 2014a : 30-31)

Itinérance littérale

L'itinérance littérale désigne un état de dénuement multifactoriel et multiscalaire qui déborde le fait de ne pas avoir de toit ou de logement à soi. En effet, dans la foulée des travaux de McIntosh (2005) chez les Maoris de Nouvelle-Zélande et de Memmott *et al.* (2003) en Australie, le manque (la négation) n'est pas qu'affaire matérielle, il est aussi affaire d'espace et de lieu : la personne itinérante n'a pas de « place », elle n'a pas d'ancrage social, économique, territorial ou culturel. L'adjectif « littéral » permet d'appréhender la condition itinérante dans sa globalité (Lévesque *et al.* 2015a).

Ainsi, il ne faut pas confondre « itinérance littérale » et « itinérance chronique » à laquelle on réfère habituellement lorsque l'on désigne les personnes qui n'ont pas de logement depuis une grande période de temps, manifestation qui s'inscrit donc dans la durée. La distinction à l'œuvre avec l'idée d'itinérance littérale fait en sorte que l'accent est placé sur la personne dans son intégralité et non sur sa seule condition matérielle.

Mouvance circulaire

Autant au Canada qu'aux États-Unis, en Australie ou en Nouvelle-Zélande, la population autochtone est beaucoup plus mobile que n'importe quel autre groupe social. Plusieurs auteurs parlent d'hypermobilité (Distasio *et al.* 2005, Frideres et Gadacz 2008, Peter et Robillard 2009). Le fait de vivre au sein d'une réserve (communauté) ou d'un village nordique, qui, par définition, engendre une concentration de personnes à l'intérieur d'un territoire donné aux frontières déterminées, contribue à façonner des dynamiques particulières de circulation et de mobilité entre l'intérieur du lieu de résidence et son extérieur. Les rapports à l'espace se modulent donc suivant des logiques géographiques et spatiales singulières et spécifiques au monde autochtone.

Au cours des dernières décennies, les formules de déplacement, motivées par une multitude de raisons matérielles, familiales, communautaires, ludiques, scolaires ou professionnelles, se sont multipliées à la faveur de l'amélioration des infrastructures routières et de l'accès facilité aux divers moyens de transport. Il en découle un rythme de vie spécifique que la majorité des personnes concernées intègre sans difficulté dans sa vie quotidienne (Lévesque et Cloutier 2013).

Il arrive toutefois que cette mobilité caractéristique soit exacerbée lorsque la personne est démunie, désœuvrée ou qu'elle est en perte de repères sociaux et personnels. « Dans ce cas, les déplacements ne reposent sur aucun ancrage, ni personnel, ni familial, ni social, ni professionnel, que ce soit par rapport à un endroit ou à un autre. Souvent en rupture avec son milieu familial et communautaire, la personne quitte sa communauté pour se tourner vers la ville, dans l'espoir d'améliorer sa condition ou d'y échapper éventuellement. Après un certain temps dans la ville, sans réseau, sans argent, sans travail, elle retourne dans sa communauté, bien souvent parce qu'elle n'a pas d'autre endroit où aller, avant de repartir peu de temps après pour la ville » (Lévesque *et al.* 2015a : 124). Commence alors une spirale déstabilisante entre deux ou plusieurs lieux, une dynamique résidentielle, géographique et sociale faite d'attraits et de fuites, de potentialités et de contraintes, appelée *push and pull factors* dans la littérature anglophone. « [C]ette mouvance circulaire contribue à affaiblir des comportements et des liens sociaux déjà fragilisés et à créer des conditions propices à l'isolement, à la marginalisation et aux abus de toutes sortes » (Lévesque *et al.* 2015a : 125).

Itinérance cachée

De manière générale, l'itinérance cachée (parfois appelée itinérance voilée ou itinérance invisible, (voire *couchsurfing*) renvoie dans la littérature à la situation vécue par les personnes qui, ne disposant pas d'un lieu de résidence propre, vivent temporairement chez des membres de leur famille ou chez des amis (Distasio *et al.* 2005, Memmott *et al.* 2003). Elle est alors une conséquence directe du manque de logements, de leur surpeuplement, ou de leur mauvaise condition, et peut affecter autant les hommes que les femmes, autant les enfants et les jeunes que les aînés/aînées (Birdsall-Jones *et al.* 2010, Lévesque *et al.* 2015a). Bien qu'elle puisse évidemment être le fait de personnes non autochtones, l'itinérance cachée prend une portée différente dans un contexte autochtone où le soutien de la famille étendue et du réseau social demeure une composante élémentaire du système de valeurs et d'entraide qui se déploie lorsque l'un des membres éprouve des difficultés. Toutefois, de nos jours, la complexité et l'intensité des problématiques psychosociales (incluant les formes de violence) combinées à des conditions socioéconomiques et matérielles déficientes largement répandues contribuent à affaiblir les réseaux d'aide et d'accompagnement internes.

Dans une autre perspective, et les résultats de notre enquête le démontrent bien, ce que l'on nomme « itinérance cachée » adopte des formules différentes selon qu'elle se manifeste dans une ville comme Montréal en étant une solution de rechange temporaire à la rue ou aux refuges, ou dans les communautés et les villages nordiques alors qu'elle résulte souvent de problèmes graves de surpeuplement des maisons, amplifiés par un financement gouvernemental inadéquat et un manque de services de soutien et d'accompagnement dédiés aux personnes en difficulté. Les motifs, les besoins de même que les comportements et les effets qui lui sont associés selon les lieux où elle peut être observée varient considérablement et ne mettent pas nécessairement en cause les mêmes catégories d'individus. Par exemple, nous avons observé que l'itinérance cachée en contexte montréalais (donc dans une grande ville) est plus souvent l'affaire des femmes que des hommes. Notre enquête à Val-d'Or a également permis de formuler un constat semblable. En ce qui concerne les communautés, le phénomène appelé « itinérance cachée » serait plutôt du ressort des hommes présentant souvent des difficultés de différentes natures (Christensen 2017, CSSSPNQL 2016, Peters et Christensen 2016).

De ce fait, les mesures ou services susceptibles de contribuer à contrer ce phénomène de plus en plus répandu dans certains villages nordiques ou réserves ne peuvent être du même ordre dans l'un ou l'autre cas (CSSSPNQL 2016). Peut-on en effet faire état de désaffiliation sociale ou encore de rupture avec la famille ou la communauté dans les mêmes termes lorsque la personne demeure dans son milieu, auprès des siens, et que ses liens familiaux demeurent malgré tout existants? Peut-on également tenir pour acquis que les besoins des femmes (généralement plus instruites que les hommes, se retrouvant au moins deux fois plus souvent en situation de monoparentalité qu'ailleurs au Québec et faisant régulièrement les frais de la violence domestique) sont du même ordre que ceux des hommes dont les profils sont différents et qui peinent à trouver des emplois? Il importe de faire ces distinctions car les enjeux au sein des réserves ou des villages nordiques (qui s'expriment davantage en termes communautaires qu'individuels), les besoins (en termes d'infrastructures plutôt qu'en termes d'accompagnement ou d'intervention) et les pistes de solution (en termes de planification plutôt qu'en termes d'insertion ou de prévention) traduisent d'autres réalités qui appellent, en conséquence, des actions de nature différente.

Itinérance spirituelle

La notion d'itinérance spirituelle fait référence aux fondements de ce qui constitue un chez-soi chez un individu; cette notion rejoint en quelque sorte l'idée de l'itinérance littérale dont nous avons parlé un peu plus tôt. Dans la pensée autochtone, le chez-soi dépasse largement la simple question du logement : « Il prend sa source dans un vaste territoire ponctué d'emplacements reconnus, de lieux sacrés ou d'événements mémoriels; il possède une signification culturelle, émotive et narrative pour un groupe d'individus, une collectivité ou une communauté. Plus la connexion avec le chez-soi est brouillée ou lointaine, moins les difficultés identitaires peuvent trouver de réponses » (Lévesque et al. 2015a : 122).

La relation avec la famille, loin de se limiter à des questions de filiation, constitue un système complexe de droits, d'obligations et de responsabilités à la base de la société autochtone. De nombreux déplacements sont associés à des responsabilités cérémonielles et spirituelles. L'affiliation avec le territoire est également imprégnée d'une signification religieuse, spirituelle, culturelle et physique (Keys Young 1998, Memmott et al. 2003) : « Si l'itinérance spirituelle peut être identifiée comme une cause ou un facteur aggravant de l'itinérance littérale [vivre dans la rue], sa prise en compte permet, *a contrario*, d'offrir un rempart de protection en situation de risque, de prévention, voire de sortie de la condition itinérante » (Lévesque et al. 2015a : 122).

Récemment, à l'automne 2017, un document de Jesse Thistle, publié par le Canadian Observatory on Homelessness à Toronto, proposait de redéfinir ce qu'on entend par la notion d'itinérance autochtone (*Indigenous Homelessness*). Ce document, qui reprend d'abord les principaux constats et statistiques relatifs à la condition itinérante parmi la population autochtone déjà connus dans la littérature — entre autres la surreprésentation et l'amplitude des déséquilibres — se démarque néanmoins en faisant état d'une consultation effectuée auprès de 50 personnes issues des Premières Nations, du Peuple inuit et des communautés métisses du Canada anglais (aucune consultation n'a été faite au Québec ou avec des acteurs du Québec), à savoir des chercheurs, intervenants de première ligne, membres des communautés et personnes ayant vécu l'itinérance.

En premier lieu, l'auteur se réfère à une définition formulée en 2012 par le Aboriginal Standing Committee on Housing and Homelessness basé à Calgary. Par la suite, il identifie douze dimensions spécifiques de la condition itinérante parmi les Autochtones. L'objectif entretenu par l'auteur est de mieux circonscrire l'exception autochtone que les définitions courantes au Canada en matière d'itinérance (en général) ne permettent pas de saisir, comme il le souligne à plusieurs reprises. En conséquence, les réponses offertes sur cette base ne sont pas suffisantes pour contrer le phénomène.

À plusieurs égards, les dimensions décrites par Thistle recoupent l'information présentée dans les pages précédentes et font écho aux résultats de notre enquête. Elles mettent principalement l'accent sur le rôle du colonialisme dans l'avènement de la condition itinérante, sur les nombreuses situations de déplacement/délocalisation de communautés entières à cause de l'accaparement des terres ou de bouleversements environnementaux, dont les changements climatiques, sur les situations de déconnexions culturelles et sociales, de même que sur les conditions de logement désastreuses autant dans les villes que dans les communautés. La notion d'itinérance est appliquée autant aux personnes elles-mêmes qu'à

des communautés entières. Néanmoins, plusieurs dimensions de la condition itinérante, telles que documentées directement dans le cadre de notre enquête sur le terrain, ne sont pas abordées, notamment la provenance des personnes, le genre, l'âge, les modalités de l'expérience itinérante et les stratégies que ces dernières mettent en œuvre pour survivre.

La condition itinérante parmi la population autochtone: une définition

Indigenous homelessness is a human condition that describes First Nations, Métis, and Inuit individuals, families or communities lacking stable, permanent, appropriate housing, or the immediate prospect, means or ability to acquire such housing. Unlike the common colonialist definition of homelessness, Indigenous homelessness is not defined as lacking a structure of habitation; rather, it is more fully described and understood through a composite lens of Indigenous worldviews. These include: individuals, families and communities isolated from their relationship to the land, water, place, family, kin, each other, animals, cultures, languages and identities. Importantly, Indigenous people experienced these kinds of homelessness cannot culturally, spiritually, emotionally or physically reconnect with their Indigeneity or lost relationships. (Aboriginal Standing Committee on Housing and Homelessness-ASCHH 2012, cité par Thistle 2017: 6)

(Traduction libre). L'itinérance autochtone est une condition humaine qui correspond aux personnes, familles ou communautés des Premières Nations, Métis et Inuit qui n'ont pas de logement stable, permanent et approprié, ou qui n'ont pas la chance, les moyens ou la capacité de s'en procurer un dans l'immédiat. L'itinérance autochtone, contrairement à la définition coloniale, ne se définit pas par l'absence d'un toit ou d'une habitation physique; elle doit plutôt être appréhendée et comprise à travers plusieurs conceptions autochtones du monde. Ces dernières renvoient aux personnes, familles et communautés qui sont à l'écart ou privées de leurs terres, de l'eau, des espaces, des membres de leur famille, de leur parenté, des uns et des autres, des animaux, de leur culture, de leur langue et de leur identité. De façon plus importante, les personnes autochtones qui vivent ces types d'itinérance sont dans l'impossibilité de se reconnecter culturellement, spirituellement, émotionnellement ou physiquement avec leur identité autochtone ou de reconstruire le type de relations qu'elles entretenaient auparavant.

1.2 Politiques publiques et initiatives gouvernementales

Dans les prochaines pages, nous mettrons l'accent sur les jalons qui ont balisé la prise de conscience progressive des différents paliers de gouvernement (fédéral, provincial, municipal) par rapport au phénomène de l'itinérance lorsqu'il est vécu par les populations d'appartenance autochtone. Nous verrons que depuis leur timide prise de position à partir des années 2000, les trois ordres de gouvernement privilégient dorénavant cet enjeu et se rejoignent notamment sur la promotion de l'approche « Logement d'abord/*Housing First* » qui apparaît incontournable dès la seconde décennie du 21^e siècle.

1.2.1 À l'échelle fédérale

En matière de politiques publiques, la fin du 20^e siècle s'est traduite par un recul progressif de l'État-providence, par un désengagement de l'État fédéral, mais aussi provincial, de même que par l'avènement de politiques néolibérales qui ont engendré des coupes budgétaires majeures dans plusieurs programmes sociaux. C'est le cas du programme fédéral de logement autochtone élaboré par la Société canadienne d'hypothèques et de logement (SCHL) qui, avant son élimination en 1993, offrait une aide financière pour le logement des Autochtones

dans les villes (ANHA 2009). C'est aussi en 1993 que fut supprimé le programme fédéral de logement autochtone et rural, qui proposait jusque-là des loyers indexés sur le revenu et des subventions d'hypothèques pour l'accèsion à la propriété (ANHA 2009).

Parallèlement, à partir des années 1990, la mobilité des Autochtones à destination des villes au Québec a connu un essor sans précédent dans un contexte marqué par les inégalités de revenus des citoyens/citoyennes autochtones en comparaison des autres segments de la population, mais également par la pénurie des logements abordables (Lévesque 2003, Mikkonen et Raphael 2010). Dans une telle conjoncture, la combinaison de l'accroissement des présences autochtones dans les villes d'une part, et des coupures dans les logements sociaux, mais aussi dans les services connexes tels que ceux offerts aux personnes seules d'autre part, a provoqué une hausse significative du nombre des personnes issues des Premiers Peuples en situation d'itinérance à travers le Canada (Mikkonen et Raphael 2010, Peters 2012).

Ce contexte de restrictions budgétaires s'est également traduit par un transfert de la responsabilité des plus démunis, qu'ils soient Autochtones ou non-autochtones, vers les municipalités qui se sont rapidement révélées dépassées par cette charge (Abele et Graham 2011). Afin de pallier les lacunes qui en découlent et répondre ainsi aux besoins d'une frange grandissante de la population, de nombreux organismes non gouvernementaux ont vu le jour à partir de la décennie 1990. Confrontés à la vulnérabilité croissante de leurs clientèles, les organismes autochtones, naissants comme déjà existants, n'échappent pas à cette tendance et s'y inscrivent en renforçant leur rôle de prestataires de services (Abele et Graham 2011, Abele 2004).

Cette reconfiguration s'est assortie d'une restructuration du modèle de financement fédéral des programmes sociaux visant les Peuples autochtones. Dès 1999, le gouvernement met en place l'Initiative nationale pour les sans-abris (INSA), dotée d'un financement à hauteur de 753 M\$ (appelée depuis la Stratégie des partenariats de lutte contre l'itinérance-SPLI), un programme de trois ans destiné à contrer l'itinérance par le développement d'un certain nombre de programmes et services, le tout dans un esprit de collaboration impliquant les collectivités, les provinces, les territoires, le secteur privé et le secteur des organismes à but non lucratif (Belanger *et al.* 2012). Il s'agissait en fait de déléguer la responsabilité des groupes en situation de vulnérabilité aux collectivités locales, communautaires ou autres, au moyen de nouvelles modalités de financement. Sur cette enveloppe budgétaire, un montant de 59 M\$ devait s'attacher spécifiquement au phénomène de l'itinérance touchant les populations autochtones dans les villes (ANHA 2009).

Confronté dès le début des années 2000 à l'augmentation du nombre de personnes autochtones se retrouvant en situation d'itinérance au Canada, le gouvernement fédéral renouvelle l'INSA en 2003, en y allouant 45 M\$ supplémentaires à travers le module Autochtones sans-abris en milieu urbain (ASAMU) (Belanger *et al.* 2012, Webster 2007). Pourtant, si la persistance de ce soutien financier constitue pour certains une avancée sociale (Walker 2003), il ne semble pas soutenir directement les initiatives autochtones; les

organismes bénéficiaires sont bien souvent non autochtones et admissibles en raison de la part autochtone de leur clientèle (Webster 2007). Or, non seulement les Autochtones en tant que groupe sont-ils parmi les plus affectés par la pénurie de logements abordables dans les villes canadiennes (Walker 2003), mais ils apparaissent surreprésentés chez les sans-abris à hauteur de 10 % de la population itinérante du Canada alors que les Peuples autochtones constituent seulement 3 % de la population canadienne (Sider 2005). C'est pourquoi, à partir de 2007, le gouvernement se lance dans une vaste entreprise de refonte de l'INSA-SPLI.

Depuis lors, le gouvernement fédéral n'a cessé de poursuivre ses efforts en matière de financement pour la lutte à l'itinérance, comme le démontrent les 750 M\$ dégagés à cet égard depuis 2007. Le dernier renouvellement de la SPLI, conformément aux axes directeurs du Plan d'action économique de 2013, marque cependant un tournant. En effet, l'affectation de près de 600 M\$ sur cinq ans à compter d'avril 2014 (jusqu'en mars 2019) prévoit de réorienter la SPLI selon l'approche Logement d'abord, qui consiste à offrir aux personnes en situation d'itinérance un endroit où vivre pour ensuite leur fournir le soutien nécessaire afin de retrouver une stabilité. Bien que présente dans plusieurs pays, c'est au Canada, dans les années 1970, que cette approche a vu le jour et plus spécifiquement à Toronto, grâce à l'organisme Houselink, qui avait alors mis sur pied un projet « visant les personnes ayant des problèmes de santé mentale ou de toxicomanie, et pour qui on jugeait que de leur trouver un logement était une priorité » (Gaetz *et al.* 2013 : 6). C'est par la suite seulement que l'expression « Logement d'abord » s'est répandue dans l'usage populaire, tout en s'internationalisant, avec par exemple l'élaboration de programmes à New York en 1992 (*Pathways to Housing*) et à Los Angeles (*Beyond Shelter*) (Waegemakers-Schiff et Rook 2012).

Suivant le Plan d'action économique Canada de 2013, les bénéficiaires potentiels de la SPLI doivent dorénavant intégrer l'approche Logement d'abord à leurs efforts de lutte contre l'itinérance et à leurs services de prévention (Gaetz *et al.* 2013). Le Réseau canadien de recherche sur l'itinérance définit l'approche Logement d'abord dans ces termes :

Une approche axée sur le rétablissement des personnes en situation d'itinérance. Elle vise notamment à leur offrir des logements indépendants et permanents le plus rapidement possible sans leur imposer de conditions préalables et, ensuite, à leur offrir d'autres types de services et de soutien dont elles pourraient avoir besoin. L'approche Logement d'abord repose sur le principe qu'il est plus facile de prendre sa vie en main si l'on est d'abord logé [...] tout le monde mérite d'être logé, et que d'avoir un logement adéquat est nécessaire au rétablissement. (Gaetz *et al.* 2013 : 5)

Pareille approche se distingue de celle qualifiée de « Traitement d'abord/*Treatment First* », cette dernière impliquant que les individus puissent régler préalablement leurs divers problèmes avant de songer à se trouver un logement (Waegemakers-Schiff et Rook 2012)¹³.

¹³ Il existe aussi une autre approche, moins connue, désignée par l'expression « L'emploi d'abord/*Job First* »; c'est souvent ce type d'approche qui est à l'origine des programmes de réinsertion professionnelle qui visent à replacer les personnes itinérantes sur les rails du marché de l'emploi. En fait, toutes ces approches présentent la même faille conceptuelle et méthodologique, celle de chercher à cibler LA raison qui pousse les personnes vers la condition itinérante. En découle généralement un ensemble de mesures sectorielles, parfois contraignantes, qui hiérarchisent les besoins des individus. En contexte autochtone, et nous le verrons tout au

En comparaison, l'approche Logement d'abord offre, quant à elle, par l'intermédiaire d'une « intervention ou par une approche ciblée [...], une option de logement qui n'est conditionnelle à aucun mode de vie, comportement ou traitement (comme la non-consommation de drogues ou d'alcool) » (Gaetz *et al.* 2013 : 5).

L'itinérance : une préoccupation onusienne de premier plan depuis 2007

L'éradication de l'itinérance dans le monde d'ici 2030 est l'un des principaux objectifs de la nouvelle politique en développement durable développée par l'ONU en 2016 et présentée lors de la Conférence mondiale sur le logement et le développement durable qui s'est tenue à Quito (Équateur) du 17 au 20 novembre 2016. L'organisation reconnaît l'occurrence de ce phénomène comme une constante tant dans les pays en voie de développement que dans les pays à « l'économie avancée », pour reprendre le vocabulaire onusien.

Le Canada avait déjà fait l'objet en 2007 d'une injonction lancée par Miloon Kothari, le rapporteur spécial des Nations unies sur le droit au logement abordable, qui appelait à mettre en œuvre des actions afin de contrecarrer ce phénomène au sein duquel les personnes autochtones se retrouvent anormalement surreprésentées. Pointant les coupes budgétaires réalisées par le gouvernement fédéral au tournant du millénaire, le rapporteur souligne que le « Canada is one of the richest countries in the world, which makes the prevalence of this crisis all the more striking » (WIUH 2007 : 1). On attend notamment du pays qu'il mette en œuvre une véritable stratégie de lutte contre l'itinérance qui serait fondée en particulier sur la construction à grande échelle de logements sociaux, sur la rénovation du parc immobilier à loyer modéré existant ou encore qu'il encourage les initiatives spécifiques destinées aux groupes marginalisés, telles les personnes autochtones. Les collectivités issues des Premiers Peuples font l'objet d'une attention spéciale car on recommande « [...] funding and resources to a national Aboriginal housing strategy, on and off-reserve, that ensures that Aboriginal housing and services are under Aboriginal control » (WIUH 2007 : 1).

En dépit du fait que plusieurs études confirment l'efficacité et le potentiel de l'approche Logement d'abord pour la clientèle cible (personnes sans-abris chroniques, présentant des troubles mentaux ou des problématiques de toxicomanie), il est légitime de questionner son applicabilité et sa pertinence lorsque les personnes en cause sont Autochtones (Stock 2016)¹⁴. En effet, plusieurs sont sceptiques quant à la capacité de l'approche à prendre en compte les réalités culturelles de ces populations, même si certains résultats positifs ont pu être enregistrés (Akangaamkum Alaazi 2013, Gaetz *et al.* 2013). C'est le cas notamment du programme albertain *Nikihk Housing First/Homeward Trust*, qui vise à « lutter contre la surreprésentation des Autochtones au sein de la population des personnes sans-abris d'Edmonton. Par l'intégration de programmes d'intervention adaptés à leur culture, ce programme démontre comment les organismes autochtones et non autochtones peuvent intégrer la culture à l'approche Logement d'abord » (Gaetz *et al.* 2013 : 2).

long de ce rapport, semblables approches – qu'elles ciblent le logement, le traitement des dynamiques de santé mentale ou l'emploi comme une exclusivité – se situent en porte-à-faux avec la vision intégrée et holistique qui sous-tend l'existence et la vie sociale et culturelle. Qui plus est, elles misent sur les parcours individuels des personnes concernées, au détriment de leur appartenance collective et identitaire.

¹⁴ Il s'avère que l'accessibilité à un logement individuel ne convient pas nécessairement au mode de vie de nombreux Autochtones, la solitude étant parfois jugée pire que l'absence de toit. À l'inverse, dans le cas où cette solitude est contrée par l'accueil de parents et d'amis de passage, souvent d'autres personnes de la rue, des problèmes d'autres ordres peuvent en découler comme nous le verrons plus loin.

Pour sa part, le Réseau canadien de recherche sur l'itinérance insiste sur le fait que « Logement d'abord ne se veut pas l'unique solution à l'itinérance dans une collectivité; idéalement, cette stratégie jouera un rôle clé conjointement avec d'autres interventions, comme des activités de prévention, des services d'urgence et d'autres modèles de mesures d'adaptation et de soutien » (Gaetz *et al.* 2013 : 4). Au Québec, et spécialement à Montréal, l'approche Logement d'abord ne fait pas non plus l'unanimité comme en témoignent les vives critiques qu'elle a suscitées au sein du Réseau d'aide aux personnes seules et itinérantes de Montréal (RAPSIM 2013)¹⁵.

Le projet Chez Soi : un exemple d'application de l'approche Logement d'abord

Financé par la Commission de la santé mentale du Canada et réalisé avec le concours de plusieurs équipes de chercheurs/chercheuses, le projet Chez Soi s'est déroulé dans plusieurs villes canadiennes, dont Montréal, de 2009 à 2013 (Phase 1). Le projet orchestré à partir de l'Institut Douglas avait pour but d'évaluer l'impact de la mise en logement sur les possibilités de réinsertion de personnes itinérantes atteintes de troubles de santé mentale. À des fins d'évaluation, le projet consistait à offrir un toit à la moitié de l'échantillon (469 individus), alors que l'autre partie des personnes recrutées ne disposait pas de cette opportunité, devenant ainsi le groupe témoin (Latimer *et al.* 2014). Les deux groupes disposaient toutefois d'un soutien et d'interventions visant principalement à optimiser leurs démarches de réinsertion et leur suivi médical, un suivi à géométrie variable selon l'individu concerné et plus étroit dans le cas des personnes souffrant d'un trouble comorbide associant maladie mentale et problèmes de consommation (Latimer *et al.* 2014 : 9).

Recruté dans les rues et dans les refuges de la métropole, l'échantillon du volet montréalais de l'étude comportait seulement 2 % de participants/participantes autochtones, un chiffre minime en comparaison d'autres sites étudiés comme Winnipeg (Latimer *et al.* 2014 : 14). De ce fait, le rapport final produit à l'issue de cette première phase d'enquête ne permet pas d'établir de constat approfondissant le lien entre la mise en logement et l'amélioration du potentiel de réinsertion des personnes autochtones en situation d'itinérance et souffrant de maladie mentale.

La Phase 2 du projet Chez Soi s'est déroulée pour sa part entre 2014 et 2015. La même équipe de l'Institut Douglas, en recontactant autant que possible les participants/participantes de la Phase 1, s'est penchée sur les effets du transfert vers les services habituels d'individus ayant reçu l'intervention Logement d'abord : « la plupart des participants des groupes expérimentaux [...] ont été graduellement transférés vers les services habituels du réseau de la santé et des services sociaux depuis le mois d'avril 2013. Certains parmi ceux qui souhaitaient conserver le logement qu'ils occupaient lors de la première phase du projet Chez Soi ont continué de bénéficier de suppléments au loyer, financés par la SHQ* ».

Note : *Nous n'avons trouvé aucune information sur une quelconque participation de personnes autochtones dans le cadre de la Phase 2 du projet.*

* SHO : Société d'habitation du Québec

¹⁵ Une des principales critiques à cet égard est d'ordre économique et remet en question le bien-fondé d'une stratégie qui, au final, engendre le versement de subventions à des propriétaires de logements ou d'appartements privés, comparativement à des investissements qui pourraient être davantage collectifs et publics à travers par exemple la construction d'habitations à loyer modique (HLM) et qui permettraient à un plus grand nombre de personnes, voire de familles, à faibles revenus, de se trouver un toit. Cependant, il n'est pas certain non plus que cette alternative soit très porteuse à moyen et à long termes alors que la formule des coopératives d'habitation, comme c'est le cas avec le projet Kijaté à Val-d'Or (<http://www.caavd.ca/nos-chantiers.html>), semble offrir pour l'instant davantage de potentialités sur le plan de la vie communautaire. Soulignons au passage que le Centre d'amitié Montréal Autochtone/Native Montréal travaille présentement au développement d'un projet de logement social (KANÓNHSES).

1.2.2 À l'échelle provinciale

Dès 1992, la Politique québécoise de la santé et du bien-être reconnaissait l'itinérance comme l'un des enjeux les plus importants du Québec contemporain : « Alors qu'au tournant des années 1960 on croyait que le phénomène s'était résorbé, il est réapparu au début des années 1980 et n'a cessé de se développer depuis » (Roy et Hurtubise 2007 : 1). La complexité croissante de sa nature et la diversification des populations concernées suscitent alors une attention croissante, à l'exception des réalités autochtones considérées comme marginales au Québec avant les années 2000 en comparaison de l'Ouest canadien (RAPSIM 2011). Cette omission constituera la norme jusqu'à la fin de la première décennie des années 2000.

À mesure que le phénomène de l'itinérance gagne en importance et en complexité, plusieurs acteurs œuvrant dans ce milieu exercent des pressions sur le gouvernement provincial afin qu'il se dote d'une Politique en itinérance, comme l'illustre la mise sur pied d'une plateforme de revendications par le RAPSIM qui mentionne déjà à l'époque la situation préoccupante de la présence de plus en plus visible d'Autochtones dans les rues de Montréal (RAPSIM 2006). Ces démarches conduiront à la tenue d'une commission parlementaire sur le phénomène de l'itinérance du 9 avril au 4 novembre 2008. Cet événement, par sa nature consultative et par le nombre d'audiences publiques organisées, constitue véritablement un tournant de la part du gouvernement du Québec, qui signifie par là sa volonté de s'ouvrir aux acteurs formant le paysage institutionnel et communautaire autochtone encadrant cette problématique sociale.

Lors de ces consultations tenues dans plusieurs villes du Québec, de nombreuses organisations ont été amenées à déposer des mémoires, parmi lesquels on retrouve évidemment la contribution d'instances non autochtones, comme celles de plusieurs ministères (Sécurité publique, Santé et Services sociaux, Emploi et Solidarité sociale, etc.), des municipalités (Montréal, Gatineau, Québec, etc.), des regroupements stratégiques (RAPSIM, Fédération des centres communautaires d'intervention en dépendance, Tables de concertation, Conférences régionales des élus, etc.) ou encore des refuges et des ressources d'entraide multiples. Plusieurs organismes autochtones ont également pu être entendus, dont la Société Makivik (Makivik Corporation 2008), le Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ 2008b), le Centre d'amitié autochtone de Québec (CAAQ 2008), le Centre d'amitié autochtone de Montréal (CAAM 2008), le Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or (CAAVD 2008) et la Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador en collaboration avec l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (CSSSPNQL et APNQL 2008)¹⁶.

Dans l'ensemble, ces dernières instances ont alors mis unanimement l'accent sur la nécessité d'introduire des composantes culturelles dans les services offerts à leurs clientèles tout en inscrivant cette démarche dans la perspective de la responsabilité populationnelle des centres

¹⁶ On trouvera des résumés de chacun de ces mémoires dans une publication de l'Alliance de recherche ODENA disponible en ligne (Perreault et al. 2010) : http://www.odena.ca/IMG/pdf/cahierodena-2010-03-condition_itinerante.pdf

de santé du réseau québécois. L'objectif était alors de favoriser la coopération et le partenariat avec les organismes non autochtones œuvrant auprès des personnes autochtones dans le but d'opérer un décloisonnement des services en vue de leur optimisation. La confirmation du renouvellement des initiatives de partenariat de lutte contre l'itinérance qui prenaient fin le 31 mars 2009 était également attendue. Plusieurs organisations tablent aussi sur l'urgence de réaliser une étude élargie de ce phénomène en contexte autochtone. Du point de vue autochtone comme non autochtone, un consensus règne à l'époque sur l'urgence d'instaurer un plan de lutte contre l'itinérance à l'échelle provinciale, comme l'illustrent par exemple les mémoires déposés à l'époque par la Ville de Montréal (2008a, 2008b).

Ce type de recommandations et de nombreuses autres ont été compilées au sein du rapport final produit par la Commission chargée des consultations (Gouvernement du Québec 2009a). La production de ce document avait été précédée de l'élaboration d'un Cadre de référence en itinérance (2008b) dont la parution coïncidait avec la tenue des audiences publiques constitutives du processus de consultation ayant conduit au rapport final de la Commission. Or, le Cadre de référence se limitait à souligner la visibilité croissante des personnes autochtones faisant l'expérience de la condition itinérante. Cette situation explique pourquoi les attentes des organismes lors des différentes démarches de consultation reposaient grandement sur le bilan à venir, d'autant plus que les recommandations de ce bilan devaient orienter la ligne de conduite que devait suivre le Plan d'action interministériel en itinérance 2010-2013 (Gouvernement du Québec 2009b). Pourtant, lorsqu'il fut publié, ce bilan ne comportait toujours pas d'axe stratégique identifiant des mesures spécifiques afin de répondre aux réalités autochtones tout en soulignant néanmoins que des « interventions distinctes sont requises pour répondre aux particularités culturelles des personnes autochtones en situation d'itinérance » (Gouvernement du Québec 2009b : 20).

Ainsi, le Plan d'action interministériel en itinérance 2010-2013 annonce un positionnement timide, certes, mais nouveau du gouvernement provincial concernant les défis posés par le phénomène de l'itinérance vécue par des personnes autochtones, un tournant qui s'avèrera plus marqué à partir de 2014 avec la parution de la Politique nationale de lutte à l'itinérance (2014a). Intitulée *Ensemble, pour éviter la rue et en sortir*, cette politique dédie, pour la toute première fois, une section entière aux Premières Nations et aux Inuit dans laquelle le gouvernement s'engage notamment à développer, mais aussi à renforcer, les initiatives existantes en la matière.

Cette politique pose ainsi les bases sur lesquelles sera conçu le Plan d'action interministériel en itinérance 2015-2020 (*Mobilisés et engagés pour prévenir et réduire l'itinérance*) rendu public quelques mois plus tard (Gouvernement du Québec 2014b). Dans la continuité du tournant entrepris à la fin des années 2000, ce dernier plan d'action, plus étoffé que la politique qui le précède, dresse une liste d'actions concrètes visant spécifiquement les populations autochtones et les organismes qui les représentent; des recommandations sont également compilées dans un chapitre distinct (2014b : 25-28). On peut notamment y lire une volonté d'encourager les partenariats à plusieurs échelles, que ce soit entre organismes communautaires et paliers gouvernementaux ou encore entre instances autochtones et non

autochtones. Concrètement, il s'agit de favoriser les rapprochements entre organismes œuvrant auprès de personnes en situation d'itinérance afin, par exemple, d'améliorer la concertation des actions et de créer des corridors de services destinés à faciliter la sortie de la rue.

Les grandes lignes de la Politique nationale de lutte à l'itinérance au regard de la population autochtone (Gouvernement du Québec 2014a)

La Politique nationale de lutte à l'itinérance traite séparément la condition des personnes non autochtones (incluant celles issues de l'immigration) de la condition des personnes autochtones en situation d'itinérance. Cette distinction catégorielle, qui témoigne ouvertement de la reconnaissance de la singularité de ces Peuples, s'assortit d'une seconde différenciation, cette fois entre les Premières Nations et les Inuit. En guise de contextualisation, la Politique souligne le manque d'études et de connaissances produites à propos de la condition itinérante vécue par ces deux groupes, en dépit du fait que ceux-ci font état d'une vulnérabilité plus grande que les autres citoyens/citoyennes.

Dans le cas spécifique des Premières Nations, on souligne que les facteurs de risque de l'itinérance sont semblables — quoique plus conséquents — à ceux des non-autochtones, à la différence près que des facteurs supplémentaires viennent renforcer cette fragilité : notamment, l'expérience des pensionnats, la pénurie de logements en communauté ou encore l'hypermobilité assurant une intense circulation des personnes tant de la réserve à la ville qu'entre les communautés. Concernant la situation de la population inuit, l'accent est d'abord mis sur les problèmes qu'elle rencontre à Montréal, que ce soit en termes de discrimination raciale, d'accès au logement ou au marché de l'emploi. À ces obstacles s'ajoutent les problématiques vécues au Nunavik telles que le surpeuplement des maisonnées dans les villages nordiques, les problèmes sociaux qui s'y enracinent ou encore la transmission de traumatismes historiques sur plusieurs générations.

Ces constats conduisent le gouvernement à valoriser des mesures qui optimiseraient les conditions de vie et l'environnement quotidien des populations en général, en élaborant des programmes qui tiennent compte des cultures et de l'histoire des sociétés autochtones. En conséquence, l'amélioration de l'accès au logement et la lutte contre la pauvreté apparaissent comme deux pierres angulaires de la ligne de conduite stratégique proposée. Pour ce faire, le gouvernement provincial s'engage à travailler de concert avec les instances des Premières Nations et avec les Inuit.

Par ailleurs, certains organismes autochtones sont spécifiquement identifiés en tant qu'acteurs institutionnels de premier plan susceptibles de recevoir un soutien financier afin d'assurer la continuité de services et de pratiques déjà existants et qui se sont révélés efficaces avec les populations autochtones. C'est le cas du mouvement des centres d'amitié autochtones du Québec et des organismes proposant une offre d'hébergement d'urgence et transitoire à Montréal comme Projets Autochtones du Québec (PAQ) et le Foyer pour femmes autochtones de Montréal (FFAM).

La consolidation de ce soutien financier, par la reconduction d'initiatives culturellement pertinentes qu'ils favorisent, traduit une reconnaissance de l'expertise existante, mais aussi des besoins culturels et sociaux d'une population dont on ignore encore beaucoup les subtilités socioéconomiques, socioculturelles et identitaires. D'ailleurs, c'est sans surprise que l'une des actions ciblées par le plan en question est de favoriser l'acquisition « de meilleures connaissances sur l'itinérance chez les populations autochtones et favoriser le transfert de ces

connaissances » (Gouvernement du Québec 2014b : 50). Cette prise de position publique et l'accélération des actions qui en résulte sont visibles dans les réactions et les initiatives entreprises par la suite autant à Montréal que dans une ville comme Val-d'Or.

1.2.3 À l'échelle régionale et municipale

Ces appels à la collaboration, à la création de nouveaux partenariats et aux rapprochements sont à la source même des orientations et des mesures du Plan d'action intersectoriel en itinérance de la région de Montréal dévoilé en octobre 2015, de même que des initiatives qui ont vu le jour à la Ville de Montréal.

- **Le Plan d'action intersectoriel en itinérance de la région de Montréal**

Intitulé *Agir ensemble, créer des solutions durables*, le Plan d'action intersectoriel en itinérance de la région de Montréal (2015-2020) s'inscrit dans la lignée du Plan d'action interministériel en itinérance 2015-2020 (Gouvernement du Québec 2014b), qui fait lui-même suite à la Politique nationale de lutte à l'itinérance (2014a), comme nous venons de le souligner. Ce plan d'action régional est le fruit du travail du comité tactique en itinérance qui, en tant que sous-comité du Comité directeur intersectoriel en itinérance créé en 2014 par l'Agence de la santé et des services sociaux (ASSS) de Montréal, est désormais coordonné par le CIUSSS du Centre-Sud-de-l'Île-de-Montréal (CCSMTL) qui intègre depuis le 1^{er} avril 2015 différents établissements de santé et de services sociaux et certains mandats de l'ASSS de Montréal. La particularité du Plan d'action intersectoriel est qu'il regroupe les différents plans d'action en itinérance des partenaires à l'instar de celui de la Ville de Montréal, du SPVM et du RAPSIM, entre autres exemples. C'est le Comité directeur intersectoriel en itinérance qui est responsable de suivre l'avancement de la mise en œuvre du plan global.

Le grand nombre de partenaires est à l'image des mesures (nb : 116) déployées dans le plan intersectoriel en fonction de 29 objectifs qui touchent cinq sphères d'intervention privilégiées et identifiées selon les termes de la Politique nationale : le logement (Axe 1), les services de santé et les services sociaux (Axe 2), le revenu (Axe 3), l'éducation, l'insertion sociale et l'insertion socioprofessionnelle (Axe 4) et enfin la cohabitation sociale et les enjeux liés à la judiciarisation (Axe 5). Depuis le 20 septembre 2017, le Plan d'action comporte 45 objectifs et 168 mesures avec l'ajout d'un plan d'action sur l'itinérance des femmes (CCSMTL 2017).

Les préoccupations pour la réalité autochtone de l'itinérance touchent un vaste éventail de mesures, de l'accessibilité au logement, aux services de santé conventionnels (et démarches afférentes telles que l'obtention des cartes de la Régie de l'assurance maladie du Québec-RAMQ) ou culturellement adaptés (programmes de désintoxication), à l'optimisation de l'accès au revenu (notamment sous forme de fiducie volontaire), au soutien à l'exercice de la citoyenneté, en passant par l'élaboration de solutions alternatives à la judiciarisation ainsi qu'à l'accompagnement vers la réinsertion sociale des personnes incarcérées.

Organisations représentées au sein du Comité directeur intersectoriel (CCSMTL 2017)

- Centre hospitalier de l'Université de Montréal
- Centre universitaire de santé McGill
- CIUSSS du Centre-Sud-de-l'Île-de-Montréal (Direction adjointe au bureau du PDGA, Service régional des activités communautaires et de l'itinérance, Direction santé mentale et dépendance, Direction du programme jeunesse, Direction régionale de santé publique)
- CIUSSS de l'Est-de-l'Île-de-Montréal
- CIUSSS de l'Ouest-de-l'Île-de-Montréal
- CIUSSS du Centre-Ouest-de-l'Île-de-Montréal
- CIUSSS du Nord-de-l'Île-de-Montréal
- Ministère de la Sécurité publique (Réseau correctionnel de Montréal)
- Ministère des Affaires municipales et de l'Occupation du territoire (Secrétariat à la région métropolitaine)
- Ministère du Travail, de l'Emploi et de la Solidarité sociale
- Ministère de la Justice
- Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion
- Ministère de l'Éducation et de l'Enseignement supérieur
- Ministère du Conseil exécutif (Secrétariat aux affaires autochtones)
- Mouvement pour mettre fin à l'itinérance de Montréal (MMFIM)
- Réseau d'aide aux personnes seules et itinérantes de Montréal (RAPSIM)
- Société Makivik
- Ville de Montréal (Direction de la diversité sociale, Direction de l'habitation, Cour municipale, Service de police)

L'acquisition de meilleures connaissances sur la réalité autochtone de l'itinérance et l'objectif de favoriser leur transfert, mais également la consolidation du financement de certains organismes qui desservent les populations autochtones, sont des actions également prévues par les mesures. Enfin, le Plan intersectoriel prévoit de « Cibler les besoins et les priorités d'action régionales en matière de santé et de services sociaux pour les membres des Premières nations et les Inuits en situation d'itinérance de concert avec les ressources autochtones, dont le RÉSEAU pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal et la Société Makivik » (CCSMTL 2015 : 22). Notons par ailleurs que ce Plan inclut, dans sa conception même, les propositions issues des plans d'action élaborés par trois organisations autochtones : Projets Autochtones du Québec (PAQ), la Société Makivik et le RÉSEAU. Ce Plan d'action intersectoriel en itinérance de la région de Montréal (2015-2020) a fait l'objet d'un suivi de réalisations validées au 30 juin 2017. Un aperçu de différentes réalisations est proposé dans les prochains paragraphes à partir de l'information qui nous a été transmise directement par le CIUSSS du Centre-Sud-de-l'Île-de-Montréal (CCSMTL 2017).

En matière de revenu, un financement du MSSS a été octroyé à l'organisme Chez Doris afin de consolider le financement d'un service de fiducie pour les femmes autochtones. Pour sa part, le ministère de l'Emploi et de la Solidarité sociale poursuit son soutien financier aux

activités d'intégration socioprofessionnelle du Centre Ivrtivik (localisé à Dorval) qui œuvre auprès des populations inuit de Montréal et des environs.

Dans la lignée de l'approche Logement d'abord de la SPLI, deux projets de « stabilité résidentielle avec accompagnement » (SRA) sont dédiés aux personnes autochtones, soit celui d'Open Door (le projet accueille une majorité d'Inuit) et celui de Chez Doris (ciblant les femmes autochtones). Ces projets répondent à l'objectif d'assurer l'existence d'un continuum dans l'offre de logement aux personnes en situation d'itinérance.

En matière de cohabitation sociale et des enjeux liés à la judiciarisation, on note un large investissement concernant les projets entourant le square Cabot, tant sur le plan de la poursuite des travaux du comité d'action sur la sécurité urbaine et l'amélioration de la qualité de vie au square que de celui du financement de divers projets facilitant la cohabitation sociale et l'intégration des personnes itinérantes tel qu'illustré par le Café de la maison ronde. Soulignons aussi la participation de la Ville de Montréal qui a offert son appui à l'organisme Plein Milieu afin de développer des projets de cohabitation sociale à travers le financement de travailleurs de proximité œuvrant auprès des populations autochtones en situation d'itinérance dans le quartier du Plateau-Mont-Royal.

Soulignons qu'une intervenante inuit de Chez Doris a été présente quelque temps au centre de détention pour femmes de Montréal afin de faciliter la réinsertion des femmes inuit à leur sortie de prison. Ce service est actuellement interrompu.

Mentionnons également les efforts effectués par le SPVM, qui a non seulement participé à un colloque organisé par Femmes Autochtones du Québec, mais a aussi élaboré en collaboration avec le service parajudiciaire un document de ressources remis dans les enveloppes d'effets des détenus à leur sortie. Un dépliant présentant les ressources d'aide et d'hébergement destiné à la clientèle autochtone a aussi été développé en langue anglaise et en inuktitut. D'ailleurs, l'Établissement de détention Leclerc remet aux femmes lors de leur sortie de prison un signet des ressources en itinérance dont des ressources autochtones afin de mieux les orienter si elles ont des besoins d'hébergement ou de soutien à leur réinsertion.

En matière de services de santé et de services sociaux, plusieurs réalisations témoignent d'un souci grandissant pour les réalités autochtones. Outre une aide financière à la ressource d'hébergement Projets Autochtones du Québec (PAQ) et au centre de jour Chez Doris, on note une intensification de la collaboration entre les partenaires institutionnels (CCSMTL, Ville de Montréal) et les partenaires communautaires proposant des services aux personnes autochtones. Ce type de collaboration est notamment visible lors de la planification des mesures d'urgence hivernales et estivales. À titre d'illustration, la navette facilitant l'accès aux ressources pour les personnes en situation d'itinérance opérée par la Mission Old Brewery prend en compte les besoins des Autochtones dans son itinéraire.

Par ailleurs, sauf dans le cas de la saison hivernale, la navette poursuit ses opérations de 14 h 30 à 20 h 30, en desservant particulièrement les ressources autochtones et les alentours

du square Cabot. Il est à noter aussi que les services de proximité du CLSC du Faubourg et ceux du CLSC Métro sont offerts directement dans certaines ressources communautaires comme PAQ et Open Door afin de prodiguer des soins de santé aux personnes en situation d'itinérance. Médecins du Monde propose également des services de proximité aux personnes autochtones qui ne souhaitent pas utiliser les services du réseau de la santé et des services sociaux ou qui n'y ont pas accès.

Les démarches ayant entouré le déménagement de la ressource d'hébergement PAQ constituent un autre cas de figure révélant les moyens mis en œuvre par le Comité directeur intersectoriel afin de contribuer à la gestion du phénomène de l'itinérance autochtone. Après des années de recherche infructueuse de la part de PAQ qui souhaitait déménager son site étant donné la perspective d'une éviction, l'organisme et ses partenaires opèrent dès 2011 un changement de vision des implications soulevées par le projet de relocalisation. Dorénavant, « le positionnement de PAQ renvoie plus spécifiquement à l'idée que ce n'est plus l'organisme qui a un problème de relocalisation, mais une communauté qui a un problème d'itinérance autochtone urbaine » (Penafiel 2015 : 2). Ce changement de perspective se traduit par une intense collaboration entre les acteurs des scènes municipales et provinciales. Autrement dit, au nom du principe de la responsabilité populationnelle, la trajectoire du refuge d'urgence n'est plus uniquement du ressort de PAQ, mais également celui de tous ses partenaires siégeant au Comité directeur intersectoriel en itinérance.

Présentement, le Comité collabore également à plusieurs projets en voie d'aboutissement ou déjà concrétisés. Il s'agit d'abord d'initiatives émanant des organismes œuvrant directement auprès des populations autochtones en situation d'itinérance à l'instar de la relocalisation de l'organisme Open Door ou encore de la réalisation de l'étude portant sur l'exploitation sexuelle des femmes menée récemment par PAQ. Le Comité élabore aussi ses propres démarches visant spécifiquement à mieux comprendre ce phénomène lorsqu'il est vécu par les populations d'origine autochtone.

Les partenaires intersectoriels en itinérance œuvrent en continu à mieux documenter le phénomène de l'itinérance. À cet égard, la Ville de Montréal, en collaboration avec le Centre de recherche Douglas, a réalisé un dénombrement des personnes itinérantes en mars 2015 : Je compte Mtl 2015 (Latimer *et al.* 2015). Afin de tenir compte des clientèles qui nécessitent une attention particulière, notamment les jeunes, les femmes et les personnes autochtones, la Ville de Montréal a également mené une enquête complémentaire au dénombrement en août 2015 (Latimer *et al.* 2016). Par ailleurs, un deuxième dénombrement a eu lieu à Montréal en avril 2018. Cette fois-ci, ce sont le CIUSSS du Centre-Sud-de-l'Île-de-Montréal et la Ville de Montréal qui en ont été les co-porteurs, en partenariat avec le Centre de recherche Douglas et le Mouvement pour mettre fin à l'itinérance à Montréal (MMFIM). Leur souhait pour ce deuxième exercice était de rejoindre davantage de personnes autochtones. PAQ est d'ailleurs membre du comité de pilotage.

En somme, ces différentes actions démontrent la richesse et la diversité des collaborations afin de lutter contre l'itinérance et la prévenir. Ce type d'approche collaborative semble

aujourd'hui faire la force de l'engagement du Comité directeur intersectoriel en itinérance. Ce comité est lui-même composé d'une dizaine de groupes de travail thématiques ou par profil afin de mettre en œuvre les différentes mesures du Plan d'action intersectoriel. Dans chacun de ces groupes, des organisations autochtones sont amenées à siéger telles que PAQ, le Foyer pour femmes autochtones de Montréal, la Société Makivik et Chez Doris. La majorité des mesures destinées aux personnes autochtones relève directement du sous-comité itinérance du RÉSEAU pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal. C'est le Secrétariat aux Affaires autochtones qui fait le lien entre ce sous-comité et le Comité directeur pour veiller au suivi de la mise en place des différentes mesures.

Le rôle du SAA dans le dossier de l'itinérance

Par l'intermédiaire de son implication au sein du RÉSEAU, le Secrétariat aux Affaires autochtones (SAA) compte un représentant au Comité directeur. Pourtant, la question de l'itinérance n'apparaît que de manière sporadique dans le *Plan d'action pour le développement social et culturel des Premières Nations et des Inuits 2017-2022*. En effet, on y apprend seulement que de nouveaux services doivent être créés concernant cette population en situation de vulnérabilité, le tout dans le cadre d'un futur plan d'action sectoriel devant être produit en 2020 (Gouvernement du Québec 2017 : 26).

Les personnes autochtones en situation d'itinérance sont explicitement visées par une seule mesure du plan d'action, qui propose la mise en place des programmes d'accompagnement auprès des tribunaux en partenariat avec la magistrature, avec le Directeur des poursuites criminelles et pénales (DPCP), avec le ministère de la Santé et des Services sociaux (MSSS) et avec le ministère de la Sécurité publique (MPS) (Gouvernement du Québec 2017 : 50). Soulignons toutefois que le SAA a pris des engagements en matière d'itinérance à travers sept mesures du Plan d'action interministériel en itinérance 2015-2020.

• Les initiatives de la Ville de Montréal

Si les préoccupations touchant l'itinérance constituent une constante depuis la fin des années 1980 aux yeux de la Ville de Montréal, la reconnaissance de sa dimension autochtone s'est révélée, là aussi, plus tardive. Spécifiquement, c'est lors de la parution de son Projet de plan d'action intersectoriel en itinérance 2007-2012 que cette réalité est pour la première fois nommée par les autorités municipales. La présence autochtone dans les rues de la ville y fait l'objet d'une section à part entière, sans pour autant s'accompagner d'une prise de responsabilités de la part de la municipalité vis-à-vis de cette question puisque « l'ensemble des partenaires convient qu'on ne peut recourir aux modes d'intervention usuels avec les membres des Premières Nations » (Ville de Montréal 2007 : 6). Le document s'appuie sur l'expertise du Centre d'amitié autochtone de Montréal dont l'enquête menée en 2002 (CAAM 2002) permettait déjà d'avancer l'idée que les « particularités culturelles freineraient ces personnes dans la quête de services » (Ville de Montréal 2007 : 7). De ce fait, le Projet de plan d'action préconisait le développement d'une meilleure connaissance du phénomène de l'itinérance vécue par cette couche de la population comme prérequis afin d'obtenir à l'époque un portrait actuel (échancier 2008-2009).

En dépit de cette volonté d'ouverture sur les réalités autochtones, le Plan d'action ciblé en itinérance intitulé *Agir résolument pour contrer l'itinérance* publié en octobre 2010, dans la continuité du Projet de plan d'action (2007-2012), ne propose pas de mesures concrètes destinées à répondre aux besoins spécifiques des personnes autochtones en situation d'itinérance, exception faite des femmes inuit. Il faut souligner ici que le Plan en question bénéficiait notamment du soutien financier de la Société Makivik. Ce partenariat explique manifestement la seule action concrète promue par le document, à savoir l'embauche d'intervenantes sociales maîtrisant l'inuktitut afin d'œuvrer auprès de ces femmes (Ville de Montréal 2010 : 11). En revanche, le document insiste sur le fait que les Premières Nations doivent faire l'objet d'un plan spécifique de lutte à l'itinérance, réitérant ainsi le constat de leur singularité. En termes de partenariat, la municipalité reconnaît également son association avec le RÉSEAU pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal sans pour autant que cette alliance se matérialise alors par des mesures formelles (nous en reparlerons plus loin dans cette première section)

La Stratégie pour les Autochtones vivant en milieu urbain (SAMU)

Élaborée en 1997 pour une première mise en œuvre dès 1998, la Stratégie pour les Autochtones vivant en milieu urbain (SAMU) a été renouvelée une première fois en 2007 pour une période de cinq ans, avec un budget de 68,5 M\$. Cet élargissement, à la fois en termes de mandat et de crédits, fut justifié par la nécessité de répondre aux besoins croissants des Autochtones résidant dans les villes. L'objectif ultime de la SAMU est en effet de réduire l'écart de niveau de vie entre les Autochtones et les autres Canadiens. Concrètement, le budget de la SAMU a surtout servi dans un premier temps à soutenir des projets pilotes de partenariat dans huit grands centres urbains identifiés en 1998 (Vancouver, Calgary, Edmonton, Saskatoon, Regina, Winnipeg, Toronto et Thunder Bay); la ville de Montréal s'est ajoutée en 2009 avec la création officielle du RÉSEAU pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal. En 2012, son mandat a été prolongé pour deux autres années (27 M\$) (AADNC 2013).

Longtemps administrée par le Bureau de l'interlocuteur fédéral (BIF), la SAMU est aujourd'hui placée sous la responsabilité du ministère des Affaires autochtones et du Développement du Nord Canada (AADNC) qui gère trois volets du Programme des Autochtones, anciennement administrés par Patrimoine Canada, à savoir le Programme des centres d'amitié autochtones, Connexions culturelles pour la jeunesse autochtone ainsi que Jeunesse Canada pour les Autochtones en milieu urbain. En février 2014, AADNC renouvelle à nouveau le financement accordé à la SAMU, qui mise toujours sur les partenariats et la collaboration dans le but « d'aider à accroître la participation des Autochtones en milieu urbain à l'économie » (<https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1358881244223/1358881290781>; <http://nafc.ca/fr/uas/>).

Les quatre programmes s'adressant aux centres d'amitié autochtones sont alors abolis, pour être remplacés par deux nouveaux programmes : Partenariats urbains et Développement des capacités communautaires administrés en collaboration avec l'Association nationale des centres d'amitié autochtones. En 2016, le gouvernement fédéral a prévu un financement de 23,7 M\$ pour la SAMU, et les programmes de 2014 sont toujours en vigueur (AADNC 2016).

En réalité, il faut attendre le Plan d'action montréalais en itinérance 2014-2017 pour que des mesures et des actions concrètes soient mises de l'avant (Ville de Montréal 2014). Alors que ce dernier plan renouvelle l'engagement municipal sur la question des personnes autochtones en situation d'itinérance, il entend contribuer autant au futur plan d'action développé par les membres du comité de travail sur l'itinérance autochtone du RÉSEAU qu'à la « Stratégie de

sécurité et d'amélioration de la qualité de vie au square Cabot et ses environs » (Ville de Montréal 2010 : 14, 21). Ces deux initiatives avaient conduit à la publication d'un rapport intitulé *Apprendre du Square Cabot – Développer la stratégie de sécurité urbaine et d'amélioration de la qualité de vie* produit par le RÉSEAU en 2013 (RÉSEAU 2013a).

Insistons sur le fait que le Plan d'action montréalais en itinérance 2014-2017 renouvelle l'attention particulière accordée par la Ville de Montréal à la situation des femmes inuit. Pour ce faire, la municipalité entend encourager les organismes dont la mission est de favoriser l'accès au logement des personnes sortant des refuges. Semblable orientation annonce en filigrane le choix de la Ville de Montréal pour des solutions au phénomène de l'itinérance ancrées avant tout dans la mise en logement des personnes.

L'accès au logement deviendra par la suite la pierre angulaire des actions entreprises dans la métropole montréalaise en matière de lutte contre ce phénomène, et pas seulement dans le cas des personnes autochtones, comme en témoigne l'investissement de la municipalité dans le Mouvement pour mettre fin à l'itinérance à Montréal (MMFIM). Ce mouvement répond notamment à l'un des axes du Plan d'action 2014-2017 qui entend, dans un premier temps, augmenter les connaissances portant sur la situation des personnes en situation d'itinérance dans la métropole (Ville de Montréal 2014).

Dans un deuxième temps, tel que souligné plus haut, la Ville propose un mandat au MMFIM en 2014 pour que soit réalisée une opération de dénombrement de personnes en situation d'itinérance afin d'actualiser le portrait de l'itinérance dans la ville (Latimer *et al.* 2015). Réalisé la nuit du 24 mars 2015, ce portrait a été depuis vivement critiqué, notamment par les acteurs impliqués dans le RAPSIM. En effet, le chiffre obtenu, soit 3016 personnes itinérantes, sachant que 10 % de l'échantillon était d'origine autochtone, est loin de faire l'unanimité.

Le recensement des sans-abris piloté par Louise Fournier en 1998 – exercice basé sur la fréquentation des ressources durant un an – en arrivait à établir à 15 000 le nombre d'itinérants à Montréal. Or, près de 20 ans plus tard, les ressources pour hommes et pour femmes constatent un accroissement de l'itinérance dans différents quartiers montréalais, particulièrement chez les personnes âgées, les personnes issues de l'immigration, les Autochtones. L'itinérance ne se limite pas aux 3016 personnes recensées en mars 2015. (RAPSIM 2016 : 5)

De l'aveu même des organisateurs du dénombrement, ce chiffre doit être multiplié par cinq afin de refléter un portrait pertinent de la réalité. En somme, et en dépit de la volonté manifeste de la Ville de Montréal de poser des gestes concrets, la question de l'itinérance telle qu'elle s'exprime dans la métropole demeure toujours partiellement documentée, d'autant plus lorsque ce phénomène met en cause des personnes autochtones, et plus particulièrement les jeunes et les femmes.

Les réalités des jeunes autochtones en situation d'itinérance

Dans la *Synthèse de l'Avis sur la réalité montréalaise des jeunes autochtones*, publiée au printemps 2016, le Conseil jeunesse de Montréal souligne l'importance d'accorder une attention spéciale aux jeunes autochtones qui se retrouvent dans la rue ou les refuges de la ville. Le lien est notamment fait entre la réalité de ces jeunes et le manque de logement, mais sans apporter d'autres détails sur la situation : « Parmi les défis à surmonter pour les jeunes Autochtones, se trouvent les problèmes liés à la santé physique, mentale et psychosociale, y compris l'itinérance et la consommation abusive d'alcool ou de drogue, qui comptent d'ailleurs au nombre des préoccupations majeures des autorités publiques et des organismes qui travaillent avec les populations autochtones en milieu urbain » (Conseil jeunesse de Montréal 2016 : 5).

1.3 De l'inadéquation des services à la valorisation des approches culturellement pertinentes

La considération progressive, quoique récente, des instances gouvernementales au regard de l'expertise déployée par les organismes autochtones en milieux urbains est le résultat de la valorisation de leurs actions et de leurs approches en matière de prestation de services dans les villes canadiennes. Dans les faits, c'est à partir de la parution du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA 1996, Lévesque 2016b) que la dimension urbaine des enjeux et réalités autochtones gagne en visibilité du point de vue des politiques publiques.

1.3.1 La Commission royale sur les peuples autochtones

Produit à la suite d'un vaste processus pancanadien de consultation d'experts et de chercheurs ainsi que d'organisations et d'acteurs autochtones, ce rapport confirme d'abord la spécificité culturelle des Premiers Peuples en comparaison des autres citoyens/citoyennes. Dans cette perspective, le rapport table sur l'inadéquation des services classiques offerts aux populations autochtones dans de nombreux domaines de la vie sociale, justifiant dorénavant la mise en œuvre de mesures particulières relevant d'approches « culturellement adaptées » (CRPA 1996a).

De nombreux services conçus pour la population urbaine en général ne sont pas adaptés à la culture des autochtones. C'est pourquoi leurs besoins culturels et spirituels demeurent inassouvis dans une large mesure. Les autochtones insistent sur la nécessité d'avoir accès à des services holistiques, qui tiennent compte de la personne dans toutes ses dimensions et favorisent sa guérison. Or, la majorité des services sociaux et personnels visent à régler des problèmes précis comme le chômage ou la négligence envers les enfants et portent donc sur des symptômes en particulier plutôt que sur les causes qui leur sont sous-jacentes. Les autochtones ont besoin de services appropriés sur le plan culturel, conçus par des autochtones, qui favorisent la guérison des personnes et des communautés grâce à une approche holistique. (CRPA 1996b : 624)

De l'élaboration des politiques publiques à l'application des approches d'intervention, l'idée de pertinence culturelle traverse l'ensemble des champs du social, que ce soit en matière de services sociaux (placement des enfants, gestion de la négligence de l'enfance, itinérance), de santé (cure de désintoxication, santé mentale, handicap, prévention du SIDA), d'éducation (programme éducatif, décrochage scolaire), de formation et d'accès à l'emploi (retour aux études, alphabétisation, aide à l'entrepreneuriat) ou encore de logement (notamment le développement d'habitations à loyers modiques) et d'aménagement du système de justice.

En ce qui concerne la population autochtone des villes, le travail de la Commission identifie ensuite des acteurs qui semblent tout désignés quant à la responsabilité de l'élaboration de tels services en raison de leur forte implication communautaire. À titre d'exemple, le rapport produit par l'équipe de recherche du volet des Perspectives urbaines de la CRPA souligne le rôle incontournable du mouvement canadien des centres d'amitié autochtones qualifié à de multiples reprises de « plaque tournante de la collectivité autochtone en milieu urbain » (Absolon et Winchester 1994 : 153, 184).

Dans ce dernier rapport, on affirme qu'à travers le pays, ce sont les centres d'amitié autochtones qui représentent « les plus stables et les plus viables des organismes autochtones en milieux urbains » (CRPA 1993 : 637). On leur reconnaît deux rôles fondamentaux : « leur première fonction concerne la prestation de services sociaux et la seconde, le développement communautaire qui occupe une place essentielle dans les activités des centres [...], les centres d'amitié parviennent généralement mieux que les autres organismes autochtones à répondre aux besoins de leur clientèle en milieu urbain ». Ainsi, dès la fin du 20^e siècle, la CRPA confirme à la fois le rôle de premier plan joué par le mouvement des centres d'amitié au sein des collectivités autochtones urbaines et l'expertise socioéconomique et socioculturelle de ce type d'organisation, en particulier en ce qui a trait à l'élaboration et à la prestation de services.

Au Québec, cette reconnaissance officielle et inédite s'assortit de deux conséquences majeures. D'une part, le mouvement social incarné par les acteurs québécois des centres d'amitié autochtones formule peu à peu une philosophie de l'action communautaire soutenue par la pratique de l'économie sociale, comprise comme un outil de développement et de transformation sociale en harmonie avec une image progressiste et novatrice des sociétés autochtones. D'autre part, et pour la première fois, les centres d'amitié autochtones du Québec se positionnent en tant qu'interlocuteurs privilégiés des réalités urbaines, dans leurs liens avec les instances politiques issues des Premières Nations aussi bien que dans leurs relations avec les gouvernements provincial et fédéral.

Parmi les nombreuses thématiques documentées par la CRPA, on note une attention soutenue pour les conditions de vie des segments de population les plus démunis, une préoccupation au sein de laquelle la question de l'itinérance apparaît de manière transversale. C'est par exemple le cas lorsqu'il est question de l'accès au logement, une occasion de mettre en relief l'écart majeur entre la situation des non-autochtones et celle des Autochtones au détriment de ces derniers.

La société canadienne d'hypothèques et de logement a récemment mené une étude pour déterminer si les ménages autochtones en milieu urbain avaient un « besoin impérieux » de logement, selon un indice portant sur la qualité, la taille et le prix abordable des logis. On a constaté que 33 % des ménages autochtones en milieu urbain éprouvaient en 1991 un besoin impérieux de logement, comparativement à 17 % dans le cas des ménages non autochtones. (CRPA 1996b : 689)

Alors que la pénurie des logements au sein des réserves — faute de moyens et d'espace disponible — constitue dorénavant une évidence (APNQL 2014), les conséquences du difficile accès au logement en milieu urbain semblent bien plus insidieuses, notamment lorsqu'il s'agit de comprendre son impact dans l'accroissement, mais aussi dans les formes et manifestations du phénomène de l'itinérance parmi les populations autochtones. La combinaison de ces deux situations problématiques rend par exemple la vie des femmes plus difficile que celle de leurs homologues masculins puisque, accompagnées de leurs enfants, elles sont davantage confrontées à différentes formes de violence, mais aussi de discrimination quant à l'accès au logement ainsi qu'au marché du travail :

La prédominance des femmes parmi les populations autochtones urbaines est en partie attribuable aux raisons qui incitent ces dernières à s'installer ailleurs que dans une réserve. Ce sont d'ordinaire des considérations touchant le logement et la famille plutôt que des éléments d'ordre financier. D'autres recherches indiquent que les femmes sont plus susceptibles de s'installer dans une région urbaine en tant que chefs de famille et qu'elles ont besoin de services différents de ceux que requièrent les hommes, qui migrent le plus souvent à titre de personnes seules. (CRPA 1993 : 687)

Ces constats expliquent en partie pourquoi les femmes autochtones sont à la fois plus nombreuses et plus démunies que les hommes autochtones en milieu urbain, situation qui engendre une forte précarité économique et sociale. Ce dernier facteur peut à son tour provoquer l'expérience d'épisodes d'itinérance d'autant plus difficiles à interrompre que la garde des enfants, dans ces conditions, leur est retirée par la Direction de la protection de la jeunesse (DPJ), accentuant ainsi une détresse psychologique durable chez les femmes concernées. En somme, la condition de vulnérabilité exacerbée des femmes autochtones les rend plus susceptibles que toute autre personne fragilisée, autochtone comme non autochtone, de se retrouver en situation d'itinérance, sans compter les dommages (sociaux, économiques, culturels, psychologiques, etc.) que peut engendrer ce type de situation sur leurs enfants¹⁷.

¹⁷ On se rappellera à cet égard la décision du Tribunal canadien des droits de la personne en janvier 2016 qui conclut au caractère discriminatoire du modèle de services offerts aux enfants et familles des Premières Nations (<http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/national/2016/01/26/001-tribunal-droits-discrimination-autochtones.shtml>). Plusieurs documents produits au cours des dernières années avaient déjà attiré l'attention des décideurs et des gouvernements, notamment le rapport du Groupe de travail sur le bien-être des enfants autochtones (GTBEEA 2015) et le rapport spécial du Conseil canadien des défenseurs des enfants et des jeunes présenté au Comité des droits de l'enfant de l'ONU (CCDEJ 2011).

De plus, les jeunes forment également un groupe susceptible de se retrouver dans une grande précarité sociale et affective, notamment parce que la quête d'un emploi ou leur désir de faire des études les conduisent bien souvent à vivre à l'extérieur de leur communauté d'origine et donc à déménager dans des milieux urbains où ils sont aussi confrontés à des difficultés en termes d'accessibilité au logement et au travail. Soulignons à ce propos les recherches de Laurette Gilchrist (1995), l'une des experts consultés lors de la CRPA, qui ont permis de documenter les situations vécues par les jeunes Autochtones en situation d'itinérance dans les villes de Vancouver, de Winnipeg et de Montréal.

Ses travaux nous apprennent que ces jeunes Autochtones, bien qu'utilisant en apparence les mêmes stratégies de survie que les autres jeunes en situation d'itinérance, présentent souvent une situation plus précaire et difficile que ces derniers. Non seulement les jeunes Autochtones en situation d'itinérance sont-ils marginalisés à cause de leur statut « d'itinérants », mais ils vivent de surcroît une forme de marginalisation supplémentaire à cause de leur origine, de sorte qu'ils sont fréquemment victimes de racisme. Sans compter que ces jeunes sont bien souvent aux prises avec un conflit identitaire doublé d'une rupture avec leurs communautés d'origine et qu'ils ignorent la plupart du temps leurs droits ainsi que plusieurs éléments liés à leurs cultures et leur histoire (Gilchrist 1995). En définitive, la condition itinérante vécue par les jeunes Autochtones emprunte différents visages, dont certains sont étrangers à la situation vécue par les jeunes non-autochtones.

1.3.2 De la CRPA au Forum socioéconomique de Mashteuiatsh

Dix ans après la Commission royale, la tenue du Forum socioéconomique des Premières Nations de Mashteuiatsh en 2006, organisé par l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador en étroite collaboration avec le gouvernement du Québec, confirme cette tendance à la valorisation du rôle que jouent les centres d'amitié autochtones en matière de développement social et de services de proximité. Rappelons que cet événement a rassemblé pour la première fois des représentants/représentantes de toutes les Premières Nations (Assemblée des Premières Nations au Québec et au Labrador, Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, Femmes autochtones du Québec, conseils de bande, etc.), des Inuit (Société Makivik, Administration régionale Kativik), des organisations issues de la société civile (par exemple le Chantier de l'économie sociale ou le Conseil de l'industrie forestière du Québec), ainsi que des ministères québécois (le Secrétariat aux Affaires autochtones et le ministère de la Santé et des Services sociaux) ou fédéraux (le ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada¹⁸ et le Bureau de l'interlocuteur fédéral auprès des Métis, des Indiens non inscrits et des Autochtones vivant en milieu urbain) autour des questions touchant le développement social et économique des Peuples autochtones à l'intérieur de la province.

¹⁸ Devenu le ministère des Affaires autochtones et du Développement du Nord Canada (AADNC) en 2011. À la suite d'une réorganisation majeure, ce ministère a été dissous à l'été 2016 pour laisser place à deux nouvelles instances ministérielles : Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada; Services aux Autochtones Canada.

C'est à titre de porte-parole du Mouvement des centres d'amitié que le Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ) a siégé à cette table de concertation dont l'objectif était d'orchestrer des changements structurels permettant l'amélioration des conditions de vie des Premières Nations (FSPN 2006). Plus qu'une tribune publicisant la réflexion portée par le mouvement des centres d'amitié, le Forum socioéconomique a contribué à consolider matériellement la démarche entreprise en ce sens, car l'évènement a catalysé les intérêts de différents acteurs disposés à s'allier avec les centres d'amitié autochtones du Québec, un mouvement au sein duquel le Centre d'amitié autochtone de Montréal et le Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or jouent un rôle moteur en termes d'innovation sociale en ce qui a trait à la question de l'itinérance.

Dans la continuité de la CRPA, le Forum socioéconomique de Mashteuiatsh cible lui aussi les segments de la population autochtone en situation de vulnérabilité ou de précarité et place notamment la diminution de la population itinérante issue des Premières Nations dans les villes du Québec au rang de priorité servant le développement socioéconomique et communautaire durable d'un point de vue régional (FSPN 2006). Pour ce faire, « la mise sur pied de services d'intervention psychosociale de première ligne adaptés aux Premières nations » est privilégiée non seulement en réserve, mais aussi en milieu urbain par l'intermédiaire de l'action des centres d'amitié autochtones (FSPN 2006 : 59).

1.3.3 La Commission de vérité et réconciliation et ses retombées

En 2008, le gouvernement fédéral met sur pied la Commission de vérité et réconciliation (CVRC) relative à l'héritage des pensionnats indiens. Cette initiative nationale s'inscrivait alors dans la perspective de la justice transitionnelle, soit un processus dont la fonction est de réparer les torts subis par des populations spécifiques à l'issue d'une violation passée de leurs droits de la personne. La Commission revient ainsi sur la scolarisation forcée de quelque 150 000 enfants autochtones dans des écoles résidentielles (voir l'encadré de la page 18).

Détenant un mandat de cinq ans, la Commission a basé sa démarche sur le témoignage des sévices et traumatismes subis par les survivants/survivantes (on estime alors leur nombre entre 70 000 et 80 000) de cette entreprise de « déculturation », encore bien présente dans les esprits (Walker 2009, Neizen 2013). Le rapport de la CVRC, produit en 2015, a permis de mettre en évidence l'impact de cette expérience traumatique sur les différentes manifestations de la précarité socioéconomique et socioculturelle, caractéristique de nombreuses couches de la population autochtone. On peut par exemple y lire que les traumatismes hérités de cette période ont été transmis sur plusieurs générations, affectant dorénavant des personnes qui n'ont pas traversé personnellement les pensionnats, un phénomène aujourd'hui connu sous le nom de traumatisme intergénérationnel (Aguilar et Halseth 2015, Menzies 2007; 2008; 2009, Wesley-Esquimaux et Smolewski 2006). Les séquelles qui en ont découlé sont plus particulièrement ressenties par les populations du nord du pays où « un nombre disproportionnellement élevé de parents [...] sont des survivants des pensionnats indiens ou des survivants intergénérationnels » (CVRC 2015 : 155).

Traumatisme intergénérationnel

En contexte autochtone, comme nous l'avons présentée plus tôt, l'étude d'une problématique comme celle de la condition itinérante doit forcément être soumise à une mise en contexte historique attentive. Seule semblable contextualisation permet de rendre compte de la particularité de l'expérience coloniale dans le monde autochtone. Il en va ainsi en raison d'un historique distinctif partagé par les différentes Premières Nations, les Métis et les Inuit, et caractérisé par une succession de traumatismes s'échelonnant dans le temps de génération en génération (Bombay et al. 2014). C'est ainsi que l'on peut retrouver chez les générations d'aujourd'hui des problématiques influencées par la réminiscence de l'intériorisation de traumatismes ayant marqué les générations passées : « Le traumatisme intergénérationnel ou multigénérationnel survient lorsque les effets du traumatisme ne sont pas résolus à l'intérieur d'une génération. Lorsque l'on ne tient pas compte du traumatisme et qu'il n'existe aucun moyen de s'en occuper, le traumatisme en question est transmis d'une génération à la suivante » (AHF1999 : A5-traduction).

Le Dr. Peter Menzies (2007; 2008; 2009; 2010) de la Nation de Sagamok Anishnawbek, dont les travaux sur la condition itinérante d'hommes autochtones à Toronto sont bien connus, qualifie ces derniers « d'orphelins culturels », à l'instar de plusieurs enfants ayant vécu une difficile expérience de placement : dans les deux cas, on observe un vide culturel en partie responsable de leurs difficultés à fonctionner en société. Ses conclusions l'ont amené à concevoir un modèle théorique du traumatisme intergénérationnel qui se déploie dans quatre domaines : l'individu, la famille, la communauté et la nation, et qui repose sur les enseignements de la roue de médecine.

This model is predicated on the assumption that public policies have disrupted relation among the four domains and the resulting trauma has incubated negative social conditions for Aboriginal people, making them significantly more vulnerable to a number of threatening social conditions. (Menzies 2010: 63)

Ses travaux ne sont pas sans rappeler ceux de la chercheuse Lakota Maria Yellow Horse Brave Heart qui a étudié les traumatismes historiques parmi plusieurs populations autochtones américaines dont en particulier les Lakotas du nord des États-Unis (1998; 1999a; 1999b; 2003).

Parce que ce concept de traumatisme intergénérationnel établit un lien de cause à effet entre l'expérience des pensionnats et l'état de vulnérabilité exacerbée de certaines personnes autochtones au regard notamment du phénomène de l'itinérance, de nombreuses personnes résidant aujourd'hui dans les villes du sud en sont par conséquent victimes. En raison de cet épisode traumatique, les personnes autochtones touchées sont plus susceptibles que toute autre population de développer au cours de leur vie des problèmes de toxicomanie et des phases d'incarcération, comme le démontre l'étude de la Fondation autochtone de guérison à propos des délinquants/délinquantes atteints du trouble du spectre de l'alcoolisation fœtale (Tait 2003).

Les personnes atteintes ont également beaucoup plus de possibilités d'être victimes ou auteures de violences domestiques, principalement parce que l'expérience des pensionnats s'est traduite par une privation de l'apprentissage des compétences parentales ainsi que par des sévices physiques et sexuels reproduits ensuite dans les structures familiales ou communautaires. Parmi les recommandations et les 94 appels à l'action proposés par la CVRC, on note une injonction constante pour l'approfondissement futur des recherches visant à déterminer l'impact de cet épisode sur de nombreux champs de la vie sociale, et notamment son rôle dans les taux élevés de personnes autochtones en situation d'itinérance,

particulièrement chez les femmes et les jeunes filles qui sont aussi « presque trois fois plus susceptibles que les femmes non autochtones de rapporter avoir été victimes de crimes violents » (CVRC 2015 : 189).

Globalement, la réconciliation doit être comprise comme une dynamique relationnelle articulée autour de plusieurs principes définis par la CVRC. Le huitième principe consiste d'ailleurs à appuyer la revitalisation culturelle des Peuples autochtones et à promouvoir l'intégration des systèmes de savoirs, des histoires orales, des lois, des protocoles et des liens avec la terre au rang d'éléments essentiels au processus de réconciliation. Soulignons que de nombreux survivants/survivantes ont en effet déclaré à la Commission que « la reprise de contact avec les enseignements et les pratiques autochtones traditionnels en matière de spiritualité s'est révélée essentielle à leur guérison, certains allant jusqu'à affirmer qu'elle leur avait "sauvé la vie" » (CVRC 2015 : 241). De plus, mettre à l'honneur la spiritualité autochtone est apparu comme un élément indissociable des démarches de guérison entreprises par les Peuples autochtones, une guérison sans laquelle le défi de la réconciliation ne peut être atteint.

Au-delà de ces principes généraux, les appels à l'action proposés dans le rapport final de la CVRC s'articulent autour de thèmes spécifiques correspondant aux séquelles laissées par le processus de colonisation. De ce processus découle, entre autres, un imbroglio juridictionnel opposant gouvernements provinciaux et gouvernement fédéral dans la prise en charge de la santé des personnes résidant à l'extérieur des communautés/réserves. C'est pourquoi la CVRC recommande au gouvernement fédéral de reconnaître les besoins distincts en matière de santé des Métis, des Inuit et des membres des Premières Nations qui résident en milieux urbains, de respecter ces besoins et d'y répondre afin de régler les conflits liés à la compétence en ce qui a trait aux Autochtones vivant à l'extérieur des réserves (CVRC 2015 : 169).

Toutefois, les séquelles laissées par la colonisation des Peuples autochtones en matière de santé ne se limitent pas à cette question des compétences juridictionnelles. En effet, plusieurs appels à l'action formulés par la CVRC mettent l'accent sur la nécessité de reconnaître et de favoriser les pratiques de guérison autochtone. Pour ce faire, la Commission recommande de soutenir le financement à long terme des organismes autochtones voués au traitement de problèmes de santé physique, mentale, émotionnelle tout autant que spirituelle avec lesquels doivent composer les Autochtones et qui découlent de leur expérience dans les pensionnats (Appel à l'action 21).

De même, la Commission lance un appel à l'action aux acteurs en mesure de transformer le système de soins de santé canadien afin d'y faire reconnaître l'importance des pratiques de guérison autochtones et d'utiliser ces pratiques dans le traitement de patients/patientes autochtones, en collaboration avec les aînés/aînées et les guérisseurs autochtones, si ces patients/patientes en font la demande (Appel à l'action 22). L'Appel à l'action 23 recommande aussi à tous les ordres de gouvernement de veiller à l'accroissement et à la pérennisation de l'employabilité autochtone dans le secteur de la santé, spécifiquement au sein des collectivités autochtones, tout en assurant une meilleure formation en matière de compétences culturelles pour tous les professionnels/professionnelles de ce secteur.

Le domaine de la santé n'est pas le seul domaine concerné par les appels à l'action formulés à l'issue du travail de la CVRC et destinés à contrer les séquelles héritées de l'expérience des pensionnats indiens. Les services culturels proposés dans les prisons, les pénitenciers et les centres de transition ont aussi fait l'objet d'une grande attention. Dans ce cadre, la CVRC recommande par exemple (Appel à l'action 36) que les différents ordres de gouvernement (fédéral, provincial, territorial) travaillent de concert avec les collectivités autochtones afin d'offrir des services « culturellement adaptés aux détenus/détenues en ce qui concerne, notamment, la toxicomanie, la famille et la violence familiale de même que les difficultés auxquelles fait face une personne lorsqu'elle tente de surmonter les séquelles de la violence sexuelle » (CVRC 2015 : 186).

Dans la foulée, un plus grand soutien est requis de la part du gouvernement fédéral dans la définition et la mise en œuvre de programmes autochtones dans des maisons de transition ainsi que dans les services de libération conditionnelle (Appel à l'action 37). Le financement de formes de soutien culturellement appropriées dans le cas des détenus/détenues et anciens détenus/détenues permettrait éventuellement d'offrir une solution durable à la surreprésentation des personnes autochtones dans le système carcéral canadien.

1.4 Approches et perspectives des instances autochtones

Comme nous l'avons déjà souligné, la tenue des consultations chapeautées par la Commission des affaires sociales au nom du gouvernement provincial en 2008 avait permis d'offrir une tribune à plusieurs acteurs autochtones, et notamment à des instances fédératrices à l'échelle provinciale, qu'elles soient de nature politique (Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador et Société Makivik) ou communautaire (Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec). Les mémoires soumis à l'époque permettent ainsi, avec du recul, de saisir les orientations préconisées depuis près d'une décennie déjà par ces organismes et quelques-unes des actions qu'ils ont mises de l'avant par la suite.

1.4.1 Perspectives de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador

En tant qu'autorité politique rassemblant une majorité des chefs des conseils de bande des Premières Nations au Québec et au Labrador, l'APNQL représente les intérêts des Premières Nations, entres autres, grâce au travail de plusieurs commissions¹⁹ vouées à investir différents champs sociaux tels que l'éducation, l'employabilité, le développement économique, ainsi que le développement durable. La question de l'itinérance est l'une des nombreuses questions faisant l'objet d'une réflexion particulière grâce aux travaux de la Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (CSSSPNQL).

¹⁹ Les six commissions de l'APNQL sont : le Conseil en éducation des Premières Nations, l'Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador, la Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations du Québec, la Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, la Commission de développement économique des Premières Nations du Québec et du Labrador, le Réseau jeunesse des Premières Nations.

Le mémoire présenté conjointement en 2008 par le CSSSPNQL et l'APNQL afin de préciser leur position en vue de construire un « partenariat de gouvernement à gouvernement concernant le développement de politiques et de mesures » en la matière (2008 : 3) faisait état des résultats d'une enquête menée spécialement sur ce phénomène. Sans surprise, le portrait tracé alors met en lumière les inégalités dont sont victimes les membres des Premières Nations en comparaison du reste de la population, en dépit de certains points communs partagés avec la situation des personnes allochtones en situation d'itinérance, en ce qui concerne par exemple la forte représentation, jugée inquiétante, des mères monoparentales. Ainsi, peut-on lire, certaines conditions démographiques ou sociologiques propres aux sociétés autochtones contribuent à l'existence d'obstacles sociaux et économiques qui peuvent jouer un rôle dans la prévalence de la condition itinérante, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des communautés.

La crise du logement joue à cet égard un rôle crucial dans des contextes de vulnérabilité, rappelle-t-on. Les communautés sont aux prises avec une pénurie de logements, généralement pointés du doigt pour leur vétusté, mais aussi avec la difficile accession à la propriété résultant de l'insaisissabilité des terres réservées (liée à l'application de la *Loi sur les Indiens*). Dans un contexte de croissance démographique exponentielle²⁰, le surpeuplement des villages et maisonnées et ses corollaires (promiscuité, violences de tous ordres, toxicomanie) se trouvent amplifiés. De plus, le taux de placement élevé dont font l'objet les enfants des Premières Nations, et duquel « résulte un déracinement culturel qui contribue à la perte de l'identité et des traditions des Premières Nations » (CSSSPNQL et APNQL 2008 : 14), est également significatif à cet égard, d'autant plus que le surpeuplement constitue un frein à l'adoption dans des familles d'accueil situées en communauté.

Ce contexte difficile explique le choix de partir pour la ville où les chances « d'atterrir dans la rue sont d'autant plus [grandes] » (CSSSPNQL et APNQL 2008 : 14). Précipitée par la pauvreté, par l'exclusion sociale ou encore par les ruptures scolaires, affectives et familiales, l'hypermobilité (entre les villes et les régions rurales, ainsi qu'à l'intérieur des villes) est ainsi présentée comme un des facteurs déterminants de la condition itinérante. En revanche, si la pauvreté n'est pas exclusive aux communautés, l'itinérance ne se manifestera pas de la même façon en dehors ou au sein de ces dernières.

On souligne par exemple une prédominance d'hommes itinérants en communauté alors qu'en ville, spécifiquement à Montréal, les femmes sont surreprésentées. C'est d'ailleurs ce que confirment, dans la seconde partie du mémoire, les résultats des consultations menées dans la plupart des collectivités autochtones du Québec (Cris et Inuit exceptés) sous la forme d'un sondage effectué auprès des directeurs des services sociaux et de santé, qu'ils œuvrent en milieu urbain ou en réserve. Les résultats nous apprennent que les jeunes, les personnes toxicomanes ainsi que celles porteuses de maladies (tuberculose, VIH) représentent des cibles

²⁰ La croissance démographique de la population autochtone au Canada est de 4 à 5 fois supérieure au reste de la population (Statistique Canada 2017a).

prioritaires en matière de lutte contre l'itinérance²¹. La santé mentale, particulièrement les troubles psychosociaux, constitue aussi une pierre angulaire de cette problématique et nécessite une attention accrue de la part des pouvoirs publics.

En somme, comme cela est clairement formulé dans le mémoire en question, la particularité première de ce phénomène chez les Premières Nations est le fait de facteurs sociohistoriques et culturels puisque, « sans contredit, l'héritage de la colonisation et la mise en œuvre de la *Loi sur les Indiens* [ont], à toute fins pratiques, empêché le développement économique de leurs communautés et contribué à l'instauration d'un régime basé sur la dépendance » (CSSSPNQL et APNQL 2008 : 17). Le problème de l'autonomie économique permet d'introduire l'idée que les gouvernements des Premières Nations sont sous-financés, rappelle-t-on. Ce faisant, parce que ce phénomène est un enjeu de sécurité et de santé publique, il appelle une volonté politique d'allouer davantage de ressources aux services tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des communautés.

Dans un mémoire plus récent (2016), rédigé dans le cadre de l'Initiative de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale des Premières Nations, le CSSSPNQL/APNQL constate que les populations autochtones de la province sont toujours confrontées à des conditions de vie largement défavorisées en comparaison avec la moyenne québécoise et rappelle entre autres que « la présence accrue des Premières Nations et des Inuits au sein de la population itinérante » est considérable. Le mémoire met l'accent sur l'importance de tenir compte de la complexité et de l'ampleur des formes de pauvreté et d'exclusion sociale vécues par les Premières Nations, et presse le gouvernement provincial d'agir à travers des politiques publiques qui soient « garantes de l'inclusion sociale des Premières Nations en veillant à adapter leurs programmes et leurs mesures aux spécificités culturelles et géographiques de chacune des communautés » (CSSSPNQL et APNQL 2016 : 30).

Également en 2016, la Commission de la Santé et des Services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador publie un premier portrait portant sur la condition itinérante au sein des communautés des Premières Nations non conventionnées. La production de ce portrait s'inscrit dans la lignée de la Politique nationale de lutte à l'itinérance et de son Plan d'action interministériel en itinérance 2015-2020. Le portrait a été préalablement construit à partir d'une revue de littérature du phénomène, complétée par une phase de collecte de données de première main²².

De manière générale, le portrait offre un aperçu des facteurs explicatifs de la condition itinérante dans les communautés autochtones et des formes qu'elle revêt, en accordant une

²¹ Bien que le mémoire en question fasse rapidement état d'une distinction entre les hommes et les femmes en abordant les questions de logement, de pauvreté ou d'itinérance, aucune autre information ne permet de savoir si le genre a un impact sur les conditions de vie documentées.

²² La réalisation de chacune des étapes de cette enquête s'est déroulée sous la supervision d'un comité consultatif impliquant des acteurs issus des milieux universitaires et communautaires, dans un contexte de participation active de répondants/répondantes issus de treize communautés. Des entrevues semi-directives et des groupes de discussion impliquant 27 personnes-ressources et deux personnes en situation d'itinérance ont été réalisés pour la circonstance (CSSPNQL 2016).

attention particulière à l'itinérance cachée ainsi qu'aux dynamiques migratoires caractéristiques de la population, et notamment la mobilité circulaire. Les raisons poussant les personnes vers la condition itinérante sont présentées comme complexes, car résultant d'un enchevêtrement de facteurs individuels (santé mentale, toxicomanie, épisodes traumatiques personnels, historique de violence familiale, etc.) et de facteurs structurels de nature politique, historique, économique et culturel contribuant à creuser davantage la marginalisation des Premiers Peuples en comparaison de leurs homologues non autochtones. Ce constat conduit les auteurs à postuler la distinction de l'expérience de cette condition selon qu'elle soit vécue par des personnes autochtones ou non autochtones (CSSSPNQL 2016).

Par ailleurs, l'enquête met aussi de l'avant plusieurs distinctions à l'intérieur même des sociétés autochtones. La situation des femmes, d'abord, semble différente de celle des hommes qui, souligne-t-on, vivent ce phénomène de manière plus solitaire alors que les femmes sont plus souvent accompagnées de leurs enfants tout en étant plus exposées à la prédation sexuelle. Les hommes sont présentés comme davantage sujets à la pratique de l'itinérance cachée (*couchsurfing*) tout en étant plus souvent en situation de sortie d'une institution (centre carcéral ou centre de traitement). Le rapport insiste également sur l'impact du degré d'éloignement des communautés investiguées dont le taux de surpeuplement des logements, plus important dans le cas des communautés isolées, constitue d'après les auteurs un facteur décisif dans l'expérience de la condition itinérante par les membres de celles-ci. De même, les zones urbaines situées à proximité des communautés drainent en grande partie la présence des personnes en situation d'itinérance en raison des nombreux services qui y sont proposés (CSSSPNQL 2016).

Par ailleurs, si les villes peuvent constituer des milieux porteurs d'attractivité (sur le plan du logement, de l'emploi, des études, des soins de santé) alimentant la mobilité circulaire des personnes autochtones en général, elles se révèlent également des milieux propices à la progression des personnes vers la condition itinérante compte tenu des obstacles quotidiens à la survie qui s'imposent aux personnes issues des communautés. Le portrait nous apprend parallèlement que ce type de mobilité peut constituer un facteur de fragilisation des réseaux sociaux (amis et famille) et communautaires (services) pouvant éventuellement soutenir les personnes faisant l'expérience de la condition itinérante. Toutefois, cette tendance à la rupture des liens sociaux concerne davantage les personnes issues des communautés les moins éloignées géographiquement. En conclusion, le rapport insiste non seulement sur l'absence flagrante de services destinés à cette population en communauté, mais également sur l'important coût social engendré, tant en termes de santé que de justice, par la surreprésentation des personnes autochtones en situation d'itinérance. Cette tendance hypothèque grandement le pouvoir d'agir des individus sur leur destinée, et ce, sur plusieurs générations (CSSSPNQL 2016).

1.4.2 Perspectives de la Société Makivik

La Société Makivik, qui représente les intérêts de tous les Inuit du Québec, a également présenté un mémoire lors de la Commission parlementaire de 2008. Basé sur plusieurs documents, articles de presse, études, de même que sur les témoignages de personnes maîtrisant les enjeux soulevés par ce phénomène, le mémoire *Homelessness among the Quebec Inuit* rappelle les principaux faits relatifs au phénomène de l'itinérance parmi la population inuit de Montréal (Makivik Corporation 2008)²³ :

- Les Autochtones sont surreprésentés parmi la population en situation d'itinérance à Montréal, et les Inuit encore plus : 45 % des Autochtones concernés sont Inuit, alors que les Inuit ne représentent que 10 % de la population autochtone globale de la ville;
- Les personnes inuit en situation d'itinérance font face à plusieurs stéréotypes, à du racisme, à de la violence, mais surtout à une grande solitude. Si un an après l'arrivée en ville, elles sont incapables de retourner dans leur village pour se sortir de l'itinérance, les risques sont grands qu'elles demeurent sans-abris;
- Les personnes inuit en situation d'itinérance sont aux prises avec d'importants problèmes de consommation et de santé (mentale, physique, sexuelle);
- Un ensemble de *pull and push factors* amène les gens en ville, alors que la pénurie du logement constitue le facteur premier de l'itinérance à Montréal, mais cette pénurie également présente au Nunavik engendre des situations d'itinérance cachée; ainsi, les causes de l'itinérance, peut-on lire, sont ancrées au Nunavik.

Le mémoire reprend quelques-unes des recommandations déjà soulevées par le professeur Nobuhiro Kishigami dont les travaux antérieurs avaient documenté les conditions socioéconomiques des Inuit résidant à Montréal, regroupés en trois catégories : les Inuit détenant un emploi, ceux n'ayant pas d'emplois et les étudiants (1999a; 1999b). Les Inuit n'ayant pas d'emplois font face plus souvent à des problèmes sociaux (alcoolisme, violence) et c'est principalement parmi ces derniers que se retrouvent les personnes itinérantes, à propos desquelles il constate, entre autres, des différences dans les comportements des hommes et ceux des femmes. Par exemple, les femmes inuit en situation d'itinérance qu'il a rencontrées à l'époque sont établies à Montréal depuis plus longtemps que les hommes : les trois quarts des hommes étant là depuis moins de 5 ans, alors que les deux tiers des femmes sont là depuis plus de 6 ans, et près d'une femme sur cinq vit dans les rues de Montréal depuis plus de 16 ans. Étant donné le caractère socioéconomique de l'étude, il n'est pas surprenant que la première recommandation ait concerné la création d'emplois, au nord comme au sud.

Dans ses travaux ultérieurs (2004 et 2006), les recommandations du professeur Kishigami au regard de la condition itinérante se sont précisées. Ainsi mise-t-il entre autres sur l'embauche de travailleurs de rue parlant l'inuktitut, sur l'accès à des services d'orientation en inuktitut, sur l'établissement d'un refuge pour les Inuit, sur l'assistance dans l'obtention de pièces d'identité, sur la mise en place de mesures pour aider les Inuit à trouver des emplois et du logement, à

²³ Les informations mises au jour en 2008 se retrouvent aussi dans des présentations plus récentes (Savoie 2013, Société Makivik 2012)

améliorer leur formation et à poursuivre leurs études. Les collaborations avec les organismes déjà en place (Centre d'amitié autochtone de Montréal, Association inuit de Montréal) et plusieurs organismes inuit régionaux (la Société Makivik, mais également la Commission scolaire Kativik, la Régie régionale de la Santé et des Services sociaux du Nunavik) devraient être renforcées, souligne-t-il, mais également les liens avec les gouvernements fédéral et provincial en vue de concevoir une stratégie pour les Autochtones en milieu urbain et d'accroître le financement de diverses initiatives.

À la suite de la Commission parlementaire de 2008, la Société Makivik élaborera en 2010 un premier plan d'action qui privilégiera à nouveau les actions réalisées en partenariat avec les organismes sensibles à la culture et à la réalité inuit. La Société s'impliquera d'ailleurs directement à cet égard. Ainsi, une entente sera conclue en 2011 avec l'organisme Chez Doris pour l'embauche d'une intervenante inuit qui œuvre auprès des femmes, et en 2012, une autre entente sera également développée avec Projets Autochtones du Québec, dont la clientèle comprend un grand nombre d'Inuit. Ces partenariats sont toujours effectifs, nous en reparlerons dans la section suivante.

Dans une dernière étude réalisée en 2012 pour le compte de la Société Makivik, le professeur Kishigami (2014) aborde à nouveau la question de l'itinérance parmi la population inuit à Montréal. Après avoir rencontré quelque 75 Inuit dont une quarantaine de personnes en situation d'itinérance ou en situation de vulnérabilité sociale, l'auteur constate que le nombre de personnes inuit en situation d'itinérance semble avoir beaucoup augmenté depuis la fin des années 1990, même s'il admet qu'il est difficile d'en estimer le nombre. Ses observations l'amènent à mentionner que les femmes inuit sont plus nombreuses que les hommes inuit à faire l'expérience de l'itinérance²⁴.

Tous genres confondus cependant, ces personnes sont souvent aux prises avec des problèmes de malnutrition, d'alcool, de drogue et de santé mentale. Comparativement à l'ensemble des Inuit de Montréal, l'auteur constate que les personnes en situation d'itinérance n'ont souvent aucune famille dans la ville (35 % comparativement à 25 % chez la population inuit montréalaise dans son ensemble). Ces personnes communiquent moins souvent avec les gens restés au nord, et y retournent moins souvent, compte tenu de la distance et des coûts. Les personnes itinérantes parlent plus souvent sur une base quotidienne l'inuktitut que le reste des Inuit. Enfin, d'après l'auteur, un plus fort pourcentage de personnes inuit en situation d'itinérance retourneraient vivre dans le Nord si elles avaient accès à un logement.

Les recommandations du professeur Kishigami à l'égard de la situation montréalaise se résument comme suit : favoriser l'accès à de la nourriture traditionnelle et organiser des repas communautaires; accroître le nombre d'intervenants et de conseillers inuit en matière d'alcoolisme, de toxicomanie et de santé mentale; faciliter l'accès des Inuit à des médecins et à des cliniques; mettre sur pied des « wet shelters » (où la consommation d'alcool est permise,

²⁴ Dans son étude de 2012, Kishigami accorde davantage d'importance aux distinctions qui marquent les parcours des hommes et ceux des femmes inuit. S'il avait, à l'occasion, fait état de légères différences à cet égard dans ses travaux antérieurs, sa dernière étude est plus explicite en matière de genre.

mais contrôlée/supervisée); offrir une meilleure formation à l'emploi et des cours de français; mettre sur pied un centre inuit multiservice (à l'exemple du Centre Tungasuvingat à Ottawa). En ce qui concerne le Nunavik, l'auteur souligne que des solutions doivent être trouvées pour les problèmes sociaux, et davantage d'emplois et de logements doivent aussi être offerts à la population. Des services de psychothérapie doivent être accessibles dans chacun des villages du Nunavik et des efforts doivent être consacrés à l'éducation familiale et communautaire des enfants et des jeunes (Kishigami 2014).

Plus récemment, à la demande de la Société Makivik, les conseillers stratégiques Donat Savoie et Sylvie Cornez ont produit deux autres documents (Savoie et Cornez 2016a; 2016b). Le premier propose une liste de références bibliographiques à l'intention des organisations gouvernementales (Nunavut, Territoires du Nord-Ouest, gouvernements provinciaux) et communautaires impliquées dans le devenir des personnes inuit résidant dans les villes du Canada. Le second document recommande la conception d'une stratégie et d'un plan d'action visant spécifiquement les personnes inuit en situation d'itinérance ou à risque de le devenir. Le propos se base sur l'information récoltée pendant l'implantation des premiers plans stratégiques et d'action de la Société Makivik sur le phénomène de l'itinérance et reprend les constats issus de Kishigami (2014).

Les recommandations, dont la plupart ont déjà identifiées dans des textes précédents, mettent encore davantage l'accent sur le manque de logements au Nunavik. Cependant, les facteurs sociaux (tels que la violence sous toutes ses formes, la consommation d'alcool, l'exploitation sexuelle) susceptibles également d'intervenir dans le choix de quitter sa communauté, d'en être exclu ou de refuser d'y retourner, le cas échéant, sont très peu abordés. Pourtant, les travaux récents de l'Association des femmes inuit Saturviit, bien que n'évacuant pas la question du logement, sont particulièrement éclairants sur les conditions sociales et psychosociales qui prévalent au Nunavik, notamment en ce qui concerne la population féminine (Dessureault 2015, Laneuville 2015; 2017).

Onze femmes inuit à Montréal : comprendre leur expérience d'itinérance et de sortie de rue (Dessureault 2015)

Ce mémoire de maîtrise s'intéresse à la trajectoire de vie de femmes inuit originaires du Nunavik et vivant à Montréal. Dans un premier temps, l'étude offre un aperçu exhaustif des raisons motivant le départ du village nordique : la pauvreté, la promiscuité liée au manque de logement et la présence de drogues dont résultent des formes de violence communautaire et interpersonnelle occupent une place de premier plan, de telle sorte que partir relève d'une véritable démarche d'émancipation, si ce n'est de sauvetage personnel. Une fois à Montréal, les stratégies de résistance et de protection développées par ces femmes dans le Nord, et notamment celle d'évitement de la violence par la fuite chez un proche, sont reproduites. En effet, l'ensemble des répondantes a indiqué être retombé dans des relations conjugales abusives une fois à Montréal de sorte qu'elles ont été amenées à se réfugier chez des personnes de leur réseau de parenté afin de fuir un partenaire violent.

Une infime partie de ces femmes se sont retrouvées directement à la rue le jour de leur arrivée à Montréal, alors que la majorité a d'abord traversé une phase d'itinérance cachée, soit l'hébergement chez des proches (amis ou famille), quoique l'alternance des phases d'itinérance cachée et visible caractérise la plupart des trajectoires de ces femmes. Certaines des participantes à l'étude disposaient même d'un logement personnel à leur arrivée dans la métropole, mais « la pratique d'hospitalité communautaire », soit l'hébergement répété de plusieurs personnes, s'est rapidement soldée par le besoin de se départir de leur toit afin d'échapper à cette responsabilité devenue trop pesante, « abusive et envahissante » selon l'auteure (p. 74). Ce choix les a directement conduites à la rue.

Globalement, « les participantes ont parlé de leur condition itinérante comme d'une expérience les ayant désappropriées d'elles-mêmes » (p. 81); de même, cette expérience mine leur estime de soi et les pénalise dans les potentielles démarches à entreprendre afin de s'en sortir. Dans ce contexte, si les hommes sont bien souvent une source d'abus supplémentaire, ils peuvent également endosser le rôle de pourvoyeur, notamment en matière de logement, de sorte qu'ils constituent une clé de la sortie de rue. Et même lorsqu'ils sont eux-mêmes itinérants, ces compagnons peuvent agir en médiateur culturel permettant de comprendre les rouages du monde urbain tel le système d'accès à un logement.

L'apprentissage des manières de faire en ville constitue un enjeu de premier ordre pour les personnes inuit, une voie semée d'obstacles accentuant davantage le risque de connaître un épisode d'itinérance chez ces femmes. Soulignons par contre que, dans la plupart des cas, l'initiation à la consommation de drogues psychoactives est antérieure à l'arrivée à Montréal et débute lorsque celles-ci vivaient au Nunavik. Le fonctionnement et les manières de faire de leur réseau social itinérant semblent les maintenir dans ce type de consommation à un point tel que cela conduit l'auteure à formuler le constat suivant : « À Montréal, comme au Nunavik, la consommation devient donc un style de vie, une stratégie d'intégration et d'appartenance au groupe, et une stratégie de résistance » (p. 86). Au final, le départ vers Montréal représente aux yeux de ces femmes une rupture, notamment culturelle, mais surtout la continuité des rapports d'abus et d'oppression teintés des différentes formes de violence (verbale, psychologique, physique, sexuelle et financière) dont elles ont déjà fait l'expérience dans leur milieu d'origine.

1.4.3 Perspectives du mouvement des centres d'amitié autochtones au Québec

Présents depuis les années 1970 dans plusieurs villes du Québec, les centres d'amitié autochtones sont représentés à l'échelle provinciale depuis 1976 par le Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ)²⁵. En qualité d'instance communautaire militant en faveur des droits et des intérêts tant individuels que collectifs des personnes autochtones composant avec la réalité urbaine, le RCAAQ dessert et accompagne les centres qu'il représente plutôt qu'il ne les dirige. C'est pourquoi la structure provinciale soutient l'émergence de nouveaux services et programmes en différents lieux, tout en offrant une aide à la coordination de l'action des centres affiliés.

La fonction représentative de cette instance a d'ailleurs été officiellement reconnue en 2005 par l'APNQL lors de la signature d'une entente, peu avant la tenue du Forum socioéconomique de Mashteuiatsh, faisant en sorte que le RCAAQ a pu siéger au Forum au même titre que d'autres instances provinciales telles que Femmes autochtones du Québec. Le RCAAQ s'est alors officiellement engagé à « faire connaître la situation particulière dans laquelle évoluent les citoyens/citoyennes des Premières Nations vivant à l'extérieur des communautés », mais aussi à « offrir des services d'interventions psychosociales culturellement adaptés » tout en accordant une attention de premier plan aux enfants grâce à une stratégie renouvelée de la petite enfance et aux jeunes en favorisant leur insertion professionnelle (RCAAQ 2008a; 2009).

Parce que le phénomène de l'itinérance est en hausse constante dans certaines villes de la province, il est rapidement devenu un enjeu pour les centres d'amitié autochtones, comme en fait foi le mémoire déposé auprès de la Commission parlementaire de 2008. À partir d'un rapide portrait des populations autochtones vivant dans plusieurs villes du Québec, le document aborde en premier lieu la question de l'itinérance en contexte non autochtone afin de mettre en relief, par contraste, la spécificité autochtone que peut revêtir ce phénomène dans les villes. Ainsi une vulnérabilité supplémentaire peut-elle être observée pour plusieurs personnes issues des Premiers Peuples; cette vulnérabilité les amène à vivre des formes de « grande pauvreté » ainsi qu'à connaître « une détérioration du lien social » (RCAAQ 2008b: 9). Les multiples ruptures (affectives, économiques, culturelles, sociales) dont sont victimes de nombreux Autochtones ayant fait le choix de vivre en ville ne sont pas étrangères à cette dynamique, et elles constituent autant d'éléments favorisant l'expérience d'épisodes d'itinérance parmi les populations desservies par les centres d'amitié (RCAAQ 2008b : 7).

Le mémoire souligne enfin que, à l'origine, ce phénomène peut prendre chez cette population la forme particulière « d'errance », étape préalable vers l'itinérance chronique s'exprimant par une forme d'exclusion sociale et par la difficulté à acquérir un domicile fixe, ou même par l'incapacité à intégrer un lieu de résidence stable. Toutefois, alors que certains établissent un

²⁵ Les centres d'amitié regroupés sous la bannière du Regroupement sont : le Centre d'amitié autochtone de Lanaudière (Joliette), le Centre d'amitié autochtone de La Tuque, le Centre d'amitié autochtone de Sept-Îles, le Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or, le Centre d'entraide et d'amitié autochtone de Senneterre, Montréal autochtone/Native Montréal, le Centre d'amitié Eenou de Chibougamau et le Point de services pour les Autochtones à Trois-Rivières. Deux nouveaux Centres ont été créés en 2016 : Le Centre d'amitié autochtone du Lac-Saint-Jean (Roberval) et le Centre d'amitié autochtone de Maniwaki.

lien entre cette propension à l'errance et certaines traditions culturelles liées au mode de vie nomade du passé, elle est cependant vécue aujourd'hui très difficilement (RCAAQ 2008b : 9-10). En somme, certaines personnes « risquent de se trouver dans une situation qui, beaucoup plus que celle que peuvent connaître d'autres groupes sociaux, aggrave toutes les possibilités de rupture du lien social, ouvrant donc la porte à l'itinérance » (RCAAQ 2008b : 10). Dans cette perspective, le RCAAQ mise sur un renforcement du lien social entourant les personnes en situation d'itinérance ou susceptibles de le devenir.

Au cours des dernières années, le Regroupement a également abordé plusieurs questions en lien avec la condition itinérante dans une série de mémoires portant sur la discrimination et le racisme, le logement et l'insertion sociale. Ainsi, en 2013, dans le cadre de l'élaboration du Plan d'action pour contrer le racisme et la discrimination envers les Autochtones du gouvernement québécois, le Regroupement attire l'attention dans son mémoire *Contraire le racisme et la discrimination envers les Autochtones* sur la difficile cohabitation en milieu urbain des populations autochtones et non autochtones, un défi notamment illustré à travers l'exemple du projet de logement communautaire Kijaté développé par le Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or et qui aura patienté pas moins de 10 ans avant de voir le jour en 2017²⁶.

Le Regroupement interpelle les municipalités en faisant valoir l'urgence d'agir pour que soit reconnue la spécificité autochtone au moment de l'élaboration des politiques publiques. Apporter un soutien aux initiatives portées par les Autochtones eux-mêmes ainsi qu'aux organisations qui représentent ces populations à l'image des centres d'amitié autochtones (CAA) constitue un moyen de tenir compte de ladite spécificité. Le mémoire propose trois recommandations:

- l'octroi de fonds spécifiques aux CAA dans leurs démarches d'élaboration de programmes et de services en matière de lutte contre le racisme et la discrimination envers les Autochtones;
- la création d'un partenariat entre le réseau des CAA et la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse;
- que le gouvernement provincial encourage une plus grande implication des municipalités de la province dans la lutte contre le racisme et la discrimination et qui tienne spécifiquement compte des particularités autochtones.

En 2014, cette fois-ci dans un mémoire présenté à la Société d'habitation du Québec (SHQ), le Regroupement revient sur le rôle des municipalités dans le soutien des initiatives autochtones en matière de logement et notamment illustré au travers du projet de logement communautaire Kijaté, présenté comme un modèle d'innovation sociale autochtone : « pour soutenir l'action des centres d'amitié autochtones du Québec en matière de lutte contre le racisme et la discrimination envers les Autochtones, il importe que soient octroyées des ressources spécifiques dans certains programmes et services gouvernementaux » afin de

²⁶ Radio-Canada Abitibi-Témiscamingue. 2017. *Le projet d'habitation Kijaté voit le jour à Val-d'Or* : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1041045/le-projet-dhabitation-kijate-voit-le-jour-a-val-dor>.

favoriser le développement de logements sociaux accessibles aux citoyens autochtones dans les villes, et que les centres soient soutenus, en facilitant la contribution des municipalités pour la construction d'unités dans le cadre du programme AccèsLogis, et en modulant les critères d'admissibilité à la réalité des citoyens autochtones dans les villes » (RCAAQ 2014 : 33).

Enfin, dans le cadre du renouvellement du Plan d'action gouvernemental pour la solidarité et l'inclusion sociale, le Regroupement aborde plus directement, en février 2016, le phénomène de l'itinérance lorsqu'il est question de « renforcer le filet de sécurité sociale et économique » de la population (RCAAQ 2016a : 21). Parce que la surreprésentation des Autochtones en situation d'itinérance confirme une condition de vulnérabilité à cet égard, le Regroupement recommande au gouvernement d'adopter des approches culturellement sécurisantes et culturellement pertinentes dans le cadre de son Plan d'action. Les mesures susceptibles d'en découler permettraient d'améliorer l'accès à des logements sécuritaires, abordables et adéquats pour les Autochtones vivant en milieu urbain. De même, ce plan devrait garantir un soutien aux initiatives émanant des milieux autochtones et destinées à améliorer l'accessibilité des services en milieu urbain.

1.5 La mobilisation et l'action locales des organismes autochtones à Montréal

La présentation de l'écosystème montréalais en matière d'itinérance autochtone nous amène maintenant à mettre l'accent sur les orientations, initiatives et actions de plusieurs organismes établis à Montréal qui œuvrent directement auprès des personnes autochtones, et ce, parfois depuis des décennies. Nous les passerons en revue dans les prochaines pages, à la fois pour faire état de leurs missions et mandats, mais aussi pour en reconstituer les pratiques au fil du temps. L'information rassemblée provient de sources aussi diverses que les rapports annuels de ces différents organismes, les articles des médias électroniques et écrits et les sites Internet. Néanmoins, le cœur de l'information nous a été fourni par le personnel de direction de ces organismes tout au long de notre enquête.

1.5.1 Le Centre d'amitié autochtone de Montréal

- **De la réflexion à l'action**

Le Centre d'amitié autochtone de Montréal (CAAM) a ouvert ses portes il y a plus de 40 ans. En 1974, un groupe d'étudiants autochtones avaient identifié le manque de ressources et de repères sociaux pour les Premiers Peuples en ville. Ils ont donc voulu combler les besoins manquants en créant un point de services, de réseautage et de soutien qui étaient jusqu'alors peu développés ou presque inexistantes dans la métropole québécoise. De nos jours, le Centre d'amitié se positionne comme un organisme communautaire engagé, dont la mission est de promouvoir, de développer et d'améliorer la qualité de vie de la communauté autochtone urbaine de Montréal (CAAM 2011).

Dès le début des années 2000, le CAAM souligne la nécessité d'élaborer une stratégie visant à gérer le flux, sans cesse croissant déjà à cette époque, de personnes autochtones sans-abris. Pour ce faire, l'organisme pilote dans un premier temps une consultation communautaire ayant pour but d'obtenir un portrait à jour des personnes touchées par le phénomène de

l'itinérance. Ce processus consultatif s'imposait en raison du peu de connaissances disponibles, d'autant plus que le volet urbain des sociétés autochtones a longtemps été un enjeu ignoré des pouvoirs publics comme des chercheurs/chercheuses (Lévesque 2003). Grâce aux efforts du CAAM, une soixantaine de personnes incluant celles issues de diverses instances gouvernementales et d'organismes communautaires (autochtones comme non autochtones) offrant des services aux personnes en situation d'itinérance ont pu être entendues dans le cadre de neuf ateliers correspondant chacun à des enjeux identifiés au préalable, soit la santé, les services médicaux, le logement, les services sociaux, la guérison, la débrouillardise, l'éducation, l'emploi et la formation et, enfin, les services juridiques (Ship 2001).

À l'issue de ces consultations tenues en novembre 2001, le groupe de travail mis sur pied pour l'occasion a pu identifier les lacunes en termes de services destinés aux personnes en situation d'itinérance et ainsi formuler des recommandations visant l'amélioration des conditions de vie de cette couche de la population autochtone montréalaise. Globalement, il ressort que non seulement la condition itinérante vécue par certaines couches de la population autochtone doit être davantage documentée au moyen de futures recherches et enquêtes, mais aussi que la mise sur pied immédiate d'une stratégie visant à enrayer le problème des sans-abris autochtones vivant en milieux urbains est une urgence. Cette dernière se doit de reposer sur une vision d'ensemble incluant nécessairement « une approche holistique qui est commune à toutes les cultures autochtones et [qui] devrait avoir une pertinence culturelle afin d'accommoder la diversité culturelle des Autochtones » (CAAM 2002 : 31).

Les apports de cette consultation communautaire ont ensuite fait l'objet d'un processus de suivi de la part du CAAM, une démarche ayant conduit à la réalisation d'une seconde étude sur la question en 2002. Parmi les faits saillants, une attention spéciale sera accordée aux recommandations émises à l'issue du processus consultatif datant de 2001, en ce qui a trait à la nécessité de décloisonner les services offerts par les diverses organisations montréalaises afin de favoriser une meilleure coopération entre les acteurs et ainsi permettre d'orienter les actions suivant une vision commune. À cette orientation s'ajoute la proposition de quatre axes d'action permettant de concevoir une stratégie de lutte contre l'itinérance. C'est ainsi que l'optimisation des approches en termes d'intervention de crise est d'abord proposée, non sans un renforcement des capacités organisationnelles du CAAM qui s'est montré en mesure de prendre en charge l'implantation d'approches culturellement respectueuses des populations concernées.

La question de la prévention de l'itinérance est ensuite présentée comme une nécessité reposant notamment sur un accroissement de l'accessibilité à des logements sociaux et de transition, le tout dans un contexte de « pourparlers avec la Ville de Montréal pour que ses initiatives en cours en matière de logement social puissent également profiter aux Autochtones » (CAAM 2002 : 41). L'intégration sociale et le développement communautaire sont enfin deux axes fondamentaux à prendre en considération dans une future stratégie visant à contrecarrer l'expansion du phénomène de l'itinérance de personnes autochtones dans la métropole. Cette enquête a été complétée en 2008 par une évaluation de besoins de la

communauté autochtone montréalaise dans laquelle l'itinérance est une thématique abordée de manière transversale (RCAAQ 2008c).

Ainsi, au fil des années 2000, le CAAM s'est imposé comme un chef de file en matière d'itinérance autochtone, ralliant les autres organisations autochtones montréalaises œuvrant dans ce cadre, mais également les organismes non autochtones pour lesquels le centre joue un rôle de liaison dans un contexte où le décroisement des services et le développement de partenariats interinstitutionnels se sont révélés impératifs. Fort de ses acquis, le CAAM déposa aussi un mémoire lors de la consultation provinciale organisée par la Commission des affaires sociales sur le phénomène de l'itinérance de 2008. Le document y expose d'abord les divers services mis sur pied par l'organisme, soit son centre de jour et son centre interbandes des jeunes de Montréal, mais aussi sa patrouille de rue mobile Ka'washse et ses programmes de référence-aiguillage (juridique, accès au logement, aide administrative). En se basant sur les études menées quelques années plus tôt, le CAAM présente ensuite un portrait de l'itinérance autochtone à Montréal en soulevant des besoins auxquels la ligne de conduite de l'organisme permet de répondre :

Parce que nous savons que l'itinérance, et plus particulièrement l'itinérance autochtone, ne trouve pas seulement sa source dans une pauvreté économique grandissante, mais aussi dans la perte de points de référence culturelle, dans la rupture du lien social, tout de notre expérience passée nous indique qu'il faut une intervention qui prenne en compte fondamentalement la question de la culture. Et en ce sens, le Centre doit rester un point de référence premier non seulement pour l'Autochtone nécessitant des services, mais aussi pour l'ensemble des partenaires. (CAAM 2008 : 9)

Dans ce cadre, le CAAM recommandait à la Commission que les décideurs gouvernementaux et municipaux soutiennent et renforcent la concertation dans l'action tout en dotant les organismes communautaires concernés de ressources adéquates (CAAM 2008).

En 2011, un sondage effectué auprès de 250 membres des Premières Nations à Montréal rapportait que la moitié des personnes interviewées utilisait, au moins de façon occasionnelle, des services offerts par les organismes desservant les Premières Nations (Environics 2011). Selon la même étude, il s'avérait que le centre d'amitié désigné comme le plus pertinent parmi les répondants autochtones de 11 villes canadiennes était le Centre d'amitié autochtone de Montréal, loin devant les autres ressources qui leur étaient dédiées. Apprécié par sa clientèle et les nombreux organismes autochtones et non autochtones avec qui il collabore, le CAAM a su maintenir son utilité et mettre de l'avant des services culturellement pertinents. Notons que les services du CAAM sont offerts en français et en anglais (ainsi que dans certaines langues autochtones), mais que plusieurs membres de son personnel s'expriment plus couramment en anglais (RÉSEAU 2012).

- **L'offre de services du CAAM**

Parmi les services offerts aux hommes, aux femmes et aux familles autochtones, mentionnons le centre de jour, la patrouille de rue Ka'washse et des activités culturelles hebdomadaires. Le centre de jour est ouvert du lundi au vendredi. Pendant la journée, ses usagers/usagères (dont 50 % sont Inuit) ont accès à des services de première nécessité comme des repas chauds, des vêtements, un service de buanderie, des douches. Parmi les services plus spécialisés on retrouve : un service de référence, des ateliers juridiques, des cliniques et des ateliers dentaires, une clinique médicale, un accès à des soins traditionnels et à des aînés, du soutien à l'emploi et de l'assistance pour trouver un logement permanent en ville. Si le centre d'amitié est en mesure d'offrir un large éventail de services, c'est qu'une de ses plus grandes forces réside dans les multiples partenariats qu'il a su développer et sur lesquels il s'appuie quotidiennement.

Ce qui démarque les services du CAAM de ceux offerts, de manière générale, aux personnes en situation d'itinérance, c'est qu'ils sont administrés dans un environnement culturellement approprié, où les Autochtones se sentent à l'aise et où les employés (la plupart eux-mêmes issus des Peuples autochtones) prennent en compte la trajectoire et les difficultés spécifiques des usagers/usagères. Ils sont en mesure de développer des pratiques qui visent à surmonter une multitude d'obstacles qui touchent particulièrement leurs membres. La clinique médicale du centre de jour l'illustre bien : il arrive fréquemment que les Autochtones n'aient pas de carte d'assurance maladie, ce qui rend l'accès aux soins de santé et à des services sociaux difficile en milieu urbain. Or, ils et elles n'ont pas besoin de présenter cette carte pour avoir accès aux médecins œuvrant au CAAM. S'il s'avère que ces personnes ont ensuite besoin de soins plus spécialisés, l'organisme détient des ententes avec l'Hôpital Saint-Luc (désormais le CHUM) et le CLSC du Faubourg, qui permettent aux usagers/usagères du CAAM de recevoir des services sans cette pièce d'identité.

De plus, le personnel du CAAM est familier avec une approche de santé dite plus holistique, c'est-à-dire moins cloisonnée que la médecine occidentale, et généralement ouverte à intégrer d'autres dimensions de la guérison, par exemple, spirituelles. À cet égard, le centre facilite d'ailleurs l'accès à des guérisseurs traditionnels. Bref, la façon dont sont perçus, compris et dispensés les soins de santé et les services sociaux au centre de jour fait partie d'un ensemble d'expertises propres aux organismes administrés par et pour les Autochtones.

La patrouille de rue Ka'washse, pour sa part, constitue l'un des projets phares du CAAM : en semaine, des travailleurs de rue autochtones circulent au centre-ville pour aller à la rencontre des sans-abris, de jeunes et d'adultes à risque pour leur offrir réconfort ainsi que des services de référence et d'accompagnement. Équipée de couvertures, de vêtements, de nourriture, d'aiguilles stérilisées, de conseils et d'une bonne écoute, cette patrouille rejoint les plus démunis ainsi que ceux et celles qui sont dans l'incapacité de se rendre au centre de jour (<http://nfcmm.org/fran/accueil/>).

Les mercredis soirs sont des occasions de rassemblements sociaux et de célébration des cultures autochtones au CAAM. Parmi les événements récurrents, on retrouve des repas communautaires et des ateliers de pow-wow traditionnels qui attirent bon nombre de tambourineurs, chanteurs et danseurs. On y organise également une grande variété d'activités socioculturelles comme des soirées d'échange pour les parents autochtones, des ateliers de plantes et de thés médicinaux, des cercles de guérison, des célébrations de l'équinoxe du printemps, des présentations sur l'histoire autochtone au Québec. C'est aussi l'occasion de participer à des activités artisanales (perlage et broderie par exemple) en compagnie d'aînés/aînées. Lorsqu'elle est disponible, on peut également y partager de la nourriture traditionnelle. Le tout est organisé dans le but de renforcer les liens communautaires, l'appartenance culturelle et la dignité des Peuples autochtones, riches en histoire et en traditions (<http://nfcmm.org/fran/accueil/>).

Organisations partenaires du Centre d'amitié autochtone de Montréal (<http://nfcmm.org/fran/accueil/>)

- Foyer pour femmes autochtones de Montréal
- Projets Autochtones du Québec
- Centre de guérison Onen'tó:kon à Kahnawake
- Centre Wanaki pour le traitement des dépendances à Maniwaki
- Centre Wabano pour la santé autochtone à Ottawa
- Maison des Peuples autochtones de l'Université McGill
- Conseils de bande de plusieurs communautés
- Société Makivik
- Corporation Waskanegen et Habitat Métis du Nord
- Services parajudiciaires autochtones du Québec
- Chez Doris
- Mission St-Michael's
- Service correctionnel Canada, pour favoriser la réinsertion sociale des ex-détenus avec le soutien d'aînés mohawk
- Santé Canada, qui forme le personnel du CAAM afin qu'il puisse offrir du soutien émotionnel; il finance également les guérisseurs traditionnels du centre
- Médecins du Monde, dont les infirmières et les médecins participent à la clinique médicale du centre de jour
- Chez Stella, qui vient en aide aux travailleuses du sexe, et Cactus Montréal, qui travaille à la prévention des infections transmissibles sexuellement et par le sang (ITSS)
- Facultés de médecine de l'Université de Montréal et de l'Université McGill, dont les étudiants/étudiantes participent aux différents programmes communautaires
- Faculté de dentisterie de l'Université McGill, qui participe à des cliniques biannuelles et donne des ateliers en hygiène dentaire
- Faculté de droit et Faculté des arts de l'Université McGill
- Centre Cummings pour les aînés de confession juive
- Mazon Canada
- Gouvernements du Canada et du Québec à travers leurs programmes de subventions
- Ville de Montréal
- Centraide Grand Montréal
- Fondation Home Dépôt Canada
- Caisse Desjardins de Kahnawake

1.5.2 Le Foyer pour femmes autochtones de Montréal

- **Mission**

Le Foyer pour femmes autochtones de Montréal (FFAM) est le seul refuge spécifiquement conçu pour les femmes autochtones et leurs enfants. Créé en 1987, l'organisme communautaire de langue anglaise est né dans les bureaux du Centre d'amitié autochtone de Montréal. Depuis sa création, il offre des services auprès d'une clientèle qui vit des moments de grande vulnérabilité et qui est, la plupart du temps, en situation d'itinérance. Souvent référées par des ressources communautaires, il arrive parfois que ces femmes arrivent d'elles-mêmes. En plus des nombreux ateliers hebdomadaires, le refuge offre du soutien de première ligne ainsi que des services d'hébergement. Le Foyer accueille jusqu'à 16 femmes et enfants par nuit. Plus de 50 % des femmes autochtones qui fréquentent le Foyer sont d'origine inuit, suivi par les Cris et d'autres Premières Nations. Une infime partie de la clientèle proviendrait aussi des autres provinces du Canada et des États-Unis (Lakota, Ojibwé).

Afin de répondre aux besoins criants des femmes et des familles autochtones qui fréquentent le FFAM ou y résident, le centre se distingue par sa grande accessibilité : il est ouvert 24 heures par jour, et ce, tous les jours de l'année, une rareté dans le milieu. La programmation mensuelle comprend une vingtaine d'ateliers, des enseignements traditionnels à la thérapie par l'art. On y propose également plusieurs types d'aide, par exemple, des interventions psychosociales individuelles et de groupe, de l'accompagnement à des rendez-vous, du soutien pour obtenir de l'aide financière et juridique, de l'assistance pour se procurer un logement, des pièces d'identité, des vêtements ou encore de la nourriture. Depuis 2001, le projet *Welcoming Fire* vient en aide aux femmes ayant des problèmes de toxicomanie par l'entremise de services culturellement sécurisants (<http://www.nwsm.info/>). Parmi ses nombreux partenaires, on retrouve entre autres : le Centre d'amitié autochtone de Montréal, Projets Autochtones du Québec, le Centre des Femmes de Montréal, Chez Doris, le RÉSEAU, Santé Canada, l'Arrondissement Ville-Marie, la Ville de Montréal, le Service de police de la Ville de Montréal, le Centre international pour la prévention de la criminalité, L'Autre Versant et la Direction de la protection de la jeunesse.

- **Une action ancrée dans les cultures autochtones**

Dans une perspective de valorisation des cultures autochtones, l'organisme encourage la responsabilisation et l'autonomisation des femmes. La direction porte une attention toute particulière au maintien d'un milieu sécurisant afin que ses résidentes puissent bénéficier de l'élan nécessaire à la réorientation de leur vie (<http://www.nwsm.info/>). Le Foyer est dirigé et administré par et pour les Premiers Peuples et se différencie des centres d'hébergement de la société montréalaise par sa programmation sur mesure. Comme le mentionnaient en juin 2017 les dirigeantes du Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ) aux audiences de la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics, les Autochtones du Québec font trop souvent face au racisme et à la discrimination dans le réseau des services sociaux et de santé, ce qui aggrave le sentiment de méfiance et entrave l'accès aux services publics (Lapointe 2017). Pour les femmes

autochtones, l'enjeu est d'autant plus crucial parce qu'elles sont confrontées à des enjeux liés à leur genre (prostitution, trafic sexuel) et parce qu'elles ont des enfants à charge.

Pour la direction du Foyer, une programmation culturellement pertinente ne revêt donc pas uniquement un caractère symbolique, mais s'avère essentielle pour des personnes qui se sentent à l'écart, qui souffrent de multiples traumatismes et qui sont en manque de repères sociaux et culturels. Ces femmes ont perdu leur culture, leur langue et, à cause de leur passage dans les écoles résidentielles, méconnaissent leur propre culture et spiritualité : ainsi demandent-elles l'accès à des modes de guérison qui leur permettent de renforcer leur fierté et leur identité en tant qu'Autochtones. Au Foyer, les femmes autochtones bénéficient d'un pavillon de ressourcement qui offre des cercles de guérison, des tentes de sudation, des cérémonies de pleine lune, des ateliers culturellement pertinents, de la médecine et des guérisseurs traditionnels. Comme en témoigne leur longue liste d'attente, les services de l'organisme autochtone sont si courus qu'ils ne suffisent pas à la demande.

Le refuge reconnaît que les femmes autochtones en situation d'itinérance ont un rapport distinct avec les services sociaux du réseau québécois, ce qui requiert des connaissances et une sensibilité particulières. Même si une forte proportion de la clientèle du centre se trouve en situation d'itinérance, certaines femmes non itinérantes côtoient aussi le Foyer pour son approche sécurisante en ce qui a trait au placement d'enfants. À cet effet, l'organisme a su développer des ententes novatrices avec la Direction de la protection de la jeunesse lui permettant d'éviter le placement d'enfants en famille d'accueil — souvent perçu par les Autochtones comme une continuité historique du Sixties Scoop — tant et aussi longtemps que leurs mères poursuivent avec succès leur programme de rétablissement au refuge.

L'enjeu est d'autant plus important que depuis 15 ans la situation des femmes autochtones à Montréal s'est considérablement aggravée, selon la direction de l'organisme. Les cas de disparitions, voire d'assassinats, sont plus fréquents et suscitent beaucoup d'inquiétudes²⁷. Sur le plan de la santé sexuelle par exemple, il y a une nette impression d'une plus grande mortalité due au VIH/SIDA (conséquence de l'exploitation sexuelle). En fait, au cours des dernières années, on observe que les femmes autochtones en itinérance meurent de façon

²⁷ Un projet récent développé au Foyer pour femmes autochtones de Montréal illustre avantageusement ce virage vers la prévention, même s'il a fallu plus de 2 ans avant qu'il puisse se concrétiser et que les bailleurs de fonds (même après avoir fourni un appui symbolique) ont été difficiles à convaincre. Le projet Iskweu a vu le jour en 2017 dans le but de freiner la disparition, voire l'assassinat, de femmes autochtones qui se retrouvent à un moment ou à un autre de leur parcours dans les rues de la métropole. Le constat de départ face à cette tragédie est le manque de suivi de la part des forces policières qui, en dépit de plaintes, ne donnent généralement pas suite aux dossiers de disparition; s'ajoute la méfiance entretenue par plusieurs Autochtones à l'égard des policiers qui fait en sorte que plusieurs disparitions ne sont même pas déclarées. L'originalité du projet tient, entre autres modalités, au partenariat mis sur pied avec le Service de police de la Ville de Montréal (SPVM), auquel se sont joints la Ville de Montréal et Justice Canada. Le FFAM a identifié des facteurs de risque qui augmentent la vulnérabilité des femmes et peuvent conduire à leur disparition : être itinérante, impliquée dans l'industrie du sexe, aux prises avec des problèmes de dépendance ou de santé mentale, vivre une relation abusive. Le Foyer identifie également le manque de ressources disponibles pour protéger et aider les femmes comme facteur susceptible de précipiter le problème. Six mois après le début du projet 14 cas de disparition avaient été répertoriés, et 11 femmes avaient été retrouvées saines et sauves, deux étant décédées (Deer 2018, Normandin 2017, www.nwsm.info/iskweu-project).

encore plus prématurée et qu'elles souffrent de problèmes de consommation et de santé mentale non résolus qui ne font que s'amplifier avec le passage du temps.

1.5.3 Projets Autochtones du Québec

- **Les débuts**

Projets Autochtones du Québec (PAQ) voit le jour en 2004 à la suite de l'initiative d'employés/employées du Centre d'amitié autochtone de Montréal, du YMCA Centre-ville et de chercheurs/chercheuses de l'Université de Montréal, afin d'offrir de l'hébergement d'urgence aux personnes autochtones en situation d'itinérance et de précarité dans les rues de Montréal. L'organisme s'installe alors dans un bâtiment semi-industriel situé sur la rue de la Gauchetière Est. Dès 2009, le CSSS Jeanne-Mance, gestionnaire de l'immeuble, avise PAQ qu'il devra quitter les lieux en 2012. Confronté à la décrépitude des espaces nécessitant d'importants travaux de rénovation et à un aménagement inadéquat (les dortoirs des hommes et des femmes sont disposés sur un seul étage), PAQ s'investit alors dans une longue démarche de relocalisation. En effet, l'organisme essuiera 37 refus, victime du syndrome « pas dans ma cour », alimenté par la peur du voisinage et des arrondissements montréalais de voir naître un refuge pour sans-abris autochtones dans leur milieu de vie immédiat; il s'écoulera deux ans avant que l'organisme ne trouve un endroit pour aménager de nouveaux locaux (Montpetit 2012, Cormier 2015).

- **L'offre de services actuelle**

PAQ dessert exclusivement une clientèle en situation d'itinérance issue des Premiers Peuples : près de 50 % est Inuit, le reste de la clientèle provient des Premières Nations (Montpetit 2012). Selon le rapport annuel 2015-2016, 17 379 personnes ont eu recours à ses services (une augmentation de 3,7 % par rapport à l'année précédente) pour un total de 10 859 nuitées (PAQ 2016). De plus, l'organisme a accueilli 6 520 visiteurs et servi une moyenne de 80 repas quotidiennement. La clientèle est majoritairement masculine (79 % contre 21 % pour les femmes).

L'organisme accueille de 18h00 à 8h00 des personnes autochtones de plus de 18 ans qui ne sont pas intoxiquées, et ce, tous les jours de la semaine. Elles ont accès à Internet, au téléphone, à des douches et à une buanderie. En soirée, des repas chauds sont servis; c'est une occasion pour les bénéficiaires de se rassembler et de renforcer les liens sociaux. Les membres du personnel, autochtones et non autochtones, offrent des services de soutien dans plusieurs langues. En soirée, on retrouve de trois à quatre intervenants/intervenantes pour assurer un service de référence, d'écoute et de soutien; deux autres intervenants/intervenantes prennent la relève pendant la nuit.

Dans ses nouveaux locaux, PAQ met à la disposition des personnes en situation d'itinérance 48 lits d'urgence sur deux étages distincts : 36 pour hommes et 12 pour femmes. Le centre s'est aussi pourvu d'une salle communautaire où résidents/résidentes et visiteurs/visiteuses se rassemblent pour socialiser. Deux nouveaux services d'envergure se sont rajoutés à l'offre déjà existante : le premier consiste à travailler sur le plan de la prévention de l'itinérance, c'est-

à-dire en début d'un parcours d'itinérance (à la sortie de prison, par exemple) et le deuxième concerne la réinsertion sociale. À cet effet, 16 nouvelles chambres de transition ont été installées (10 pour hommes, 5 pour femmes et 1 pour personne à mobilité réduite). On peut y résider entre 3 mois et 3 ans, selon les apprentissages à intégrer (gestion du budget, entretien ménager, vie en collectivité, etc.) et les problèmes psychosociaux à surmonter, tout en respectant le rythme de chacun des résidents/résidentes. Pour la première année de service, le centre a reçu 34 demandes (PAQ 2016). À l'hiver 2018, les chambres de transition étaient toutes occupées.

L'apport de partenaires tels que la Clinique juridique itinérante, Médecins du Monde, la patrouille de rue Ka'washse et Exeko permet d'offrir une gamme de services complémentaires (PAQ 2016). De nombreux autres partenaires contribuent financièrement et matériellement au fonctionnement du refuge : Société Makivik, Centre d'amitié autochtone de Montréal, Ville de Montréal, Société canadienne d'hypothèques et de logement, Service Canada, Mission Old Brewery, le Secrétariat aux Affaires autochtones, Endpovertynow, Lingua Soft, Santé Canada, Service Correctionnel Canada, Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations du Québec, Open Door et Chez Doris.

Des activités culturellement pertinentes sont ponctuellement organisées pour les résidents/résidentes et les visiteurs/visiteuses autochtones. Dans l'espoir de développer un nouveau programme d'activités adapté à sa clientèle, PAQ a mené un projet pilote d'une durée de six mois qui visait à déterminer le type d'activités correspondant à la fois aux intérêts des bénéficiaires et qui favoriserait une réinsertion et une réaffiliation sociales. Parmi les activités déployées à cette occasion, on note l'artisanat autochtone, la participation au programme de bénévolat de PAQ, des présentations de films du Wapikoni mobile, des ateliers d'autodéfense pour les femmes et de cuisines collectives (PAQ 2016).

• **Sortir de l'urgence afin d'agir durablement**

Avant sa relocalisation, PAQ œuvrait essentiellement dans l'urgence, c'est-à-dire qu'il soutenait la survie quotidienne des personnes autochtones en situation d'itinérance. Dans ces conditions, il était plutôt difficile, pour ne pas dire hors de portée, d'offrir des services visant un certain épanouissement, ce genre de travail demandant généralement une attention psychosociale personnalisée et de plus longue durée. Depuis que le refuge est en mesure d'offrir ces services, les inquiétudes du personnel ont passablement changé : le stress de répondre aux besoins primaires a laissé place à des appréhensions d'un tout autre ordre. Plus le personnel est en mesure d'agir sur les causes de l'itinérance, de la toxicomanie ou de la prostitution, plus il est confronté à la complexité des traumatismes intergénérationnels et à la lourdeur de leurs séquelles.

Autrement dit, les nouveaux services qui ont vu le jour à la suite d'une plus grande stabilité organisationnelle ont permis d'entrevoir le début d'un processus qui demandera une expertise spécifique — expertise que les organismes autochtones comme PAQ détiennent —, mais qu'il faudrait développer plus largement. Plus précisément, la direction du refuge prend conscience

de plus en plus de l'importance de développer des outils culturellement sécurisants et, d'autre part, de maintenir et d'approfondir une telle démarche.

C'est d'ailleurs pour ces raisons que depuis 2016, l'organisme a eu à recruter un plus grand nombre de professionnels/professionnelles. Ce sont ces derniers/dernières qui veilleront, avec le soutien de la direction, au développement d'interventions et d'une programmation qui permettra d'accompagner plus adéquatement les résidents/résidentes. Plusieurs intervenants/intervenantes, dont une qui s'occupe exclusivement des chambres de transition, agents de liaison, animateurs culturels et consultants ont ainsi été embauchés.

1.5.4 Chez Doris

- **Historique**

Chez Doris est un organisme communautaire non autochtone qui a vu le jour en 1977. C'est un endroit sécuritaire où les femmes peuvent s'alimenter, se laver, se vêtir, socialiser et trouver un peu de répit durant le jour; elles peuvent également bénéficier d'une panoplie d'activités sociorécréatives. Ouvert 7 jours par semaine de 8 h 30 à 15 h, Chez Doris se veut un endroit accueillant, sans jugements envers les femmes qui le fréquentent. L'organisme offre une multitude de services essentiels, dont une clinique médicale, qu'elles peuvent fréquenter en toute confidentialité. L'équipe de travail compte 28 employés dont 21 à temps plein, incluant une intervenante inuit (<https://www.chezdoris.org/>).

L'organisme porte le nom d'une femme qui a grandi à Halifax, Doris Halfkenny Seale, mère de quatre enfants. Souffrant d'alcoolisme, elle s'est retrouvée à survivre dans les rues de Montréal pendant les dernières années de sa vie. Quelques mois avant sa mort tragique, Doris avait été interviewée par Sheila Baxter, une travailleuse communautaire qui avait été mandatée pour rencontrer des personnes en situation d'itinérance et des prostituées dans le quartier de la Petite-Bourgogne afin de dresser une liste de leurs besoins. Doris avait alors suggéré un endroit « sans regard indiscret, ni trop de questions » (Chez Doris 2017 : 3) où les femmes dans sa situation pourraient trouver un peu de répit dans une vie trop souvent marquée par la violence. Le corps inerte de Doris fut retrouvé le 3 novembre 1974 sur la rue St-Urbain dans le quartier chinois. Quatre décennies après sa mort violente à l'âge de 43 ans, son meurtre n'a toujours pas été élucidé (Cherry 2014). Bien qu'elle n'ait pu fréquenter les services de l'organisme éponyme, elle y a toutefois laissé sa marque en lui inspirant sa devise : l'inclusion et la confidentialité (<https://www.chezdoris.org/>).

Véritable pionnier des services spécifiquement dédiés aux femmes en situation de vulnérabilité éprouvant de l'exclusion, de la détresse et des problèmes de santé mentale, il a fallu plus de deux ans de travail obstiné afin d'ouvrir ce qui deviendra l'ancêtre du refuge (Chez Doris 2017). Dans les années 1970, on retrouvait uniquement dans la métropole montréalaise des services destinés aux hommes sans-abris sous la forme de soupes populaires et de refuges de jour, mais il n'existait rien de tel pour les femmes qui, alors, n'avaient aucun endroit où se réfugier, se ressourcer et avoir accès à des services de première ligne. L'ancêtre de Chez Doris fut ouvert directement en face d'une boîte de nuit où se déroulait une majeure partie des

activités de prostitution de la Petite-Bourgogne. Depuis ses tout débuts, le refuge a cherché à être dans le feu de l'action, là même où les femmes passaient le plus clair de leur temps. L'idée était de rendre l'endroit accessible surtout pour les femmes qui pouvaient subir des formes de violence extrême et même souffrir de séquelles neurologiques importantes à la suite d'abus répétés (Cherry 2014).

• L'offre de services

L'organisme Chez Doris est localisé dans un immeuble historique dont il a fait l'acquisition en 1994, situé non loin de l'ancien Forum de Montréal. En 2004, suite à l'obtention d'une subvention fédérale d'envergure, le refuge entreprend des rénovations majeures afin de mieux répondre à un nombre grandissant de femmes dans le besoin (Chez Doris/Bulletin 2017, Gravenor 2016).

La clientèle se compose essentiellement de femmes en situation de vulnérabilité ou d'itinérance : en 2017, 31 % des usagères étaient âgées de 60 ans et plus, tandis que 57 % d'entre elles avaient entre 35 et 59 ans. Quarante-neuf pour cent des femmes ayant fréquenté le refuge en 2015-2016 avaient déjà été sans-abris par le passé et 28 % l'étaient au moment de leur visite (Chez Doris 2016). En 2017, le nombre total de visites s'élevait à 26 967 dont 1424 par des femmes différentes, une augmentation significative par rapport à l'année précédente (955 femmes). En 2016, une enquête effectuée par des étudiants/étudiantes de l'Université McGill auprès des usagères de Chez Doris rapportait que le nombre moyen d'années d'utilisation des services du refuge s'élevait à 8,5 ans et que sur le plan de la santé mentale, les diagnostics les plus fréquents se rapportaient à l'anxiété, à la dépression, à la bipolarité et à la schizophrénie (Chez Doris 2016).

Les programmes du centre se concentrent autour de six services d'aide : 1) le programme d'accueil, qui s'assure que toutes les femmes qui se présentent au refuge de jour s'y sentent bienvenues et en sécurité; 2) le programme alimentaire, qui fournit des déjeuners, des dîners ainsi que des paniers de denrées d'urgence; 3) le programme de gestion financière, où les usagères peuvent bénéficier d'un soutien pour la gestion de budget et le paiement de factures; 4) le programme de soins et d'hygiène personnels, où les femmes sont libres de faire un brin de toilette et peuvent se vêtir convenablement; 5) le programme d'information et d'assistance juridiques, en collaboration avec les étudiants/étudiantes de la Faculté de droit de l'Université McGill; 6) le programme de soutien aux femmes inuit en situation d'itinérance.

Chez Doris compte 15 bailleurs de fonds et près de 50 partenaires communautaires (Chez Doris 2017). En 2016-2017, le refuge a accueilli 22 stagiaires postsecondaires de domaines aussi variés que les sciences infirmières, la diététique et la nutrition, le droit, le service social, la toxicomanie et les arts plastiques; à elles seules, elles ont offert près de 2505 heures de bénévolat. À cela s'ajoutent 6135 heures fournies par des bénévoles récurrentes, corporatives et issues des écoles locales ainsi que 419 heures offertes par des professionnels/professionnelles de la santé incluant des médecins et des psychologues (Chez Doris 2018).

- **Santé, services sociaux et logement**

En 2013-2014, 93 femmes inuit utilisaient les services de l'organisme : trois ans plus tard, en 2016-2017, elles étaient 265 à le faire, soit une augmentation surprenante de près de 300 %. Actuellement, près de 20 % des usagères du refuge sont Autochtones, dont les trois quarts sont Inuit. Depuis 2011, la Société Makivik finance le salaire d'une intervenante inuit qui veille à répondre aux besoins médicaux, sociaux et de logement des femmes provenant du Nord à Montréal (Chez Doris 2017). Ses responsabilités incluent l'animation d'ateliers culturels comme la préparation et le partage de nourriture traditionnelle ; le remplacement de cartes d'identité ou d'actes de naissance volés, perdus ou encore détruits (les proxénètes se débarrassent souvent des cartes d'identité dans le but de réduire la mobilité et la capacité des femmes inuit d'aller chercher de l'aide) ; une tournée bimensuelle avec la patrouille de rue du YMCA; l'accompagnement des patientes à leurs rendez-vous médicaux.

Cette intervenante inuit estime entrer en contact avec 25 femmes chaque mois. En plus de ses tâches auprès de la clientèle autochtone, elle siège sur différentes tables de concertation, dont le RÉSEAU. Cette intervenante est d'ailleurs constamment en communication avec ses pairs à Projets Autochtones du Québec, au Foyer pour femmes autochtones de Montréal et au Centre d'amitié autochtone de Montréal, mais aussi avec ceux et celles qui travaillent à Open Door, au YMCA, au CLSC Faubourg et au CLSC Métro afin de s'assurer d'offrir les meilleurs services qui soient.

En 2015, Chez Doris a reçu le mandat (2015-2019) de loger entre 24 et 48 femmes autochtones en situation d'itinérance — dans le cadre de l'approche Logement d'abord — en leur fournissant des logements meublés, mais aussi un système de soutien leur permettant d'acquérir les aptitudes nécessaires pour vivre en appartement et surmonter leurs difficultés psychosociales. Une intervenante autochtone à temps plein les accompagne dans leurs démarches et Service Canada, qui octroie les fonds pour ce projet, a récemment approuvé un financement complémentaire pour embaucher une autre intervenante autochtone à temps partiel. Depuis le début de l'initiative, le programme a permis de loger 27 femmes et 16 enfants autochtones.

- **Difficultés financières**

Au mois d'octobre 2014, le refuge s'est retrouvé avec un manque à gagner de 150 000 \$ par année et une dette de plus de 50 000 \$. Avec l'hiver qui approchait et les températures de plus en plus fraîches, la direction s'est vue contrainte de fermer ses portes les samedis et dimanches – une décision qui n'était pas sans conséquences pour la centaine de femmes qui le fréquente quotidiennement (Muisse 2014). Fort heureusement, la programmation entière a pu être rétablie neuf mois plus tard avec l'aide de trois nouvelles subventions (Nunatsiaq News 2015). Ces trous de services rendent la tâche des intervenantes particulièrement difficile, notamment auprès des femmes inuit. Alors que cette urgence venait à peine d'être réglée, Chez Doris apprenait que les fondations de son immeuble devaient être rénovées dans les plus brefs délais. Ces rénovations majeures, estimées à 475 000 \$, menaçaient la survie même de l'organisme (Greig 2016).

À l'été 2017, le centre avait réussi un tour de force en amassant 80 % des fonds nécessaires afin d'apporter les correctifs structurels requis (Chez Doris 2017). Rappelons que la localisation du refuge revêt une importance singulière : à l'instar de l'organisme Open Door également situé à un jet de pierre du square Cabot et desservant une clientèle inuit, Chez Doris ne peut se permettre de s'éloigner de ce lieu de rassemblement autochtone sans risquer de nuire à l'accessibilité de ses services, en particulier pour les femmes inuit.

1.5.5 La contribution du RÉSEAU

Le dernier organisme sur lequel nous souhaitons attirer l'attention est le RÉSEAU pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal, mis sur pied en 2009 dans le cadre de la SAMU. Bien que n'offrant pas de services directs aux personnes autochtones en situation d'itinérance, son action transversale et mobilisatrice doit être soulignée. Le RÉSEAU s'inscrit dans la continuité des actions entreprises par le Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, en partenariat avec le Centre d'amitié autochtone de Montréal. En effet, l'un des engagements pris par le RCAAQ lors du Forum socioéconomique de Mashteuiatsh consistait à documenter les besoins spécifiques des personnes autochtones résidant à Montréal. Il en ressort alors l'urgence de créer une structure permettant de faciliter la mise sur pied de partenariats entre les instances autochtones œuvrant dans la métropole, mais aussi avec les gouvernements provincial et fédéral. La création du RÉSEAU répond dans une certaine mesure à ce besoin et sa prise en compte dans le Plan d'action montréalais en itinérance 2014-2017 constitue sans aucun doute une reconnaissance de son action.

• L'amélioration de la qualité de vie

Selon les termes de ce Plan d'action, il est mentionné que la question de l'itinérance est l'une des préoccupations du RÉSEAU et que le sous-comité dédié aux questions de justice souhaite alors contribuer au projet de réaménagement du square Cabot, un espace public réputé pour la forte composante inuit des personnes en situation d'itinérance qui le fréquentent²⁸. De cette mobilisation découle le rapport final intitulé *Apprendre du Square Cabot – Développer la stratégie de sécurité urbaine et d'amélioration de la qualité de vie* (2013a). Cette stratégie avait spécifiquement pour but de venir en aide aux personnes itinérantes (majoritairement inuit) du secteur du square Cabot. Parmi les objectifs du projet, on retrouve entre autres l'amélioration de la qualité de vie de la population autochtone, l'amélioration de la cohabitation et la consolidation de l'offre de services à la population (RÉSEAU 2013b). Pour mener à bien ce projet, des partenariats avec différents acteurs clés ont été développés, notamment avec les divers organismes travaillant au square Cabot : le Service de police de la Ville de Montréal, les résidents/résidentes du secteur et l'arrondissement de Ville-Marie.

Les responsables se sont inspirés de plusieurs cas provenant pour la plupart de l'Ouest canadien, où les services adaptés à la population autochtone sont souvent considérés comme étant plus adéquats (RÉSEAU 2013a). En ce sens, la première phase du projet a mis en

²⁸ Rappelons que le square Cabot a fait l'objet d'un réaménagement urbanistique entre 2013 et 2015, contexte qui a engendré un déplacement temporaire des personnes autochtones en situation d'itinérance. Les travaux se sont terminés en 2015.

lumière l'importance et l'intérêt des différents acteurs à offrir des interventions terrain culturellement adaptées à la population cible (RÉSEAU 2013b). Le rapport final du RÉSEAU sur la phase 1 du projet recommande d'ailleurs de :

Maximiser l'expertise et outiller les intervenants qui interviennent auprès de la population cible afin d'offrir des services appropriés et personnalisés en offrant des formations nécessaires. Encourager le partage de connaissances et sonder les organismes qui pourront donner des formations ou des sessions d'information (par exemple, Le Foyer des femmes autochtones de Montréal pourrait offrir des formations sur un style d'intervention culturellement approprié pour Autochtones). (RÉSEAU 2013b : 33)

Depuis la réouverture du square en 2015, un groupe de travailleurs de proximité, dont une intervenante du Foyer pour femmes autochtones de Montréal, s'assurent que les Autochtones qui y reviennent retrouvent leurs repères et se réapproprient les lieux. Un des objectifs avoués du Foyer et des autres membres du RÉSEAU est de faire du square un endroit inclusif où la distance culturelle qui sépare les Autochtones des allochtones puisse s'amoinrir. Pour y arriver, de nombreuses activités de sensibilisation y sont régulièrement organisées avec, bien sûr, la participation d'artistes autochtones (Mahoney 2016, Okeke 2015, Rudnicka-Lavoie 2015).

Le square Cabot : un milieu de vie et de solidarité (Breitkreutz 2014)

Un mémoire de maîtrise produit à l'Université Concordia insiste sur l'importance du lien que développe un groupe humain avec un lieu spécifique en fonction de la valeur et de la charge émotive qu'il lui attribue. Le square Cabot, qui n'est qu'un simple parc pour certains, représente un véritable milieu de vie pour les autres. Ces « autres » sont composés en grande partie d'individus en situation d'itinérance dont une majorité est d'origine autochtone et plus spécifiquement des Inuit. Ces derniers se sont appropriés l'espace du square Cabot et en ont fait un lieu où ils peuvent se rassembler, s'entraider, se raconter des histoires et anecdotes de leurs régions et communautés d'origine et même partager des repas traditionnels à l'occasion. Véritable lieu d'affirmation identitaire, plusieurs Autochtones n'hésitent d'ailleurs pas à qualifier le square Cabot de « home ».

Le mémoire aborde également la question du projet de réaménagement du square Cabot et des craintes qu'il suscitait alors (en 2013). Breitkreutz explique que ces craintes découlaient surtout des différences de perception entre les usagers réguliers et les décideurs en charge de concevoir la nouvelle configuration du site : le nouveau lieu pourrait en effet ne plus répondre aux besoins des usagers réguliers et ainsi altérer le fragile équilibre qui s'y était créé. De plus, la fermeture temporaire du square Cabot pour les besoins des travaux créerait un vide soudain obligeant par le fait même la population itinérante à se déplacer, et risquant ainsi de perdre les avantages des réseaux préalablement développés sur le site : « *dispersment is a far greater threat to health and wellbeing than displacement* » (p. 86).

• La cohabitation

En juin 2015, le RÉSEAU a passé un accord de collaboration avec le SPVM afin de faire face aux défis de la cohabitation auxquels sont confrontés les Premiers Peuples résidant à Montréal. Cette initiative est le résultat « d'une volonté partagée qui tend à favoriser des approches préventives, la compréhension et une communication ouverte entre le Service de police de la Ville de Montréal et les communautés autochtones de Montréal » (RÉSEAU 2015 : 2). Pour ce faire, l'accord s'articule autour de trois objectifs:

- Normaliser le partenariat entre organismes autochtones et SPVM, notamment avec la création d'un poste d'agent de liaison autochtone pour le développement de liens étroits avec la communauté autochtone de Montréal ou encore mettre en place un comité de vigie autochtone représentatif de la diversité de la communauté;
- Contribuer à l'optimisation des compétences du personnel du SPVM en organisant par exemple de séances d'information destinées à son personnel, mais aussi aux acteurs autochtones afin de les informer de la mission du SPVM. Il s'agit également de produire du matériel pédagogique pour le personnel du SPVM et les membres de la communauté;
- Accompagner la communauté dans l'élaboration et la mise en œuvre des programmes de prévention qui auront notamment été élaborés lors des réunions du comité de vigie autochtone, le tout en s'assurant de fournir des services culturellement appropriés (à l'image des Services parajudiciaires autochtones du Québec - SPAQ).

Dans la continuité du deuxième objectif, le RÉSEAU publiait un an plus tard son *Guide de sensibilisation à la culture autochtone* à l'intention du SPVM (RÉSEAU 2016). Ce document de travail s'ancre dans une contextualisation historique de la trajectoire des Peuples autochtones au Canada et spécifiquement à Montréal par le biais de thématiques aussi vastes que l'expérience des pensionnats ou le Sixties Scoop, le traumatisme historique et intergénérationnel, la situation des femmes autochtones disparues ou assassinées ou encore la surreprésentation dans le système d'aide à l'enfance.

Parce que le dépliant aborde des enjeux, tels que l'expérience de multiples formes de violence et de négligence, de discrimination et de racisme, il propose du même coup des pistes d'actions inspirées des approches de sécurisation culturelle, de la communication interculturelle et des rites traditionnels de guérison. Le document se clôt sur une étude de cas puis sur des propositions d'exercices permettant d'illustrer le fonctionnement des pistes proposées, le tout contribuant à consacrer la vocation pratique d'un tel guide.

Rappelons que le Cercle de l'éducation et de l'employabilité chapeauté par le RÉSEAU en partenariat avec la Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations (CDRHPN) du Québec est également à l'origine d'un Guide de référence autochtone à Montréal qui, sans pour autant en être issu, répond également au second objectif poursuivi dans l'accord de collaboration avec le SPVM. Ce guide vise autant les personnes autochtones elles-mêmes que tous acteurs œuvrant auprès des populations autochtones. Destinée tant aux nouveaux venus en ville qu'aux résidents, « la création de ce guide de référence a pour but

d'aider les Autochtones à trouver les services appropriés et les programmes qui répondront à leurs besoins » (RÉSEAU 2016 : 1).

- **Les besoins en logement de la population autochtone en situation d'itinérance**

À l'hiver 2018, le RÉSEAU a commandité une enquête afin de tracer un portrait des besoins et des préférences en matière de logement des utilisateurs autochtones des organismes communautaires de l'Île de Montréal (Latimer *et al.* 2018). Certains de ces organismes sont d'ailleurs membres du RÉSEAU par l'intermédiaire de son sous-comité de travail sur l'itinérance (PAQ, FFAM, CAAM). Cette enquête, dont le rapport a été rendu public en février 2018, a reposé sur l'administration d'un sondage à 134 répondants/répondantes fréquentant huit organismes communautaires montréalais œuvrant auprès des populations autochtones : Chez Doris, Face à Face, Centre Ivirtivik²⁹, Open Door, le Centre d'amitié autochtone de Montréal, le Foyer pour femmes autochtones de Montréal, Plein Milieu et Projets Autochtones du Québec. L'échantillon était composé de 62 hommes, dont 19 Inuit et 43 membres des Premières Nations (au sein desquelles on compte 5 Métis) ainsi que de 57 femmes, dont 30 Inuit et 27 membres des Premières Nations (dont 2 Métis).

Outre les informations descriptives générales (groupe culturel d'appartenance, âge, lieu de naissance, statut matrimonial) on a notamment demandé aux répondants/répondantes de préciser non seulement leurs revenus, mais également le recours aux types de logement (refuge, véhicule, bâtiment abandonné, *couchsurfing*, maison de chambre, foyer de transition) utilisés pendant les six derniers mois avant l'enquête. On proposait aux personnes d'évaluer leur satisfaction quant à leur situation au moment de l'enquête pour ensuite se prononcer sur leur désir de repartir vivre en communauté lorsque applicable. La dernière partie du questionnaire était orientée vers les besoins en termes de logement, sur la préférence des formules envisageables ainsi que sur leur volonté de vivre dans un environnement disposant d'intervenants/intervenantes fournissant de l'aide dans plusieurs domaines tels que le ménage, la cuisine, la gestion des médicaments, la thérapie individuelle ou le soutien psychologique, l'aide au niveau de la gestion d'un budget.

Les résultats font état dans un premier temps (sans surprise) de la situation résidentielle précaire des répondants/répondantes. La majorité de ces derniers fait en effet l'expérience d'une situation d'itinérance révélant la surreprésentation des populations autochtones au nombre des sans-abris de Montréal. L'itinérance chronique (selon les termes utilisés dans le rapport) semble la forme la plus répandue de ce phénomène se traduisant notamment par la fréquentation d'un refuge d'urgence ou encore la pratique du *couchsurfing* chez des amis.

²⁹ Le Centre Ivirtivik Sud, localisé à Verdun, se spécialise dans « [...] l'intégration socioprofessionnelle et le développement de compétences de personnes inuit âgées de 18 ans et plus » (<http://ivirtivik.org/fr/a-propos/>). Financé par le gouvernement fédéral, le centre SUD est ouvert depuis 2010. Le Centre Ivirtivik Nord, qui a fermé ses portes en juin 2017, était localisé à Inukjuak depuis 2013.

Le rapport met également de l'avant la précarité socioéconomique des répondants/répondantes, qui déclarent par exemple être tributaires des prestations d'aide sociale à 96 % chez les femmes amérindiennes et à 95 % chez leurs homologues masculins. Seules les femmes inuit sont moins concernées ici puisqu'elles sont à 55 % dépendantes de ce type d'aide. Le souci d'établir une distinction non seulement entre hommes et femmes, mais également entre la situation des Premières Nations et celle des Inuit est présent tout au long du rapport qui tend également à mettre en lien la plus récente hospitalisation et incarcération des personnes ne disposant pas de logement stable au moment de la collecte des données.

Les résultats mettent parallèlement en relief l'expérience d'une déconnexion des ressources offertes par le réseau de la santé et des services sociaux dont pâtissent d'autant plus les Inuit que les membres des Premières Nations. Les personnes inuit font non seulement l'objet d'une plus grande vulnérabilité socioéconomique, mais elles sont plus susceptibles de former une communauté à part entière en raison de l'isolement social engendré par exemple par la pratique quotidienne de l'inuktitut. Plus jeunes et plus pauvres, les femmes, quelle que soit leur origine culturelle, partagent également un fort degré de vulnérabilité même dans le cas où elles ont un logement personnel.

Dans un deuxième temps, le rapport revient sur les raisons expliquant le faible niveau de satisfaction des participants/participant·es par rapport aux potentialités du marché montréalais en logement afin de présenter ensuite leurs préférences en ce domaine. À ce titre, les appartements avec subvention au loyer apparaissent comme une option souhaitée par la majorité des répondants/répondantes et spécifiquement par les femmes inuit et par les membres des Premières Nations (hommes et femmes). Les perceptions des femmes des Premières Nations apparaissent particulièrement orientées vers le désir d'un « logement permanent dans un bâtiment réservé aux Autochtones, avec soutien culturellement adapté », soit la seconde option la plus populaire proposée par le sondage.

Le rapport aborde enfin les services offerts ou désirés en lien avec les situations en logement. Il apparaît que la création de services culturellement adaptés doit aller de pair avec celle de logements culturellement adéquats. Par ailleurs, faciliter l'accès à des services de guérison spirituelle est notamment un souhait émis par 85 % des femmes rencontrées alors que 71 % des hommes mettent plutôt de l'avant le besoin de services de soutien par des pairs autochtones. C'est pourquoi accroître le financement tant des ressources thérapeutiques culturellement adaptées que des projets de logement abordable spécifiquement dédiés aux Autochtones figure en tête des recommandations émises par cette étude. De même, des projets résidentiels distincts doivent être explorés considérant les différences culturelles entre la population inuit et celle des Premières Nations.



Faits saillants de la première section

La présentation de l'écosystème montréalais en matière d'itinérance autochtone entretenait deux objectifs principaux : 1) faire connaître le cadre institutionnel à l'intérieur duquel se planifient et se déploient les actions et les initiatives destinées à lutter contre l'itinérance; 2) nous éclairer sur les logiques, les dynamiques, les stratégies et les forces en présence lorsqu'il est question des personnes autochtones et des services mis à leur disposition. La condition itinérante doit nécessairement être circonscrite à l'intérieur de cet écosystème qui comporte des éléments tout autant analytiques et explicatifs que matériels et opérationnels interagissant étroitement et de manière continue. Il importe d'en retenir quelques-uns :

- ❑ La littérature faisant état de la condition itinérante parmi la population autochtone, qu'elle provienne du Québec ou d'ailleurs, propose plusieurs définitions et clés d'explication. Bien que variées et se déployant sur des échelles différentes, ces définitions et ces clés convergent de plus en plus vers un dénominateur commun : cette condition doit être appréhendée à partir des ressorts sociaux, culturels, économiques et historiques du monde autochtone, d'une part, et des univers de sens, de significations et de soutien qui lui sont propres, d'autre part. C'est d'abord sur ce plan que s'exprime l'exception autochtone. Les réponses à apporter et les solutions à envisager doivent, en conséquence, miser d'abord sur la reconnaissance de cette différence;
- ❑ La question du logement est évidemment centrale dans le dossier de la condition itinérante, que l'on ait affaire à une population autochtone ou à une population non autochtone. Cependant, les réponses proposées pour les personnes autochtones (à travers les programmes gouvernementaux qui préconisent l'approche Logement d'abord, par exemple) sont essentiellement calquées sur les besoins identifiés parmi les personnes non autochtones touchées par la condition itinérante. Dans certains cas, il arrive que ces réponses soient appropriées, du moins pendant un certain temps. Dans la plupart des cas, cependant, elles s'avèrent inadéquates à moyen et à long termes;
- ❑ La mobilisation du gouvernement québécois autour de la condition itinérante des personnes autochtones est manifeste depuis la sortie de la Politique nationale de lutte à l'itinérance en 2014, et mise notamment sur l'approche partenariale et collaborative des différents acteurs institutionnels concernés, sur la consolidation du soutien financier aux acteurs dont la mission est essentiellement orientée vers les personnes autochtones (hommes et femmes), et sur le suivi des différentes initiatives mises de l'avant;
- ❑ Le gouvernement fédéral met également l'accent sur les partenariats et les collaborations depuis la fin des années 1990 à travers des initiatives comme celles de la Stratégie des partenariats de lutte contre l'itinérance (SPLI) et de la Stratégie pour les Autochtones en milieu urbain (SAMU);
- ❑ Les orientations de la Ville de Montréal se font plus précises depuis la sortie du Plan d'action montréalais en itinérance 2014-2017, bien qu'elle ait déjà abordé en 2010 la question de la condition itinérante chez les femmes inuit. À l'instar des autres paliers de gouvernement, la Ville place l'accès au logement au cœur de ses actions;
- ❑ L'importance de mettre en place des partenariats et des collaborations entre les ressources du réseau québécois fait partie intégrante des propositions et recommandations formulées par les organismes autochtones, à l'échelle provinciale comme à l'échelle locale, depuis le

début des années 2000. Le Centre d'amitié autochtone de Montréal fait figure de pionnier à cet égard puisque des recommandations de ce type ont été formulés dès 2001;

- ❑ Un détour par l'histoire récente des quatre dernières décennies démontre clairement que l'exception autochtone (qu'elle s'incarne dans l'histoire coloniale, dans le mode de vie communautaire, dans les modalités d'interaction sociale, dans des réseaux de filiation biologique ou sociale, dans l'hypermobilité caractéristique des différentes populations autochtones) appelle des mesures, des dispositions, des actions et des choix en phase avec les réalités et les enjeux autochtones. L'information disponible fait état, entre autres, de pratiques, de mesures et d'approches de guérison culturellement pertinentes, voire holistiques;
- ❑ Les principales instances autochtones, à travers leurs publications (Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec et les différents centres regroupés sous sa bannière fédérative, et Société Makivik) adoptent des orientations similaires à l'égard de la condition itinérante, faisant valoir, tour à tour, les problèmes de logement qui frappent les populations, sur réserve et en région nordique comme dans les villes;
- ❑ La Société Makivik se démarque par ses investissements, antérieurs à la Politique nationale, qui ont permis l'embauche de personnel inuit au sein de quelques organismes d'aide et de secours afin de mieux accompagner les personnes inuit (en particulier les femmes) concernées par cette condition au cœur de la métropole. Une initiative qui est maintenant inscrite dans le Plan d'action intersectoriel en itinérance de la région de Montréal;
- ❑ Ces instances politiques et communautaires mettent également l'accent sur la diversité qui caractérise la population autochtone elle-même : les parcours des membres des Premières Nations se distinguent en majeure partie de ceux des Inuit. Les femmes et les hommes présentent également des profils différenciés. En revanche, tous ces parcours se distinguent des parcours associés aux personnes non autochtones. Dans le cas plus particulier des Inuit, leur présence parmi la population autochtone en situation d'itinérance est particulièrement élevée (entre 40 et 50 %) en dépit d'un poids démographique relatif nettement plus faible parmi l'ensemble de la population autochtone de la ville de Montréal (entre 4 et 5 % à l'échelle de la métropole);
- ❑ De la Commission royale sur les peuples autochtones (1991-1996) au Forum socioéconomique de Mashteuiatsh (2006), une préoccupation continue pour la valorisation et le déploiement d'approches culturellement pertinentes et socialement sécurisantes se dégage devant le constat répété de l'inadéquation et de l'insuffisance des services offerts afin de répondre aux besoins de la population autochtone en situation d'itinérance. Les recommandations (Appels à l'action) récentes de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (2015) confirment à grands traits cette tendance en l'inscrivant dans l'essentielle démarche de justice sociale et de réconciliation qui doit dorénavant conduire à diminuer les écarts entre Autochtones et non-autochtones;
- ❑ Les organismes qui constituent le premier front d'action en matière d'itinérance autochtone (Centre d'amitié autochtone de Montréal, Foyer pour femmes autochtones de Montréal, Projets Autochtones du Québec et Chez Doris) réussissent, malgré des moyens limités et la complexité des problématiques, à créer des filets de sécurité et de protection autour des personnes autochtones en situation d'itinérance, de dénuement ou de détresse. Ils jonglent quotidiennement avec la précarité de leurs ressources et le manque de personnel;

- ❑ Ces organismes comptent sur une gamme élargie de partenaires afin d'offrir aux usagers/usagères des services, des formules d'accompagnement et de soins qui correspondent à leurs attentes immédiates. Ils s'adressent à des segments de population exclusifs (dans le cas des femmes notamment) ou mixtes (hommes et femmes). Ils comptent des dizaines d'années d'expérience et d'expertise au titre de prestataires de services dédiés aux individus faisant l'expérience de la condition itinérante.



Section 2 – Éléments d'un portrait des personnes autochtones en situation d'itinérance à Montréal

Cette deuxième section propose un premier tour d'horizon de l'échantillon constitué par les personnes autochtones, hommes et femmes, membres des Premières Nations et du Peuple inuit, qui ont accepté de répondre au questionnaire (une seule personne d'identité métisse fait partie de l'échantillon). Les résultats obtenus ont été regroupés en fonction des différents thèmes composant ce questionnaire. Lorsque cela a été possible, des compilations chiffrées sont proposées à titre indicatif. Dans d'autres cas, nous fournissons une lecture transversale des informations consignées.

Le contexte dans lequel nous avons travaillé n'a pas toujours favorisé une collecte systématique d'informations compte tenu que l'administration d'un questionnaire requiert de la concentration et un investissement de temps conséquent. Si certaines questions ou thèmes ont fait l'objet de commentaires plus élaborés, d'autres ont à peine suscité de l'intérêt. Par ailleurs, des sujets beaucoup plus délicats n'ont pratiquement pas été abordés sous forme de questions (par exemple les pensionnats indiens, le Sixties Scoop, le placement des enfants des personnes rencontrées) étant donné la charge émotive qui leur est associée.

Lors de l'étape de conception du questionnaire, les questions relatives à ces sujets ont été retirées puisqu'elles engendraient une profonde détresse chez les participants/participantes. Cependant, dans le cas des histoires de vie réalisées avec un certain nombre de personnes (voir la section 3 du rapport), ces sujets ont été évoqués à plusieurs reprises sans pour autant que des questions précises aient été formulées par les chercheurs/chercheuses. Ajoutons que pour des raisons de confidentialité, nous avons aussi passé sous silence certains résultats qui permettaient d'identifier facilement des personnes, par exemple la communauté d'origine ou de rattachement aux fins du Registre des Indiens, le village inuit, l'orientation sexuelle, etc.

Il est extrêmement difficile de situer la portée de cet échantillon constitué de 87 personnes parmi l'ensemble de la population autochtone en situation d'itinérance que l'on retrouve au sein de la métropole. Sur la base des données du recensement canadien de 2006, Belanger *et al.*, estimaient en 2012 que 20 % de la population itinérante de la ville de Montréal était composée de personnes autochtones. Dans un autre texte datant de 2013, les mêmes auteurs avançaient le chiffre de 633 personnes autochtones dans les rues de Montréal. Il s'agirait d'une proportion et d'un nombre nettement inférieurs à ceux enregistrés par exemple à Yellowknife (95 %), à Regina (75 %), à Saskatoon (46 %) ou à Ottawa (30 %). Sur 18 grandes villes du Canada, Montréal se situait au quinzième rang, tout juste devant Hamilton, Toronto et Halifax.

Comme on l'a vu à la section précédente, les résultats de l'initiative de dénombrement réalisé au printemps 2015 à Montréal (Latimer *et al.*) auprès de quelque 3 000 personnes, dont 10 % d'Autochtones, ont été contestés par plusieurs organismes dont le RAPSIM. Il faudrait, d'après cet organisme, multiplier ce nombre par cinq, au minimum. Selon ce dernier calcul, la population autochtone en situation d'itinérance se chiffrait plutôt autour de 1 500 personnes. À partir de nos propres observations, nous estimons que ce dernier nombre serait plus proche

de la réalité, voire pourrait être plus élevé. De plus, ce nombre serait en hausse constante compte tenu des caractéristiques démographiques et sociologiques singulières de la population concernée : croissance plus rapide; manque de logements dans les communautés, dans les villages nordiques et dans de nombreuses villes; insalubrité des logements existants; attrait pour la vie citadine; poursuite des études; hypermobilité généralisée.

Patrick (2014), reprenant les données de Belanger *et al.* (2013), estime pour sa part que l'incidence de l'itinérance au Canada est au moins huit fois plus élevée parmi la population autochtone que parmi la population canadienne : alors qu'une personne sur 128 est susceptible de se retrouver en situation d'itinérance au pays, la proportion serait de 1 sur 15 pour les populations autochtones des milieux urbains. Ce sont là les composantes de ce que l'on appelle la surreprésentation des Autochtones parmi la population itinérante. S'ajoute également dans une ville comme Montréal la difficulté à repérer les personnes autochtones qui ne fréquentent pas nécessairement (comme on le verra plus loin) les refuges ou les ressources publiques, qui logent chez des parents ou des amis, qui circulent entre plusieurs lieux au cours d'une même année ou, plus simplement, qui ne se définissent pas comme des « itinérants/itinérantes ».

Selon les chiffres récents du recensement de 2016, publiés par Statistique Canada en octobre 2017 et repris sur le portail web de la Ville de Montréal³⁰, on compterait 12 035 personnes déclarant une identité autochtone dans la ville, dont 5 910 membres des Premières Nations et 670 Inuit. À l'échelle de la région métropolitaine de recensement (RMR), la population d'identité autochtone se chiffre à 34 745, dont 16 130 membres des Premières Nations et 975 du Peuple inuit³¹. Si on applique la proportion d'une personne sur quinze en situation ou à risque d'itinérance dans la ville même, on obtient le chiffre de 802. Si on extrapole à partir des données de la RMR, on obtient le chiffre de 2 333. Bien qu'il soit impossible de vérifier leur validité, ces chiffres n'en proposent pas moins un ordre de grandeur cohérent avec les autres données disponibles. Ils reflètent également l'augmentation de quelque 20 % (en 2016) par rapport aux résultats de l'Enquête nationale auprès des ménages de 2011.

Il demeure que procéder à une évaluation quantitative statistiquement réaliste du nombre de personnes en situation d'itinérance présentes dans une ville à un moment déterminé, qu'elles soient d'origine autochtone comme non autochtone, se révèle encore aujourd'hui un exercice périlleux, sinon impossible (Thurston *et al.* 2013). Même si, de l'avis de nombreux experts, leur nombre n'a cessé d'augmenter ces dernières années, il reste que l'absence de définition uniformément acceptée de ce phénomène ainsi que de règles de calcul faisant l'unanimité

³⁰ http://ville.montreal.qc.ca/portail/page?_pageid=6897,67857581&_dad=portal&_schema=PORTAL

³¹ Rappelons toutefois que le recensement canadien ne comptabilise pas les personnes résidant dans les ménages collectifs (foyers d'hébergement, résidences pour personnes âgées, refuges divers, prisons, centres jeunesse, etc.). On compte aussi à l'échelle de la RMR, 800 personnes avec une identité multiple et 1 385 ayant fourni une réponse *non incluse ailleurs*. Ces dernières sont fréquemment des personnes ayant répondu être inscrites au Registre des Indiens, mais sans avoir précisé de groupe d'identité Première Nation, Métis ou Inuit (Statistique Canada 2017a; 2017b). La Région métropolitaine de recensement de Montréal (RMR) regroupe 93 municipalités.

rendent cet exercice particulièrement difficile (Echenberg et Jensen 2008). Le nombre de personnes autochtones en situation d'itinérance est spécifiquement sous-évalué, d'autant plus lorsque l'on considère l'existence de l'itinérance cachée qui, par nature, repose sur l'invisibilité choisie par les premiers concernés (Distasio *et al.* 2005). De surcroît, l'extrême mobilité caractéristique des populations autochtones en situation d'itinérance s'ajoute aux obstacles compliquant la possibilité d'obtenir un décompte précis du nombre d'individus présents à un moment donné dans une ville précise (Belanger *et al.* 2012).

2.1 Profil et identité

- Parmi les personnes interrogées à Montréal on compte 47 hommes (54 %) et 40 femmes (46 %).
- Le groupe d'âge le plus représenté dans l'échantillon est celui des 40-49 ans (40 %). Les autres personnes se répartissent à peu près également dans les autres groupes d'âge (à partir de 18 ans). On note cependant qu'il y a presque autant de membres des Premières Nations âgés de moins de 40 ans que dans le cas des Inuit, alors que ces derniers/dernières sont beaucoup moins nombreux au sein de l'échantillon. De plus, près du tiers des Inuit rencontrés avaient moins de 29 ans; dans le cas des Premières Nations, la proportion est de 16 %. Bien que les chiffres soient petits, on constate que globalement les Inuit que nous avons rencontrés étaient un peu plus jeunes que leurs confrères et consœurs des Premières Nations.

Tableau 2

Caractéristiques de l'échantillon selon le sexe et l'identité déclarée à Montréal

Global (N = 87)		Premières Nations (N = 50)		Inuit (N = 36)		Métis (N = 1)	
H	F	H	F	H	F	H	F
47	40	28	22	18	18	1	-

Tableau 3

Caractéristiques de l'échantillon selon les catégories d'âge

Groupes d'âge	Premières Nations		Inuit		Métis	TOTAL
	H	F	H	F	H	
18-29	3	5	7	4	0	19
30-39	8	3	3	3	1	18
40-49	12	9	5	8	0	34
50-59	5	5	2	3	0	15
60 +	0	0	1	0	0	1
TOTAL	28	22	18	18	1	87

- Les deux cinquièmes de l'échantillon s'identifient comme Inuit (40 %); dans les deux tiers des cas, ils proviennent du Nunavik (ils sont presque tous bénéficiaires de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois); les autres proviennent du Nunavut, du Labrador ou des Territoires du Nord-Ouest. Cette portion de l'échantillon comprend un nombre égal d'hommes et de femmes (18 et 18).
- Près des trois cinquièmes des participants/participant(e)s s'identifient comme membres d'une Première Nation (57 %). Les groupes les plus représentés correspondent évidemment aux Nations les plus peuplées, en l'occurrence les Cris (20 %), les Innus (20 %) et les

Anicinabe (17 %). Le reste de l'échantillon (31 %) est composé de personnes mi'gmaq, mohawks, atikamekw, mais aussi de membres de Premières Nations originaires de provinces autres que le Québec (Haïda de la Colombie-Britannique, Cris de la Saskatchewan et de l'Ontario, Ojibwé de l'Ontario).

- Tous les membres des Premières Nations que nous avons rencontrés sont inscrits au Registre des Indiens; une proportion de 84 % est affiliée à une bande indienne, localisée au Québec dans 73 % des cas et hors Québec dans 27 % des cas, les autres (16 %) étant inscrits sur la liste générale.
- Si la majorité de ces personnes est née avec le statut d'Indien inscrit (69 %), d'autres l'ont obtenu au cours de leur vie (31 %). Ces dernières se divisent en deux catégories de taille relativement équivalente qui distinguent celles ayant retrouvé leur statut à la suite de l'adoption du projet de loi C-31 (1985) et celles qui, ayant été adoptées, ont fait des démarches afin de l'obtenir.

2.2 Langues

- La très grande majorité des participants/participantes de toutes origines a une seule langue maternelle (86 %) mais la presque totalité parle deux (45 %) ou trois (40 %) langues. Une personne parle même quatre langues. Les langues maternelles non autochtones les plus répandues chez les membres des Premières Nations rencontrés sont, sans surprise, le français et l'anglais.
- Les langues autochtones sont également répandues, alors que les trois quarts des personnes interrogées affirment les parler : 16 % des participants/participantes maîtrisent le cri au même titre que l'anglais. Il en est de même pour 14 % d'entre eux dans le cas de l'innu et dans une moindre mesure pour les locuteurs de l'anicinabe, du mohawk, du naskapi, ou encore du mi'gmaq. Insistons sur le fait que si certaines langues autochtones sont moins représentées que d'autres, c'est en grande partie lié au volume démographique des populations concernées et donc au nombre total de leurs locuteurs.
- Presque la totalité des Inuit a comme langue maternelle l'inuktitut; en effet, 34 personnes sur les 36 rencontrées soulignent qu'elles la maîtrisent particulièrement bien; plus de 50 % disent avoir une maîtrise excellente de leur langue à l'écrit (les femmes davantage que les hommes).
- Presque tous les participants/participantes, incluant les Inuit, parlent l'anglais (95 %), qu'ils disent maîtriser à l'oral comme à l'écrit.
- L'inuktitut, dans le cas des Inuit, est la langue d'échange avec la famille dans plus de 70 % des cas, et avec les amis dans 80 % des cas. Il faut aussi souligner que l'anglais est autant parlé dans les réseaux sociaux des personnes, spécifiquement dans leurs cercles d'amis montréalais.
- Dans le cas des Premières Nations, le français est parlé à même hauteur que l'anglais dans les interactions avec la famille ou les amis. Le français et l'anglais sont aussi parlés lors des interactions avec les acteurs, sans toutefois s'y limiter; de même, les Premières Nations parlent un plus grand nombre de langues autochtones étant donné la diversité culturelle qui les caractérise.

2.3 État civil et situation familiale

- La grande majorité (70 %) des personnes rencontrées est célibataire; elles disent n'avoir jamais été mariées ou n'avoir jamais été en union de fait. Toutefois, une proportion presque équivalente a des enfants.
- Les hommes rencontrés disent plus souvent être célibataires, surtout chez les Inuit, alors que c'est un peu plus de la moitié dans le cas des femmes inuit. Chez les Premières Nations, une plus forte proportion d'hommes que de femmes se dit également célibataire (75 % des hommes et la moitié des femmes).
- Chez les Inuit, les femmes rencontrées ont plus fréquemment des enfants (16 sur 18) que les hommes (9 sur 18). La proportion de mères chez les membres d'une Première Nation est également très grande (18 sur 22), mais les pères y sont également nombreux (60 %).
- On remarque que la majorité des participants/participantes (toutes origines) a plus d'un enfant : 19 % ont un seul enfant, 11 % ont 2 enfants alors que la moitié (50 %) des personnes rencontrées a 3 enfants et plus.
- Les personnes inuit qui déclarent avoir des enfants (70 %), ont un seul enfant dans 26 % des cas, deux enfants (22 %), et une majorité de 52 % a été parent à trois reprises et plus.
- Un peu plus des trois quarts des personnes qui ont des enfants sont devenues parents après leur majorité; il reste qu'environ le quart des femmes a eu son premier enfant entre 14 et 17 ans.
- Près de 4 participants/participantes sur 10 ont un ou plusieurs petits-enfants (38 %). La proportion augmente à 44 % pour les Inuit et baisse à 35 % chez les Premières Nations.

2.4 Cheminement scolaire et formation

- On remarque une grande diversité dans les parcours scolaires des personnes interrogées. En effet, si 56 % n'ont pas terminé leur 5^e secondaire, on observe tout de même que 22 % ont poursuivi des études postsecondaires (notamment des cours ou des certificats).
- Plus de la moitié des participants/participantes n'ont pas de diplôme et pour presque la moitié de ceux qui en ont un, il s'agit d'un diplôme d'études secondaires (DES) (16 sur 34). Quelques personnes ont également en poche un diplôme collégial (DEC ou attestation d'études collégiales) ou même universitaire (12 personnes sur les 87 rencontrées, ce qui représente tout de même 14 % de l'échantillon total).
- Pour leur part, 80 % des participants/participantes inuit n'ont aucun diplôme, dont presque la totalité des hommes.
- Chez les membres des Premières Nations, la proportion des femmes qui détient un diplôme est inférieure à celle des hommes.
- Si la très grande majorité de l'échantillon ne suivait aucune formation au moment de l'enquête, un peu plus de la moitié l'ont fait dans le passé : on cite par exemple des formations dans le domaine de la construction, en restauration ou dans divers services du domaine de la santé, suivies auprès d'instances autochtones ou non autochtones, mais deux fois plus souvent en ville qu'en communauté.

- La scolarisation des parents des participants/participantes est en général peu élevée : la moitié des pères ne possédait pas de diplôme, même chose pour les mères (notons par ailleurs qu'environ 20 % des participants/participantes n'ont pas été en mesure de répondre à cette question). Toutefois, la majorité des parents est restée à l'école au moins jusqu'au secondaire 5 : le quart des pères et des mères a terminé son secondaire, et quelques-uns ont fait des études professionnelles ou étudié au cégep ou à l'université. Deux personnes des Premières Nations ont mentionné que leur mère avait fréquenté un pensionnat indien, en soulignant toutefois que le sujet était tabou et que cette dernière ne leur en avait jamais parlé.

2.5 Savoirs et enseignements traditionnels

- Une forte majorité, soit 83 % de tous les participants/participantes, se considère détenteur/détentrice de savoirs traditionnels. Dans presque 40 % des cas, les savoirs rapportés relèvent de l'expression artistique et artisanale, une catégorie incluant notamment la danse telle que pratiquée lors des pow wow, le chant et l'usage des tambours, mais également la sculpture ou la couture.
- Les activités de récolte et celles liées à l'alimentation, telles que le travail des peaux, la chasse, la pêche, le piégeage et toutes les connaissances portant sur les territoires ancestraux, viennent en seconde position (35 %).
- Les activités de guérison et la spiritualité regroupant par exemple la connaissance des plantes médicinales ou encore le recours à la roue de la médecine et aux tentes de sudation (*sweat lodge*) sont partagées par plus de 20 % des participants/participantes, essentiellement des membres des Premières Nations.
- Seules quelques personnes déclarent détenir des savoirs ayant trait à l'héritage culturel, un bagage illustré par la connaissance des langues, de l'histoire, des valeurs ou encore des contes et légendes des Premières Nations. Alors que l'écart entre ces différentes catégories est assez marqué, il faut aussi souligner qu'une même personne va bien souvent maîtriser plusieurs types de savoirs.
- L'apprentissage des savoirs traditionnels passe inévitablement par la transmission familiale. De ce fait, certains membres de la famille sont amenés à jouer un rôle de premier plan dans l'apprentissage de savoirs spécifiques, comme c'est par exemple le cas des compétences orientées vers la chasse et la pêche qui, dans plus de la moitié des cas, ont été transmises par les parents ou les grands-parents. Si l'on tient compte de la famille élargie, incluant les oncles et tantes, mais aussi les cousins, la proportion atteint 76 %.
- L'enseignement des modes d'expression artistique et de l'artisanat n'échappe pas à cette tendance puisque dans le cas de 2 personnes sur 3, la famille élargie est responsable de cet apprentissage, pour lequel les institutions autochtones qui viennent en aide aux personnes en situation d'itinérance, et notamment les aînés qui s'y investissent, jouent actuellement un rôle majeur auprès d'une personne sur 4.
- Les compétences directement reliées aux processus de guérison et à la spiritualité constituent la seule catégorie qui sort du cadre familial, car les familles sont placées sur un pied d'égalité avec les institutions et les aînés en général quant à leur acquisition. Il semble en effet que chacun de ces acteurs joue un rôle à part entière dans la transmission de ce type de savoir. En outre, les trois quarts des participants/participantes ont déclaré avoir déjà eu l'occasion de transmettre eux-mêmes leurs connaissances, principalement au sein de la

famille (50 %), mais aussi dans leur cercle d'amis dans le cas d'une personne sur 3. Les jeunes, qu'ils soient membres de la famille ou des amis, font spécifiquement l'objet d'attention à cet égard pour une personne sur 5. Enfin, la passation des connaissances reliées à l'héritage culturel des Premières Nations met largement de l'avant le rôle des aînés/aînées puisque 3 personnes sur 4 leur doivent ce bagage.

- Dans le cas des participants/participantes inuit, ce sont 30 personnes sur 36 (tous les hommes sauf un, et les trois quarts des femmes) qui disent détenir des savoirs relatifs à la pratique de la chasse et de la pêche. Chez les Premières Nations, c'est le cas d'une personne sur deux et le plus souvent, il s'agit des hommes. Les trois quarts des hommes disent d'ailleurs détenir des connaissances concernant les activités de récolte en territoire.
- On observe également, chez les participants/participantes inuit, que ce sont surtout les hommes, dans une proportion de 75 %, qui détiennent les savoirs concernant l'art et l'artisanat (25 % dans le cas des femmes).
- Chez les membres des Premières Nations, la division est moins prononcée, et ce sont les femmes qui mentionnent plus souvent ce type de connaissances (presque les trois quarts des femmes pour la moitié des hommes).
- Chez les membres d'une Première Nation, on observe que les femmes sont un peu moins nombreuses à détenir des savoirs traditionnels (60 % des participantes) alors que la proportion atteint 80 % chez les hommes.
- Une proportion un peu moins élevée de l'ensemble des participants/participantes inuit dit avoir eu l'occasion de mettre en pratique ses savoirs (65 %) ou de les transmettre à d'autres (63 %). Par contre, presque toutes les femmes des Premières Nations affirment pouvoir à la fois les mettre en pratique et les transmettre. La mise en pratique semble se dérouler plus souvent au sein d'un organisme autochtone, alors que le cadre de la transmission est plutôt la famille.
- Plus des deux tiers de tous les participants/participantes estiment aujourd'hui avoir la possibilité de mettre en pratique leurs savoirs traditionnels. Les organisations autochtones œuvrant auprès des personnes en situation d'itinérance jouent un rôle de premier plan en la matière, et notamment le CAAM dont le rôle est prépondérant pour une personne sur 2. De même, les retours en communauté (autant les villages nordiques que les réserves) y sont propices au même titre que la présence des proches, en ville comme en communauté, un contexte permettant à 2 personnes sur 5 de mettre en application lesdits savoirs.
- Plus de la moitié des participants/participantes souhaiteraient acquérir d'autres habiletés ou savoirs traditionnels, surtout dans le domaine artistique/artisanal, mais également en ce qui a trait à la spiritualité, à la guérison et à l'héritage culturel (langue, culture).

2.6 Cheminement professionnel

- Un peu plus de la moitié des personnes rencontrées disent avoir un métier (54 %); le domaine de la construction/manutention est celui qui regroupe le plus grand nombre (19 pers.). Les arts, incluant le travail dans les domaines du cinéma, de la télévision et de la musique, sont mentionnés par 8 personnes tandis que 6 personnes disent avoir un métier relevant du domaine de la santé et des services sociaux (intervenant, aidant, psychologue, etc.). Sept personnes affirment avoir un métier dans le domaine des services (restauration, commerces) et 6 autres, dans le domaine de l'éducation et de la culture (enseignement,

traduction, etc.). Quatre-vingts pour cent des hommes membres d'une Première Nation mentionnent avoir un métier.

- Quatre-vingt-dix pour cent des participants/participantes affirmaient ne pas travailler au moment de l'enquête. Cependant, 91 % d'entre eux affirment avoir déjà été sur le marché du travail (la proportion est de 75 % pour les femmes inuit). Une grande majorité a occupé plus d'un emploi dans le passé (83 %); encore une fois, le travail manuel occupe une place de choix : 40 personnes mentionnent le travail de construction/manutention et 29, la restauration/commerces/services. De nombreux autres domaines d'emplois ont été rapportés par les participants/participantes : sécurité et incendie, agent de liaison, loisir et tourisme, agriculture, travail d'enquête, camelot, marine marchande, textile, management, travail de bureau, domaine de la justice et aide aux aînés/aînées. Somme toute, les cheminements professionnels des participants/participantes apparaissent plutôt variés en ce qui a trait aux champs d'activités expérimentés.
- Les organismes autochtones comme lieu de travail occupent une place importante dans les réponses des participants/participantes puisque 37 personnes les ont mentionnés.
- Vingt-cinq pour cent des participants/participantes affirment avoir quitté leur dernier emploi moins de 12 mois avant notre rencontre; pour 26 % d'entre eux et elles, ce dernier emploi a été quitté entre 1 an et 5 ans auparavant, alors qu'un autre groupe de 30 % affirme l'avoir quitté il y a plus de 5 ans.
- Les raisons évoquées pour expliquer la fin de l'emploi sont variées : 17 personnes ont identifié les mauvaises conditions de travail, incluant le fait de ne pas « aimer le travail », de gagner un « mauvais salaire », de vivre « trop de stress » au travail, d'être surchargées ou d'avoir des « problèmes avec l'employeur ». Onze personnes ont affirmé avoir quitté leur travail en raison d'un déménagement, soit pour retourner en communauté, en ville, à Montréal ou à Val-d'Or. Six ont été congédiées tandis que 4 autres ont quitté leur emploi à cause d'un acte criminel ou d'un emprisonnement. Quatorze personnes ont souligné avoir quitté leur emploi pour des raisons liées à la famille (grossesse, prendre soin de parents, naissance, problèmes familiaux, fin d'une relation amoureuse, décès, problème avec un ex-conjoint). Enfin, les problèmes de santé ont occasionné la fin de l'emploi chez 7 personnes. Un nombre plus restreint de personnes ont parlé de pénurie de logements, de racisme, d'études ou d'itinérance pour expliquer la fin du dernier emploi. La consommation de substances diverses, la violence conjugale et le suicide d'un proche ont aussi été évoqués par quelques participants/participantes.

2.7 Cadre familial et milieu de vie entre 0 et 18 ans

- Seulement un tiers de tous les participants/participantes n'ont connu qu'un seul milieu familial durant l'enfance et l'adolescence; 12 participants/participantes avaient grandi avec leurs parents biologiques, 7 avec leurs parents adoptifs et 7 autres avec leur mère biologique seulement. Les deux autres tiers ont connu plusieurs situations familiales non exclusives : familles d'accueil (mentionnées par 21 personnes), centre d'accueil (9 personnes), parents biologiques (35 personnes), mère biologique seulement (31 personnes) ou grands-parents (16 personnes).
- En moyenne, ceux et celles qui ont été placés en famille d'accueil avaient 3 ou 4 ans au moment du premier placement; une personne a été placée dans 5 familles successives. Soulignons le rôle prépondérant joué par la famille élargie (grands-parents, oncles et tantes, voire cousins et cousines) dans l'accueil du quart des participants/participantes entre 0 et

18 ans. Le placement en institution (Centre de détention juvénile, Centre jeunesse, Foyer local d'accueil, etc.) caractérise la trajectoire de plus de 29 personnes sur les 87 rencontrées (33 %).

- Six personnes des Premières Nations ont parlé explicitement du Sixties Scoop alors qu'elles abordaient leur propre adoption à un jeune âge par des familles non autochtones.
- Dans le cas des adoptions légales, pour les personnes dont les parents biologiques comme adoptifs ne sont pas décédés (11 personnes sur 15), 6 entretiennent toujours des relations avec leurs parents adoptifs, 4 avec leurs parents biologiques seulement, et une seule personne reconnaît être en contact avec les 2 noyaux familiaux. Globalement, sur un total de 11 personnes ayant des contacts avec au moins un de leurs parents, biologiques et adoptifs confondus, on estime généralement avoir une bonne relation avec ces derniers, et ce, en dépit du fait que les contacts soient rares, voire inexistants, en raison de facteurs tels que la distance du lieu d'origine ou les difficultés inhérentes aux conditions de vie dans la rue qui rendent les rencontres très difficiles.
- Les relations avec les personnes qui ont élevé les participants/participantantes (et qui sont encore en vie) sont en majorité assez bonnes : ainsi, un peu plus de la moitié des participants/participantantes disent être « en très bons termes » avec leur mère et leur père biologique, et la majorité avec leur mère et leur père adoptif (8 personnes sur les 14 dont la mère adoptive est encore en vie, et 8 sur 13 dont le père adoptif est encore en vie).
- Les contacts avec les membres de leur famille se font le plus souvent par téléphone, puis en personne; très peu de contacts s'effectuent par courriel/médias sociaux ou par l'entremise d'une autre personne. Chez les Inuit, les contacts se font uniquement par téléphone (le plus souvent) ou en personne (dans une beaucoup plus faible proportion).
- Les parents biologiques, les parents adoptifs et les frères et sœurs sont les personnes que les participants/participantantes fréquentent le plus souvent et notamment lors des vacances ou lors des fêtes (pow wow). Certaines personnes rapportent rencontrer des membres de leur famille élargie au cours de la vie quotidienne dans la rue ou ailleurs (cousines et cousins, frères et sœurs, grand-mère). Toutefois, les participants/participantantes rapportent être peu souvent en contact avec des membres de leur famille pour demander de l'aide, du soutien ou de l'argent.
- À une seule exception, tous les participants/participantantes ont des frères et des sœurs (98 %) et proviennent de familles nombreuses. Ainsi, 47 % ont 6 frères ou sœurs (biologiques, adoptifs, famille recomposée confondus); seulement 14 % ont 1 ou 2 frères/sœurs et 37 %, entre 3 et 5 frères et sœurs. Une bonne proportion est en très bons termes (40 %) avec ces derniers/dernières.
- Sur l'ensemble des personnes ayant connu un placement, en milieu familial ou institutionnel, 29 des 38 individus concernés sont encore en contact avec au moins un des membres de leur fratrie biologique, et presque autant estiment garder une bonne relation avec leurs frères et sœurs. Parallèlement, 6 individus sur 38 n'ont plus aucun contact avec ces derniers/dernières. Notons que quelques personnes de l'échantillon n'ont pas souhaité aborder cette question.
- La majorité des participants/participantantes inuit (70 %) a été élevée par des membres de sa famille biologique, qu'il s'agisse de la mère ou du père (10 personnes), de la famille élargie (4 personnes) ou par ces deux types de noyau familial (8 personnes). Seules 5 personnes ont été adoptées, par une famille inuit (3), non inuit (1) ou encore par des membres de la

famille biologique puis par une autre famille inuit (1). En fait, les combinaisons possibles sont aussi nombreuses que le nombre de participants/participantes. Certains/certaines ont par exemple grandi dans leur foyer familial avant d'être placés dans une institution d'accueil ou dans le domicile d'une amie de la famille. Dans le cas de ceux et celles dont l'un ou plusieurs membres de la famille biologique sont en vie, ils/elles sont toujours en contact avec ces derniers et entretiennent de bonnes, voire de très bonnes relations.

2.8 Trajectoires de mobilité à partir de 19 ans

- La moitié des personnes rencontrées a quitté sa famille avant la majorité, la moyenne d'âge au départ du domicile familial étant de 15 ans et demi. Un autre groupe de 34 personnes ont quitté le milieu familial entre 18 et 24 ans. Ce qui signifie que 90 % de tous les participants/participantes ont quitté le foyer familial avant l'âge de 25 ans.
- Les causes du départ sont variées : problèmes sociaux dans la communauté (22 personnes); rejet de la famille ou de la communauté (14 personnes); recherche d'indépendance (16 personnes). Les autres raisons invoquées sont la vie de couple et les grossesses, le décès des parents ou des adultes du foyer familial, la fuite à cause d'un placement imminent, la prison et les études.
- Les membres des Premières Nations ont plus souvent déménagé de nombreuses fois que les Inuit. En effet, la majorité (57 %) a déménagé dans différentes villes/communautés plus de 5 fois, alors que ce n'est que le tiers des Inuit. Parmi les membres des Premières Nations, 14 personnes comptent plus de 15 déménagements à leur actif.
- Trente-deux personnes ont faits de longs séjours dans au moins deux villes distinctes et quatorze soulignent avoir vécu dans trois villes différentes. En complément de ces données, il faut aussi tenir compte du nombre de communautés autochtones fréquentées par les personnes au cours de leur vie, dans le cadre de séjours de longue durée : une communauté pour 50 personnes, deux pour 18 d'entre elles, et trois ou plus pour 19 personnes.
- Avant de venir à Montréal, 40 personnes habitaient dans une ville et 37 en communauté ou village nordique (10 personnes n'ont pas répondu). Les personnes habitant en ville avaient plus souvent un logement « à elles » que celles provenant d'une communauté. Que ce soit en ville ou en communauté, cet endroit était dans la plupart des cas (50 pers.) un domicile partagé avec un ou plusieurs membres de la famille. Il pouvait s'agir de l'un ou l'autre des parents (20 pers.) de membres de la fratrie (15 pers) des grands-parents (9 pers.) ou de leurs enfants (6 pers.)
- À titre comparatif, 20 personnes de l'échantillon des Premières Nations disposaient d'un logement personnel avant de se retrouver dans les rues de Montréal et seulement 10 d'entre elles partageaient leur logement avec un ou plusieurs membres de leur famille. Dans le cas des Inuit, le partage des lieux était le cas de 22 personnes sur 26.
- Environ 40 % des personnes de l'échantillon (Premières Nations et Inuit) retournent à l'occasion en communauté, surtout pour participer à des cérémonies/événements culturels – notamment pour les pow wow ou la tenue d'activités traditionnelles de chasse et de pêche – ou pour y voir de la famille. Elles y retournent le plus souvent seules, en transport en commun ou en voiture (mais en avion pour les Inuit).

- Les membres des Premières Nations sont plus nombreux (50 %) à retourner à l'occasion en communauté ou sur un territoire autochtone, en raison fort probablement de la distance; semblable déplacement ne concerne que le tiers des Inuit.

2.9 La présence à Montréal

- La moitié des participants/participant·es de l'échantillon global est née dans une ville (54 %, comparativement à 46 % qui sont nés dans une communauté ou dans un village nordique); mais en regardant de plus près, on remarque que tous les Inuit (à l'exception d'une seule personne), sont nés en communauté, alors que les membres des Premières Nations sont en forte majorité nés dans une ville (Montréal, Val-d'Or ou une autre ville). La portée de ces informations est toutefois limitée compte tenu que le lieu de naissance est souvent la ville où est situé l'établissement hospitalier où la personne est née.
- Plus rares en effet sont ceux et celles qui ont grandi uniquement en ville entre 0 et 18 ans : en fait, une seule personne de l'échantillon a grandi uniquement à Montréal; 45 % ont grandi en communauté et 47 % combinent à la fois la ville et la communauté (soit près de la moitié)³².
- La quasi-totalité des personnes rencontrées identifie aujourd'hui Montréal comme son lieu principal de résidence (94 %).
- La durée du séjour montréalais des personnes est presque aussi variée que le nombre d'individus ayant participé à l'enquête et peut inclure des personnes qui y sont présentes depuis seulement une nuit tout autant que des individus qui demeurent dans la métropole depuis plus de 30 ans pour ne citer que les valeurs extrêmes de l'échantillon. Il est toutefois possible de subdiviser ces proportions en trois grands ensembles, à commencer par celui regroupant les personnes résidant dans la métropole depuis moins d'un an (22 personnes). L'ensemble majoritaire (46 personnes) est composé de personnes vivant à Montréal depuis 5 ans et plus. Enfin, 15 personnes se retrouvent dans la catégorie regroupant les séjours de plus d'un an à moins de 5 ans.
- À la question « Pourquoi être venu à Montréal? », la raison la plus souvent évoquée est les problèmes dans la communauté (34 % en font mention), incluant violence, problèmes légaux, pénurie de logements, problème de consommation, rejet de la communauté, problèmes familiaux. L'attrait de la ville (22 %) et la présence d'amis/de membres de la famille (20 %) sont également des raisons qui ressortent. Enfin, 22 % sont venus à Montréal pour les études ou pour les services, tandis que 12 des participants/participant·es affirment s'y être rendus pour trouver un travail.
- La majorité des participants/participant·es n'en est pas à sa première période de résidence à Montréal : 45 % reviennent y vivre après en être déjà partis et 20 % y résident pour la première fois après une première visite. Néanmoins, le quart des participants/participant·es n'avait jamais même visité la ville avant d'y résider (25 %).
- Quatre grands types de trajectoires de mobilité peuvent être observés. Le premier type se distingue par son poids numérique puisque plus de 54 participants/participant·es déclarent avoir déjà effectué un séjour dans la métropole avant de la quitter pour ensuite revenir y

³² Selon les repères que nous avons établis, grandir dans un lieu correspond à une présence d'au moins 15 années sur 18; grandir à la fois dans une ville et dans une communauté correspond à une présence d'au moins 3 années au même endroit. Lorsque les personnes combinent ville et communauté, il s'agit bien souvent de plusieurs villes et de plusieurs communautés.

vivre quelque temps plus tard, parfois des années après le premier séjour. Cette forte mobilité se retrouve également dans un autre type de trajectoire regroupant 10 individus qui, s'ils n'avaient pas déjà vécu de manière permanente à Montréal par le passé, y avaient toutefois déjà séjourné dans le cadre de visites temporaires avant de s'y installer de manière durable. Un troisième type de parcours regroupe 12 personnes qui habitaient à Montréal pour la première fois de leur vie au moment de notre rencontre. Enfin, seules deux parmi l'ensemble des personnes rencontrées considéraient être seulement de passage en ville et reconnaissaient demeurer de manière permanente dans un lieu autre, qu'il s'agisse d'une autre ville ou d'une communauté autochtone.

- Sans surprise, c'est le centre-ville de la métropole qui attire la préférence des personnes rencontrées. Globalement, et du point de vue des participants/participantes, le secteur Ville-Marie (plus de 50 %) et le Plateau Mont-Royal (plus de 25 %) sont les endroits les plus marqués par le phénomène; dans une moindre mesure, l'Ouest-de-l'Île de Montréal (11 %) a aussi été mentionné. La fréquentation de ces espaces n'étant pas exclusive, certaines des personnes rencontrées ont aussi mentionné, mais de façon plus anecdotique, leur préférence pour la Petite-Patrie, le Parc-Extension, la Rive-Sud ou encore l'Est-de-l'Île.
- Les deux tiers des participants/participantes inuit déclarent ressentir un fort attachement à une collectivité autochtone, matérialisée pour 16 personnes par un village nordique (parfois plusieurs), alors que 8 d'entre elles expriment un attachement à une communauté autochtone montréalaise. En parallèle, et en excluant les personnes qui n'ont pas souhaité répondre à cette question, la moitié de l'échantillon formé des personnes inuit souhaite retourner vivre dans le Grand Nord alors que ce n'est pas une option pour la seconde moitié (principalement des femmes). À titre comparatif, les trois quarts des personnes issues des Premières Nations revendiquent un attachement particulier à une communauté autochtone. Les lieux identifiés correspondent aux réserves dans les trois quarts des cas, le quart restant ciblant la communauté autochtone de Montréal.
- À la question cherchant à explorer si les participants/participantes se sentent en lien avec un territoire autochtone particulier, 48 ont répondu oui et 35, non. Le territoire mohawk et le Nunavik ont été nommés le plus souvent, respectivement à 9 et 11 reprises. La variabilité des autres réponses mentionnées ici reflète la diversité culturelle de l'échantillon.

2.10 Les aléas de la vie dans les rues de Montréal

- Le réseau social (incluant la multiplication des possibilités de rencontres pour des raisons affectives ou sociales) est identifié comme l'aspect le plus apprécié à Montréal. En effet, 53 % des participantes/participants disent apprécier le plus la présence de la famille, l'abondance d'amis, d'autres Autochtones, de femmes, et le fait de n'y être jamais véritablement seuls.
- Plusieurs apprécient la ville elle-même : 34 % des personnes parlent de l'atmosphère de la ville, de la beauté de la ville, de ses espaces verts et de ses lieux publics en termes positifs. Pour 29 % d'entre elles, ce sont les ressources comme les services de santé et les services sociaux ainsi que les refuges disponibles dans la ville qui la rendent appréciable. Vingt personnes mentionnent aimer les festivals et activités culturelles et onze rapportent l'accès à des activités de loisirs de facture autochtone ou non. D'autres raisons sont aussi évoquées comme, par exemple, le fait « qu'il y a moins de racisme qu'ailleurs », « qu'on s'y sente moins au Québec (parce qu'on y parle anglais) », que le climat est plus doux, ainsi que le fait que Montréal soit la ville hôte du Canadien de Montréal.

- L'aspect le moins apprécié à Montréal est la présence de drogue et d'alcool : 21 personnes ont mentionné qu'il y avait trop de gens sous l'influence ou composant avec des dépendances de cet ordre. Plusieurs autres aspects sont par ailleurs mentionnés par environ le même nombre de personnes : la violence la nuit, la violence vécue par les personnes autochtones en général, l'itinérance et les conditions de vie s'y rattachant (devoir marcher, quémander, l'attitude suffisante et l'âpreté des gens aisés à leur égard). Elles ont aussi affirmé que l'attitude déplaisante des francophones lorsqu'elles s'expriment en anglais était un aspect qui rendait Montréal inhospitalier. La pollution, le racisme, la discrimination, la difficulté à trouver un emploi ou un logement, le manque ou l'inaccessibilité des services, le coût de la vie, l'individualisme, le rythme effréné sont aussi des situations peu appréciées de la ville selon quelques personnes.
- Chez les Inuit, un élément revient très souvent dans les aspects les moins appréciés, soit les problèmes sociaux (présence d'alcool et de drogue, itinérance, etc.) : 24 Inuit sur 36 les mentionnent. Chez les membres des Premières Nations, c'est le profilage racial qui revient le plus souvent, suivi de très près par les problèmes sociaux.
- Huit personnes sur dix (80 %) parmi les membres des Premières Nations interrogés se sont dites victimes de discrimination, principalement en raison de leur origine autochtone, un critère pour lequel l'apparence physique, mais aussi la condition itinérante de la personne s'avèrent déterminantes. Ces facteurs se combinent bien souvent à d'autres critères plus spécifiques tels que l'orientation sexuelle, la maîtrise d'une langue autre que le français, voire l'anglais, et l'ignorance des autres citoyens/citoyennes concernant les sociétés autochtones.
- Les auteurs de ces discriminations peuvent aussi bien être de simples passants, les services de police ou encore les travailleurs/travailleuses de certaines institutions (notamment gouvernementales ou hospitalières), mais aussi les autres personnes itinérantes d'origine non autochtone. De même, certains événements, qu'ils soient spéciaux, à l'instar de la crise d'Oka (1990) et du « printemps érable » (2012), ou ordinaires, comme postuler à un emploi, requérir l'aide sociale, solliciter des soins médicaux ou les services d'une pharmacie, représentent autant d'occasions propices à l'expression des discriminations mentionnées. À ce chapitre, la discrimination imposée par les autorités policières lors d'événements survenus dans la rue, mais aussi par des propriétaires immobiliers lors de la recherche d'un logement touche le tiers des participants/participantes; la discrimination subie pendant la quête d'argent ou l'exercice d'un emploi ainsi que dans l'accès aux services courants touche une personne sur cinq.
- Chez les Inuit, les femmes disent plus souvent avoir subi de la violence (16 sur 18, comparativement à 10 hommes sur 18), alors que chez les membres de Premières Nations, c'est l'inverse (25 hommes sur 28, comparativement à 12 femmes sur 22).
- Malgré tout, 82 % des gens rencontrés admettent se sentir en sécurité dans la ville, en particulier les Inuit. La présence d'amis et de membres de la famille est la raison la plus souvent évoquée pour expliquer ce sentiment de sécurité, ainsi que le fait que Montréal, de façon globale, est jugée un milieu de vie avec des espaces publics sécuritaires.
- Ce sentiment de sécurité est associé à des endroits en particulier : 74 % mentionnent ainsi les refuges et centres de jour; 35 %, le quartier Ville-Marie (le centre-ville de Montréal). La présence d'intervenants/intervenantes et de visages connus de même que l'environnement sécuritaire contribuent à renforcer le sentiment de sécurité. Les quartiers multiculturels sont aussi jugés plus sécuritaires par certaines personnes.

2.11 Organiser sa vie dans la rue

- La raison la plus souvent évoquée pour expliquer la situation d'itinérance est la perte du logement ou le fait de s'être fait expulser du logement qu'il/elle partageait. Ne pas avoir d'argent pour payer le loyer, les problèmes sociaux (violence et consommation), le fait que les amis vivent dans la rue, les problèmes de santé, la fin d'une relation amoureuse suivent ensuite dans une proportion semblable. Moins fréquemment les personnes ont nommé l'incapacité de trouver un logement en raison du coût des loyers et du racisme, la pénurie de logements dans la communauté d'origine, le fait d'avoir manqué leur vol pour retourner dans le nord et le fait d'avoir perdu la garde de leurs enfants pour expliquer les raisons qui les ont menées dans la rue ou dans un refuge au moment de l'enquête.
- La majorité des gens interrogés n'en est pas à sa première expérience d'itinérance : 52 personnes (trois cinquièmes de l'échantillon) affirment s'être retrouvées à la rue par le passé. Or, en regardant de plus près, on remarque que les femmes inuit rencontrées étaient en majorité à leur première expérience d'itinérance (un peu moins des deux tiers); par contre, chez les Premières Nations, presque les trois quarts ont dit avoir vécu une situation similaire par le passé.
- Lorsque l'on considère la trajectoire des 60 % de l'échantillon dont ce n'est pas la première phase d'itinérance, il est possible de distinguer plusieurs moyens auxquels les personnes ont eu recours afin d'interrompre cet épisode passé. L'aide des proches (20 pers.) et la volonté personnelle (18 pers.) arrivent en tête, puis l'aide des acteurs présents dans les différentes organisations œuvrant auprès des personnes en situation d'itinérance (13 pers.) Pour une part non négligeable de l'échantillon, l'obtention d'un emploi (6 pers.) et l'arrêt de la consommation de drogue et d'alcool (4 pers.) ont également permis de mettre fin au processus d'itinérance dans lequel elles avaient sombré. Ces facteurs ne sont évidemment pas exclusifs, mais se combinent plutôt au cas par cas pour chaque individu.
- À la question, « Où avez-vous dormi la nuit dernière ? », une majorité des membres des Premières Nations (35 individus) ont affirmé avoir utilisé les services d'un refuge, principalement PAQ (28 personnes) et le FFAM (7 personnes). À ces chiffres, il faut encore ajouter deux personnes qui se sont réfugiées pour la nuit à la Mission Old Brewery, une à la Maison du Père et une dernière à la Mission Bon Accueil. Notons que dix personnes reconnaissent dormir dans la rue tout le temps et douze admettent avoir dormi au domicile d'amis.
- La moitié des participants/participantes inuit affirme avoir dormi dans les rues de Montréal la nuit précédant notre rencontre, soit une proportion deux fois plus grande que dans le cas des Premières Nations; un quart de l'échantillon inuit a eu recours à l'offre des refuges, l'autre quart ayant été hébergé par des proches ou des amis. Les refuges en question sont, dans les trois quarts des cas, PAQ, le quart restant ayant dormi au FFAM.
- La très grande majorité de participants/participantes se déplace à pied (82 %), et parfois en transport en commun (mentionné par 50 % des gens).
- Trouver un endroit chaud pour passer la nuit en hiver est un défi que les personnes rencontrées surmontent principalement en ayant recours aux refuges montréalais, à savoir PAQ (58 %), le Foyer pour femmes autochtones de Montréal (17 %), mais aussi la Mission Old Brewery pour quelques personnes. La proportion restante se répartit à parts égales entre la Maison du Père et la Mission Bon Accueil. Sans surprise, la proportion d'individus dormant à même les rues pendant l'hiver (à peine 7 ou 8 personnes) augmente

substantiellement pendant la saison estivale alors que près d'une personne sur deux se retrouve à l'extérieur pendant la nuit.

- Plus des trois quarts des participants/participant·es privilégient l'aide des organismes œuvrant auprès des personnes en situation d'itinérance afin de se nourrir. Les organismes autochtones sont évidemment privilégiés par une personne sur trois pour ce qui est du CAAM et aussi par une personne sur trois pour ce qui est de PAQ, une préférence au sein de laquelle les services du FFAM se démarquent également puisque l'organisme permet au tiers des femmes issues des Premières Nations de se nourrir. La contribution des organisations non autochtones n'est pas en reste, quoique plus anecdotique, spécifiquement la Old Brewery Mission et l'Accueil Bonneau qui permettent à une personne sur dix de se nourrir, mais aussi Chez Doris, qui vient en aide aux femmes dans des proportions équivalentes au FFAM.
- De façon générale, les raisons évoquées pour choisir un lieu pour se nourrir plutôt qu'un autre concernent l'accessibilité de la nourriture (gratuité ou peu chère, repas complet, nourriture traditionnelle), la présence d'autres Autochtones, la possibilité de parler sa langue, l'ambiance agréable, le fait que les hommes n'y soient pas admis (dans le cas de Chez Doris) et le fait d'y connaître des gens.
- Un quart de l'échantillon a recours à des moyens extérieurs à l'offre de services destinés aux personnes démunies, principalement les services de restauration rapide (McDonald en tête) dans plus de la moitié des cas, mais aussi les proches (famille et amis) dans le cas d'une personne sur cinq. Soulignons que les individus peuvent avoir recours à plusieurs de ces offres, ce recours se négociant au jour le jour en fonction des horaires des ressources disponibles, des moyens financiers qui varient au fil du mois et des personnes rencontrées chaque jour. Près de 30 personnes inuit sur les 36 rencontrées ont accès à de la nourriture traditionnelle et spécifiquement du gibier (caribou, béluga et phoque) auprès des organismes autochtones.
- Concernant les lieux où les participants/participant·es se procurent des vêtements, les refuges et centres de jour sont les plus souvent nommés (80 pers.), suivi des magasins (31 pers.) et des friperies (9 pers.). La gratuité et la disponibilité de vêtements adaptés aux besoins/saisons ainsi que la proximité comptent parmi les raisons qui font que les participants/participant·es se procurent des vêtements dans des refuges ou centres de jour.

2.12 Aspirations

- Trois personnes sur quatre, toutes origines confondues, ont manifesté le désir de vivre autrement. Pour ce faire, toutes entendent trouver un emploi alors que seulement une personne prévoit effectuer un retour aux études. Les secteurs dans lesquels les personnes envisagent de mener leur recherche de travail, par ordre d'importance, sont les suivants : tourisme, hébergement et services de restauration, travail de bureau, soins de santé et services sociaux, arts, spectacle et loisirs, ventes et services, mais aussi dans les secteurs de la construction, de l'environnement et du transport.
- Les femmes inuit sont celles qui désirent le moins souvent retourner vivre dans un village nordique : presque les trois quarts ne souhaitent pas le faire, alors que les positions des hommes inuit et des membres des Premières Nations sont moins tranchées.
- La très grande majorité des participants/participant·es (87 %) souhaite pouvoir s'installer dans un logement, soit seul ou avec d'autres personnes.

- La vie dans la rue apporte toutefois une certaine forme de liberté, appréciée par le tiers des participants/participantes. La présence d'amis et le sentiment d'être entouré sont également mentionnés plusieurs fois.
- Ils sont néanmoins assez nombreux (45 %) à souhaiter retourner en communauté, mais tout autant à ne pas envisager cette éventualité, alors que quelques personnes ont souligné ne pas être en mesure d'arrêter leur choix à ce sujet. Pour les personnes qui désirent retourner vivre en communauté, il s'agit d'une ambition reposant, dans un cas sur deux, sur le désir de renouer avec ses racines. Par ailleurs, le retour envisagé peut aussi être motivé par la recherche d'un logement, d'un travail, voire par la volonté de s'investir auprès des membres de la communauté. Dans le cas des personnes qui excluent la possibilité d'un retour en communauté, ce refus est suscité par la volonté de vivre à Montréal définitivement pour les deux tiers des personnes, et occasionné par les problèmes sociaux qui caractérisent certains de ces milieux de vie dans le cas du tiers restant.



Faits saillants de la deuxième section

Cette deuxième section, dont le contenu est essentiellement basé sur les réponses et propos recueillis dans le cadre de l'administration du questionnaire auprès des personnes autochtones rencontrées dans la rue, les centres de jour ou les refuges, nous a permis d'attirer l'attention sur les dimensions constitutives de leurs parcours de vie et sur les circonstances qui ont conduit à leur entrée, à leur passage, à leur expérience, à leur retour ou à leur sortie de la condition itinérante à un moment ou à un autre de leur existence. Sous un angle conjoncturel, ces circonstances (rupture amoureuse, conflit familial, perte d'un logement, problème de consommation, déménagement, perte d'emploi, manque d'argent) présentent sans aucun doute des similarités avec la situation des personnes non autochtones. Néanmoins, elles comportent des singularités qui ajoutent à la complexité du phénomène lorsqu'il est le fait de personnes autochtones :

- ❑ Les éléments biographiques repérés dans les discours font généralement état d'un cumul de conditions qui ne facilitent pas la création de liens affectifs et sociaux continus à partir du jeune âge. Les nombreux allers-retours identifiés dans la vie des deux tiers des personnes (entre des lieux, des maisonnées, des institutions, des figures parentales, des familles, des gens), même dans le cas de celles encore jeunes, comportent un poids très lourd d'interruptions et de recommencements qui prend souvent sa source dans l'histoire familiale et communautaire, elle-même grevée par un affaiblissement du libre arbitre de ses membres à travers le temps. Ces conditions sont autant de facteurs propices à la répétition de comportements et de choix qui aboutissent trop souvent à des impasses personnelles autant que collectives;
- ❑ Néanmoins, plusieurs des personnes rencontrées affirment avoir gardé des liens avec les adultes signifiants de leur jeunesse (parents/grands-parents biologiques ou adoptifs, parenté élargie); des liens parfois difficiles à entretenir, faute de moyens matériels et en

dépit d'obstacles comme la distance, mais qui n'en sont pas moins inscrits dans leur existence actuelle;

- ❑ Dans le cas où les personnes ont connu une situation de placement (près de la moitié de l'échantillon des Premières Nations), elles ont quand même pour la plupart conservé des liens avec les membres de leur fratrie compte tenu que, à une exception près, toutes ont des frères et sœurs, souvent nombreux;
- ❑ Les parcours scolaires qui font état d'une scolarisation insuffisante ou plutôt faible pour plus de la moitié des participants/participantes, et en particulier les hommes et femmes inuit, reflètent aussi en quelque sorte des conditions qui n'encouragent pas la continuité et la constance dans l'apprentissage pour des personnes qui comptent déjà à leur actif autant de recommencements. D'ailleurs, ce thème a somme toute suscité peu d'intérêt lors des échanges que nous avons eus avec elles;
- ❑ Il en est autrement avec les savoirs traditionnels auxquels les gens, hommes et femmes, Premières Nations et Inuit, jeunes et aînés, se réfèrent, car ces savoirs et les enseignements qui leur sont associés s'inscrivent dans une filiation sociale autant que biologique très valorisée, et participent d'une transmission intergénérationnelle à l'intérieur de laquelle ils et elles forment un chaînon constitutif. On peut en constater la portée lorsque les personnes font valoir le rôle que jouent les organisations autochtones à cet égard, notamment le CAAM. En fait, c'est l'exception qui ne s'est pas prononcée à ce sujet qui fut abordé sous différents angles, combinant autant les savoirs et compétences associés au territoire et à ses ressources que ceux qui s'expriment à travers des manifestations artistiques, artisanales ou esthétiques. Ces savoirs sont à l'image de l'appartenance à une culture qu'ils et elles partagent et qui leur est spécifique parmi l'ensemble des personnes en itinérance;
- ❑ Le cheminement professionnel, également ponctué de nombreux emplois (donc d'arrêts et de recommencements) pour la grande majorité de l'échantillon, illustre à son tour la difficulté à identifier des trajectoires unidirectionnelles, en ce domaine comme en d'autres. Les motifs de fin d'emploi identifiés sont aussi variés qu'il y a de personnes concernées et ne sont pas sans rappeler les motifs évoqués lorsqu'il s'agissait d'expliquer la venue en itinérance; ils mettent en lumière autant les événements courants de la vie (grossesse, décès, rupture amoureuse, obligations familiales, problèmes de santé, déménagement) que les dynamiques interpersonnelles en milieu de travail (conditions de travail jugées inadéquates, métier peu payant, stress associé à la charge de travail);
- ❑ Il est particulièrement éloquent de constater que la moitié de l'échantillon a quitté un milieu familial (quel qu'il soit) avant la majorité, avec une moyenne d'âge établie à 15 ans et demi, et pour une gamme de raisons identifiées comme telles dans leurs mots : problèmes sociaux, exclusion de la famille ou de la communauté, décès des parents, grossesses personnelles ou de proches, goût de l'aventure. Lorsque les personnes ont quitté leur famille plus tard, il faut ajouter les études, la prison parfois, comme motifs explicatifs;
- ❑ Ces départs du milieu familial ont amené les membres des Premières Nations à s'établir dans de nombreux lieux : la moitié a souligné avoir vécu dans trois villes différentes et une proportion un peu plus faible dans au moins deux communautés. Il n'est pas surprenant dans ce contexte de constater que près de la moitié des personnes que nous avons rencontrées habitait déjà dans une ville avant d'arriver à Montréal. Soulignons cependant que la situation est différente lorsque l'on s'attarde à la situation des Inuit qui, sauf exception, sont passés directement du village nordique à la métropole;

- ❑ La présence à Montréal est autant tributaire d'un départ motivé par les problèmes sociaux existants dans les communautés, pour plus d'un tiers des gens (principalement des femmes), que d'un attrait pour la grande ville et un désir de retrouver des membres de la famille ou des amis, pour près de la moitié des personnes. Les études, l'accès aux services et la quête d'un emploi ont également été nommés parmi les raisons évoquées. Par contre, pour la majorité des personnes, ces motifs ne sont pas exclusifs dans le sens où une seule raison serait à la source du choix de la destination. Des motifs jugés plus positifs côtoient des motifs jugés plus négatifs et c'est leur combinaison qui explique l'arrivée à Montréal. Qui plus est, pour la plupart des gens, Montréal est une étape dans une quête plus large d'une vie qui offrirait davantage de possibilités;
- ❑ Parmi toutes les personnes rencontrées, les trois quarts situent leur dernière arrivée à Montréal à plus d'un an et la moitié, à plus de cinq ans. Le quart restant y étant présent depuis moins d'un an. Néanmoins, l'existence à Montréal ne se pose pas en absolu, notamment dans le cas des Inuit qui, pour la plupart, expriment un attachement certain à leur collectivité d'origine et souhaitent, dans la moitié des cas, retourner vivre dans le Nord (les femmes beaucoup moins que les hommes). Du côté des Premières Nations, c'est plus des trois quarts des gens qui revendiquent ce type d'attachement à une communauté d'origine. Dans un cas comme dans l'autre cependant, les proportions restantes affirment aujourd'hui être liées à une communauté autochtone montréalaise;
- ❑ Si on apprécie la présence de la famille et des amis, les espaces verts, les services et les refuges autochtones existants, il demeure que la présence de drogue et d'alcool, la violence, notamment la nuit, le racisme, les comportements discriminatoires sont des manifestations déplorées par la plupart des gens et en particulier par les Inuit. S'ajoutent les situations où la discrimination domine, un élément souligné par la grande majorité des membres des Premières Nations. En ce qui concerne plus particulièrement la violence, elle est largement subie, autant chez les femmes que chez les hommes, autant chez les Premières Nations que chez les Inuit. Au regard de la discrimination, leurs auteurs composent un éventail assez vaste dans lequel on retrouve les passants, les forces de l'ordre, les intervenants/intervenantes, d'autres personnes en itinérance, des propriétaires de logement;
- ❑ Pourtant, les personnes rencontrées affirment en très grand nombre se sentir quand même en sécurité dans la ville. Ce sentiment est plus spécifiquement partagé par presque tous les Inuit. Il tient principalement au fait de ne pas être seul, d'être en relation avec des gens de la famille, des amis;
- ❑ De façon un peu surprenante, près des deux tiers de l'échantillon soulignent s'être déjà retrouvés dans la rue avant l'épisode au cours duquel nous les avons rencontrés. C'est le cas notamment des membres des Premières Nations. Par contre la situation de répétition est beaucoup moins fréquente dans le cas des Inuit et plus particulièrement en ce qui concerne les femmes;
- ❑ En ce qui a trait aux conditions qui ont amené par le passé une sortie de la rue, les gens ont mentionné principalement l'aide des proches et la volonté personnelle (75 % des cas); le soutien des acteurs des organisations fréquentées, la fin de la consommation de drogues ou d'alcool, l'obtention d'un emploi sont les raisons évoquées dans le quart des cas;

- ❑ Les refuges connus (PAQ et FFAM d'abord, de même que quelques autres) avaient été les plus fréquentés la nuit précédant la rencontre. Cette nuit-là, la moitié des Inuit avait dormi à l'extérieur, le quart avait dormi chez des parents ou des amis, alors que l'autre quart avait eu recours aux refuges;
- ❑ De manière générale, cependant, les Inuit affirment dormir à l'extérieur très souvent et dans une majorité de cas, alors que les membres des Premières Nations sont moins présents dans les rues la nuit. Les choix à cet égard sont toutefois tributaires des saisons;
- ❑ Sans surprise également, les personnes rencontrées, quelle que soit leur origine, aspirent à changer de vie. Elles ont des projets, souhaitent obtenir un emploi dans la grande majorité des cas, aimeraient s'installer dans un logement. En d'autres mots, elles gardent l'espoir de vivre autrement.



Section 3 – Parcours et trajectoires de personnes autochtones en situation d'itinérance

Dans cette troisième section, nous poursuivons le traitement des propos recueillis auprès des personnes autochtones en situation d'itinérance en nous attardant au discours livré à l'occasion de cinq histoires de vie et en laissant la place à cette dynamique d'interdépendance des zones d'impuissance et de détresse qui marquent les parcours. Ce matériau d'une grande richesse a été analysé à la lumière de la généralisation opérée avec la création des fiches individuelles, tout en apportant un éclairage supplémentaire. C'est à l'issue de cette étape de synthèse que les récits présentés dans cette section ont été sélectionnés afin d'illustrer le fonctionnement du processus de l'itinérance.

Parce qu'ils mettent en scène les ruptures biographiques occasionnées, entre autres exemples, par la mobilité, par les relations familiales et sociales au sens large ou encore par le rapport au logement, au travail ou aux études, les récits reconstitués permettent de questionner le phénomène de l'itinérance de l'intérieur, soit du point de vue de ceux et celles qui le vivent. Cette démarche permet ainsi de dépasser la description statique, quoique incontournable, élaborée dans la section précédente, afin d'embrasser une conception organique de la condition itinérante, dès lors comprise comme un processus plutôt qu'un état de fait. Cet angle d'analyse, par sa nature processuelle et graduelle, est ainsi l'occasion d'explorer les conjonctures qui mènent, et parfois ramènent, une personne à la condition itinérante, ainsi que les différentes phases qui structurent cette expérience.

Le travail de reconstitution effectué a combiné deux types d'informations : celles qui proviennent directement des participants/participantes eux-mêmes, dans leurs mots et expressions, et celles qui émanent du traitement qualitatif qui en a été fait. Il va de soi que toute référence qui aurait pu conduire à identifier une des personnes concernées, de près ou de loin, a été omise. Des pseudonymes ont d'ailleurs été employés pour chacune d'entre elles.

Bien que les parcours de ces personnes soient grevés d'échecs et de ruptures, du plus jeune âge parfois jusqu'à leur vie d'adulte ou d'aîné/aînée, il faut y lire aussi les efforts déployés pour avoir une prise sur sa propre vie et pour se reconstruire, défaite après défaite, porte fermée après porte fermée. Les personnes en situation d'itinérance ne sont pas des « clients »³³ de services publics, des victimes inconscientes ou encore des personnes qui se sont abandonnées à leur condition. Elles tentent de comprendre et d'expliquer les étapes de leur vie, les choix faits, les reculs; toutes aspirent à une vie qu'elles qualifient de meilleure, de plus stable, de plus harmonieuse. Dans tous les cas cependant, elles inscrivent leur condition dans quelque chose qui est plus grand qu'elles, qui les dépasse et qui les tire vers l'arrière sans qu'elles aient pour autant les moyens et les ressources de tenir à distance les sollicitations et les inclinations lorsqu'elles se présentent.

³³ Dans le sens étroit de consommateurs/consommatrices de services publics.

3.1 L'histoire de Cathy

Âgée de 29 ans, Cathy connaît la vie dans la rue pour la seconde fois. Justifiée par la nécessité de fuir, cette condition représente pour elle une échappatoire aux difficultés relationnelles, voire à la violence qui a balisé sa vie depuis l'enfance.

- **Une enfance mouvementée**

Cathy est née dans une réserve. Lorsqu'elle est à peine âgée de 2 ans, sa mère déménage à Montréal avec ses quatre enfants. Et pour cause : son père, qu'elle qualifie de « alcoholic, heroin addic », bat quotidiennement sa mère, qui finit par se réfugier, en 1987, au Foyer pour femmes autochtones de Montréal (FFAM), alors à peine inauguré. Les années suivantes, Cathy grandit entre New York, Boston, Washington, Montréal et sa réserve, et estime avoir déménagé une demi-douzaine de fois avant sa majorité. Fréquemment, ses sœurs aînées, qui entrent dans l'âge adulte, la rouent de coups dès ses 9 ans et jusqu'à l'âge de 13 ans. Aux yeux de Cathy, la raison de ces violences domestiques est la suivante : « I am the baby, so it's not exactly healthy for me to be around them [...] there's always jealousy issues for the youngest ». Ce cycle est interrompu par le départ du foyer familial de ses deux sœurs. Actuellement âgées de 40 et 35 ans, ces dernières résident respectivement à New York et dans une réserve. Sa mère, quant à elle, réside toujours dans leur communauté d'origine où elle prend soin du frère de Cathy qui est gravement malade, situation qui lui a valu d'être épargné par ses sœurs aînées au contraire de Cathy.

Bien qu'elle avoue ne pas être en bons termes avec ses sœurs et sa mère, Cathy garde un contact permanent avec cette dernière même si « she's a difficult person » : « I call her everyday if not she'll have a shit fit ». En dépit du fait qu'elle se rende quelquefois dans sa réserve d'origine à l'occasion d'un décès ou de festins organisés par la communauté, elle ne désire pour rien au monde y vivre à nouveau : « I don't want people to tell me what to do ».

À ce climat oppressant s'ajoute la volonté d'entrer le moins possible en contact avec son cercle familial : « believe me, if you knew my family, you would know my emotional problems are healthier now since I'm far away from them ». Il faut aussi souligner qu'au sein de sa famille, « nobody's knows I'm homeless, so it's just [...] I avoid their questions ». De même, Cathy a des amis de longue date qui vivent à Montréal, mais comme dans le cas de sa mère, elle préfère ne pas compter sur leur soutien. Globalement, Cathy reste fière de déclarer : « I can walk on the street and they would think I'm just a regular citizen [...] I take care of myself. I was raised to take care of myself and not to have anybody else to take care of me ».

- **Couper les liens pour survivre**

À 18 ans, Cathy quitte sa mère et son frère pour vivre à New York, mais elle reviendra rapidement dans son village natal qu'elle quitte à nouveau à 21 ans pour s'installer cette fois à Montréal. En fuyant d'elle-même sa réserve pour la seconde fois, elle se sauve d'un compagnon violent : « I had to get out of the town, he had drugs issue and he was going to kill me ». Comme sa mère l'avait déjà fait 18 ans auparavant, elle se tourne alors vers l'offre de services du FFAM puis, lorsqu'elle arrive au bout du temps que lui accorde l'organisation, elle

se retrouve pour la première fois de sa vie dans la rue. Deux ans passent et elle retourne vivre chez sa mère. Nous sommes en 2008.

Au bout de trois ans, elle quitte à nouveau sa réserve, car sa mère la rend « insane », mais surtout parce qu'elle associe sa surconsommation de drogues avec l'influence de son réseau social d'alors : « I had to cut off all the relationships, that's why I'm not in my hometown anymore ». Cathy s'installe de nouveau à Montréal dans un appartement de Notre-Dame-de-Grâce, logement qu'elle quitte lorsqu'elle rencontre son compagnon de l'époque. Cathy est alors âgée de 28 ans. De son point de vue, « I was trying to get him off the street, I had the chance and all that, and it was him that was driving me out ». C'est ainsi que Cathy se retrouve à faire l'expérience de l'itinérance pour la seconde fois de sa vie.

Après presque un an de relation, Cathy se sépare de l'homme en question, un mois avant notre rencontre. Même si leur rupture est définitive, elle continue de demeurer dans la rue tout en prenant garde de fréquenter le moins possible les organisations où elle serait susceptible de croiser son ancien compagnon. Toutefois, avec ou sans lui, son lieu de résidence principale est toujours le refuge PAQ, et ce, depuis 1 an. À ses yeux, PAQ mais aussi le CAAM représentent les lieux où elle se sent le plus en sécurité : « I know everybody, it's welcoming, open arms and home feeling ». « [I]t depends who's there, if people are drunk or not », nuance-t-elle. Ce sentiment est d'autant plus une priorité personnelle puisque Cathy s'était séparée de son conjoint en raison des violences conjugales qu'elle subissait tous les jours. Elle qualifie ce dernier de « paranoid/schizophrenic » possédé par de « multiples personalities » : « it's not a relationship anybody should be in. In all honesty, it was a violent relationship and I couldn't care fucking less where he is right now ».

Si cette fois-ci elle a choisi de rester à Montréal le temps de se sortir de la rue plutôt que de repartir vivre dans son village natal comme elle l'a déjà fait dans le passé, c'est bien parce qu'en comparaison de son aversion pour le climat oppressant régnant dans sa réserve, l'attachement de Cathy à la métropole est très fort, et pour plusieurs raisons : « there is nothing in my home town. There is more opportunities on the outside anyways. You've got schools, you've got museums, you know, here everything is in a walking distance ». Et par-dessus tout, Montréal représente pour elle un endroit privilégié permettant de « run away from the reality ».

• Reproduire la violence

Loin d'idéaliser totalement Montréal, Cathy constate plutôt que dans cette ville aussi elle rencontre des difficultés qu'elle attribue au climat d'ignorance et de racisme qui peut parfois y régner. À titre d'exemple, Cathy a déjà fait l'expérience de la discrimination alors qu'elle était en recherche de logement, spécifiquement à partir du moment où les potentiels propriétaires « discover I'm Aboriginal, and homeless ». Son expérience des refuges autochtones (PAQ et FFAM) a également été marquée par l'expérience de violences verbales l'opposant à d'autres pensionnaires fréquentant ces organisations (un motif d'expulsion de la part des acteurs dont le travail est d'assurer la tranquillité des lieux). En conséquence, les altercations se poursuivaient généralement dans la rue de sorte qu'il lui a souvent été difficile de couper court à l'escalade de violences ainsi engendrée par la coprésence d'autres personnes de la rue.

Il faut dire que Cathy est loin d'être une personne au tempérament calme, une tendance qui lui a valu un séjour carcéral pour tentative de meurtre d'une durée de deux ans à la Maison Tanguay, soit à l'annexe réservée aux femmes de l'Établissement de détention de Montréal. Elle n'est pas non plus l'unique personne de sa famille à avoir fait un séjour en prison puisque ses sœurs, plusieurs oncles et tantes, ainsi qu'un cousin se sont déjà retrouvés dans cette situation. Toutefois, elle n'estime pas que l'expérience de ces personnes, toutes plus âgées qu'elle, a eu des répercussions sur son propre parcours. Par ailleurs, son incarcération survient alors que Cathy réside chez sa mère. Selon elle, cet épisode de sa vie est directement en lien avec le climat qui régnait dans son cercle social de l'époque, climat fortement influencé par la consommation de drogues et au regard duquel son besoin de rupture a déjà été mentionné.

- **Quand la culture sauve : vivre pour une guérison traditionnelle**

La volonté de distanciation par rapport à la consommation de stupéfiants a toujours été un enjeu déterminant de la trajectoire de Cathy. C'est pourquoi elle a déjà entrepris volontairement deux séjours en cure de désintoxication de six mois chacun, respectivement au Centre Onen'to:kon de Kanesatake où elle a tenté d'arrêter de boire, puis au Centre Jellinek de réadaptation en dépendance localisé à Maniwaki et au sein duquel elle travaillait à la fois sur ses déséquilibres émotionnels et sur sa dépendance au crack. Parce que les centres en question alliaient techniques traditionnelles et modernes, elle a pu se familiariser progressivement avec les approches de guérison enracinées dans l'univers culturel et les valeurs propres aux Premières Nations. Dès lors, cette mouvance thérapeutique ne cessera de la guider vers une recherche de mieux-être qu'elle estime être un levier favorisant sa sortie de l'itinérance. C'est pourquoi lorsqu'elle devient itinérante pour la seconde fois, elle ne cessera de chercher des services qui répondent à ses besoins tout en respectant sa conception culturelle de la guérison.

Elle se dit notamment chanceuse d'avoir eu accès aux séances de « sweat lodge » organisées au Jardin botanique de Montréal par le FFAM. En parallèle, « I was the one who wanted it started, the traditional, cultural activities at the CAAM. I asked about sweat lodge [...] stuff like that ». Aujourd'hui, elle considère que le CAAM est l'organisation montréalaise qui répond avec le plus de constance à ce type de besoins parce que « they have drumming, stone carving, bead work, shaman's circle, healing circle, they have a medicine man that comes in once a week. I don't know how much more cultural you can get in that? ». L'homme-médecine en question a d'ailleurs joué un rôle décisif dans sa vie en la convainquant d'adopter « the traditionalist way ». Les pratiques qui en découlent se nourrissent dans son cas des enseignements que sa grand-mère lui a transmis, soit des savoirs traditionnels allant du chant à la danse, en passant par l'artisanat. Elle a également participé à de nombreuses cérémonies rituelles. La maîtrise de sa langue maternelle autochtone est également un élément-clé de sa perspective personnelle de la guérison où « our oral history » occupe une place prépondérante.

- **Travailler, malgré tout, pour s'en sortir**

Malgré une enfance mouvementée et marquée par une forte mobilité, Cathy a terminé son secondaire puis a tenté une scolarisation universitaire en sciences sociales, qu'elle ne mènera pas à terme. De tout temps, Cathy a toujours trouvé une façon de travailler pour gagner de l'argent, même lorsqu'elle traverse une phase d'itinérance. Récemment, elle a pu travailler au sein d'un centre communautaire venant en aide aux personnes non autochtones en situation d'itinérance. Toutefois, elle quitte rapidement cet emploi qui constitue une importante source de stress : « a lot of people were drunk, doing drugs, and I didn't want to live that situation. And there were the cultural differences as well ». Auparavant, Cathy avait déjà travaillé deux ans au sein d'un commerce sur sa réserve, emploi qu'elle quitte en raison des abus de son employeur, puis dans une station-service. Elle est contrainte d'abandonner ce dernier contrat au bout de trois ans à l'issue desquels elle rentre en prison pour purger sa peine pour tentative de meurtre. À certains moments de sa vie, elle fera épisodiquement l'expérience du travail de serveuse au sein de franchises spécialisées dans la restauration rapide.

Par ailleurs, le travail, le fait de gagner de l'argent, est une pierre angulaire de la relation d'entraide de Cathy, alors qu'elle fait l'expérience de l'itinérance en binôme avec son ex-compagnon. Selon ses dires, « It was like raising a child. I take care of everything for him [...]. I had to make sure he ate and I had to do it all and I had to go sit on the street and beg for money so he can eat. To get his ass off the street I have to walk away and show him that if I can do it... he can do it ». C'est d'ailleurs parce qu'elle passait son temps à gérer la situation afin de servir les intérêts de son compagnon que Cathy explique ne pas avoir eu la force, ou le temps, de se sortir de la rue tout au long de leur relation. Et c'est précisément parce que, fidèle à son habitude, elle a coupé les liens avec ce dernier qu'aujourd'hui elle se sent en mesure de s'extraire de l'univers de la rue. « Because I don't want to be on the streets. It's not a life for anybody », souligne-t-elle.

Aujourd'hui, Cathy réussit à obtenir de l'argent grâce à l'aide sociale. Elle reconnaît l'aide que lui offre l'organisme le Sac à dos, qui lui permet de conserver une adresse fixe tout en vivant dans la rue afin de recevoir ses chèques de bien-être social. Ce faisant, « I don't drink. I don't do drugs, so I collect welfare, I have a bank account, and I save money ». Concernant sa recherche de logement, elle a trouvé une aide notable auprès des acteurs du CAAM : « I talked to somebody downstairs and they even bring me to the apartment and all that [...] like X will actually say : "I know places, come I'll bring you !", so they actually put an initiative here to actually take you ». Enfin, d'un point de vue professionnel, « I will start French classes, because once I start French classes I'll be able to get basically any jobs ». Sa philosophie peut être résumée de la manière suivante : « put down the fucking bottle – and get off your ass – and do something about it. I don't know what else to say ».

3.2 L'histoire de Max

Bien que Max, 43 ans, se retrouve en situation d'itinérance depuis moins d'un an au moment où nous l'avons rencontré, c'est tout de même la troisième fois qu'il connaît ce type d'expérience, chaque fois pour une durée de quelques mois. Si la première fois c'est un ami qui lui permet de sortir de la rue en lui offrant de partager son logement, sa deuxième sortie de la rue est consécutive à ses efforts pour trouver un logement, avec le concours des intervenants/intervenantes du CAAM. Au moment de la rencontre, il était sur le point de trouver un nouveau logement.

- **Du placement en bas âge à une enfance heureuse**

À deux mois, Max est retiré de sa famille biologique pour être placé dans une famille d'accueil, vivant dans un village près de sa réserve d'origine, composée d'une mère issue de la même communauté et d'un père non autochtone avec qui il grandira jusqu'à l'âge de 17 ans. Entouré d'un père adoptif travaillant dans la construction et d'une mère adoptive parlant sa langue, Max considère qu'il a eu une enfance heureuse, ponctuée par une brillante scolarité, de sorte qu'il n'a manqué de rien.

Sa mère biologique est décédée en 2002, alors que son père biologique réside par alternance dans le bois et dans sa communauté d'origine. Ses parents adoptifs, quant à eux, résident toujours dans un petit village de la région. Sans nouvelles de son père biologique, Max entretient de très bonnes relations avec sa famille adoptive qu'il n'a toutefois pas vue depuis trois ans en raison de la distance qui les sépare puisqu'elle réside en région éloignée, et en dépit du fait qu'il est en contact téléphonique constant avec cette dernière. Même s'il a une fratrie nombreuse, il n'est plus actuellement en contact avec ses membres.

- **Poursuivre ses études à Montréal**

Max est arrivé une première fois dans la métropole montréalaise pour poursuivre ses études dans un cégep en 1989, soit il y a plus de 25 ans, alors qu'il avait 17 ans. Bon élève, il réside alors dans une maison située en banlieue de Montréal, en colocation avec une amie de sa communauté d'origine.

« J'ai été chanceux, j'avais un bon propriétaire, il a compris que c'était la première fois que je quittais chez nous (*en riant*), donc il ne m'a pas fait de troubles [...]. La deuxième année, je suis venu demeurer à Montréal dans un coin mal famé [...]. C'était au coin de la rue Sainte-Catherine, près de Bourbonnière. Il y avait beaucoup de prostitution le soir, c'était vraiment [...]. Moi qui n'avais jamais [...] vraiment connu ça, je me faisais tanner souvent [...]. T'sais ce n'était pas un coin agréable. Fait qu'à ce coin-là, je suis resté à peu près quatre mois, puis on était trois colocataires, une personne qui étudiait au Cégep du Vieux-Montréal, que je ne connaissais pas trop [...]. Donc j'avais accepté d'y aller, mais lui, il avait des chats, puis ses chats mangeaient dans ses plats, je trouvais ça un peu dégueulasse. Ses chats n'avaient pas de litière vraiment, ce n'était pas super. Mais après ça je suis parti avec mon autre colocataire, on s'est trouvé un autre logement, un peu plus loin ».

Une fois son cégep terminé, Max débute un baccalauréat en sciences sociales, car il envisageait alors de travailler au sein du conseil de bande de sa communauté. Toutefois, cette formation ne rencontre que peu son intérêt, c'est pourquoi il change de programme pour entamer un second baccalauréat en études littéraires, car à ses yeux, « c'était vraiment le fun par rapport à ma propre culture ».

• Des allers-retours entre la région et Montréal

Les premières années, Max effectue sa scolarité (1989-1993) sans toutefois la terminer, car il trouve un travail payant dans une ville du Moyen-Nord en 1993. Néanmoins, il quitte sa nouvelle ville au bout d'un an en raison de l'atmosphère qui règne dans son réseau de relations et au sein duquel la drogue, qu'il ne consomme pas, occupe une place omniprésente. Il faut dire que son travail consiste à faire la sécurité dans un bar où la consommation de cocaïne est courante. C'est d'ailleurs en raison de ce contexte que le propriétaire rencontre des difficultés avec la police locale qui menaçait alors de retirer le permis d'alcool de l'établissement. En tant qu'agent de sécurité de l'endroit, Max se présente spontanément aux services de police locaux afin de proposer un contrôle renforcé des clients. Son initiative est bien reçue par les autorités, car il dispose d'un casier judiciaire vierge, n'ayant « jamais fait de prison à cette époque-là ». C'est pourquoi « il a fallu qu' [il] mène la loi à l'intérieur du bar »; « ça [lui] a occasionné quelques conflits avec des revendeurs locaux ».

Après un an à l'extérieur, Max déménage à Montréal en juillet 1994 où il tente un retour aux études, puis travaille au sein d'un magasin de jeux tout en occupant un logement individuel. En 1998, il tente à nouveau sa chance dans la même ville du Moyen-Nord, au bar où il avait déjà travaillé, à la demande expresse du patron et gestionnaire de l'endroit. Toutefois, l'expérience dure seulement quelques mois, car ce travail paie peu en comparaison de sa précédente expérience. Et pour cause, à l'époque, « la situation économique avait changé, il y avait beaucoup moins d'emplois, donc les gens sortaient moins dans les bars ».

C'est pourquoi il retourne à Montréal en 1999 et réintègre son ancien emploi dans la même boutique de jeux, travail qu'il apprécie particulièrement puisqu'il est lui-même amateur de jeux de rôle organisés autour de tournois de cartes, passion qui lui vaudra d'ailleurs d'être classé dans des championnats. Jusqu'à ce jour, il participe toujours à des tournois en ligne, car il a « ça dans le sang ce côté-là de jeu social, c'est vraiment bien. Ça permet d'apprendre l'anglais, et c'est bon pour les mathématiques, parce que c'est un jeu, il faut que tu calcules la valeur de tes cartes. Non pas la valeur monétaire, mais sur le jeu, pour jouer vraiment, la manière d'attaquer, la défense, donc ça inculque des bons principes de mathématiques et la pratique mentale à ce niveau-là. Puis d'être capable de lire aussi ce que ton adversaire peut penser, prévoir, il faut que tu prévoies ce que lui il va faire, ce que lui il va penser. Donc il faut vraiment jouer au niveau psychologique aussi, c'est ça qui est intéressant ». Malheureusement, à la suite d'un changement de propriétaire de la boutique de jeux, « ils ont fait rentrer leurs propres amis. Ce qui était tout à fait normal. Mais j'ai retravaillé une autre fois, un peu plus tard, à peu près en 2001-2002, dans une autre boutique, qui, eux, ils étaient contents de m'avoir aussi », jusqu'en 2003.

Après une dernière visite dans sa communauté d'origine, ainsi que dans la localité où résident ses parents adoptifs, s'ensuit une période de sept ans, soit jusqu'en 2010, où il se considère comme un « insulaire » puisqu'il ne sort plus de l'île de Montréal. Il réside alors sur la rue d'Iberville dans une chambre à 220 \$ par mois. La cuisine étant commune, il agit en qualité d'aidant naturel auprès d'une personne âgée résidant au même endroit. Cette dernière est « plus âgée puis elle était de la vieille école, donc elle était moins habituée à faire de la nourriture. Fait que souvent je la partageais, je lui en apportais. Ça me faisait plaisir ».

- **Les fantômes du passé : des questionnements sans réponse**

Financièrement parlant, Max bénéficie de l'aide sociale pour la toute première fois de sa vie puisque jusque-là, il alternait entre petits emplois et chômage, en dépit de sa réticence : « j'avais comme une répulsion envers le bien-être social, qui remonte au fait qu'à l'âge de deux mois, j'ai été envoyé en famille d'accueil. Je me demandais pourquoi? Pourquoi que moi je me suis ramassé en famille d'accueil? Mes parents qu'est-ce qu'ils ont fait? Est-ce qu'ils étaient sur le BS? J'avais un conflit intérieur à ce niveau-là ».

Cette interrogation, quant à son passage en famille d'accueil, suscite chez lui une importante remise en question de laquelle ressort une certaine vulnérabilité : « moi je m'étais toujours questionné pourquoi moi? Fait que j'ai toujours eu un côté rebelle par rapport à ça, une grande incompréhension. Puis je n'en ai jamais vraiment parlé à mes parents (biologiques). Parce que je ne voulais pas leur parler vraiment ». L'une de ses pistes de réflexions personnelles est qu'il pense avoir été « envoyé en famille d'accueil pour [le] protéger des pensionnats ». « Mais je ne peux pas être certain à ce niveau-là. Il doit y avoir une multitude de facteurs, mais je pense qu'un des facteurs, c'est ça », croit-il. En dépit de ce poids, il estime « avoir été très chanceux » d'avoir grandi auprès de ses parents adoptifs qu'il a « toujours considérés comme [son] père et [sa] mère ».

Une parenthèse dans sa vie se produit toutefois lorsqu'il a trois ans. Une famille non autochtone tente de l'adopter : « c'étaient des Blancs, je crois qu'ils étaient millionnaires. Le monsieur il travaillait dans la fourrure, donc [...]. J'aurais pu avoir une vie de millionnaire! Mais ce n'étaient pas mes parents, encore moins que mes parents biologiques. Je ne les connaissais pas. Et j'ai pleuré. Je ne me souviens pas du jour où ils m'ont ramené, mais ils ont compris que ça ne passerait pas. Que moi ce n'est pas là que je voulais vivre ». Il préférerait alors vivre avec sa première famille d'accueil.

- **Entre pénurie et discrimination : le difficile accès au logement**

Pour en revenir à sa vie d'« insulaire » à Montréal, au bout de sept ans, en 2010, il décide de rendre visite à la fois à sa famille adoptive et à sa famille biologique. Or, en son absence, un nouveau propriétaire rachète l'immeuble de la rue d'Iberville, augmente le loyer « de manière injuste » afin de « mettre à la porte tous ses résidents ». C'est ainsi qu'il a perdu son logement et qu'il s'est « ramassé chez un ami qui [l'a] beaucoup aidé ». Un mois plus tard, en août 2010, il s'installe dans une chambre qu'il quitte six mois plus tard en raison d'une invasion de punaises, phénomène qu'il connaît pour la première fois de sa vie. Il quitte son logement dans la panique et retrouve sa famille qui, malheureusement, lui apprend qu'il ne peut pas retourner

vivre dans sa communauté en raison de la pénurie de logements qui y règne; il décide donc de s'établir dans une petite ville en région. À bout de ressources, il vit successivement à l'hôtel et dans plusieurs chambres des environs.

Lorsqu'il se présente pour louer un appartement dans cette petite ville, il se fait plusieurs fois refuser la location sous prétexte qu'il est Autochtone. Au bout d'un moment, il fait « des démarches pour porter plainte à la Commission des droits de la personne ». « Mais j'ai arrêté, parce que mon frère m'a dit que ce n'était pas bon de porter plainte, parce que ça me ferait un mauvais nom à moi. Je l'ai écouté. Mais je n'aurais peut-être pas dû », relate-t-il. C'est dans ce contexte que Max prend conscience de l'importance du racisme en région éloignée. En comparaison, il considère que si le racisme n'est pas moins présent à Montréal, il est tout de même moins affiché librement.

Finalement, après plusieurs tentatives, Max retrouve un logement. Professionnellement, il prend contact avec le conseil de bande de sa communauté qui propose de lui financer une attestation d'études collégiales offerte en partenariat avec le cégep. Nous sommes en 2010, la formation se déroule bien. Cependant, peu de temps après sa graduation, il commence à avoir des problèmes avec ses voisins de chambre et décide de déménager dans un autre quartier où réside l'un de ses cousins. Parallèlement, il se retrouve sans emploi; il se tourne à nouveau vers l'aide sociale puisque ses tentatives pour trouver un autre emploi échouent. En réalité, « je trouvais que ça n'avancait pas, j'avais fait des démarches pour avoir un logement dans ma communauté. Puis ça n'aboutissait pas non plus, il n'y avait rien qui avançait, puis je voyais bien que la santé économique [dans la région], ce n'était pas super là. Je n'avais pas d'emploi vraiment. Surtout il faut dire quand même, quand tu vis [en région éloignée], comparé à Montréal, il n'y a pas de métro, il n'y a pas d'autobus, il n'y a pas de transport collectif. Donc si tu veux vraiment vivre [en région éloignée], ça te prend une voiture, tu te paies de l'essence et tu ne peux pas te payer une voiture sur le bien-être social. C'est vraiment illusoire. Donc du coup, je suis revenu à Montréal au mois de septembre 2011 ».

• **Se résoudre à vivre dans la rue**

De retour à Montréal, Max se fait aider par un ami barman qu'il avait rencontré du temps où il étudiait à l'université. Ce dernier l'héberge quelque temps; « puis après je me suis trouvé une place, mais ça ne convenait pas où est-ce que j'étais », car c'était situé trop loin, au sud-ouest de la ville, Place-Saint-Henri. À cette époque, Max connaît déjà PAQ; lorsqu'il se retrouve pour la première fois à la rue en octobre 2011, il se tourne vers les services de PAQ, ouverts aux personnes autochtones et gérés par celles-ci. Il faut dire que Max a accumulé jusqu'à aujourd'hui trois épisodes d'itinérance de plusieurs mois chacun. À l'issue d'une première phase d'itinérance, en décembre 2011, c'est un ami qui lui vient en aide alors qu'il emménage à Montréal pour des raisons professionnelles. Concrètement, les deux amis louent un appartement ensemble jusqu'en avril 2012, date à laquelle il quitte le logement : « c'était l'enfer avec mon ami, il est toujours resté chez ses parents, il n'est pas capable de faire le ménage, la vaisselle, rien », raconte Max. À nouveau sans ressource, Max fréquente une nouvelle fois PAQ, mais de manière plus épisodique. En effet, l'été approche et il en profite pour dormir dehors, spécifiquement dans le parc du Mont-Royal. Ce faisant, il se joint à des groupes

d'itinérants autochtones qu'il a pu rencontrer l'automne précédent à PAQ. Selon lui, « c'est la meilleure chose que j'ai pu tirer de ma présence à PAQ, c'est de connaître ces gens-là, t'sais c'est mes frères, c'est mes sœurs. Avant je ne les connaissais pas, je ne connaissais pas leur territoire à l'intérieur même du centre-ville de Montréal, les endroits stratégiques ».

- **Quand la consommation façonne le quotidien**

Progressivement, Max se familiarise avec le rythme de la vie dans la rue en suivant ses nouveaux amis. Selon lui, la ville de Montréal est parcourue « de chemins invisibles ». « C'est toujours près de PAQ, toujours au centre-ville, je pourrais te dire quelque part entre Saint-Laurent et la rue Bleury, qui devient avenue du Parc, et on peut monter jusqu'au... le célèbre dépanneur Ultra. Il est sur l'avenue du Parc, près de Milton, juste un peu au sud de Milton. Et donc moi quand je les ai connus, j'ai comme suivi leur chemin pas migratoire là, mais tu vas au dépanneur, tu achètes de la bière, c'est là que j'ai connu la 10.1 [la bière]. Ça, la 10.1 je ne comprends pas pourquoi qu'ils permettent ça la vente légale, ça devrait être interdit », explique-t-il.

L'intérêt principal de Max tournant autour de l'univers des jeux de rôle stratégiques nécessitant une pleine possession de ses moyens intellectuels, il n'avait jamais été porté sur les excès de consommation, en dépit du fait qu'à l'occasion, il a pu partager des bières entre amis. Or, la consommation d'alcool dans la rue relève d'une autre dynamique. Parce qu'il fréquente quotidiennement d'autres itinérants, il finit par goûter à la bière 10.1, du nom de son degré d'alcool, qui constitue le principal alcool consommé dans la rue en raison de son faible prix par rapport à l'ivresse suscitée. Max raconte ainsi son expérience : « La première fois que j'avais bu ça la 10.1, ouf ! Tu bois ça durant la journée, il fait soleil, peu importe la température, mais après ça quand tu arrives le soir au PAQ là, après ça j'allais me coucher, la tête me tournait. Ça, j'en ai bu, je dirais peut-être quelques semaines, mais j'ai rebaissé à la 8.1. La 8.1 que je ne buvais pas non plus ! Ni la 7.1, moi je suis habitué de boire... Ma première bière vraiment, ça a été la Boréale rousse, c'était toujours la 5 %. Des fois ok, oui, tu as des bières plus fortes, mais [...]. Tu n'en bois pas de manière continue, jusqu'à temps qu'il y en a qui tombent puis qui dorment là ».

- **Cohabitation et entraide dans la rue**

Max fréquente donc de nombreuses personnes sur une base quotidienne dans la rue. Même s'il s'agit de rencontres néfastes qui le mettent dans des situations à risque, il estime se sentir en sécurité à Montréal. Il décrit toutefois le monde de la rue comme un univers de terreur : « Dans ma vie, je n'ai jamais vraiment eu d'œil au beurre noir, on ne m'a jamais [...]. Mais j'en vois tous les jours ici là au centre-ville. Chaque jour, il y en a un qui a un œil au beurre noir, pratiquement. J'exagère peut-être là, peut-être à tous les deux jours. Il y a tout le temps une nouvelle personne qui a mangé une volée pour Dieu sait quoi. Puis eux, certains d'entre eux, sinon beaucoup d'entre eux fument du crack. Ce qui est encore une abomination ». Cette atmosphère difficile entretient le fort sentiment de solidarité qui nourrit des formes d'entraide, par exemple : « Une personne qui a beaucoup besoin d'aide, qui n'est pas capable de se faire à manger, donc quand elle vient au PAQ, souvent je lui dis "Assis-toi, je vais préparer [...]. Il y a ça à manger. Je vais te donner une assiette. Je vais te faire une assiette", je la fais chauffer,

il s'assoit, je lui donne une fourchette. Ça, j'aime ça les aider à ce niveau-là, n'importe qui, tout le temps ».

Ces actes d'entraide peuvent parfois transcender la frontière des appartenances culturelles de chacun comme l'illustre le parcours de Max, qui côtoie des Inuit alors qu'il est membre d'une Première Nation, en dépit des frictions qu'il peut y avoir entre ces groupes. En outre, ces formes d'entraide ne se restreignent pas aux murs des organisations, mais se déploient davantage encore dans les rues. Par exemple, « chaque matin, il y a de nouveaux petits groupes, mini groupes qui se forment, pour aller au dépanneur, ils remontent en haut de la côte, ça, c'est pour aller sur la rue Sherbrooke, soit au dépanneur Ultra, ou chez le Paki [...]. Donc on va [...] des fois, j'évite d'y aller quand même. Mais des fois, quand même, on se ramasse là, puis à 8 h, du matin, on s'achète une bière, là ils calculent leur cash là. Là avant de partir : "OK, j'ai 3 piastres!"; "Moi j'ai une piastre!", "Ah! J'ai 20 cents. OK"; "On se met ensemble". Après ça, eux, ils boivent une bière ou deux, après ça ils s'en vont quêter. Moi je n'ai jamais quêté. Moi je suis incapable, dû à ma trop grande taille. Je me dis, ça ne fait pas sérieux là (*rire*). Le monde ne voudra jamais me donner de l'argent, ou au contraire ils vont tous me donner leur portefeuille ».

De même, les petits groupes « se reconfigurent tout le temps », et notamment parce que « il y en a qui sont de passage. Il y en a qui viennent de loin, comme hier j'ai vu un Autochtone qui vient plus de l'Atlantique ». Max estime néanmoins que « souvent c'est tout le temps les mêmes personnes parce qu'ils sont tous pris par les mêmes dépendances, drogues, alcool, cigarettes ». Et puis, « il y en a qui meurent des fois, il y en a qui meurent à cause de la 10.1 ».

• **L'accès aux soins de santé : un enjeu problématique**

Atteint de diabète, Max éprouve de grandes difficultés à avoir accès aux soins de santé, en dépit de sa bonne volonté. Selon lui, cet accès se complique en raison de son statut d'itinérant : « Tu vois moi j'ai un problème de santé, puis ils m'ont demandé d'aller à l'hôpital, je suis allé à l'Hôtel-Dieu, au coin des Pins et Saint-Urbain, puis vu que je dors au PAQ, je couchais au PAQ, ils ne pouvaient pas me faire suivre par le CLSC. Parce que moi, ils m'ont catégorisé dans le groupe des personnes itinérantes. Même si je dors au PAQ. Je ne sais pas pourquoi là, mais donc du coup, mes soins de santé je ne peux pas les recevoir au CLSC, donc, il a fallu que j'aille consulter directement à l'hôpital ».

Ses soucis de santé concernant le diabète sont aggravés par les contraintes liées au mode de vie itinérant, notamment parce que Max doit marcher à longueur de journée et toute l'année, ce qui n'aide pas la santé de ses pieds, point faible reconnu des diabétiques, et à propos desquels il devrait constamment être sous médication. Mais également, d'un point de vue alimentaire, parce que « quand tu es dans la rue, tu vois, des fois quand ils servent du pain, bien il n'est pas tout le temps brun, ce n'est pas du pain de blé entier, ce n'est pas tout le temps de première qualité. Ce n'est pas tout le temps des fruits et légumes. Tu prends ce qu'ils te donnent ».

La surconsommation, en particulier d'alcool, joue bien évidemment en la défaveur de Max, surtout parce qu'elle est largement influencée, si ce n'est encouragée, par la cohabitation avec d'autres personnes vivant l'expérience de la rue. Or, l'alcool, spécifiquement, et les autres stupéfiants, dans une certaine mesure, représentent bien souvent un facteur déclencheur d'une spirale menant à une surjudiciarisation des personnes de la part des autorités policières, évidemment parce que la consommation dans l'espace public est illégale, mais surtout, d'une manière plus indirecte, parce que l'alcool finit souvent par biaiser les relations d'entraide temporaires qui peuvent s'instaurer entre personnes en situation d'itinérance. C'est ce qu'illustre la trajectoire de Max lorsqu'il raconte les conséquences de sa relation tumultueuse avec sa précédente compagne, consommatrice régulière d'alcool et de crack qu'il rencontre dans la rue en 2012.

• L'incarcération

Tant bien que mal, et en majeure partie grâce aux efforts de Max qui tente de soutenir celle-ci dans une démarche de sevrage, le couple réussit à trouver un logement avec le concours d'un intervenant du CAAM en octobre 2012. C'est la seconde fois que Max s'extrait du monde de la rue. Malgré tous leurs efforts, les rechutes en termes de consommation de son ex-compagne sont terribles, à tel point que « des fois, je la perdais, elle disparaissait, je ne sais pas qu'est-ce qu'elle faisait. T'sais j'ai consommé du crack quelques fois, je n'ai pas vraiment aimé ça plus qu'il faut, puis aujourd'hui, je n'en fais plus, puis je suis bien content. Pas l'avoir connue, je n'en aurais jamais fait de ma vie [...] Elle est super belle, super sympathique, mais elle a un grave problème d'alcool. Je l'aimais vraiment. Mais elle avait un problème d'alcool, puis elle le reconnaît, mais elle ne veut rien faire pour s'aider, s'en sortir. Elle a dit : "Oui, je veux faire une thérapie ! Mais je ne veux pas... Un dernier party avant !" Puis là c'était "OK, il va durer combien de temps ton party ?" Donc c'est ça, mais on a eu un appartement au mois d'octobre ».

Et puis un soir d'octobre 2012, alors que Max venait de toucher son chèque de bien-être, « il a fallu boire, elle voulait boire ». Le couple boit toute la soirée chez lui, puis dans un bar, jusqu'au moment où sa compagne a « un comportement dégradant pour elle-même ». Le gérant de l'établissement leur demandant de partir, ils se retrouvent dans la rue où ils rencontrent un homme non autochtone dans la soixantaine. Le trio se rend donc au domicile du couple à la demande de la compagne de Max qui, une fois arrivée, « enlève son t-shirt, son pantalon, puis t'sais elle fait comme une danse contact lascive sur lui. Là j'ai dit une phrase que je n'aurais pas dû dire, mais bon c'est... Moi j'ai dit : "Don't act like a slut" ». Ces mots prononcés déclenchent la furie de sa compagne : « Elle s'est mise à me battre, à me déchirer ma chemise, mon t-shirt que j'avais sur le dos. Elle m'a brisé mes lunettes, elle avait croqué dans mes lunettes, parce que ce n'était pas la première fois qu'elle brisait mes lunettes. » La situation s'envenime de plus en plus : « à ce moment-là, puis je suis retourné à l'arrière pour aller me chercher mon autre chemise. J'essaie de sortir encore. Elle me redéchire mon autre chemise. Là je l'ai poussée, je n'aurais pas dû. Mais je ne savais pas quoi faire moi. J'étais pris ».

Aujourd'hui, Max regrette les suites de cet événement, car « ce que j'en comprends c'est que j'aurais dû appeler la police pour voie de fait de elle contre moi. Mais en tant que moi, jamais je n'appellerais la police contre ma copine ». Toujours est-il que les voisins appellent la police, sans toutefois que sa conjointe porte plainte. Et l'incident se répète plusieurs fois jusqu'au jour où Max se retrouve enfermé dehors par sa conjointe et qu'il tente par tous les moyens de rentrer, car non seulement nous sommes à la fin du mois de novembre, mais aussi parce que Max paie le loyer. C'est ainsi que « la police se rapporte, elle se pointe. Là j'aurais dû quitter, mais là, je suis chez nous ! Moi je ne comprends pas pourquoi je ne peux pas être chez nous. Légalement, je veux dire, j'ai droit là [...] Fait que là, ils vont lui parler, ils ressortent l'histoire du mois d'octobre. Puis elle, elle est saoule, elle a bu : "Je porte plainte." Fait que j'ai eu des problèmes judiciaires à partir de ce moment-là ». Max écope de 20 jours d'incarcération dans un centre de détention provincial, expérience qui se renouvellera quelques mois plus tard suite aux mêmes circonstances. Pour Max, « c'était tout le temps, une vie de boisson ».

À la sortie de son troisième séjour carcéral, Max coupe les ponts avec sa compagne, il retourne vivre dans la rue, et rencontre quelques mois plus tard, à la fin de l'année 2013, une nouvelle personne avec qui il est aujourd'hui décidé à se sortir de la rue.

- **Vouloir s'en sortir**

Si la cohabitation quotidienne avec d'autres personnes en situation d'itinérance et les stratégies de survie auxquelles elle donne lieu maintiennent les individus dans un cercle vicieux soutenant leur consommation, l'inverse peut aussi s'avérer. Comme dans le cas de beaucoup d'autres personnes, Max a rencontré sa compagne actuelle dans la rue et tous deux essaient dorénavant de s'en sortir, en commençant par diminuer leur consommation d'alcool. C'est d'ailleurs ce qui a séduit Max chez sa nouvelle compagne, spécifiquement le fait qu'elle était porteuse d'un « projet de vie » visant à se sortir de la rue.

La recherche de logement est à cet égard cruciale et ne saurait se concrétiser sans une transformation du réseau de relations de Max. À ses yeux, l'une des clés de la réussite est de « ne pas côtoyer les mêmes gens ». Leur démarche bénéficie également du soutien permanent des acteurs travaillant au CAAM, où l'accès à Internet à des fins de recherche de logement leur a été précieux. Globalement, Max recherche aujourd'hui plus de stabilité, selon ses mots; et peut-être, un jour, avoir des enfants. Pour lui, ce serait « un geste politique en plus de la beauté d'avoir des enfants ». Un geste politique, car à ses yeux, il s'agit de « repeupler les Premières Nations pour continuer le combat ». Ultimement, Max rêve de devenir écrivain afin de « changer de vie » et il aimerait plus que tout retourner en communauté pour vivre sa retraite.

3.3 L'histoire de Jane

Jane est encore mineure lorsqu'elle se retrouve dans la rue pour la première fois et pour une période de plusieurs années. À l'approche de la quarantaine, elle se retrouve à la rue pour la seconde fois, alors qu'elle vient de perdre la garde de ses enfants.

- **Apprendre la vérité sur ses origines à l'adolescence**

Les parents biologiques de Jane perdent sa garde alors qu'elle est à peine âgée de trois ans. Jane est alors adoptée par une famille composée d'un père néerlandais et d'une mère canadienne-française qui résident dans une autre province en compagnie de leurs trois filles biologiques. À l'époque, « my adopted parents didn't want me to know my real family. I've found out at 12 years old because one of my adopted sisters was drunk and they just poured it out. Then I questioned my parents about it and they were a little upset and that's when they told me that I had letters and pictures and that they kept a lot of things from me. They didn't tell me. I thought they were my original family. I didn't know that I was Aboriginal. I thought I was Dutch because my dad was Dutch ».

Jane a bien quelques souvenirs antérieurs à son placement: « like of flashbacks of being with other girls but this could be TV. Like I watched too much TV. So I always thought that they were my family and it's at 12 that's when they.... Ever since then I think that's why I went downhill ». Car à partir de la découverte de ses origines, Jane entre en conflit avec ses parents adoptifs, de sorte que ses ennuis débutent spécifiquement ce jour-là : « With my foster parents, we had a big fight. And then my adopted mother kicked me out. So I met my real family and I stayed there with them but I really didn't know them so I was nervous to stay with them because they were like strangers to me ». Confrontée à ce malaise, Jane ne peut se décider à vivre de manière permanente au sein de sa famille biologique : « so I was in and out because they live on a reserve and my sisters like were in the city of Winnipeg. My reserve was like 2 hours from it so I was always hitchhiking, running away from them because I don't know. I like the city life and at that time I finally was into gangs and stuff so I had no choice to... I had a choice but it was one tangled [up] ».

Se remémorant ce premier épisode d'itinérance, elle considère avec le recul que « it was fun but there was a lot of troubles with this fun ». Jane se rappelle avoir été heureuse de la séparation qui l'éloigne de sa famille adoptive : « I didn't look like the rest of them and I knew I was different. Happy but hurt and almost lied to. So I was always with questions and they told me I had another family and I had sisters and I was shocked. But I was happy because I knew that I actually belong to some that finally look like me ». Néanmoins, la confusion éprouvée par Jane ne s'estompe pas pour autant au contact de sa famille biologique, et en particulier en raison de l'attitude de sa mère biologique.

- **Être le mouton noir**

Lorsqu'elle décrit la réaction de sa famille biologique alors qu'elle entre en contact avec elle pour la première fois, Jane oriente son explication vers le rejet de sa mère vis-à-vis d'une enfant dont elle ne pouvait s'occuper : « She never really liked me, my real mom, no... I was

more my dad's girl. My dad loved me a lot and I could tell from the first day and he came outside and met me and gave me a big hug and gave me a present – 100 bucks that day – a 100 dollars. He said I'm not buying your love but I'm just happy to give you money for all these times I haven't ever seen you. That was nice. But my mom, she was like... I don't know ... she came back. She was there and she said "Hi!" and then she went out and she was gone to the store. But she came back and she just sat there and stared at me basically. Although she didn't really say anything to me. My dad was always right beside me, talking to me, asking me questions and my mom just sat there, stared at me and looked tired. When I got a little bit older I got to really know them. She never really spent time with me. I tried to talk to her but no ... we never got along ».

Malheureusement, le désintérêt de sa mère en ce qui la concerne contraste avec le traitement réservé à d'autres membres de sa fratrie : « She adored the rest of certain of our sisters and the rest of us were like black sheeps. There was just me and my sister, together... because we had an apartment and she never came to visit us at all but she visited everybody else ». Ce sentiment d'être le mouton noir est évidemment accentué par sa perception de la place qui lui est réservée dans sa famille adoptive et surtout de ce que représente cette famille qui lui a menti sur ses origines. Elle illustre le décalage entre leur situation et la sienne de la manière suivante : « They're all rich. My sisters, two of them, are nurses, one is an educator. They all have homes and houses and everything so. They're... I call them high-class people ». En comparaison, sa situation est de plus en plus problématique.

À 14 ans, Jane vit déjà dans les rues de Winnipeg tout en résidant occasionnellement avec une de ses sœurs biologiques également considérée comme une « black sheep ». Parce qu'elles partagent ce fardeau familial, Jane la considère comme étant la seule sur qui elle puisse véritablement compter, et ce, jusqu'à aujourd'hui, en dépit du fait qu'elle réside encore à Winnipeg. Lorsque Jane coupe les liens avec sa famille adoptive, son père vit en réserve, un milieu au sein duquel elle n'est pas à l'aise, alors que sa mère « was bouncing around. She stayed here. She stayed at the hostel. She stayed at friend's house. I never really knew her to stay at home ». Aux yeux de Jane, l'explication à cette forme d'itinérance cachée puise sa source dans un mal-être en lien direct avec le passage de sa mère biologique en pensionnat.

• Une figure maternelle absente : les conséquences de l'expérience des pensionnats

Aux yeux de Jane, sa mère éprouve « a hard time at communication », des difficultés qu'elle présente aussi comme le résultat de son passage en pensionnat. Ce refus de communiquer s'assortit d'une propension à la fuite intervenant chaque fois que sa mère refuse une situation. En reprenant contact avec sa famille biologique, Jane apprend par exemple que « when I was born she wasn't even at the hospital. So when she gives birth, she basically ran off and let me at the hospital. So then I was told she drank and did a lot of drugs with me so... my dad was the one who took care of me when I was in the hospital most of the time I guess ». Dans le cas de sa mère, la fuite est physique tout autant que psychique comme en témoigne sa surconsommation : « She always wanted to drink. Apparently no one remember of her being sober... maybe for 5 minutes in the morning before she grabbed her breakfast ».

À nouveau, ce comportement contraste avec celui de son père : « [He] always worked in the construction in this and that. But I remember him getting ourselves to go make breakfast and clean up the house. Always getting up at the same time than him and cleaned the house, vacuum and he gave us money, like 10 bucks or so just to buy our cigarettes and he made us happy ». Il est à noter que ce dernier n'a pas connu l'expérience des écoles résidentielles, croit Jane : « but my mom did, because I know she was affected, because in certain situations when someone would scream in the house or something she jumped and go to her room. And you mentioned that and she walked out of the house », précise-t-elle.

Ce refus maternel d'aborder la question des pensionnats est catégorique, y compris lorsque des personnes extérieures à sa famille se mobilisent afin de lui venir en aide : « I know there were people who came to talk to her about it once and she just walked out. They asked us if she will come back and we say we don't think so. If she didn't want to talk about something she'd just leave. That's what I noticed and I do the same ». Toutefois, lorsque Jane explique ressentir ce besoin de fuite, tout comme sa mère avant elle, ce n'est pas précisément à ses obligations familiales qu'elle tente d'échapper, bien que cela ait pu arriver. C'est plutôt lorsque la garde de ses enfants lui a été retirée par la DPJ que Jane fuit cette perte dans l'univers de la rue.

• Endormir la douleur par la surconsommation

En décembre 2013, Jane retourne à nouveau vivre dans la rue : « How it began ? I had kids and I lost them and as soon as I lost them my landlord didn't like me and he managed to kick me out of my house, he gave me an eviction notice. From there, I was just... I don't know because I didn't have my kids like I went to a little depression ». L'origine de l'incident qui précipite le départ de ses enfants est liée, selon elle, à un moment d'inattention qui lui vaudra le retrait de ses enfants pour négligence. Un soir de décembre, en effet, elle part à la recherche de son compagnon et père de ses deux derniers enfants, toxicomane dont la consommation de cocaïne explique ses absences répétées du domicile familial. Accompagnée de ses deux fils, aujourd'hui âgés de deux et trois ans, elle s'aventure dans une station de métro. Toutefois, la poussette qu'elle transporte est trop large pour qu'elle puisse passer la porte d'entrée, et c'est à ce moment que, dans l'attente d'un passant qui puisse l'aider à entrer, elle perd de vue ses fils qui jouaient jusque-là autour d'elle. Prise de panique après quelques minutes de recherche, elle appelle le 911 du magasin le plus proche afin d'obtenir de l'aide. Ce jour-là, Jane est sous l'effet de l'alcool de sorte que lorsque les secours appréhendent ses enfants, ils décident de les garder sous surveillance dans un foyer pour enfants.

À partir de cet incident, « I just never went home, I know, and when I did go home, my landlord was always picking on me about the house was never cleaned or then also because the bed was in the living room – we moved our bed sometimes to watch movies and that. They didn't like that, they said it was inappropriate », raconte-t-elle. C'est ainsi que Jane perd son logement et entre à nouveau dans une phase d'itinérance, une expérience qu'elle rend supportable par la surconsommation : « I drank a lot because it was hard. I wanted to see my kids but I think it was a month I wasn't allowed to see them. So that whole month I just like to try pass the day by... I avoided certain places because other people had their kids so... they were always asking

questions like where are your kids? So to me it was like I don't have my kids and I got tired of that so I just killed the pain with alcohol and drugs. I mellow when I did my drugs so I was zoned out and the pain wasn't there. That was usually crack ». C'est donc dans la continuité directe de la perte de la garde des enfants que Jane se lance dans la consommation intense de stupéfiants : « in December I was doing it every day – all the time – since I lost my kids I just went berserk. So I think we spent about \$800 in 2 days ».

Actuellement, Jane s'appuie sur l'aide de son compagnon, également consommateur. Lors de notre rencontre, en sus de sa consommation de cannabis, elle estimait fumer du crack une fois tous les deux jours, ce qui constitue une impressionnante diminution en comparaison de l'hiver 2013-2014. Elle refuse toutefois la possibilité d'avoir recours à des services de désintoxication institutionnels, car dans cette éventualité, elle ne reverrait pas ses enfants pendant six semaines. Il faut dire que, depuis quelque temps, et à mesure qu'elle diminue sa consommation, elle a pu obtenir le droit de les revoir. À l'origine, il s'agissait d'une rencontre hebdomadaire de deux heures, mais, son assiduité aidant, six mois plus tard, Jane peut dorénavant rencontrer ses fils trois fois par semaine pour une durée de quatre heures à chaque fois. Compte tenu de sa condition itinérante, les rencontres se tiennent au CAAM, un lieu désormais incontournable du quotidien de Jane.

- **Le rôle clé du CAAM dans la routine de la rue**

Les journées de Jane se déroulent toujours suivant la même routine. Bien qu'elle ait déjà souvent dormi dans les halls d'entrée des banques du centre-ville, aujourd'hui elle trouve généralement refuge pour la nuit à PAQ. Ses journées sont ensuite ponctuées par de longs moments passés au CAAM : « I come here most of the time because PAQ closes at 8, then we have an hour so, [in] which I go to a coffee shop at Brewery Mission for an hour. I have coffee and then come here and take a shower ». Fréquenter le CAAM sur une base régulière est d'ailleurs une pratique essentielle à sa survie. Elle y rencontre ses enfants, et fréquenter ce lieu est le principal soutien dans son combat contre la consommation.

En effet, « it's hard to stay sober so that's why we're always here all the time because we know we can't smoke or can do nothing because they won't let us in. Just the fact we can just sit in here and there will be stuff to do. Just that when we leave the door, it's very difficult to stay sober. We go outside to have a cigarette and avoid people ». Cela ne veut pas pour autant dire que Jane fréquente l'endroit d'une manière passive puisqu'elle reconnaît participer à différents programmes et activités du Centre. À titre d'exemple, Jane apprécie pouvoir consulter l'équipe médicale de l'unité mobile de Médecins du Monde alors qu'elle se rend au CAAM tous les jeudis : « that's one thing about the streets, you're always sick [...] I used them quite often sometimes just to check if I got cold or how bad my cold is. I get my testing done STD and all that every 3 month basically. Because I'm on the street and you never know : we like to share beer and you never know and I just get paranoid when I share my stuff ».

En outre, « I like the fact that they used to have here diabetes' project. They used to have a lot of thing that were going on here. Like they used to have the Breakfast Club where they had parties. For the diabetes, they used to do workshop here to learn how to eat better and even

though you're on the streets. And they tell us how to live well. These little things that would help us that they had here. And it's just a better place to be. I think we would be better off if they open on the weekend would be nice. Because on the weekends there are no place to go. Nothing is really open except PAQ ». Ce point de vue, par ailleurs largement répandu, confirme le rôle central joué par le CAAM dans la vie de nombreux Autochtones. Spécifiquement « because it's more based around the culture. At least they understand us from where we come. And they have more services here than other places ». Parce que fréquenter le Centre sur une base régulière représente un moyen de ne pas sombrer davantage dans le monde de la rue, quand il ne s'agit pas du seul espace où les personnes vont volontiers chercher de l'aide, la fermeture durant les fins de semaine représente une interruption dans la protection offerte qui ouvre la voie à des dérapages fréquents et parfois non voulus.

- **La rue, un milieu parsemé d'obstacles à la réinsertion**

Selon Jane, au-delà des difficultés à trouver un logement, l'un des obstacles à surmonter quand il s'agit d'envisager la sortie de la rue est de trouver un endroit sain, comme au CAAM. La question se pose même dans le cas des personnes qui sortent de cure de désintoxication : « When they get out of treatment, it's hard too. When you're stuck on the streets and you got no home, you know where everybody is... It's a tough part on the street, it's so easy to find somebody ». Il faut dire que l'entraide et le partage sont des valeurs qui cimentent l'existence de petits groupes à un point tel que même dans le cas des personnes qui s'en sortent, « they always end up back here. Even though they've got a house they still binge once in a while that's what I find weird : you've got a home, why don't you go home and drink? So people just missed that ... miss that out ».

Ce quelque chose qui manque à ceux qui s'en sont sortis appartient au registre de la socialisation, soit le fait d'avoir un réseau, des personnes familières, ce qui représente un élément déterminant de la survie en ville pour les personnes, et pas seulement pour celles originaires de régions éloignées, souvent rurales, et donc confrontées au dépaysement. Cette dépendance au soutien et à l'entraide des réseaux sociaux autochtones de la rue est cruciale aux yeux de Jane qui se définit comme une « people person ».

C'est pourquoi, en dépit de ses efforts pour s'en sortir, elle ne peut que constater l'aliénation inhérente à la routine de son quotidien : « I'm trying to be on the good way but I am influenced fast on the streets. When you're on the streets someone will say: Hey you want to smoke ... like okay. You know because we're all sick of sitting here at the centre day or go to a park and it's kind of boring when you do the same routine over and over but I'm getting tired of being on the streets now. It's been long... but now it's getting longer and ... the same old thing, the same old people ... it's repetitive but it's getting really boring ». Cet aspect ne doit toutefois pas éclipser ses efforts quant à une éventuelle réinsertion. Au moment de notre rencontre, et en parallèle de ses recherches pour obtenir un logement, Jane effectuait un retour aux études : « I applied to college, that's my first step in a youth worker programme and I've been accepted. So that's pretty interesting and I'm waiting for that : that's a good start ». Et de conclure qu'avec son compagnon : « we're almost there ».

3.4 L'histoire de Freddie

Âgé de 37 ans, Freddie, Inuk du Nunavik, connaît un épisode d'itinérance pour la seconde fois, chaque fois suivant le même scénario. Après plusieurs années d'attente en vain pour une maison dans son village nordique, il quitte sa terre natale en espérant trouver un logement et un travail dans le sud, à Montréal. Parce qu'il n'a jamais eu la chance de bénéficier d'un domicile qui lui soit propre, il se considère sans foyer, et ce, en dépit de son attachement aux siens et à son territoire, l'Arctique québécois.

- **Une famille classique**

Né dans une communauté de l'Ontario, Freddie grandit dans plusieurs villages du Nunavik. Son parcours familial est classique dans le sens où il a été élevé par sa famille biologique en inuktitut, sa langue maternelle, puis en anglais, en compagnie de sa fratrie et de sa famille élargie. En raison de la distance qui les sépare aujourd'hui, il ne voit que rarement ses proches, bien qu'ils soient en très bons termes. Ses prises de contact interviennent toujours lorsque la nostalgie du Grand Nord se fait trop oppressante, « when I miss them too much ». Il en est de même pour sa fratrie qui est dispersée entre les villages de Puvirnituk, Umiujaq, Kuujuaq ainsi que Sanikiluaq (Nunavut). Bien que « they are always concerned for each other, they are a tight family », il considère qu'il est indépendant : « I'm more on my own ». Célibataire et jamais marié, Freddie devient père à 22 ans d'un garçon aujourd'hui âgé de 14 ans qui vit avec ses grands-parents maternels au Nunavik. Bien qu'il n'ait pas vu son enfant depuis bientôt 2 ans, Freddie maintient un contact avec lui grâce à Facebook, réseau social d'autant plus prisé par les populations inuit que leurs proches habitent un Grand Nord accessible seulement par voie aérienne.

- **Savoirs professionnels et savoirs traditionnels**

Freddie quitte l'école en 4^e secondaire, avant la fin de l'année. Il occupera plusieurs fonctions au Nunavik, à commencer par le métier de technicien. Il quitte cet emploi au bout de deux ans et demi à la suite du décès de sa mère, un événement qui l'affecte profondément. Quelque temps plus tard, il obtient un contrat temporaire d'entretien dans une école. Par la suite, il occupera le poste de coordonnateur-assistant de logements supervisés pour personnes victimes de dépendances, une place qu'il abandonne après un an et demi pour devenir conducteur de camion-citerne transportant l'eau dans une municipalité nordique pendant plusieurs années. Il entreprend ensuite une formation subventionnée par la multinationale suisse Xstrata qui exploite la mine Raglan. Après deux ans de formation et seulement six mois d'exercice, il perd ce poste. Au début des années 2010, il trouve à nouveau un contrat au sein de la mine Raglan qu'il quitte, volontairement cette fois, en février 2013 : « I lost confidence in my employers because I broke my thumb and they didn't believe me so they forced me back to work instead of doing standard procedure with checkup ».

Parallèlement à son expérience professionnelle, Freddie détient de nombreuses habiletés traditionnelles. Un certain mode de vie ancré dans le communautaire, comme on le verra, mais aussi la chasse, la pêche ainsi que les connaissances du territoire représentent pour lui une forme de savoir résultant d'un long apprentissage au contact de sa famille et de ses amis. En

termes d'artisanat, il excelle dans la sculpture de pierre à savon (stéatite), une activité qu'il pratique encore actuellement à Montréal. Professionnellement, Freddie se définit à la fois comme sculpteur et technicien des mines.

- **Vivre en itinérance à Montréal, un dépaysement forcé**

En dépit de son attachement au Grand Nord, Freddie considère Montréal comme son lieu principal de résidence depuis plus d'un an. Il explique ce choix par la crise du logement qui frappe actuellement le Nunavik. Inscrit sur une liste d'attente depuis presque quatre ans, il raconte : « I couldn't stand living with so many people, it was overcrowded and I really wanted to get out ». C'est pourquoi il décide de tenter sa chance à Montréal en 2013. Ce n'est pas la première fois qu'il réside dans la métropole. Lorsqu'il était âgé de 33 ans, soit quatre ans plus tôt, il connaît son premier départ vers la ville, alors motivé par la même raison qu'aujourd'hui. C'est d'ailleurs à ce moment-là qu'il quitte pour la première fois la maison de sa famille où il cohabite avec certaines de ses sœurs et son père, situation qu'il juge commune : « [it's] normal for Inuit people because of the housing crisis up North », explique-t-il. En 2010, à l'issue de ce tout premier séjour d'à peine plus d'un an, il était revenu tenter sa chance dans un autre village nordique. Et c'est aussi parce qu'il était de nouveau confronté à l'impossibilité d'y disposer d'un logement qui lui soit propre qu'il fait le choix de redescendre « down South » pour la seconde fois. Freddie est alors âgé de 36 ans.

Au final, Freddie n'a jamais eu la chance de bénéficier d'un logement individuel, que ce soit dans le nord ou dans le sud; pour lui, « a couch is not a home ». Comme aujourd'hui, son premier séjour montréalais l'a conduit à la condition itinérante puisqu'il ne réussit pas à obtenir un logement en ville en dépit de ses espérances. Si la première fois Freddie ne pensait pas forcément faire l'expérience de l'itinérance une fois arrivé à Montréal, il apparaît bien plus résigné lors de son second séjour et ajoute même : « I preferred not to be on a couch at my family so I just rather leave and go on my own instead of being a burden for the house ». C'est pourquoi, bien que cette phase d'itinérance puisse s'avérer difficile à vivre, il apprécie tout de même de ne pas avoir à dormir dans le salon de ses proches comme il l'a fait lorsqu'il vivait au Nunavik. S'il lui arrive actuellement de dormir parfois dans des parcs du Vieux-Montréal, il se réfugie le plus souvent à PAQ, même si lors de son tout premier séjour, il a aussi pu fréquenter la Maison du Père.

La vie à Montréal est à ses yeux « discouraging », car il ne parle pas français, ce qui complique considérablement sa recherche d'emploi ainsi que ses tentatives de rencontrer des personnes, de même que la cohabitation avec les autres personnes en situation d'itinérance, qui ne se fait pas sans heurts. Globalement, il ressent de la discrimination à son égard non seulement de la part des itinérants francophones, mais aussi « there's quite a few Indians who don't like Inuit people ». Ce dernier point perturbe quotidiennement sa survie puisqu'il est souvent confronté à des tensions, voire des bagarres de rues opposant des itinérants des Premières Nations et des Inuit. Il ne se sent d'ailleurs pas en sécurité, car « being with other homeless people tends to breed violence ».

- **L'entraide : une pierre angulaire du mode de vie inuit**

Ces tensions, quoique courantes, ne caractérisent pas pour autant l'ensemble des relations que Freddie entretient avec d'autres personnes en situation d'itinérance, bien au contraire. En contrepartie de ces difficultés sur le plan de la cohabitation, Freddie se dit très solidaire des autres personnes inuit qui vivent dans la rue, un phénomène qui s'explique selon lui par le partage du « Inuit way of life wich I experienced a lot already and untill today in the city ». Ce mode de vie s'illustre d'abord par la tendance au rassemblement de personnes qui partagent la maîtrise de l'inuktitut : « usually we're at least 3, or 4, or 5 guys ». Cette coprésence rythme le déroulement des journées des personnes qui se déplacent en petits groupes, ont recours aux mêmes organisations pour s'alimenter et vont jusqu'à dormir dans les mêmes lieux afin de rester ensemble : « We help each other out [...] they buy me beer and I buy them beer, that's how, and sometimes food and clothing ». Dans un tel contexte, il est facilement imaginable que lorsque des frictions interviennent avec des groupes d'origine culturelle différente ou même avec des personnes non itinérantes, les petits groupes formés jouent véritablement le rôle de rempart protecteur s'érigant contre les violences physiques et verbales ou la discrimination.

Bien qu'il ne s'exprime pas de la même façon, le soutien peut aussi provenir du réseau social originel de Freddie : « family, friends, they're all up North ». Ce soutien n'est pas financier, mais plutôt moral : « because I don't poke my family for money, I'm on my own and on my own decision [...] emotionally, yeah, I get support ». C'est spécifiquement auprès de ses frères et de ses neveux que Freddie a recours à ce type de soutien qu'il obtient « online and sometimes on the phone ». Il affirme même que grâce à son utilisation de Facebook, il est capable de joindre ses proches vivant au Nunavik « from Monday to Friday » à partir du CAAM d'abord, puis à la Mission Old Brewery.

- **Quand s'organiser ne suffit plus à combler les besoins**

Dans une autre perspective, Freddie est un client régulier de nombreuses organisations œuvrant auprès des personnes en situation d'itinérance. Concernant la nourriture, il aime pouvoir manger à sa faim tous les jours à PAQ, l'endroit où il dort quotidiennement, et occasionnellement à l'Accueil Bonneau. Éventuellement, il aime pouvoir consommer de la nourriture traditionnelle, principalement du gibier, « at CAAM because sometimes they bring arctic char, caribou or seal ». Il déplore d'ailleurs que cette organisation ne dispose pas de plus de fonds destinés à offrir de la nourriture aux personnes les plus démunies. Du reste, Freddie « get most of the clothes from shelters », spécifiquement à l'Accueil Bonneau, car les vêtements sont adaptés aux saisons et toujours disponibles, puis au Red Roof pour les cas d'urgence, et enfin au CAAM lorsqu'il y a des vêtements disponibles.

Globalement, il estime que ses besoins primaires sont comblés sans trop de difficultés, mais que la situation devient problématique lorsqu'il s'agit de répondre à des besoins plus complexes. Spécifiquement, « jobs' search, job hunting, they're all missing in there. OBM [Mission Old Brewery] can help but they're not. At the NFCM [CAAM] or at the PAQ, they're no jobs search thing; they don't have actual programmes where you try to find jobs and things like that. They just have papers, you know, but got to be committed to go through that, like you

know in-depth search for job ». Freddie se montre désireux de participer à un programme spécifique, car il dit avoir besoin de quelque chose de « more personalized », une approche difficile à créer selon lui dans un « drop in center or a shelter ».

Si le propos n'est pas totalement dénué de sens, il faut aussi souligner que l'autonomie de Freddie et la volonté de s'en sortir par lui-même caractérisent autant son rapport aux organisations et à l'offre de services que son rapport à l'aide matérielle que potentiellement il peut demander à sa famille. Son parcours personnel, notamment pour ce qui est des difficultés à obtenir un logement dans le Nord et dont résulte le fait qu'il a toujours le sentiment d'être chez quelqu'un lorsqu'il vit dans sa région natale, n'est certainement pas étranger à cette quête d'indépendance. De surcroît, si le repli sur elles-mêmes des personnes inuit en situation d'itinérance, en créant de petits groupes, renforce l'entraide des personnes, il peut simultanément constituer un frein à l'insertion en maintenant Freddie dans une dynamique quotidienne où la consommation de stupéfiants occupe une place centrale.

- **La consommation : un enjeu majeur**

La consommation rythme bien souvent les journées de Freddie et celles de ses compagnons. En ce qui le concerne, Freddie n'est pas un adepte de ce qu'il appelle les « hard drugs », mais jette plutôt son dévolu sur la marijuana et surtout sur l'alcool. Il reconnaît consommer en moyenne plus de cinq litres de « strong beer, 10.1, almost everyday, like five times in a week ». Bien que le choix de ce type de bière « gets you very, badly drunk », il est compréhensible, car « they're affordable, cheapest ».

Alors que Freddie n'a pas toujours connu ce type d'excès, il estime que les dernières années ont été plus intenses: « these past four years were the most drinking I have ever done in my life [...] pretty much since I've been in Montreal, and even up North I was drinking heavy, since then I'm doing right here right now ». Cette accoutumance accrue lui cause de nombreux soucis auprès de la police locale en raison de son ébriété chronique, un comportement pénalisé par le système des contraventions qui s'accumulent ainsi que par quelques rapides séjours carcéraux. Toutefois, à la différence de nombreuses personnes en situation d'itinérance, « I dealt with it and now I'm finished », croit Freddie. Il faut souligner que financièrement, même s'il ne dispose d'aucune source de revenus, il pratique encore la sculpture sur stéatite, tradition inuit assez réputée, qu'il revend à Montréal, ce qui lui a, entre autres, permis de s'acquitter de ses contraventions.

Par ailleurs, il a déjà tenté par lui-même une cure de désintoxication : « I felt I was drinking way too much, I went to detox in Ottawa. I found it online. I tried to find a specific place because there is many places and I was looking for one where there is only Inuit in the group ». Par spécifique, Freddie fait référence à un endroit où l'approche curative est « more traditional in a way that everybody is Inuit ». C'est ainsi qu'il entame sa cure au sein du Mamisarvik Healing Centre situé dans la capitale ontarienne : « I wasn't ever ordered to admitting, I just put myself there [...]. It's an 8-week program, detox was like intense, like group therapy, intense group therapy like to talk everything wild and after six week into my program, I got kicked out, I failed

because I was smoking pot... I went to the alcohol detox to stop drinking. My mind set was never to stop smoking pot but the alcohol is just bad that's why I went to the detox center ».

- **Quand la crise du logement justifie la quête d'indépendance**

Excepté dans le domaine de la recherche d'emploi, sa prise de responsabilité, illustrée par l'anecdote de la cure de désintoxication entreprise sans aucun référencement, témoigne d'une recherche d'autonomie qui teinte globalement son rapport à la santé, physique comme mentale. Il faut savoir que Freddie est considéré comme dépressif, un diagnostic qui lui a valu des prescriptions soutenues, or « I just quit cold turkey because I was tired of taking medication. The first couple of months were hard then I just forced myself to be okay and I don't feel depressed as much as I was then ».

Le motif de cet arrêt volontaire est le suivant : « I found I was getting too dependent longing for it, I don't want to depend on prescription drugs ». En résumé, il situe l'origine de sa dépression, mais aussi de sa condition itinérante, dans « the no house equity thing ». « If there was more housing I would not be in Montreal, I would be up North », poursuit-il. Conscient de l'extrême précarité de sa situation, l'un de ses désirs serait de sensibiliser les habitants/habitanes inuit des villages nordiques au fait que la condition itinérante est très difficile : « someone who might go homelessness, I will just tell him that is an exhausting life. It's very tiring. Nobody wants to be there ».

3.5 L'histoire de Tina

Âgée de 42 ans et se trouvant en situation d'itinérance depuis moins de six mois, Tina résidait dans un foyer d'hébergement depuis quatre mois au moment de notre rencontre. Ce fait est selon elle « situational », ce qui signifie à ses yeux qu'il s'agit plus d'une mauvaise passe à surmonter rapidement que d'un état de fait durable.

- **Une vie de famille adoptive teintée d'abus physiques et psychologiques**

Enfant illégitime, née d'une relation extraconjugale, Tina est adoptée dès la naissance, et contre l'avis de sa mère, par un couple d'enseignants non autochtones travaillant antérieurement au sein d'une école résidentielle de la Saskatchewan. Née en réserve et donc sous la juridiction de la *Loi sur les Indiens*, elle fait partie des enfants du Sixties Scoop : « They took me out of my home and put me with a teacher that was abusing children at the residential school. My adoptive parents were residential school teachers, they were abusing kids and they adopted two more boys ». Au sein de cet environnement familial, l'un de ces deux garçons adoptés, autochtones également, deviendra le protecteur de Tina jusqu'à son départ alors qu'elle est âgée de 14 ans. Concernant la fuite de ce grand frère adoptif, elle raconte : « my parents told me that he ran away and I knew he wouldn't leave me and I was: where is he? And they were just stonewall and wouldn't tell me anything. So I lived like that for a really long time like not knowing where he was or what happened. I remember working in Vancouver thinking maybe they killed him like you know I was thinking like I don't know how fucked up things are and maybe that's what happened ».

Finalement, Tina n'apprendra la vérité sur le motif du départ de son frère que lorsqu'elle le retrouvera en 2007. En réalité, la cause de cette fuite est la suivante : « the only reason why he left is because he was positive that my dad (adoptif) was gay, that he only touch the boys ». Par ailleurs, confrontés à la possible dénonciation des abus commis par le père adoptif, ses parents adoptifs ont la réaction suivante : « my parents wrote him a cheque for 10 000 dollars and told him to hit the road. That's what happened ».

Dans le cas de Tina, les abus sexuels subis ont été commis par les deux garçons biologiques de ses parents adoptifs, c'est précisément de ceux-ci que son grand frère autochtone la protège jusqu'à son départ soudain : « There were lots of abuses, lots of sexual, lots of physical. And that was still bizarre because on one hand you got people saying: "oh you so lucky like you Indian living with white people like you might be so thankful?" But it's like: "Help!" Like, are you kidding me? And so lot of that, because of the situation of my family I was the only girl and the boys that I had of as brothers, they thought it was just them and I thought that what just me ». Le sentiment d'être la seule concernée par les abus qu'elle subit est renforcé par l'attitude de sa mère adoptive au regard du comportement de ses fils biologiques.

Rappelons que ces abus se sont accompagnés de séquelles qui marqueront durablement Tina et notamment au travers de troubles alimentaires relatifs à l'anorexie. C'est pourquoi, aux yeux de sa mère adoptive, « there was no possible discussion about that. I mean we all had major behaviour addictions: one had addictions; one had anger issues; I stopped eating, I had an eating disorder like it was [...] and my parents were trying to pretend like... they were not trying to pretend but they were like you know "we have troubled children" ... for heaven's sake it was the other way around, the "troubled parents" these kids had as parents ».

Pourtant, en dépit de ce climat familial nocif, « I was the only one that was about to go off the deep end so my older brother – the one that I keep in touch with now – he really took care of me. He protected me from my other brothers as much as he could. There was such a level of violence in the home like we were acting out on each other – one kid had a bad day and would punch one in the head just to make himself feel better – and so we were dealing with that and my brother protected me from that ». Parallèlement à ce climat de violence, le frère de Tina tente tant bien que mal de rééquilibrer les forces : « my parents, that was a real monopoly with them – favouritism and petting kids against each other – and so my brother tried to level that out by giving me things that my parents would use to ... like I remember I was really into running like I loved running and my parents were like: "Oh no you can't have shoes". And so my brother like worked his ass off to buy me New Balance ». Confronté au chantage affectif des parents adoptifs, ce frère autochtone, son protecteur, « showed me unconditional love in a lot of ways », un attachement encore intact aujourd'hui, près de 35 ans plus tard.

• **Quand l'expérience professionnelle fait rejaillir le passé**

À 18 ans, le départ du foyer familial représente une libération pour Tina, qui s'installe rapidement à Vancouver où elle résidera durant toute sa vingtaine, de 1990 aux années 2000. Elle y découvre une passion pour les études et complète avec succès le collège et obtient même un baccalauréat. Cette période marque les débuts de son engagement auprès des

jeunes en ce qui a trait notamment à la prévention du suicide, l'accompagnement et la réinsertion sociale. En qualité de travailleuse de rue, elle commence sa carrière en 1995, « with street kids, so now I've got at least 13-14 years of frontline street work and I brought them to detoxes, and treatment centres, shelters for youth and that's usually where I've done like program facilitation, liaison ». Sa mission cible une population âgée de moins de 16 ans et ne concerne pas uniquement les jeunes autochtones, mais plus généralement une clientèle atteinte de lourdes dépendances, « like heroin and cocaine ». Par la suite, Tina acceptera un poste de « counseling outreach worker » offert par un Centre d'amitié autochtone de la région, une fonction pour laquelle elle travaille en partenariat avec les services de police locaux.

À partir des années 2000, Tina déménage à nouveau, cette fois pour regagner sa province natale, la Saskatchewan. En tant qu'intervenante, elle s'investit au sein d'un groupe pour lequel elle met sur pied « a support group for girls leaving the sex trade ». Ces jeunes filles, « they were really young, like underage girls, and it was like a common problem that we were having, girls walking the streets and there was no support for them. So I started a group where you could come in and have a meal and it was in a hidden building – super quiet and nobody knows about it – and we could just talk about issues like you can tell me what kind of services you need and try to bring them in and get help for the girls ». Cette expérience s'avère décisive dans la trajectoire de Tina, qui approche alors de la trentaine.

En effet, « it wasn't until I started actually working on child abuse issues and really understanding how it affected me and then possibly thinking it might have affected my brothers ». C'est d'ailleurs à cette étape de sa vie qu'elle entreprend pour la première fois une thérapie : « I was going to counselling for sexual abuse because I was still experiencing remorse and shame and guilt and I wasn't sure like how to bring that up you know? ». Ses questionnements l'entraînent à la recherche du frère adoptif qu'elle considère comme son protecteur. Après sept ans de recherche assidue, Tina retrouve sa trace en 2007 dans une réserve albertainne où il s'est marié et a eu deux enfants : « It was very, very emotional for us and I wasn't sure if I were going to be stirring shit up in his life that he didn't want stirred up. Like maybe he... he just created this other life and wants it perfect and doesn't want anything from the past, you know, so I wasn't sure and I remember leading up to the time when I had his phone number and I wasn't sure what was gonna happen like what if he turned me away? What will happen then? But that wasn't the case ». Désormais, ce frère est l'un des plus grands soutiens de Tina, comme on le verra.

- **Le difficile retour aux origines : du rejet à la réconciliation**

Si les retrouvailles avec son frère adoptif sont le résultat d'un long travail de recherche débuté au début des années 2000, celles avec les membres de sa famille biologique ne sont en rien préméditées. La première fois, Tina est encore une étudiante dans la vingtaine. Alors qu'elle vit dans l'ouest du pays, Tina retourne en Saskatchewan : « traveled back to Saskatchewan for a home visit and that's when I actually met my birth family – it was by accident – like I didn't go looking I was playing pool and I met my auntie in a pool hall. I didn't know she was my auntie at the time but because it's such a small family like she said – she's from the same reserve as me – and I've never been there but it was on my status card, so she's like you're

not from my reserve? I said like yes I am and showed her my status card and it had my adopted family name on it. So she said what is your real last name? When I told her, and she's like... oh! That's my last name! ». Du côté de sa tante, la surprise laisse rapidement place au scepticisme à tel point que, considérant le peu de membres de sa famille encore en vie, « she said you're not part of my family, like, she was really adamant. And I said I don't want to talk to this lady anymore ». Cet incident la convainc de ne pas tenter de renouer avec ses racines, du moins momentanément.

En 2003, Tina finit par apprendre l'histoire de ses parents biologiques. « My mom and my dad had an affair so I'm a product of that. And my dad had a wife and he still has the same wife ». Elle comprend ainsi qu'elle est « the only one born between [her] mum and [her] dad ». Initialement, donc, elle est considérée par sa famille biologique, et spécifiquement par sa belle-mère, comme « the last vestige of that what it happened in the past ». C'est pourquoi Tina se tourne d'abord vers sa mère biologique lorsqu'il est à nouveau question de reprendre contact avec sa parenté biologique. Par la suite, le jour des retrouvailles avec son père, « we went and had supper and he just pissed me off. He was asking me questions like how many natives ceremonies have you been to? Do you speak any native languages? I'm like what do you think I am? You put me into a white family – I was raised by crazy ass Christians and you know what? Go fuck yourself. I don't fucking need the shit and I just tore it to him and walked out of the restaurant. Like I spent maybe 10 minutes with them ».

Ce second échec se solde par une période de silence d'une durée de sept ans que seule l'annonce du cancer de son père vient briser : « I was pregnant with my son, I was with his dad and I got a phone call from his wife. My dad was really sick, he's having an operation and he could die and he wants me there. I was talking to my partner saying you know if I don't do this it was of those things that I probably regret my whole life right? At this point I've never been back to the reserve. And never met any extended family, but I've already met my birth mother, talked to her a couple times on the phone. It's not a real relationship. I'd never try to come back to that lifestyle. So this was probably the first chance for me having to do that ».

Le jour des retrouvailles, Tina, alors âgée de 29 ans, annonce sa grossesse à sa famille : « At the hospital, the whole family was there and it was the first time in my life that I've ever seen people that looked like me. Like a whole room full! That was a big moment, a really big moment. At the hospital they had a healing room [...] they had an Aboriginal healing room. So I was smudging and praying and I just... I was really drawn to it like I felt very close instantly with the family and I told my partner because we were in Vancouver at the time that I wanted to raise my kid in Saskatchewan to be near of the family. My dad actually named my son, he gave him his Indian name ». Parce qu'elle porte en elle le tout premier petit-fils de son père biologique, elle bénéficie d'un regain d'attention de la part de celui-ci qui, dès lors, restera en contact permanent avec elle. En signe de réconciliation, le nom donné par le grand-père à son petit-fils désigne « the rock that bridged my relationship with my father and my family together. It was a very great deal and that's kind of where my relationship really started to grow with them ».

- **Le Sixties Scoop, dans la continuité de l'expérience des écoles résidentielles**

Tina reconnaît aujourd'hui que les violences subies dans sa famille adoptive ont également resserré les liens qu'elle entretient avec son père. Selon elle, sa propre expérience du Sixties Scoop s'inscrit dans la continuité de celle de son père à l'école résidentielle. « The Sixties Scoop that was like the second wave after residential schools: they were taking the kids from their family and adopted them to white families to assimilate them. Residential schools was the step one of the assimilation and Sixties Scoop the second wave of the assimilation ». Les discussions entre le père et la fille conduisent Tina à voir des points communs entre les deux expériences, tant du point de vue des mauvais traitements subis que de celui des séquelles psychologiques laissées par celles-ci. Elle reconnaît être traversée par un malaise identitaire constant qui la pousse à se questionner et à découvrir sa propre authenticité culturelle, une posture qui n'est pas sans rappeler les démarches de son père, traditionaliste reconnu au sein de sa communauté. « I think that alienation infringement from adopted families, like, it's really part of the course and it all depends how culturally intact that you want to be ».

Pour son père comme pour Tina, cette démarche d'affirmation a été progressive : « When he was 50, he was chief and he had to quit work at chief because he had realised he still had residential schools stuff dealing with it and he was having a crisis. And so when I was telling him about what really happened growing and stuff – he was telling me I should be happy that I was at the age that I was – because it's better to get it out of your life sooner rather than later ». Cette crise existentielle explique aussi le pourquoi de la mésentente lors de leur première rencontre puisqu'à cette époque, l'un comme l'autre vivaient encore avec une certaine douleur la question des appartenances culturelles. Une fois la réconciliation survenue, Tina considère que leurs discussions quotidiennes lui permettent de voir les choses sous un autre angle : « I think in some ways I'm the only person he can talk to about his healing and he's the only person I can talk to about my healing because it's like we went to down the same road together in very different points in our life ». Plus encore que les sévices, le père et la fille partagent une certaine résilience qui leur a permis à tous deux de s'en sortir, pour une vie meilleure, ce qui est loin d'être le cas de la mère biologique de Tina.

Joueuse compulsive et toxicomane, la mère biologique de Tina décèdera quelques années plus tard, à la fin des années 2000. Bien que Tina n'ait jamais pu en parler directement à sa mère, elle estime que cette dernière n'a jamais pu se débarrasser des traumatismes hérités de son passage en pensionnat, un poids qu'elle considère essentiel de se délester. « It sounds so bizarre to think that you can live your whole life and not really being aware of it ». Elle reconnaît enfin que sa mère a pu transmettre ce mal-être, mélangeant séquelles psychologiques et pratiques autodestructives, à son demi-frère. Car sa mère biologique a eu, après sa naissance, un second enfant, cette fois un garçon, qui sera amené à jouer un rôle prépondérant dans la vie de Tina.

- **La descente aux enfers**

Après le décès de sa mère, et alors qu'elle travaille à Saskatoon, elle prend progressivement sous son aile son jeune demi-frère. Ce choix n'est pas sans risque, car elle sait déjà, à ce moment-là, que son frère « was a gangster ». Quelque temps après que celui-ci vienne habiter

chez elle et son propre fils, elle trouve « a safe in his room that was screwed to the floor with guns and coke in that ». « [A]nd even though our mom died and I was the only person he had in the whole world I said “you have to fucking go, I have a kid and this will be child custody and I’ll lose him over that and you have to go” », poursuit-elle. Par anticipation, elle confie tout de même son enfant au père. Il faut dire que ce rejet est très mal vécu par son demi-frère. En guise de représailles, ce dernier s’invite chez elle durablement en compagnie de ses compagnons de « gang ». Il en résulta l’évènement le plus traumatisant de la trajectoire de Tina, un évènement qui l’engagera dans l’épisode le plus difficile de sa vie et duquel elle tente de se remettre encore aujourd’hui : « I had my house home invaded. So I was home and I was sexually assaulted by a group of people and one of them was my brother’s best friend and I knew that and I tried to put it away and I tried to not deal with it ».

Dans ce contexte, non seulement Tina souffre de l’absence de son fils qu’elle a réussi à protéger en le confiant au père, mais elle perd évidemment son emploi puisqu’elle ne trouve plus la force d’aller travailler. Parallèlement, l’héritage psychologique de son enfance baignée de violences physiques resurgit avec une telle insistance que non seulement elle n’arrive plus à tenir ses souvenirs à distance, ils la hantent littéralement : « So my partner that’s what he saw and after that incident happened with me, I just said you have to take my kid like I am fucking a mess and I don’t want... I was having so many things come back – like I had gone back to ground zero with sexual abuse – I was having an eating disorder like out of a good 15-year gap of not having an eating disorder and then it’s back I’m like I was just falling apart ». Après son agression, elle finit donc par perdre la garde de cet enfant, pourtant si important à ses yeux, et notamment au regard du processus de réconciliation entrepris avec son père biologique. Cette perte est d’autant plus douloureuse qu’elle fait resurgir ses préoccupations en termes d’affirmation culturelle et identitaire. À ses yeux, les maillons de la chaîne familiale se sont à nouveau brisés : « In terms of really true culture like sweat lodges and you know spending time with his grand-father hunting... it’s not happening ».

- **Vivre avec un trouble de stress post-traumatique**

L’affaire criminelle dont Tina est victime est si grave qu’elle conduit à un procès. Dans l’attente de celui-ci, elle voyagera, pour se protéger, et se cachera dans de nombreux endroits, y compris aux États-Unis. Son témoignage a permis de mettre en prison plusieurs « gangsters ». Par ailleurs, les compensations auxquelles Tina a droit ne suffisent pas toujours : « because I was a victim of crime I’ve gone through Victims Compensation like I had to have a steel plate put in my jaw – in my jaw broken – I had my front teeth smashed out with the gun. So because Victims Compensation I filed once and I got my front teeth repaired – it shut down now so when I lose all this side of my mouth there’s nothing I can do about it even though it’s all from Victims Compensation. It’s the same shit with the Aboriginal Healing Foundation like you are putting a time limit and money on something that has nothing to do with that. Healing does not follow that order ». Au final, la source d’argent reliée à la compensation financière obtenue finit par se tarir de sorte qu’elle passe « from thirty thousand dollars a year to welfare ». « That is garbage. I mean I can’t work in my field because I’m not mentally right. You can’t have something like that happened and just go back to work – it’s like police that had trauma... well

I have to relocate and I chose to live in a city where I can't speak the language... », se désolait-elle.

En dépit de la barrière linguistique évoquée, son choix de déménager à Montréal est mûrement réfléchi : « I needed to make sure that my son was protected and that's for me as well. Because I was testifying against the gang and I didn't want anything to happen to him. That's the deal with my son and I... the gang aspect like that I attested to fight against my brother's best friend and he's involved in a gang and the gang... because I've put two members in jail for a very long time, I'm on the list. My little brother they took a shotgun and tried to kill him last year, in December 18... it becomes complicated after a while – but they're still actively trying to decimate me and anyone that's related to me so... it's important that I stay away from Saskatchewan. I always have to be careful. My son being with my family that's the only way that I can really get through my head that's it is okay; at least he's not being associated with that. He's got a different last name – he's got his dad last name – and nobody knows about him. And at least if he's hiding with the Whites, he's safe. That's kind of hard to justify it in my head ».

À la suite de son déménagement à Montréal, Tina réussit dans un premier temps à trouver un emploi. Toutefois, quelque temps plus tard, elle perd cet emploi en raison du trouble que l'exercice de celui-ci engendre chez elle. Et pour cause, depuis son attaque, Tina a été diagnostiquée comme étant atteinte du trouble de stress post-traumatique. Contracté à la suite d'une expérience traumatique durant laquelle la personne a notamment été confrontée à la mort ou à toute autre menace concernant son intégrité physique, ce trouble réactionnel s'assortit de plusieurs symptômes : la victime va par exemple revivre épisodiquement la scène traumatique. Tina l'explique dans ces termes : « But when you're working in stress and you have post-traumatic stress it is kind of like a trigger and because any sort of indication of violence like working with women that were coming from violence and stuff was a trigger and I think I was finally... like the stress was just overwhelming me and I was unable to conform and I started taking sleep medications because I wasn't sleeping at night. And I was working the night shift at the shelter and that was the reason why I was that way always because I was sleeping in and missing my shifts because I was medicated from post-traumatic ».

Tina investit cependant des efforts considérables afin de contrôler au mieux les épisodes de souffrance liés à son syndrome de sorte que sa trajectoire montréalaise va être balisée par un cycle alternant des phases en emploi et des phases de bien-être social. Lorsqu'elle en est capable, elle sera ainsi amenée à travailler pour différentes organisations : « I had another position and I went to pretty much the same thing of working and then having to revolve around the stress situation. I ended up on Social Services and there is no help when you are on Social Services like you have to pay everything's out of a pocket; you have to find a free counsellor and it was kind of shitty after a while because at the places I used to work weren't the best places for me to get services. Because it was kind of humiliating I guess ». C'est pourquoi, lorsque au bout de ses ressources personnelles, Tina se retrouve dans la rue, elle préfère dans un premier temps se tourner vers l'aide de ses proches plutôt que de s'adresser aux ressources normalement désignées et dont elle connaît pourtant très bien l'existence.

- **Soutien des proches et entraide des amis**

L'aide apportée par l'entourage revêt différentes formes et est principalement l'œuvre de son réseau d'amis : « I've got friends that I've been friends with for like 35-40 years and those are family to me ». Ce soutien est en premier lieu psychologique; ses amis, même s'ils n'habitent pas Montréal, sont en contact permanent avec elle : « I've got one friend that's definitely been a benefactor. She's very, very independently wealthy and she said anything you need just let me know. And that's been a really good, great source, like nobody has that ». Ce type de soutien moral est très précieux aux yeux de Tina, notamment parce que les proches en question partagent avec celle-ci la mémoire de pans entiers de sa vie, si ce n'est une certaine résilience quant aux adversités vécues dans le passé, et en particulier lors de leurs jeunes années. Le partage d'une expérience commune renforce évidemment la confiance que Tina accorde à ses amis, qu'ils aient été ses collègues ou encore des jeunes rencontrés alors qu'elle travaillait auprès d'eux.

De surcroît, le soutien dont fait l'objet Tina est également économique. La dégradation progressive de ses conditions de vie matérielles a en effet alerté ses proches, et spécifiquement son frère adoptif qui la soutient à partir de la Saskatchewan. L'aide apportée par son grand frère adoptif est d'une telle importance que Tina le qualifie volontiers de « bienfaiteur », au même titre que certains de ses amis : « I have my benefactor he can... anything, anything. He knows my situation. He knows that I really don't have family or a support network like that and he's extremely wealthy so I mean... I can be emailing him, can you put 150 dollars in my account and he would do it the same day ». Cette aide s'incarne non seulement par un support financier occasionnel, mais également par des cadeaux qui, aux yeux de Tina, transforment son quotidien en celui d'une personne « normale » : « He sent me a tablet the other day. It's like the first present I've got in like 10 years from now. I was like : Ouh ouh! Oh my god like I have the best older brother in the whole world! He's always been like that ».

La pérennité de ce soutien est cruciale dans la trajectoire de Tina, qui met tout en œuvre afin de le préserver, une priorité d'autant plus dure à maintenir considérant les aléas caractéristiques du processus conduisant à la condition itinérante : « I feel totally trapped, I get sometimes 300 bucks a month and that's still not even very much more than 450, like, I mean, I used to making like 1200 to 1500 every two weeks easy, easy. And I'm just putting freaking nothing and I put all my stuff in storage because I don't want people to steal my stuff. I had so much stuff stolen since I've been in the homeless thing it's not even funny. Like my brother's tablet he gave me I can't even have it with me, because it will get stolen ».

Par ailleurs, depuis sa venue à Montréal, Tina admet avoir rencontré un compagnon qui, témoin de la dégradation de son quotidien, a déjà tenté de l'aider à sa façon : « My boyfriend... he has offered me to pay me to help me clean his apartment because he's an owner and I've done some work for him already and he's like totally can see how I'm good organizing and stuff ». Soulignons que Tina reste évasive lorsqu'il est question de décrire plus en profondeur la nature de cette relation qui semble plus relever de la stratégie de survie que de l'idylle volontairement choisie.

En réalité, lorsque Tina s'est retrouvée dans la rue, six mois avant notre rencontre, c'est plutôt vers l'une de ses nouvelles amies montréalaises qu'elle se tourne dans un premier temps afin d'accéder momentanément à un toit : « I put all my stuff at my friend's house in storage and I stayed with her for like a week but she lives in a low-income housing and she's got a little kid and I didn't want to get her into trouble. So then I was literally bouncing around from shelter to shelter. Every day you have to come in and see [if] there is availability and like I was so stressed out every day... I just really felt like I was on the edge of falling into like nothing ». Si Tina craint pour la stabilité de son amie, c'est bien parce que celle-ci réside dans un logement sécurisé destiné aux femmes anciennement victimes de violence. « In that situation you're not allowed to have people stay with you ». Concernant l'hébergement offert par ses proches, Tina reconnaît volontiers que plusieurs membres de son entourage y ont eu recours : « And a lot of my native family, they balanced around from city to city and you know like couch... what's that I don't know how they call it like the none visible population or whatever ». Le phénomène en question n'est autre que celui de l'itinérance cachée.

Ainsi, sous l'angle du logement, la première phase d'itinérance de Tina s'est caractérisée par une formule mixte qui permettait l'alternance entre l'hébergement dans les différentes ressources prévues à cet effet et l'hébergement chez des amis plus ou moins proches. Car ils ont été plusieurs, successivement, à lui offrir leur aide. Rappelons qu'elle se retrouve à la rue en février, soit au plein cœur de l'hiver : « I broke into my friend's apartment one night just because I knew he wasn't home. But I mean like that is pretty fucking crazy... he still really hasn't forgiven me for that. I think he never understood actually why you had to do that? Because I think if you don't have a place to stay... it's like normal you would go to your friends' places ». En somme, rapidement, Tina épuise le maigre réseau social dont elle dispose à Montréal et se fait progressivement à l'idée qu'elle devra avoir recours à l'offre de ressources destinées directement aux personnes en situation d'itinérance. Si ce passage est pour elle douloureux, c'est non seulement en raison de son bagage professionnel et de sa connaissance des réseaux en question, mais aussi parce qu'elle considère ne rien partager avec la population vivant en situation d'itinérance avec laquelle elle a déjà travaillé dans le passé.

• **Plaidoyer pour une approche autochtone de la guérison**

Dans un premier temps, Tina se tourne alors le FFAM où elle trouve une place à son grand soulagement car l'approche véhiculée par l'organisme pouvait éventuellement correspondre à sa démarche : « It's the most comprehensive service I've seen in an organization for Montreal definitely. They really are taking kind of a holistic approach to the person's well-being and it transfers from staff to the clients. I know that the staffs are required to do kind of holistic health plan for themselves. And now because I really fostered like education and in the workshops and continuous learning and you can see that model transfer with the clients as well like; one to evaluate like correction issues, family issues, violence and mental health, medical... like it really tries to encompass everything and it's kind directed, which takes it away from the institutional kind of feel about things ». C'est donc la pertinence culturelle de l'approche holistique qui permet aujourd'hui à Tina de briser le processus du phénomène dans lequel elle a pu se retrouver piégée, une mauvaise passe selon elle. Grâce à l'accompagnement constant du personnel du FFAM, Tina a pu entreprendre une démarche de guérison au sein de laquelle

se complètent l'approche classique, qu'elle qualifie « d'institutionnelle », et l'approche traditionnelle, qu'elle qualifie de « holistique ».

Le soutien du personnel du FFAM ne s'arrête pas à des préoccupations touchant la santé de Tina. « I've got permanent disability so I'm gonna see if she can find housing sources for people [with] disabilities and see if I can get a studio that way. They have low-income native housing and I probably will be putting my name on the list for that which is an organization into itself. I think it's called Waskahegen ». Ainsi, Tina est optimiste quant à sa rémission, tant physique que psychologique : « Looking at resources like that I think and also depending what kind of shape I'm in like I'm not sure how I'm gonna be feeling after the treatments like what in long-term effect is like they've given me basically until September to get in tip top shape. Because they're like you know we're gonna break you like to get as strong as possible and in top shape as possible and then we'll see ».



Faits saillants de la troisième section

Les récits de vie reconstitués dans cette troisième section nous permettent d'atteindre une plus grande profondeur dans la prise en compte de parcours exclusifs ayant conduit à la condition itinérante, mais aussi dans la reconnaissance d'étapes de vie compliquées par une quête presque sans fin d'une place légitime au sein d'un monde parsemé d'embûches de toute nature. Se retrouver aujourd'hui en situation d'itinérance, si cela signifie avoir épuisé tous ses recours, peut aussi être considéré à l'image d'une rare capacité à rebondir dans des contextes où plusieurs auraient abandonné depuis longtemps. En fait, les personnes autochtones en situation d'itinérance que nous avons rencontrées n'ont pas abandonné leur liberté d'aller et de venir en dépit des obstacles :

- ❑ À bien des égards, l'expérience de la rue constitue une occasion de s'extraire d'un climat oppressant lié à des difficultés relationnelles vécues tant dans les noyaux familiaux (biologiques ou adoptifs), amoureux ou amicaux, qu'institutionnels dans le cas d'un placement en foyer d'accueil ou d'un séjour en prison. Dans ces cas, la volonté de distanciation d'une réalité problématique empreinte d'un fort potentiel traumatique (avéré ou hypothétique) agit comme un facteur précipitant le choix de la rue, qui apparaît dès lors, du moins temporairement, comme un environnement salubre de dernier recours;
- ❑ L'abandon et le manque de protection vécus dans l'enfance resurgissent fréquemment dans la vie adulte pouvant donner lieu à un état de vulnérabilité permanent. Cet état peut non seulement hypothéquer les chances de poursuivre un mode de vie sécuritaire et sain, mais il peut également se manifester avec force et récurrence lors d'épisodes difficiles (problèmes de santé, difficultés économiques, rupture amoureuse, deuil). Dans de tels contextes, la surconsommation représentera un remède à la détresse psychologique, mais pourra également être vécue comme une maladie laissant les individus démunis quant à la possibilité de se reprendre en main;

- ❑ La mobilité, qu'elle intervienne lors d'un départ d'une région vers la ville, d'une ville à une autre ou encore dans le cadre d'un déménagement au sein d'une même ville, joue un rôle clé. Le choix de se déplacer, de bouger, traduit l'effort de se distancier à la fois de certains espaces (un appartement, un quartier, une réserve, un village, une ville, etc.) et de certains individus (parents, frères et sœurs, amis) avec lesquels les relations sont conflictuelles et l'influence est toxique. Ce faisant, même lorsque la mobilité conduit à l'expérience de l'itinérance, elle peut traduire une forme de résilience incarnée dans une tentative de mise à distance d'une situation problématique car oppressive et contraignante;
- ❑ La présence dans les rues de Montréal s'inscrit dans de multiples trajectoires de mobilité et n'apparaît pas toujours définitive, surtout lorsque les efforts consentis pour sortir de la rue sont jugés insatisfaisants. Dans ces cas, le départ vers une autre destination peut apporter, au moins au début, une forme de liberté, voire une manifestation d'autonomie et de maîtrise sur sa vie;
- ❑ Ce recours à la mobilité démontre la nature évolutive, et non pas invariable, des stratégies de survie individuelles. C'est dire que la condition itinérante n'est pas un état de fait stable, mais qu'elle répond plutôt à une dynamique d'adaptation continue, au jour le jour;
- ❑ Les retours multiples en situation d'itinérance dont font état les récits (à l'instar des constats présentés dans la section 2) mettent en cause autant le difficile accès à l'obtention d'un logement, quel qu'il soit, que la prévalence de conditions de vie qui rendent complexe le maintien en logement;
- ❑ Les récits démontrent que les personnes manifestent généralement une préférence pour les ressources offertes par les organismes autochtones qui sont, plus que n'importe quel autre type d'instance, susceptibles de bénéficier de leur confiance. Parallèlement, il semble que si les personnes apprécient fortement les pratiques de guérison traditionnelle, c'est bien parce que la convalescence en question va s'ancrer dans une perspective de long terme, une durabilité qui ne fait pas la force des méthodes classiques comme l'illustrent par exemple les cures de désintoxication, qui sont plutôt pensées à partir de la nécessité de rupture totale et momentanée (familiale, sociale, spatiale, toxicologique, etc.) de l'individu avec son environnement;
- ❑ Plusieurs inscrivent le fait d'être entourés par un réseau social positif au rang de facteur essentiel à la réussite d'une sortie de la rue. Par contre, si la précarité constitue un moteur de solidarité entre personnes en situation d'itinérance, l'entraide qu'elle génère peut se révéler à son tour un facteur de maintien dans la condition itinérante. L'entraide, qu'elle soit visible dans le soutien affectif, le partage des ressources matérielles ou dans l'initiation aux pratiques de la rue par les semblables rencontrés dans les centres et refuges, apparaît donc comme un facteur profondément structurant des phases du processus de l'itinérance puisqu'elle agit simultanément comme un moteur de survie et un facteur de maintien dans la condition itinérante. Mais l'entraide, essentielle à la survie, détermine paradoxalement les chances d'améliorer ses conditions de vie puisque les modes de socialisation qu'elle induit constituent un frein à la sortie de la rue. C'est dire que le réseau social protège et met à la fois en péril;
- ❑ La reproduction dans la rue de comportements problématiques déjà présents dans le milieu d'origine (violence, toxicomanie, agressions) peut aussi concerner la garde des enfants lorsque la mère (ou les parents) a vécu la même chose dans sa propre vie. La répétition d'une génération à l'autre permet facilement de constater qu'une situation non résolue au sein de la famille (pour laquelle l'issue n'a pas été positive) se transmet à la génération suivante, parfois avec encore plus d'intensité;

- ❑ Le questionnement sur sa propre origine et les raisons (connues ou pressenties) qui ont amené des parents à laisser leur enfant en famille d'accueil ou à le donner en adoption (volontaire ou forcée) marque définitivement les parcours de vie et peut conduire à des impasses personnelles étant donné l'absence de réponses;
- ❑ Le monde du travail joue également un rôle clé dans l'entrée ou la sortie de la condition itinérante des personnes concernées. Le maintien en emploi peut être plombé par une gamme d'événements ou de conditions qui les plongent à nouveau dans des états de vulnérabilité et d'impuissance : comportements abusifs de l'employeur, cumul d'emplois précaires, difficultés à s'acquitter des tâches associées à l'emploi, rappel de situations traumatiques;
- ❑ La consommation de drogues ou d'alcool est souvent évoquée à la manière d'une compensation face au cumul des difficultés qui marquent les parcours, une échappatoire dans un monde marqué par des défaites successives.



Section 4 – Les manifestations de la condition itinérante

Cette quatrième section ainsi que les deux suivantes présentent les premiers résultats obtenus à partir du traitement qualitatif des entrevues semi-dirigées réalisées auprès des acteurs travaillant directement avec des personnes autochtones en situation d'itinérance. Alors que certains d'entre eux ont spécifiquement pour mission d'œuvrer auprès des populations autochtones, d'autres ont été amenés à les côtoyer dans le cadre d'un mandat plus large, touchant toutes les couches de la population en itinérance. De même, certains acteurs sont spécialisés dans l'aide et le soutien d'une population essentiellement féminine ou inversement masculine, tandis que la majorité des acteurs travaille dans des contextes mixtes. Enfin, très peu d'acteurs répondent spécifiquement aux besoins de la population inuit, ou encore de la frange la plus jeune de la population concernée. En conséquence, si les points de vue émis par les acteurs au regard du phénomène de l'itinérance autochtone sont teintés par leur contexte d'action et s'avèrent *de facto* fondamentalement partiels, leur compilation à l'issue du traitement qualitatif des discours a permis de reproduire une compréhension pluridimensionnelle de ce phénomène.

Le contenu de la présente section repose sur les éléments des discours permettant de cerner les principales caractéristiques du profil des personnes qui fréquentent les organismes au sein desquels œuvrent ces acteurs, et ce, en fonction des différents facteurs qui les ont amenées à vivre un ou plusieurs épisodes d'itinérance à Montréal. Un portrait d'ensemble de ce phénomène sera d'abord dressé, non sans accorder ensuite une attention spéciale à la situation vécue par les femmes autochtones, qu'elles soient membres d'une Première Nation ou du Peuple inuit.

La complexité, la profondeur et la charge émotive des histoires de vie reconstituées dans la section précédente nous ont préparés à mieux entendre et à mieux cerner les propos des acteurs, car ils interagissent au quotidien avec ces personnes dont le bagage de vie est grevé à chacune des étapes d'une dette personnelle, familiale et sociale majeure. Nous avons donc mis en lumière, largement et longuement, leur propos, leurs questionnements, leurs hésitations et parfois même leurs incompréhensions devant de telles blessures et souffrances.

4.1 Le monde de la rue : manière d'être, mode de vie et appropriation de l'espace

4.1.1 Le centre-ville : un ancrage spatial déterminant dans la construction des réseaux sociaux

Lorsque l'on tente de localiser la présence de personnes autochtones en situation d'itinérance à l'échelle de la ville, le centre-ville est généralement tout désigné, et avec raison. Ce n'est pas tant la présence des services offerts à cette population — dont l'offre est par ailleurs bien souvent postérieure à l'appropriation de cet espace par les populations itinérantes — qui justifie cet ancrage spatial. De tout temps, les espaces urbains centraux ont joué un rôle carrefour pour les personnes autochtones. En conséquence, le rôle de ces espaces est d'autant plus

stratégique dans le contexte quotidien de ces personnes en situation d'itinérance dont la propension à la réunion en groupe de tailles diverses est aujourd'hui reconnue.

Notons que les informations concernant la localisation des groupes et leur composition sont très fréquentes dans les témoignages des acteurs travaillant au sein des patrouilles de rue puisque leur mandat implique nécessairement qu'ils localisent les personnes. À ce propos, les acteurs relevant de ces services de première ligne ont sans exception identifié le rôle central joué par l'environnement direct du square Cabot et du quartier Atwater (nous en reparlerons). Le témoignage de cet intervenant, lui-même originaire d'une petite communauté autochtone, permet de comprendre le pourquoi de la convergence des personnes vers certains espaces communément identifiés :

Because it is quite a culture shock coming from any small community to a place like Montreal – even myself the reserve where I come from has less than 400 people – so coming to a place of several million from a place so small and like there is just going to be such significant changes that it is very overwhelming for a lot of people. I think that is what we see a lot starting in such social isolation and so coming here and not having the same experience you expected and being so overwhelmed by the size of the city... by the things you don't have in small communities and there are no major transit system in my reserve, you know. I mean there is only one skidoo and when you fly down... he gives you a ride you know. It's easy that way and well when we're coming to Montreal and not knowing to use the transit transportation and not knowing where places are and you know... how to get on social assistance. So all these things if you come from a community of 400 people – it's different you know. If I were on a reserve, it's like you know I call my aunt who is at the Band office and she's going to know everybody I need to talk to. You don't have that in Montreal. And I kind of feel like I think a lot of times people try to commit with the communities that they... with other people of similar experiences and a lot of time, you know, that is like Cabot Square or by Atwater metro when there is a lot of Native people that's where you naturally meet there. (MTL19)

Parce que les espaces centraux ont le statut de point de ralliement pour ce segment de la population, ils revêtent une double connotation, à la fois sociale et spatiale. L'enquête a en effet montré que chaque site identifié par les acteurs est fréquenté par des groupes spécifiques de personnes autochtones en itinérance. Autrement dit, les personnes semblent s'être approprié des zones de l'espace urbain auxquelles, dès lors, elles s'identifient. À titre d'exemple, plusieurs acteurs ont volontiers différencié les « Inuit du Plateau », les « Inuit de la Place-des-Arts » et les « Inuit du square Cabot ».

Ces petits groupes sont donc intimement associés aux zones qu'ils ont investies, de sorte que la fréquentation de lieux spécifiques, que ce soit un quartier, parc, station de métro ou autre, va renforcer le sentiment d'appartenance aux groupes qui s'y forment, et donc leur cohésion. En revanche, ce maillage sociospatial est loin d'être figé et surtout imperméable, comme le laisse présager l'extrême mobilité intra-urbaine de cette population dont la propension au déplacement quotidien n'est plus à démontrer. De même, la mobilité sociale intergroupe, soit le fait de passer d'un groupe à l'autre, est ressortie des résultats de l'enquête. Poursuivant sur

l'exemple inuit, l'extrait suivant illustre cet arrimage des réseaux sociaux et spatiaux, soit la correspondance entre appropriation de l'espace et sociabilité :

Il y a une de nos participantes inuit qui est décédée. Dans le petit spot de ruelle que je te parlais là, au métro Mont-Royal, elle est décédée des suites de son mode de vie, t'sais foie, cancer, elle était souvent hospitalisée, elle n'allait pas bien. Tu vois quand j'ai su ça, là je me suis préoccupée : son corps il est où? Parce que je sais que c'est la famille dans le Nord qui doit rapatrier le corps. S'ils ne le font pas, ça devient... J'ai activé les contacts, puis j'ai su qu'elle avait été enterrée, puis elle a eu des funérailles dans sa famille. Mais ses amis, son frère qui est ici, ses amis, son chum, qui est un gars du Nouveau-Brunswick, qui n'est pas inuit, qui n'est pas autochtone, eux ils étaient... Ils n'avaient pas de photo d'elle, ils n'avaient rien d'elle. Ils n'ont pas eu de cérémonie, ils n'ont pas eu rien. Donc j'ai vu ce besoin-là, je l'ai senti, parce que nous on a des photos dans la caravane, on prend des photos de nos soirées, on les fait développer en plusieurs copies, puis on les donne. Et puis on avait plein de photos, puis les gens étaient comme : « Ah! Je n'en ai pas de photo d'elle! », il se met à pleurer! Puis là j'ai dit : « Mon doux, mais ça leur prend... ». Fait qu'à un moment donné, je leur ai demandé « Est-ce que vous aimeriez ça? ». Et j'ai organisé avec Open Door, à Atwater, avec le pasteur de la place, des funérailles qui ont eu lieu en juin dernier. Ça a super bien été, il y a eu à peu près une quinzaine de personnes, des Inuit de sa famille. Elle avait finalement plus de famille que je pensais à Montréal. Une fille, son frère, ça, je le savais... Des cousins, des tantes, ou sa nièce. Et puis on avait fait circuler l'annonce de ses funérailles parce qu'on s'est dit il y a peut-être d'autre monde qui serait intéressé à venir puisqu'on ne sait pas qu'elle les connaît. Donc puis finalement, son réseau social, elle, c'était une du Plateau-Mont-Royal, ma gang d'Inuit du Plateau Mont-Royal, son réseau social s'étendait jusqu'à square Cabot. Il y a du monde du square Cabot, qui ont fait : « Hein! Mon Dieu! Elle est morte! ». T'sais donc... « Oui, oui, c'est ma nièce! » ou des choses comme ça. (MTL25)

Ainsi, la vie sociale des personnes autochtones — notamment inuit — en situation d'itinérance apparaît fondamentalement interconnectée, une dynamique dans laquelle s'imbriquent les réseaux sociaux et le maillage de l'espace urbain formé à partir des pratiques spatiales quotidiennes. Par ailleurs, il ressort de notre enquête que les changements de saison influencent fortement la localisation et la dynamique de la rue :

Leur nomadisme à l'interne, à Montréal, des fois, on ne les trouve pas. Quand il y a un changement de saison, on peut passer des soirées complètes à tourner en rond puis à se demander : « Où est-ce qu'ils sont? ». Donc il y a ça, des fois, ils changent de place puis ils ne vont pas laisser une note « Coucou, je suis rendu... ». Il y a ça... Mais là on finit, bon ça fait 2 fois qu'on change de saison, t'sais qu'on fait des années complètes, on finit par connaître où ils se tiennent. (MTL25)

Ce que l'acteur précédent qualifie de « nomadisme interne » à la ville de Montréal désigne en réalité une forme de mobilité purement motivée par la recherche de ressources matérielles assurant la survie dans la rue. Dans les faits, la rudesse de la saison hivernale implique de trouver des lieux chauffés afin de se mettre à l'abri du froid, des lieux qui peuvent être des entrées d'immeubles publics, des stations de métro ou autres. À l'inverse, la clémence de la saison estivale autorise une appropriation plus large de la ville de Montréal, et notamment de

ses espaces verts publics, comme l'ont bien souligné les personnes formant l'échantillon premier de notre enquête. De ce type de nécessité découle une dynamique de mouvement constante et saisonnière qui concerne tant les personnes n'ayant pu trouver refuge dans un foyer d'hébergement que celles, encore plus nombreuses, qui ne fréquentent pas — ou peu — les centres de jour montréalais.

4.1.2 Les mutations de la géographie de l'itinérance à Montréal

Au-delà de ce type de mobilité, soulignons que la distribution géographique du phénomène de l'itinérance de personnes autochtones à l'échelle de la ville a connu de profondes mutations ces dernières années. Notre enquête a en effet montré que s'il y a eu une augmentation substantielle de leur nombre, elle s'est accompagnée d'une multiplication des sites où on les retrouve. Cette délocalisation n'est pas seulement la conséquence de l'accroissement quantitatif du nombre de personnes en situation d'itinérance vivant dans les rues montréalaises. En premier lieu, la fermeture du square Cabot en 2014, en raison de sa vaste opération de réhabilitation, a entraîné le déplacement de ces dernières dans d'autres quartiers, mais aussi leur dissémination dans les environs du square. C'est pourquoi elles se sont approprié de manière croissante des sites jusque-là peu fréquentés tels que des bibliothèques, des terrains privés (abris situés en bas d'un balcon, stationnements privés, cours arrière, etc.), le quadrilatère des résidences, etc.

J'ai eu beaucoup plus de plaintes des résidents, parce qu'il y a un déplacement [...] Parce qu'avant ça [...], la plupart des infractions, ça se regroupait au square Cabot, et puis maintenant, ça se tasse parce que le parc est fermé. Donc il y a plus d'infractions ailleurs. (MTL04)

On observe également un déplacement de la masse critique des personnes en question vers l'est et l'ouest de la ville, au-delà du quartier de la Place-des-Arts, soit dans des zones jusque-là ignorées par ces dernières, comme les quartiers Hochelaga et Verdun. La Place-des-Arts est d'ailleurs un point de repère central auprès de la population itinérante, principalement parce que le centre de jour le plus fréquenté par les populations autochtones — le Centre d'amitié autochtone de Montréal — s'y trouve à proximité (au coin des rues Saint-Laurent et Président-Kennedy).

Ainsi, l'appropriation de nouveaux quartiers détermine de plus en plus les spatialités des personnes autochtones en itinérance, comme le démontrent les exemples de Hochelaga, Centre-Sud, Place-Saint-Henri (vers l'ouest), et enfin le Plateau-Mont-Royal. Ce dernier cas permet de revenir sur la dynamique caractérisant l'appropriation de l'espace montréalais par les personnes inuit. Les acteurs travaillant auprès de la population itinérante inuit étaient unanimes sur le fait que le projet de réaménagement du square Cabot a véritablement cassé la routine sociale qui se déploie dans cet endroit, une dissolution parfois qualifiée de « coup de poing dans la fourmilière ». Loin d'une désintégration totale des pratiques spatiales, notamment en termes de fréquentation, cet événement a plutôt contribué à leur restructuration et à leur émergence en d'autres sites. Pour les équipes mobiles habituellement chargées d'apporter une aide de première ligne dans ce secteur, il en a résulté de longs mois d'investigation visant à déterminer où retrouver leurs habitués/habituées. C'est de cette façon

que le Plateau-Mont-Royal, spécifiquement les environs de la station de métro éponyme, a pu être identifié comme l'un des nouveaux sites d'ancrage d'un petit groupe de personnes inuit.

Il y a une migration de plus en plus vers le Plateau-Mont-Royal, c'est quelque chose en continu qui se fait depuis un petit bout de temps. On dit le centre-ville vers le Plateau. (MTL25)

Tu as le métro Mont-Royal, en fait tu as la Caisse pop Desjardins, tu as un Subway, t'sais, tu as une petite ruelle à un moment donné là. Entre Rivard [...], puis là, il y a des stationnements et tout, puis ils ont un petit coin en dessous d'un balcon avec du carton, ils ont dessiné un igloo avec une craie. (MTL25)

Pour beaucoup, cette décentralisation des réseaux a été une conséquence directe des travaux de réfection entrepris au square Cabot. Toutefois, pour certains, la dynamique caractéristique du processus d'embourgeoisement des parties centrales de la ville est encore plus à même d'expliquer ce déplacement :

Cabot Square has always been a meeting places for Aboriginal people for... you know whatever... 30-40 years. The problem is that they just build these multi million dollars condos there and people who move in... they just don't want to see Aboriginal people. (MTL26)

Cette tendance générale au déplacement s'est ainsi doublée d'une vague de plaintes des nouveaux résidents/résidentes du centre-ville, une tendance renforçant paradoxalement l'invisibilité des personnes itinérantes tout en contribuant à faire obstacle au travail des acteurs. Il est essentiel de souligner que ce type de tendance n'est pas irréversible. En effet, la fin des travaux de réfection du square Cabot s'est accompagnée d'une réappropriation de cet espace par les populations itinérantes d'origine autochtone, un regain d'occupation en partie encouragé et soutenu par le RÉSEAU pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal.

Toutefois, il est fort probable que la dynamique de relocalisation résultant de la baisse de fréquentation momentanée du square Cabot se pérennise et se renforce compte tenu des projets de réaménagement du centre-ville montréalais, et notamment dans la foulée de la fermeture du square Viger en 2015, dont la réfection devait être terminée pour les fêtes du 375^e anniversaire de la Ville de Montréal en 2017, ce qui n'a pas été le cas³⁴. À l'instar du square Cabot, ce site, et spécifiquement l'îlot Daudelin qui occupe son centre, est communément reconnu comme un point de convergence des personnes en itinérance dans la ville, spécifiquement parce qu'il offre de multiples possibilités d'abris protégeant les personnes des intempéries, mais également parce que leur présence y a été longtemps tolérée puisqu'elle y était moins visible. À présent, cette dynamique externe à la trajectoire sociospatiale des personnes autochtones est d'autant plus complexe qu'elle se combine à la dynamique interne desdits groupes.

³⁴ La date d'échéance prévue pour l'instant est 2019 (<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1067008/travaux-square-viger-chum-375e-anniversaire-montreal>)

4.1.3 Des réseaux sociaux à la fois changeants et structurés

La question des réseaux sociaux qui structurent le monde de la rue se dote d'une connotation familiale propre au monde autochtone. On sait aujourd'hui que de nombreuses personnes autochtones en situation d'itinérance côtoient des membres de leur famille dans la rue, en particulier les Inuit, alors que c'est un peu moins fréquent dans le cas des Premières Nations.

On voit trop souvent que dans l'itinérance autochtone, ce n'est pas juste des individus, c'est quasiment des familles. On a des familles ici à PAQ, je ne parle pas des enfants, on n'accepte pas les enfants. Mais on a des frères, toute une famille de frères, sœurs, cousins, cousines... Tout le monde... *everybody is related*. C'est tu normal ça? Bien on peut dire que dans une famille, s'il y a beaucoup de dysfonctions, ça va être normal, dans n'importe quelle famille, des gens qui sont dans la rue, mais pas à ce point-là! Ce n'est pas normal que des grosses familles soient là. Et ça, c'est une autre grosse, grosse différence. T'sais dans OBM [Old Brewery Mission] puis les autres places, ça peut être une personne dans la famille qui a des problèmes de santé mentale, puis ça joue... tout ça, mais à part ça... Quand tu regardes dans des refuges pour Autochtones, c'est du monde *that are related to each others*. (MTL02)

Parfois, il peut s'agir de membres de la famille au sens strict, un constat particulièrement vrai en contexte inuit. À titre d'exemple, citons le cas de cette même famille dont une douzaine de membres font l'expérience de la rue, ensemble, à Montréal, et qui composent leur propre sous-groupe, également rejoints par quelques autres Inuit extérieurs à cette famille :

Ça a commencé avec un qui est descendu, et il y avait un autre qui est descendu pour avoir une opération, lui, il va et vient souvent. Ils font souvent des allers-retours. Mais finalement tous les frères et sœurs ont descendu parce qu'ils ont trouvé que c'est meilleur à Montréal. En fait, il y en a un qui a un appartement, ce n'est pas quelqu'un qui consomme. C'est quelqu'un quand même qui travaille, tout ça. Et tous les autres vont dormir chez la même personne. Ils sont une douzaine. Ça c'est souvent qu'est-ce que je vois dans cette communauté-là aussi. Qu'il va avoir une personne ou un couple, qui vont avoir leur appartement et tout le monde va y aller. Comme j'ai dit, très familial. S'il y en a un qui a plus d'argent puis il va acheter de la nourriture, il va acheter pour tout le monde, et il va amener, même si c'est à la rue, ils vont partager tout le monde. (MTL05)

De même, l'enquête a mis en lumière une tendance à la reconstitution d'entités collectives fonctionnant sur un mode familial, soit des réseaux sociaux formés dans la rue et qui jouent le rôle de famille improvisée :

The Aboriginal population...they look out for one another and they share. You don't see that with old people in a situation of homelessness. Most of the non-Aboriginal people in a situation of homelessness only share with people they've known for a very long time. But if they're Aboriginals they'll get together and share then fight with one another for not sharing or not doing enough (*laugh*) or sharing too much with somebody. But it's still a very communal experience. Men and women, all together. The men, we'll see non-Aboriginal

men – there are a lot of non-Aboriginal men with Inuit women – Caucasian or Afro-American hanging out with them too. (MTL18)

Cette caractéristique du phénomène de l'itinérance chez les Premières Nations, une caractéristique vraisemblablement encore plus marquée dans le cas des personnes inuit, semble fondatrice de la singularité du phénomène quand il est vécu par ces populations. De plus, ces entités sociales semblent cimentées autour de certaines valeurs, spécifiquement dans l'articulation des pratiques d'entraide avec celles de partage. Cela ne signifie pas que les regroupements de non autochtones ne fonctionnent pas suivant l'entraide et le partage, mais plutôt que ce type de fonctionnement est indissociable des regroupements autochtones improvisés à même la rue.

Les gens ont souvent des partenaires de rue, donc souvent les gens vont être à deux, à trois, vraiment en petits groupes. Il y a des gens qui sont complètement seuls, donc ils n'ont aucun repère, puis ils sont seuls, puis ils sont dans leur problématique et tout. Mais je remarque que oui, les gens sont souvent en paire, deux par deux, ou un petit groupe de trois, donc ils ont l'air à se tenir ensemble régulièrement souvent. Ils semblent être soudés. Pour ce qui est des Autochtones, ils se tiennent en plus grand groupe. Cinq, six souvent, la *gang* de jeunes qui vient les fins de semaine, ils sont ça, environ quatre, cinq, des fois plus, des fois un peu moins, les jeunes femmes qui viennent. Donc pour les Autochtones, je pense qu'ils se tiennent beaucoup plus ensemble. Les autres, ça semble être plus des petits groupes. (MTL31)

Par ailleurs, les acteurs rencontrés sont formels sur le fait que les réseaux sociaux se modulent en fonction du moment de la journée. Autrement dit, ce ne sera pas les mêmes personnes que l'on trouvera dans la rue en journée et le soir. Ceci s'explique notamment par le fait que de nombreuses personnes, en majorité des hommes, vont fréquenter sur une base journalière les foyers d'hébergement d'urgence, et en particulier PAQ. Or, les règlements de cette ressource font en sorte que les individus doivent arriver tôt en fin d'après-midi pour espérer obtenir un lit. À l'inverse, une autre proportion significative de population, parce qu'elle ne fréquente pas les refuges de nuit, profite de la journée pour se reposer, car la nuit, la dangerosité des rues qui pèse sur leur propre sécurité les contraint à rester éveillés afin de pouvoir se défendre. On note également des exceptions à ces deux cas de figure. Et c'est sans compter tous les cas d'itinérance cachée. De même, on l'a vu ailleurs, si certains préfèrent passer la journée seuls, ils finissent par se joindre à un groupe le soir afin de rester en sécurité, une personne seule étant plus vulnérable. En somme, de nombreuses configurations existent:

I see a lot of different... all scenarios are valid anyway. When I go on the streets I see some people who are alone who prefer to be alone. They would prefer to be alone because they feel like the people around them are just there to leech off of them so they tend to be alone in most of the cases at the Friendship Centre and beat the people in disgust and they want to get out there and kind of do their own things. You have others who are in small groups or in larger groups and you have people here who are... also live with family they come from one couch to another couch to another couch... (MTL15)

La question des origines culturelles de chacun permet de poser un regard éclairant les différents scénarios évoqués. L'enquête nous a en effet appris que les réseaux sociaux formés par les personnes en situation d'itinérance peuvent être structurés en fonction des Nations d'appartenance de chacun.

4.1.4 Variations autour de l'origine culturelle et géographique

On aurait tort de réduire la question de l'itinérance autochtone à une catégorie populationnelle homogène. Comme on aurait pu s'y attendre, l'origine culturelle des personnes détermine dans une certaine mesure leur représentativité en ville. Autrement dit, plus le groupe d'appartenance est petit — par exemple les Naskapis avec quelque 800 individus, les Malécites (1200) ou encore les Abénaquis (2900) —, moins leurs membres seront représentés dans la catégorie des personnes en situation d'itinérance, comme dans toutes autres catégories socioéconomiques (AADNC 2018). À l'inverse, les Premières Nations les plus peuplées au Québec, soit les Cris (19 000 individus) et les Innus (22 500 individus), mais aussi les Anicinabe (12 000 individus), vont être très présentes (AADNC 2018). L'échantillon constitué lors de l'enquête, rappelons-le, est d'ailleurs représentatif de ces proportions démographiques.

Une première exception contrevient à cette règle, à savoir les Inuit, ce qui contribue à faire en sorte que la répartition démographique par groupe d'appartenance ethnique s'avère quelque peu disparate. En effet, la population inuit, soit l'une des populations les moins représentées en ville par rapport au pourcentage de sa population totale (11 877 résidents dans les villages nordiques contre 2 063 demeurant à l'extérieur selon les données de 2016, une proportion de 14,8 %), constitue paradoxalement la catégorie la plus représentée dans la rue en comparaison des Premières Nations (Statistique Canada 2017). S'il n'existe actuellement aucun chiffre précis permettant de mesurer ce décalage en termes de répartition au sein de la population itinérante d'origine autochtone, la plupart des acteurs du milieu estiment qu'au moins 40 % de leurs usagers/usagères sont des Inuit. Le témoignage suivant illustre cette surreprésentation:

I think the numbers are quite startling really. I think the whole Inuit people make up I think around 3% of the entire Native population in Canada. But some of the numbers for like homelessness in Montreal making up a board of 45% of the homeless Native people in Montreal – just that asperity within itself is kind of shocking and the fact that all Native people are so over represented among the homeless people – like the numbers are like...I think...Native people in Montreal make up like 0.3% of the Montreal community yet there are some I think like 600 homeless Native people in Montreal. So I mean that number alone is really quite startling and the Inuit people making such a small portion of the overall Native's community and it means so much more over represented in the homelessness community. (MTL19)

Une seconde exception en termes de représentativité au sein de la population itinérante de Montréal est la situation de la population mohawk. Bien que cette Première Nation fasse état d'un volume démographique de quelque 13 700 individus (en excluant la communauté d'Akwesasne), ses membres sont bien moins nombreux à faire l'expérience de la rue à Montréal que d'autres groupes (AADNC 2018). Alors que la proportion de ces personnes vivant

à l'extérieur de la réserve atteint quand même près de 4 250 personnes, il semble qu'un autre facteur détermine cette tendance, à savoir la gamme et la nature des services sociaux proposés aux membres des communautés de Kahnawake et de Kanesatake.

À l'autre extrême du registre populationnel, force est de constater l'importance des problématiques sociales qui caractérisent la vie des Inuit dans les villages nordiques, un contexte qui a sans aucun doute un effet sur leur présence à Montréal (Laneuville 2015; 2017). Il est à noter qu'au chapitre des causes de l'itinérance autochtone, la singularité inuit, notamment en termes de représentativité, est renforcée par les procédures d'accompagnement des personnes nécessitant des soins spécialisés en centres hospitaliers, comme nous le verrons au fil des prochaines sections. En effet, ces procédures d'accompagnement, propres aux Inuit, renforcent les mouvements de population en provenance du Nunavik, voire du Nunavut, vers les grandes villes du sud, et en particulier Montréal.

De plus, l'écart entre les populations mohawks et inuit illustre également le rôle joué par la distance entre ville et communauté. Alors que les communautés mohawks se situent à proximité de la métropole montréalaise, les villages inuit sont localisés à une grande distance de Montréal de sorte que le retour en communauté ou simplement le recours aux réseaux d'entraide individuels, qu'ils soient familiaux ou non, situés dans les villages d'origine des personnes, sont difficilement accessibles de leur point de vue. Cette distance géographique renforce non seulement la spécificité des Inuit, seul groupe à ne pouvoir rejoindre son village par voie terrestre (à l'exception du village naskapi de Kawawachikamach — à la frontière du Labrador — et du village cri de Wapmagoostui localisé au sud de la baie d'Hudson), mais influence également leur potentiel d'acclimatation en ville. Car bien que les personnes soient confrontées aux mêmes enjeux en termes de survie quotidienne dans la métropole, la situation des Inuit se distingue de celles des Premières Nations ne serait-ce qu'en termes de freins au développement d'une interface avec le mode de vie urbain comme nous le verrons.

L'une des conséquences de cette situation se matérialise à travers une propension à se regrouper entre personnes inuit, des groupes au sein desquels le partage de l'inuktitut va être déterminant. Cette tendance linguistique entraîne une forme d'imperméabilité de ce groupe ethnique, qui compte peu de membres d'autres groupes autochtones, voire non autochtones, dans ses rangs. À l'inverse, notre enquête a démontré que les groupes sociaux composés d'Amérindiens vont être bien plus enclins à la cohabitation multiculturelle de personnes issues de Premières Nations différentes.

Ils se tiennent vraiment entre eux. C'est ma perception, ma connaissance. Certains vont s'isoler des fois, parce qu'ils vont être en couple avec un non-autochtone. Je ne pourrais pas dire c'est qui, qui a isolé qui? Si c'est de l'auto-isolement ou si c'est ... Ça, je ne peux pas te le dire, mais j'ai noté, les fois où il y avait des couples mixtes, qu'ils se tenaient un peu plus à part. D'ailleurs au refuge du PAQ, t'sais quand tu n'es pas Autochtone, techniquement tu ne peux pas entrer là. Il y a des exceptions qui se font des fois, puis j'ai posé la question : « Comment ça se passe? ». Bien t'sais... Comme il y en avait un, à un moment donné, un Québécois, qui sort avec une femme Inuit puis je l'ai

vu pas mal souvent cet hiver-là au PAQ, puis il m'a expliqué : « Je suis venu faire une première visite, puis j'ai rencontré les intervenants, et tout », il s'est fait accepter. Donc ça donne un peu un exemple là, les non-autochtones, c'est rare qu'ils vont se tenir avec les Autochtones en situation d'itinérance. Il y a aussi une coupure dans la rue, assez nette, entre Inuit et Premières Nations. Rendus au PAQ, ils se rejoignent, de toute façon, ils sont tous là dans le refuge, donc ils sont là, ils interagissent. Mais dans la rue, c'est pas mal séparé [...] Naturellement les Inuit vont se tenir ensemble, puis les Premières Nations vont se mélanger. Atikamekw, Innus, Algonquins, et souvent ce que j'ai noté c'est au niveau de la langue, s'ils sont plutôt... mis à part leur langue traditionnelle, s'ils sont plutôt francophones ou anglophones. C'est ce que j'ai noté ils vont se tenir ensemble... Comme mettons [ce gars] que tu connais, lui, il se tient... Sa gang, là, c'est des Atikamekw, puis Innus, puis Algonquins francophones. Je trouve ça intéressant ces mélanges-là, parce que c'est rare qu'ils le feraient s'ils étaient sur leur territoire. C'est tellement espacé. (MTL25)

Il existe bien sûr quelques exceptions, à savoir des hommes amérindiens comme non autochtones qui, en formant des couples avec des femmes inuit, vont intégrer momentanément les groupes formés par ces derniers. Toutefois, ce type de situation semble représenter l'exception plutôt que la règle. En somme, l'origine géographique, le partage d'une langue et de traits culturels vont renforcer l'agrégation des personnes inuit en sous-groupes relativement hermétiques à l'intégration d'autres personnes, notamment celles issues des Premières Nations. Ce constat est également valable dans le cas de personnes non autochtones susceptibles d'intégrer un sous-groupe d'Inuit en itinérance, une proximité qui va encore une fois être la plupart du temps le fait des hommes en couple avec des femmes inuit et non l'inverse. Toujours est-il que la tendance au rapprochement distingue les populations inuit en situation d'itinérance, non seulement de leurs homologues non autochtones, mais également de la situation des Premières Nations.

So Inuit community I can speak on and with much more confidence and they're very community-based, probably much more so than most other demographics that I've seen within Montreal or just Canada. If they, like I give you an example there was an Inuk man who was here, there was an Inuk woman that he didn't even know that someone was mistreating her and he didn't... bad enough he was there to stand up for her because he's like this is...« she's one of my people », you know, and she's just taking it but she's part of my community. « I might not know her and I don't know what she's done and why you're yelling at her, but she's one of mine and I'm going to get in your way no matter what ». (MTL12)

S'il existe tout de même des individus inuit qui auront tendance à évoluer seuls en journée, il appert que ces derniers se joignent à des groupes pendant la nuit, pour des raisons de sécurité, comme on l'a vu :

Occasionally I see Inuit by themselves and it's a...you know who they are. I can point some individuals who like to be by themselves to a large extent — in terms most of the day — but at night they might hang out with people for security reasons, for safety reasons; they all get together late at night on the streets or at the PAQ or wherever shelter. (MTL15)

Ces personnes partagent une langue, une culture, mais soulignons qu'elles partagent également l'expérience du déracinement loin de leur milieu d'origine, une situation que d'aucuns qualifient de « choc culturel ». Par ailleurs, signalons que les personnes inuit qui proviennent du Nunavik n'ont bien souvent pas eu l'occasion de s'acclimater à un mode de vie urbain en raison du fait qu'il n'existe pas de grand pôle urbain dans l'Arctique québécois. Cet aspect nous éclaire sur le peu de moyens dont elles disposent pour composer avec la métropole en comparaison des facilités rencontrées par des membres des Premières Nations dont les communautés se situent à proximité d'une ville, et qui ont donc généralement eu l'occasion de se familiariser avec les manières de vivre en ville, quand ils n'y sont tout simplement pas nés.

Ces différences culturelles ont un impact sur le choix des individus de recourir à une ressource ou à une autre. La langue, d'abord, fait en sorte que les Inuit se tourneront exclusivement vers les ressources en anglais. De plus, l'expérience de la vie dans le Nord se traduit par une propension à moins fréquenter les refuges de nuit, les personnes se tournant plus volontiers vers les ressources d'entraide propres aux réseaux familiaux existants en ville tout en reproduisant un schème de vie appris dans le Nord :

Je sais que pour les Inuit, ils vont très rarement dans les refuges. Si une personne qui a un appartement, il va se retrouver avec une gang de personnes chez lui. Parce que... Puis aussi c'est un comportement, qui a commencé dans le Nord. OK. Dans le Nord, il n'y a pas assez d'appartements, il n'y a pas assez de logements. Fait que si jamais... Bon tu as de la difficulté avec ton chum, ça ne va pas, il y a ... Tu vas où? Hein! Oui, il y a des centres de femmes, mais t'sais c'est très limité, fait que tu vas plutôt aller chez les autres. OK. Puis c'est comme ça que ça commence le comportement hein! Tu vas, tu vas chercher les autres, puis les gens s'épuisent, ils vont d'une maison à l'autre. Puis ils viennent peut-être vers Montréal, en pensant que « Bon, j'en connais une qui est là-bas ». Ou « J'ai peut-être plus d'aide là-bas? » et ils reprennent le même *pattern*. Surtout que les Inuit, les femmes Inuit n'utilisent pas beaucoup les refuges de nuit. (MTL27)

Enfin, si le caractère multiethnique des regroupements formés de personnes itinérantes issues des Premières Nations contraste avec la tendance à l'atomisation caractéristique des sous-groupes inuit, insistons sur le fait que la réalité des Premières Nations n'est pas non plus aussi monolithique qu'elle le laisse paraître. À l'occasion, certains membres des Premières Nations vont non seulement exprimer une certaine animosité envers les Inuit, mais également entre des Premières Nations comme l'illustre l'extrait suivant :

Even that whole cultural aspect of it I mean when you are talking to someone from Sweden and from Italy, yes, Caucasian and European, different cultures and different languages and ways of doing things differently and different sets of values and different sets of everything. So it's the same process when you're dealing with Native people. I say they are Native people but you know this is a Cree Nation; and it's a Mohawk Nation; and its Nations and I mean that's hard to get by sometimes. Unless we all have certain similarities in terms of...maybe some aspects of culture and a certain aspect of history, it varies person to person and community to community so that's one of the big barriers I think is that once again: it's communicating. People say a Native person but

you know some Inuit don't like Natives and Natives don't like Inuit and Crees don't like Mohawks and Mohawks don't like Hurons. So you know you're dealing with individuals, once again. (MTL15)

En somme, il est impératif de tenir compte du fait que le paysage de l'itinérance autochtone à Montréal est traversé par des différences culturelles profondément déterminantes du rapport à l'autre, de la relation à l'espace des personnes ainsi que du recours à l'offre de services disponible.

4.2 Stratégies de survie dans la rue

4.2.1 L'entraide comme moteur de survie

En dépit des différences culturelles signalées, l'enquête a montré que les stratégies de survie mises en œuvre par les personnes autochtones en situation d'itinérance s'articulent autour d'un dénominateur commun, à savoir l'entraide. Il apparaît en effet que le comportement des personnes est déterminé par un mode de fonctionnement de type communautaire au sein duquel le partage, notamment, joue un rôle déterminant. Le partage se manifeste spécifiquement à travers la redistribution de nourriture et autres produits consommables (comme l'alcool), de même que la mise en commun des quelques ressources monétaires des membres d'un groupe (principe de la cotisation en vue d'un achat pour l'ensemble du groupe).

Ce type de fonctionnement relève, selon les acteurs, d'une expérience du collectif propre au phénomène de l'itinérance chez les Autochtones, ce qui les différencie des autres catégories de personnes vivant l'expérience de la rue. Soulignons que cette mise en commun des ressources est fortement influencée par la vie des noyaux sociaux qui se recréent dans la rue et tiennent donc compte des affinités et des appartenances culturelles qui déterminent la composition du groupe.

Les groupes qui se forment dans la rue constituent un soutien humain de premier plan sur lequel les personnes peuvent compter. Cette dynamique relationnelle contribue à créer des microformations sociales au sein desquelles les origines de chacun vont devenir des critères de différenciation et de cohésion. On sait par exemple que les Inuit manifestent une forte propension à se regrouper entre eux alors que les groupes formés par les Premières Nations auront des frontières plus poreuses, c'est-à-dire qu'ils vont former des groupes au sein desquels des personnes provenant de plusieurs Premières Nations vont cohabiter. Comme on l'a déjà vu concernant le cas des Inuit, les réseaux familiaux présents à même la rue jouent un rôle déterminant dans la cohésion des groupes ainsi formés. Autrement dit, ces regroupements n'excluent pas la présence de membres appartenant à une même famille biologique au sens propre.

Certaines personnes peuvent aussi compter sur l'entraide de la part de parents ou d'amis qui, tout en habitant Montréal, ne vivent pas en situation d'itinérance. Le soutien prodigué peut s'illustrer lorsqu'ils accueillent à leur domicile des proches en situation d'itinérance afin de leur offrir un toit, voire davantage (nourriture, soutien affectif, hygiène, etc.). De même, ce type de

soutien peut également se manifester lors de visites régulières dans la rue même, une prise de contact destinée à vérifier que la personne itinérante est en mesure d'assurer sa survie. Globalement, et contrairement aux cas des personnes non autochtones, la condition itinérante chez les Premières Nations n'est pas systématiquement synonyme de rupture totale des liens sociaux et donc d'une désaffiliation assortie d'un isolement du corps sociétal.

4.2.2 La rupture familiale n'est pas toujours manifeste dans les trajectoires des personnes itinérantes

La continuité des relations avec une partie de la famille est aussi une particularité autochtone témoignant de la non-exclusion des personnes des corps sociétaux qui font sens à leurs yeux. Il semble même que certains de ces réseaux familiaux disposent de ramifications qui s'étendent jusqu'aux communautés d'origine des individus. Parallèlement, l'enquête a démontré que les réseaux de soutien familiaux peuvent aussi s'organiser indépendamment de la marge d'action de la personne en situation d'itinérance. En effet, le cas de familles se mobilisant en vue du rapatriement de l'un des leurs, ou simplement pour localiser la personne afin de s'assurer qu'elle est encore en vie, est loin d'être rare.

Les médias sociaux, spécifiquement la plateforme de communication Facebook, facilitent le maintien de cette connexion avec la famille, tout en jouant un rôle d'alerte et de signalement particulièrement important. Dans les faits, la mobilisation des proches peut se traduire par le déplacement de membres d'une famille vers la ville alors que l'un des leurs est en situation d'itinérance afin de retrouver la personne, voire de l'aider à revenir en communauté si celle-ci en manifeste la volonté. Dans d'autres cas, la famille peut saisir le conseil de bande de la communauté d'appartenance afin de mobiliser les moyens, financiers ou logistiques, pour venir en aide à la personne itinérante.

De manière générale, ce type de mobilisation communautaire se nourrit de perceptions spécifiques concernant la condition itinérante, des représentations qui distinguent encore une fois la situation entre personnes autochtones et non autochtones. En effet, les familles autochtones, plus que tout autre groupe culturel, ont tendance à considérer la condition itinérante comme un état temporaire s'inscrivant dans un processus réversible. Ce constat légitime le fonctionnement de réseaux d'entraide qui échappent parfois au libre arbitre des principaux concernés. En somme, l'itinérance est vue comme un moment de la trajectoire des personnes, soit une mauvaise passe (« ils sont mal pris, pas itinérants »), ce qui consolide la perception de la part des personnes aidantes, notamment issues du réseau familial des itinérants, d'une situation qui serait momentanée, ponctuelle en dépit du fait qu'elle puisse s'inscrire dans la durée.

À l'inverse, en contexte non autochtone, l'itinérance caractérisera davantage la condition des personnes dans une perspective plus stable et surtout décisive (« il est itinérant, ça y est, il a touché le fond ») en dépit du fait que la possibilité d'une sortie de la rue est simultanément envisageable. Une nuance doit cependant être apportée sur ce type d'entraide familiale en contexte autochtone : si pendant longtemps le soutien des familles pouvait paraître indéfectible, on assiste à un épuisement de ce type de ressources lorsque les individus vivent

une situation d'itinérance depuis longtemps. Dans de tels cas, l'itinérance ne sera plus forcément perçue comme une mauvaise passe traversée par la personne, de sorte que les personnes en itinérance de longue date vont progressivement être exclues des réseaux sociaux, en particulier familiaux, sur lesquels ils pouvaient compter auparavant. Il semble également que la multiplication des cas d'itinérance au sein d'une même famille aura tendance à amoindrir, voire à annihiler le soutien *a priori* inconditionnel des proches.

Dans le cas des Inuit, ce recours aux réseaux familiaux est généralisé alors qu'il est un peu moins marqué pour les Premières Nations, spécifiquement pour les groupes vivant à proximité des centres urbains (comme les Abénaquis par exemple). Présentons l'exemple inuit (citation 1), puis autochtone en général (citation 2), pour mieux en voir les applications à Montréal :

A lot of their communities up North people know each other, you know, « this is my cousin » so, you know, a lot know each other, so it's hard to say they're just coming out completely blunt. That's it the majority of Inuit people up North; they have somebody who cared about who is homeless on the streets of Montreal. It might not be a direct family member but there is...because it is so community-based, the people in the different villages, they know each other and they care so much for each other that they would know someone on the streets. Like there was a woman who is been down probably to Montreal for maybe up to two years now. She had a job up North and her old employer just happened walking by and saw her here and he's like « what are you doing here? Come back ». She happened to have two black eyes at the time; and he says: « what are you doing here? Come back up you can have your old job and it's waiting for you. I couldn't find anyone to replace you ». And that was someone who came down to Montreal for a visit and just happened so. It's not family but ...you know, they always take care about. (MTL12)

Pour moi un itinérant qu'il soit Blanc ou Autochtone, il a une problématique de dépendance. Mais ce qui a changé c'est que je me suis rendu compte que les Autochtones, ils sont vraiment... Ils ont leur culture propre. Ils sont itinérants, mais en même temps, ils vont aller dans leur communauté, ils vont revenir. Ils vont avoir un point d'attache en quelque part, un petit peu encore. Tandis que souvent je pense qu'un itinérant qu'on voit dans la rue depuis des années, il n'a plus de famille. Tandis que eux, des fois, il y a encore le petit lien familial. Avec la communauté, même s'ils sont rejetés, il y a comme quelque chose. (MTL07)

La mobilité interne, évoquée précédemment, est un facteur facilitant fortement la continuité des liens au-delà de la pure mobilité physique puisque cette dynamique réactive l'affiliation des personnes à leurs réseaux familiaux et sociaux. De plus, la présence sur Facebook caractéristique des personnes fréquentant la rue, mais également le travail de proximité effectué par les acteurs autochtones, semblent être les pivots d'une prise de contact et du maintien des liens sociaux originels. Toutefois, ces cas, bien que courants, ne doivent pas masquer la réalité de celles et ceux qui ont pu être bannis de leur communauté et qui, en conséquence, conservent peu de liens avec leur milieu d'origine.

Ces personnes seront encore plus susceptibles de recréer un noyau social, de type familial, c'est-à-dire empreint de solidarité et d'entraide, dans la rue au gré des rencontres *in situ*. Généralement, la constitution ou la reconstitution d'un noyau fonctionnant sur le mode de la famille est une caractéristique essentielle de la condition itinérante autochtone. Cette tendance à l'agrégation en petit groupe répond au besoin, plus crucial en ville, d'appartenir à une entité au sein de laquelle les personnes se reconnaissent. En somme, cela rend possibles l'affiliation et l'émergence d'un sentiment d'appartenance.

4.2.3 Se côtoyer sans cohabiter

Cette tendance peut contribuer à renforcer le déphasage entre les noyaux sociaux formés par les personnes autochtones en itinérance qui investissent les rues de Montréal et la société non autochtone comprise au sens large avec laquelle elles ne cohabitent pas forcément. Bien qu'elles partagent une même ville, les personnes de la rue semblent évoluer dans une sphère parallèle à la société urbaine. Par conséquent, lorsqu'il s'agit de sortir de la rue, le regard des personnes autochtones se tournera plutôt vers les organisations autochtones de Montréal, mais aussi vers le soutien de leurs proches présents en ville, voire vers leur communauté d'origine, plutôt que de prendre en compte les opportunités offertes avec les réseaux des services non autochtones qui sont destinés aux populations en situation d'itinérance de manière générale. Cette situation explique l'apparente imperméabilité des personnes autochtones à certaines tentatives de la part des acteurs issus des organisations non autochtones visant à les rejoindre, notamment lorsqu'il est question de dépasser l'offre de services de première ligne pour tenter de sortir les personnes de la rue à travers l'acquisition d'un logement ou encore pour une cure de désintoxication.

Ce dernier constat est principalement valable dans le cas des organisations non autochtones, car, bien souvent, les organisations gérées par et employant des personnes autochtones comptent justement sur l'investissement d'individus qui, s'ils ne disposent pas déjà de liens familiaux avec les personnes itinérantes, vont être intégrés spontanément à la vie de ces dernières. Cette possibilité n'est pas valable dans le cas des acteurs non autochtones. D'un point de vue organisationnel, il en résulte une sorte de flou entre le soutien de type collectif/familial et les pratiques d'intervention au sein des organisations autochtones.

Le refus de collaborer avec les autorités policières constitue un autre exemple témoignant de la dissociation entre les regroupements autochtones construits à partir de la rue et la société québécoise. La relation des personnes autochtones en itinérance avec les forces de l'ordre témoigne clairement du fait qu'elles évoluent dans un monde distinct. Emblématique à cet égard, la non-dénonciation des crimes et des délits, y compris lorsque la personne itinérante en est la victime, illustre la tendance à ne pas vouloir s'inscrire volontairement dans une réalité sociale extérieure à celle de la rue, mais surtout non autochtone.

L'absence de dénonciation des actes répréhensibles sur le plan juridique auprès du Service de police de la Ville de Montréal (SPVM), spécifiquement ceux qui représentent une menace physique, constitue non seulement un facteur de risque quotidien qui ajoute aux conditions déjà existantes de vulnérabilité des individus, mais cette tendance renforce l'existence d'un

monde de la rue isolé et marginal, et au sein duquel les personnes itinérantes d'origine autochtone vont se constituer en formation sociale. Ce point confirme la volonté de non-adhésion à une société urbaine plus large qui, dès lors, ne représente pas un idéal à intégrer pour sortir de la rue.

Tu sais comme moi, c'est deux personnes, si c'est le conjoint qui frappe, ordinairement la personne va le dénoncer. Mais là, il frappe ou encore plus grave t'sais... Il blesse, elle ne dénonce pas, puis même qu'on le demande, on le sait, ils ne collaborent pas, puis c'est dur d'intervenir dans ce contexte-là comme policier, légalement. (MTL04)

Le constat de l'ensemble de ces dynamiques a conduit plusieurs acteurs, non autochtones tout autant qu'autochtones, à insister sur la nécessité d'encourager le réseautage des organisations autochtones qui sont par ailleurs, de leurs points de vue, moins financées en matière de services de base que les ressources non autochtones.

Ceci étant dit, on aurait tort de généraliser outre mesure cette tendance à toutes les personnes autochtones, à savoir le refus de s'inscrire dans une société dans laquelle les personnes ne se projettent pas. En effet, si la plupart privilégient un fonctionnement rencontrant leur bagage de connaissances et leurs propres repères sociaux, d'autres vont volontairement jouer le jeu des approches classiques de réinsertion. En revanche, alors que les moyens utilisés par ces personnes afin d'améliorer leur situation peuvent être considérés comme non autochtones (ex : cure de désintoxication classique), il reste que leur bagage culturel, s'il occupe une place déterminante dans l'individualité de la personne, rejaillira à plus ou moins long terme sur le devenir des concernés. De la sorte, l'évaluation au cas par cas, qu'elle s'inscrive dans une perspective de mobilisation communautaire du milieu (c'est-à-dire en garantissant un suivi) ou qu'elle repose sur les efforts individuels d'un intervenant/intervenante de proximité mandaté ponctuellement (c'est-à-dire sans gage de suivi), est essentielle afin de répondre aux besoins des personnes :

I think each person's needs vary and every case is a case by case. So you may have Aboriginal people who want to heal using ceremonial and traditional forms of healing and then you may have others who just want access to mainstream or western types of services. I think the needs vary in the sense that when working with someone you really need to take their personal history or kind of like their cultural history into account when understanding their situations and so they're different in that sense. But I think when homeless people are talking to you, their needs seem pretty much just the same on the street, they need shelter, they need food, they need clothes, right, and they just need their basic human needs to be met. I think it's more on longer-term spending working with someone on the street that you have to really start differentiating between each person culture, on the street, and to try to understand that. (MTL13)

Ainsi, les différentes caractéristiques explorées jusqu'ici dans l'optique de dresser le portrait du phénomène de la condition itinérante chez des personnes autochtones ne doivent en rien éclipser les spécificités individuelles des personnes résultant de leur trajectoire biographique. De même, au sein de ce groupe non homogène culturellement parlant, comme l'illustre le cas

des femmes, certains regroupements vont pouvoir être distingués en raison de spécificités supplémentaires.

4.3 Les femmes : une situation à part

Souligner l'existence de plusieurs types de profils concernant la situation des femmes ne signifie pas, à l'inverse, que la situation des hommes serait plus homogène. Cette distinction permet plutôt d'explorer des degrés de désorganisation et d'impuissance personnelles bien souvent plus prononcés que chez leurs homologues masculins. Ces profils, une fois dessinés, doivent être replacés dans la perspective de problématiques qui touchent de façon tranchée (prostitution), voire exclusivement (grossesse), les femmes en comparaison des hommes, comme l'illustrent par exemple les préoccupations touchant la garde des enfants qui sont très peu présentes dans le cas des hommes. Si l'accent est mis sur les femmes dans cette section, soulignons enfin que cet exercice est aussi l'occasion de préciser (*a contrario*) certains points du profil des hommes, notamment dans leur rapport aux services d'hébergement.

4.3.1 Portrait d'une impuissance à plusieurs visages

Notons que, dans le cas des femmes, un certain nombre de séquelles (psychologiques comme physiques), cumulées à l'issue d'un séjour plus ou moins long dans la rue, s'associent fréquemment à des traumatismes plus anciens qui découlent de maltraitance consécutive à des violences physiques de tous ordres vécues de l'enfance jusqu'à la rupture qui a entraîné l'entrée de la personne dans le processus de l'itinérance.

There are the chronically homeless who are for the most part using different shelters in the city and we are one of them. They're usually dealing with chronic addiction problems and probably health problems that are related to living on the street and addiction and sometimes mental health problems that go along with that. Not always sort of on a psychosis or mental health problems but depression, anxiety, trauma, lots of sort of PTSD from childhood all the way from living on the streets, it's a violent life. So we have those women who have stayed with us and a lot of them over many years. So they don't stay very long but they're back regularly so we have long-term relationships with them because they've been coming for 15 years and they might stay for 3 days or a week and then they circle out and maybe they're in another shelter and we lose track of them. So maybe another shelter, maybe on the street... and then they come back a few weeks later then « hi » and you kind of pick up... it's a lot of the same type of work we do with them. So needs around getting ID; access to Healthcare without ID; access to treatment or quicker access to detox, like people detox here all the time, and it's not safe really and it's not....but it takes 10 days to get an appointment at the detox and maybe you're going to see them the next week... by then they're detoxed and then they're usually back out. So some... that I say there is a big need there. I work with that sort of population and I'd say that maybe 20 % of the people stay here. (MTL24)

On aurait pu présager que les femmes qui vivent depuis longtemps une situation d'itinérance vont progressivement trouver une certaine stabilité dans l'usage de plus en plus soutenu des ressources d'hébergement offertes. Ce n'est pas forcément le cas puisque l'expérience d'un

long séjour dans la rue ne se traduit pas automatiquement par une fréquentation plus régulière des ressources. Ce point contraste avec la situation des hommes qui vont plutôt fréquenter d'une manière assidue les foyers d'hébergement (parfois plusieurs années, plusieurs fois par semaine), une dynamique qui contribue à leur offrir une certaine stabilité que ne connaissent pas les femmes.

En comparaison, les trajectoires des femmes marquées par une constance de l'expérience de la rue ne se soldent pas forcément par un changement dans les pratiques visant le recours aux ressources disponibles, quoique des exceptions existent chez les femmes d'un certain âge. En ce qui concerne les jeunes femmes, on note même un refus presque systématique de fréquenter les ressources d'hébergement, mais également les services de base relatifs à l'aide alimentaire. La constante, qu'importe l'âge, se situerait plutôt dans un usage parcimonieux des ressources disponibles, en particulier en termes de logement. De ce fait, reproduire une image claire du parcours féminin de l'itinérance autochtone s'avère ardu, car si leur situation est connue, ces femmes demeurent extrêmement inaccessibles aux yeux des acteurs en raison de l'inconstance de leur fréquentation des services qui leur sont offerts.

Souvent on sait qu'elles sont là en quelque part, mais ce qui est bizarre, il n'y a pas beaucoup de stabilité quand elles viennent dans le refuge. On ne voit pas les mêmes femmes à chaque nuit pendant longtemps. On les voit, quelques jours, elles sont ailleurs, là elles reviennent. Mais on sait qu'il y a des situations de prostitution cachée, alors c'est beaucoup plus difficile d'avoir un bon portrait pour les femmes autochtones malheureusement. Puis là il y a du travail à faire à cause de ça. Parce qu'on sait que souvent quand les gens viennent du Nord, il y a des gens qui vont essayer de les exploiter immédiatement quand ils les voient. Alors dès le début, elles sont quasiment dans des situations [...] souvent c'est l'exploitation par d'autres personnes, qui sont déjà en ville, qui font déjà de la prostitution et tout ça [...] Ce ne sont pas des gens qui vont beaucoup parler de qu'est-ce qui se passe. C'est pour ça qu'on essaie, on veut leur proposer des cercles de partage, parce qu'on ne sait pas. On ne peut pas vraiment répondre très bien aux questions. (MTL02)

L'invisibilité de ces femmes semble renforcée par leur pudeur quant au partage de leurs problématiques, ainsi méconnues, à un point tel qu'il est difficile de répondre à leurs besoins. De nombreux acteurs issus de différentes organisations ont fait part de leurs difficultés à épauler ces femmes. Ils se heurtent d'ailleurs souvent à la volonté des proxénètes qui freinent l'intervention de première ligne dans la rue, afin de garder ces femmes sous leur influence. Signalons à ce propos que le vol et la destruction des pièces d'identité des femmes sont des stratégies utilisées par les proxénètes afin de maintenir leur emprise sur ces dernières en limitant leur mobilité interurbaine ou autre. Il faut dire que, dès leur arrivée dans la métropole, les femmes sont des cibles toutes désignées de l'exploitation économique, spécifiquement sexuelle³⁵. Dans ce contexte, l'usage limité des ressources d'hébergement s'expliquerait par

³⁵ Des menaces encore plus grandes planent au-dessus de ces femmes quand on pense aux centaines (voire milliers) d'entre elles disparues ou assassinées au cours des dernières années (Boileau *et al.* 2015, Laneuvillle 2017).

la volonté de ne pas être identifiées en tant qu'itinérantes, situation qui fait courir de multiples risques, et notamment de rendre localisables les femmes aux yeux de leurs exploitants.

Je travaillais juste avec des femmes, puis je comprenais le besoin, bien on le comprend tous le besoin de sécurité. On le sait tous qu'une femme toute seule dans la rue, bon, ajoute des problèmes de santé mentale, une bouteille d'alcool, puis la fille ... Tu sais il y a un risque énorme! Mais je ne me rendais pas compte à quel point ça affectait tout le comportement de l'itinérance. Puis surtout pour les Inuit, qui sont si visibles, ils se cachent! Ils ne vont pas dans les refuges! Pourquoi? Parce que ça les marque encore plus comme itinérantes! Chez Doris là tu avais des *pimps* qui attendaient devant la maison les femmes, elles savaient qu'ils venaient chercher leur argent, puis les *pimps* attendaient dans la maison pour prendre l'argent, battre la femme puis la foutre à la porte. Les filles me disaient : elles se font suivre par ces gars-là. Imagine-toi un gars qui veut avoir une femme toute seule, qui est un peu en difficulté, il a juste à se mettre au coin de la rue, chez Old Brewery Mission, puis il les voit toutes arriver. Puis elles se font harceler. Apparemment, elles se font harceler dès qu'elles débarquent de l'avion. Ce qui fait que pour une femme, se déclarer itinérante ... elle se met dans une position de vulnérabilité. Alors elles vont éviter ça à tout prix: *I am capable* ! (MTL27)

Ce type d'exploitation, qui s'attaque aux jeunes femmes mais aussi à celles ayant jusqu'à 50 ans, contribue à perpétuer le cercle vicieux de la violence domestique dont les personnes ont déjà fait l'expérience dans leurs milieux d'origine (en communauté ou non). De plus, en dépit de la volonté de ces femmes de cacher leur itinérance, ce type d'activités économiques est aussi facilité par la proximité des deux sexes dans la rue au sein de groupes mixtes qui se fréquentent quotidiennement. En conséquence, la frontière entre l'entraide collective, la survie individuelle et la prostitution semble confuse. Ce dernier point contribue à préciser davantage le profil des femmes, et notamment sur la forme d'itinérance qui leur correspond dans un grand nombre de cas, comme nous allons le voir dans les prochains paragraphes.

4.3.2 Dissimuler sa condition itinérante : une forme de protection

On note donc chez les femmes une résistance quant à se déclarer ouvertement en situation d'itinérance. Ce refus est vraisemblablement motivé par la crainte des risques que ce statut implique en termes de sécurité et incite les femmes à chercher à tout prix un compagnon, qu'il soit issu du milieu itinérant ou non.

Premièrement, tu vois beaucoup de couples. Elles vont se mettre après un gars comme ça elles ne vont pas être toutes seules. Je l'ai vu à PAQ. J'avais fait un petit questionnaire sur les femmes, la sécurité des femmes, puis j'essayais d'interviewer les femmes à PAQ. Il y en a une... « Où est mon chum? ». Elle ne pouvait pas être séparée de 10 pieds sans qu'elle commence à paniquer. Puis là, je me suis dit : « C'est ça la réalité de la femme itinérante ». C'est toujours, toujours se protéger! Il y a un petit projet de l'Agence de Montréal qui va à Tanguay, puis ils essaient d'identifier les filles qui sont à risque d'être itinérantes. (MTL27)

Over a year and the only difference will be in terms of domestic violence, you have probably heard about it, quite a bit with the men too, because these men are pretty violent, but domestic violence I mean do women... I feel like the women stay in shelters less often and they will find boyfriends, new boyfriends

too, always having new boyfriends, someone else to stay with someone to shelter them, to take care of them. Whereas the men will go to shelters or stay outside. So the women we see in a lot more instances, where somebody else is controlling the situation like controlling where they're going to go? What they're going to do? (MTL18)

Le sentiment de ne pas être des itinérantes, qu'il soit caché inconsciemment ou consciemment derrière la recherche quotidienne de protection, renforce ainsi le phénomène de l'itinérance cachée.

We were speaking about women specifically uh...women's homelessness or hiding homelessness which is referred to as hiding homelessness – because there is a danger in disclosing that they're homeless and it makes you vulnerable. We obviously have some that aren't obviously homelessness everybody knows but for some of the other girls, we're not so sure if they're homeless... they're not always homeless. They say often that they have new boyfriends to stay with. But they have this belief that they're not homeless. So they don't admit to being homelessness. So because they don't believe that they're homeless because they might have various partners and jump around quite often – that causes a type of homelessness. So they're really couch surfers but when they get into a fight or things don't work out, they broke up again, and direct in the streets until they find someone else to take care of them for a short period of time. But I mean realistically they're still homeless, they're just staying with somebody. (MTL18)

Cette dernière forme du processus d'itinérance est intrinsèquement liée à la question de l'exploitation sexuelle, car il n'est pas rare que ces femmes échangent un toit et de la nourriture contre des services sexuels. Toutefois, l'itinérance cachée peut également révéler un autre type de configuration, comme elle peut également concerner les hommes (dans une mesure toutefois moins marquée en comparaison des femmes).

Qu'elle soit ou non liée à la pénurie de logements au Nunavik, la pratique de la cohabitation d'une personne inuit avec une connaissance bénéficiant d'un logement peut ainsi être exempte du trafic sexuel. La relative appropriation du logement d'une autre personne peut se produire chez différents hôtes, dans différentes villes ou communautés, ou à l'inverse peut s'inscrire dans la durée chez un même individu. Cependant, dans tous les cas, l'abus de cette pratique conduit progressivement à l'épuisement des ressources inhérentes au réseau social de la personne en situation d'itinérance cachée, ce qui renforce à long terme ses conditions de vulnérabilité quant à l'expérience d'une forme d'itinérance littérale. Inversement, l'envahissement de l'espace intime de ceux et celles qui accueillent leurs proches peut aussi se traduire par une vulnérabilité accrue, au point que certains accueillants/accueillantes auront parfois recours eux aussi à des ressources d'hébergement d'urgence afin de se préserver et en dépit du fait qu'ils disposent déjà d'un logement.

And they're not homeless technically they have a home ... they go home afterward. But it's usually overcrowded and part of the respite that they are coming to get away from is an overcrowding often in an environment where other people are using drugs and alcohol and it's stressful and there is violence or... we had quite a few women who are like holding up the whole family there like they're the only one with a good job. They're the only one who

doesn't drink therefore they're looking after their kids; they're looking after their grandkids; they're looking after their brother; and they're working full-time at probably a stressful job, and they get burned out and so they come down here to see a psychologist and rest and then they go back home probably to the same situations. (MTL24)

Ainsi, qu'il s'agisse des personnes faisant une pause dans les ressources d'hébergement d'urgence afin de fuir l'occupation de leur propre logement par des proches, de celles qui font peser sur leur réseau social ou familial la charge de les héberger ou encore de ces femmes, encore plus nombreuses, qui s'associent provisoirement à un compagnon disposant d'un logement, la question de l'itinérance cachée à Montréal est très complexe et difficilement accessible compte tenu de sa dissimulation de la part de celles qui la vivent. Cette dynamique, loin d'être monolithique, recouvre à l'inverse une pluralité de réalités sociales qui, bien souvent, sont invisibles, et surtout le demeurent. Car l'un des corollaires structurels de ce type d'itinérance tient justement à la recherche volontaire de l'invisibilité de la part des femmes dont la priorité est le maintien d'une certaine sécurité.

4.3.3 La question des enfants : un élément de complexité et de détresse supplémentaire

Parce que généralement les mères prennent en charge la responsabilité de leur progéniture, l'obtention d'un logement devient un enjeu crucial à cet égard. Leur perspective s'inscrit souvent dans l'urgence, ce qui exclut l'option de s'inscrire sur les listes d'attente des logements à loyer modéré, du type Habitat Métis Waskahegen³⁶. Cette urgence découle de la menace permanente que fait peser la Direction de la protection de la jeunesse (DPJ) sur le devenir des familles. En effet, la DPJ ne reconnaît pas la résidence en foyer d'hébergement (par exemple, le Foyer pour femmes autochtones de Montréal) comme une solution stable, même lorsque les enfants y sont tolérés. C'est pourquoi certaines femmes sont même prêtes à changer de ville si elles ont la garantie d'obtenir un logement grâce aux démarches de travailleurs de proximité (par exemple, avec le projet Habitat Métis de Trois-Rivières) (MTL17).

Sometimes those women are also involved with Youth Protection and Youth Protection become involved most often because like under the neglect clause. So we do a lot of advocacy in that area around like: How to navigate the system? How to advocate for yourself? How to present yourself in court? And we're working to get Youth Protection to recognize this is housing and we can house people for long periods of time but when you say you're living in a shelter the idea is that you are not providing stable adequate housing for your child. So we're trying to work with the Youth Protection, the English, not DPJ so much, but with Batshaw about staying here is stable housing, it's supportive stable housing. (MTL24)

³⁶ La Corporation Waskahegen offre des logements à prix modique (incluant la construction et la rénovation) aux Autochtones hors réserve; elle est notamment active auprès des membres de l'Alliance autochtone du Québec, une organisation métisse qui regroupe quelque 25 000 personnes.
(https://www.waskahegen.com/fr/mission_corporation_Waskahegen.html)

Les préoccupations quant à leurs enfants renforcent l'état de vulnérabilité des femmes et les entraînent dans un cercle vicieux de consommation extrêmement dur à briser :

Quite a few of the women, the ones the heavy drinkers with the dependencies, not all of them, started consuming when they were back home, it's when they come down South. They come down South to run away from a situation but quite a few of them run away from situations of domestic abuse and they feared for their lives and needed to leave the community and sometimes leaving their children with those violent individuals. Sometimes their children were taken and placed and they come down here and they start drinking and doing maybe drugs and they just continue because they want to be completely numb because they feel guilty for leaving their loved ones behind and for not being able to do anything about the situation. So those ones who are in a very bad place emotionally, spiritually and mentally, they don't care about themselves at that point. So I found them on the streets and they're not going to shelters. (MTL18)

Mais la question des enfants ne se limite pas à la problématique du logement. Chaque année, plusieurs femmes se retrouvent enceintes et vivent leur grossesse dans la rue. Ce type de situation pose des défis sanitaires incontournables. Il nécessite aussi de la part de ces femmes une remise en perspective de leur situation : le retour en communauté peut devenir une option plus facilement envisageable qu'à l'ordinaire en raison de la menace permanente d'une prise en charge du futur enfant par la DPJ. De surcroît, cette configuration représente un défi supplémentaire pour les acteurs du milieu qui se trouvent, de ce fait, encore plus démunis.

Il y en a deux que je voyais l'autre jour-là [...] Tu vois cette fille-là, je l'ai vue l'été passé, elle était enceinte, puis elle a dit, elle me demandait : « Où est-ce que je pourrais trouver de l'argent pour me payer un billet de bus, pour rentrer chez nous ». Parce qu'elle a dit : « Je veux donner naissance à mes enfants dans ma communauté, parce que j'ai cinq enfants placés chez les Blancs, puis ceux-là, je ne veux pas qu'ils soient chez les Blancs ». Elle m'a demandé ça, je ne savais pas quoi lui répondre. J'ai dit : « Va au Centre d'amitié autochtone ». Elle a dit : « Non, je suis trop gênée d'aller leur demander de l'argent ». Fait qu'elle est venue vers nous pour qu'on l'aide, puis moi je n'ai pas su quoi lui répondre. Trouver de l'argent? Direct de même ... Je ne sais plus qu'est-ce que j'ai dit... j'ai sorti le bottin qu'on a des ressources dans Montréal, pour les itinérants. Puis finalement, je ne sais plus comment ça a fini. Elle est partie. Elle s'en allait. J'espère qu'elle n'est plus à Montréal. Parce que là elle va être pas loin... ou avancée comme grossesse. Elle a dit : « c'est ma grand-mère qui m'a dit "Viens accoucher ici. On va s'occuper de tes enfants". Tu vois tantôt, tu me demandais si les femmes ont des besoins différents, en voilà un, au niveau des grossesses, si elles ne veulent pas que l'enfant naisse ici parce qu'elles vont se le faire enlever là, par la DPJ, si elle est itinérante. Tandis que si elle est dans sa communauté, si elle a des bons liens avec sa famille, sa communauté, il va y avoir un tissu social qui va être là pour prendre en charge l'enfant, surtout chez les Inuit. L'adoption dans la famille, c'est quelque chose de courant depuis des millénaires, je veux dire, c'est culturellement quelque chose qu'ils font [...] C'est une problématique avec l'exemple que je viens de te donner. D'un niveau de la santé, de la mère, pendant sa grossesse là, mais aussi quoi faire avec l'enfant après. (MTL25)



Faits saillants de la quatrième section

Au travers d'une lecture sociospatiale de la condition itinérante, cette quatrième section a permis de faire la lumière sur les réseaux sociaux qui se créent et sous-tendent les relations entre les personnes autochtones partageant une même appartenance, de même que sur les pratiques d'entraide qui sont déployées et sur les stratégies de survie mises en œuvre au fil de la vie quotidienne. Les déplacements des personnes autochtones à travers la ville sont organisés en ce sens qu'ils obéissent à des modèles-types (*patterns*), certes flexibles, mais qui n'en comportent pas moins des dynamiques sociales propres. Cette lecture nous a également conduits à identifier des trajectoires de vie qui présentent des particularités selon le genre et l'origine :

- ❑ Au sein du monde de la rue, les personnes autochtones manifestent une inclination claire à la formation de groupes généralement identifiés à des zones géographiques particulières de la trame urbaine, et de plus en plus localisées vers l'est, l'ouest et le nord-est du centre-ville. La localisation des ressources d'accueil et d'hébergement a évidemment une incidence sur la fréquentation de certains espaces, mais d'autres facteurs tels que l'augmentation du nombre de personnes autochtones en itinérance au cours des dernières années ainsi que l'embourgeoisement de certains quartiers jouent également un rôle majeur autant dans l'appropriation de quartiers donnés que dans leur abandon éventuel;
- ❑ L'occupation de l'espace montréalais par plusieurs groupes est, entre autres, tributaire des projets d'aménagement à grande échelle qui ont marqué la ville ces dernières années. Les exemples des travaux réalisés au square Cabot (terminés) et au square Viger (en cours) sont éloquentes à cet égard. Ils ont engendré une dispersion des groupes et une cassure de la routine sociale. Les impacts négatifs ont été considérables pour les acteurs mobiles (patrouilles, travailleurs/travailleuses de rue) qui ont consacré de nombreux mois à retrouver leurs usagers/usagères et à reconstituer leurs parcours;
- ❑ Les groupes sont parfois formés uniquement de personnes inuit, parfois principalement de personnes des Premières Nations; mais il est plus rare que des Inuit et des membres des Premières Nations fassent partie des mêmes groupes. Ce mode d'organisation vient consolider le sentiment d'appartenance de l'individu à une entité collective et influence donc la cohésion interne du groupe. Néanmoins, cette structuration socioculturelle n'est pas figée, ni dans l'espace ni dans le temps; une mobilité intergroupe s'observe suivant des pratiques qui peuvent varier selon le moment de la journée ou encore la saison;
- ❑ Ces réseaux sociaux, qui structurent la vie des personnes autochtones dans la rue, comportent une connotation familiale qui apparaît spécifique à leur monde. Il n'est pas rare qu'elles y côtoient des membres de leur famille composant aussi le contingent des personnes de la rue, situation beaucoup plus fréquente cependant dans le cas des Inuit que des Premières Nations. On donne en exemple le cas de douze membres d'une même famille inuit qui fréquentent la rue et qui forment, à eux seul, leur propre groupe;
- ❑ Outre les particularités qu'il est possible d'associer plus directement aux Inuit et aux membres des Premières Nations, il demeure que la vie sociale des personnes autochtones en situation d'itinérance, et encore davantage dans le cas des Inuit, apparaît fondamentalement interconnectée. Ces personnes sont reliées par des pratiques, des manières de faire, des lieux, des liens sociaux, des valeurs, un sens du collectif, qui les distinguent des personnes non autochtones;

- ❑ Les Inuit, contrairement aux Premières Nations, partagent une seule et même culture, une langue maternelle (l'inuktitut), une langue seconde, qui est l'anglais, et une expérience du déracinement qui leur est propre. Alors que les membres des diverses Premières Nations ont généralement eu l'occasion au cours de leur vie de se familiariser avec certains espaces urbains et qu'ils ont souvent accumulé les déplacements entre divers lieux, ce n'est pas le cas des personnes inuit (et dans une moindre mesure celui des groupes cris et naskapi), qui arrivent directement du Nunavik par voie aérienne. Cette situation particulière a notamment des impacts sur le choix des ressources d'accueil et d'hébergement (anglophones) auxquelles elles vont recourir de préférence à d'autres, mais de manière irrégulière;
- ❑ Les Inuit fréquenteront plus rarement les refuges (et encore moins les femmes que les hommes) pour se tourner plus facilement vers leur famille ou leur cercle d'amis ne vivant pas dans les rues et disposant d'un logement dans la ville. Cette pratique vient évidemment nourrir l'itinérance cachée. Dans ce cas, les hôtes offrent non seulement le gîte et le couvert dans la mesure de leurs moyens, mais surtout un certain soutien affectif;
- ❑ Il en est de même, mais à plus petite échelle, avec des membres des Premières Nations qui peuvent aussi compter parfois sur leur cercle familial ou leur cercle d'amis hors de la rue. Le soutien familial peut également prendre une autre forme lorsque des membres d'une famille vont se rendre à leur tour dans la rue afin de vérifier si l'un des leurs en situation d'itinérance réussit malgré tout à assurer sa survie;
- ❑ Ces phénomènes sont autant de manifestations de l'existence de liens sociaux qui perdurent au-delà de la rue dans le cas des personnes autochtones, contrairement aux personnes non autochtones pour lesquelles l'expérience itinérante est synonyme de rupture sociale et de désaffiliation totale. Cette situation fait en sorte que leurs stratégies de survie reposent avant tout sur l'entraide;
- ❑ La tendance à se regrouper, à se constituer — voire à se reconstituer — un noyau d'appartenance de la part des personnes autochtones, présente aussi un envers susceptible de renforcer le déphasage avec la société québécoise urbaine en général. S'il est admis que les personnes de la rue (en général) évoluent dans une sphère parallèle à la société urbaine, il reste que dans le cas des Autochtones, cette société urbaine est encore plus éloignée de leurs propres repères et codes sociaux;
- ❑ Ce constat permet d'expliquer sans doute l'apparente imperméabilité de plusieurs personnes autochtones aux tentatives de réinsertion sociale ou professionnelle privilégiées par plusieurs organisations non autochtones. *A contrario*, il est plus facile de comprendre la propension qu'elles auront à fréquenter d'abord les organismes d'aide autochtones dont les acteurs sont plus à même de comprendre leurs propres dynamiques socioculturelles;
- ❑ Le refus de collaborer avec les forces policières est un autre exemple de la distance qui existe entre les regroupements autochtones et la société montréalaise, notamment dans le cas où des agressions et des vols perpétrés entre personnes de la rue ne sont pas dénoncés auprès des forces de l'ordre;
- ❑ Parmi les profils qui ressortent plus particulièrement de l'ensemble, il y a celui des femmes, non pas parce que les profils mettant en cause les hommes seraient plus homogènes, mais bien parce qu'elles expérimentent des degrés encore plus prononcés de désorganisation et d'impuissance personnelles. Certaines problématiques leur sont

exclusives, comme la prostitution, beaucoup plus manifeste que dans le cas des hommes, et bien sûr la maternité;

- ❑ Dans le cas des femmes, les séquelles à la fois physiques et psychologiques que laisse inévitablement un séjour dans la rue s'ajoutent bien souvent à des traumatismes antérieurs, portés depuis l'enfance et qui jouent un rôle dans leur entrée dans le processus d'itinérance;
- ❑ De manière générale, les femmes fréquentent moins les ressources d'hébergement que les hommes, sauf lorsqu'elles sont plus âgées, et même lorsqu'elles sont dans la rue depuis de nombreuses années. Dans le cas d'un épisode d'itinérance de longue durée, les hommes seront en effet plus enclins à fréquenter ces ressources (plusieurs années, plusieurs fois par semaine), une dynamique qui assure une certaine stabilité;
- ❑ La situation est encore plus claire pour les jeunes femmes, qui refusent presque systématiquement d'avoir recours aux ressources disponibles. De ce fait, les acteurs éprouvent beaucoup de difficultés à rejoindre ces femmes. Cette inaccessibilité apparente peut également être le fait des proxénètes qui maintiennent certaines femmes sous leur emprise (par exemple, en volant ou en détruisant leurs pièces d'identité);
- ❑ Lors de leur arrivée dans la métropole, les femmes, et en particulier les jeunes, deviennent rapidement des cibles pour les proxénètes qui tentent de les recruter. Pour y échapper, plusieurs femmes ne souhaitent pas faire savoir qu'elles sont dans la rue, qu'elles sont itinérantes, de crainte d'être repérées; de là un usage limité des ressources bien connues de ces mêmes proxénètes. Ce type de situations renforce inmanquablement le phénomène d'itinérance cachée et parfois même l'exploitation sexuelle puisqu'on peut échanger des faveurs sexuelles contre un toit sous couvert de protection;
- ❑ Il existe un envers important à l'itinérance cachée des femmes, phénomène qui peut aussi être le fait des hommes mais de manière moins fréquente. En effet, il arrive que le réseau social qui propose accueil et espace en vienne à s'épuiser devant la sollicitation continue. Face à l'envahissement de leur espace intime, des hôtes peuvent en venir eux aussi à se réfugier auprès des ressources d'hébergement d'urgence, malgré le fait qu'ils disposent d'un logement;
- ❑ La question du logement comporte aussi une complexité accrue dans le cas des femmes pour qui l'urgence est de conserver à tout prix la garde de leurs enfants. Puisque la DPJ ne reconnaît pas la résidence en foyer d'hébergement comme un lieu suffisamment stable, plusieurs femmes sont prêtes à tout, même à changer de ville, si elles obtiennent la garantie d'un logement où elles pourront les accueillir ou en conserver la garde. Ce contexte vient souvent ajouter une couche supplémentaire de vulnérabilité pour des personnes dont l'existence est déjà hypothéquée sur de nombreux plans.



Section 5 – Les causes de la condition itinérante

Cette cinquième section, toujours basée sur les propos recueillis auprès des acteurs autochtones et non autochtones, explore les différentes causes expliquant le nombre grandissant de personnes autochtones en situation d'itinérance. Insistons sur le fait que, outre les conséquences des traumatismes passés (expérience des pensionnats indiens, du Sixties Scoop) et l'expérience du racisme, de la discrimination, de la violence et de la pauvreté systémique, les trajectoires de mobilité individuelles constituent une pierre angulaire sans laquelle il est impossible de saisir l'ampleur et surtout la dynamique du phénomène de l'itinérance lorsqu'il concerne des personnes autochtones. Dans un contexte où presque la totalité des personnes rencontrées dans la rue n'est pas née et n'a pas grandi exclusivement à Montréal, la question de la mobilité, de par sa complexité, constitue en elle-même un facteur qui différencie la situation des personnes autochtones de celle des non autochtones.

Cette question, on l'a déjà souligné, caractérise différemment les sociétés autochtones par comparaison avec les sociétés allochtones. Autrement dit, la mobilité, lorsqu'elle est vécue par des personnes inuit ou issues des Premières Nations, revêt des attributs qui leur sont propres et qui fondent leur singularité. Soulignons que même si la moitié d'entre elles a grandi dans une ville, elles sont encore plus nombreuses à avoir fait le choix d'aller vivre dans la métropole montréalaise à un certain point de leur trajectoire de vie. C'est pourquoi cette section identifie également des éléments constitutifs d'un portrait des personnes autochtones en situation d'itinérance en fonction des motifs qui ont suscité leur mobilité à destination de cette ville.

5.1 La complexité des choix individuels

De nombreux facteurs, tant positifs que négatifs, expliquent le choix de s'établir dans la métropole. Suscitée dans certains cas par les attraits de la ville (*pull factors*), cette mobilité peut aussi être une réponse aux difficiles conditions de vie vécues dans le milieu d'origine (*push factors*); dans pareil cas, la venue à Montréal constitue une fuite plutôt qu'un choix volontaire.

5.1.1 *Pull factors*, ou l'attrait des séjours en ville

Les enjeux soulevés par l'offre des services en santé représentent un exemple particulièrement probant de ce qui peut susciter la mobilité vers la métropole. De nombreuses communautés, spécialement celles implantées dans des régions isolées comme le Nunavik ou encore Eeyou Istchee, ont un accès limité à ce type de services, de sorte que les personnes vont être amenées à se déplacer « dans le sud » afin d'obtenir des diagnostics et des soins avancés. Parce que Montréal occupe une position stratégique dans le maillage urbain provincial, la métropole est l'objet de plusieurs ententes visant à systématiser les recours aux services hospitaliers de la ville, et notamment ceux offerts à l'Hôpital général ainsi qu'à l'Hôpital de Montréal pour enfants.

So we have that kind of clients. And we have clients who are referral from community organizations in the Cree Territories [...] who are here to access a service in Montreal that does not exist in their community. So Cree Patient Services, they'll call from Waswanipi, Chisasibi or wherever and they will make a referral for someone to come here and stay for a period of weeks, while they see a psychiatrist more regularly because up there it's like once a month. Somebody rotates and they'll see somebody for an hour once a month, which is not enough. So they'll come here for respite and for access to services that they can get. (MTL24)

Dans les faits, l'émergence de liens nord-sud dans les années 1950-1960, alimentée par les besoins médicaux et leur consolidation lors des décennies suivantes et notamment au moment de la signature de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (1975), laissait déjà entrevoir une intensification des flux de populations criées ou inuit extrêmement mobiles en direction de Montréal, et à partir de Montréal, qui s'est clairement traduite par l'institutionnalisation d'une nouvelle présence autochtone à Montréal (Comat 2014, Lévesque et Cloutier 2013). Or, si cette intensification a marqué l'accroissement d'une classe moyenne autochtone résidant à Montréal et relevant notamment d'une « fonction publique autochtone » (Lévesque 2003), voire de l'élite autochtone, ce mouvement s'est parallèlement traduit par la venue de personnes présentant d'autres profils socioéconomiques. Confrontée aux difficultés d'ajustement avec l'environnement urbain, il semble qu'une proportion relative de cette catégorie a pu rejoindre de temps à autre les rangs des personnes en situation d'itinérance.

5.1.2 Des procédures d'accompagnement à la fois essentielles et problématiques : le cas de la population inuit

À cet égard, les procédures d'accompagnement des malades inuit jouent également un certain rôle. Rappelons que la fin du 20^e siècle s'est traduite par un renforcement des capacités organisationnelles tout autant que du pouvoir décisionnel des autorités inuit en matière de santé. C'est par exemple au début des années 1980 que la Régie régionale du Nunavik, créée alors depuis peu, met en place des procédures d'accompagnement, un service désormais administré par l'intermédiaire du Programme des services de santé non assurés (SSNA)³⁷ de la Régie régionale de la santé et de services sociaux du Nunavik. Concrètement, il s'agit d'offrir la possibilité d'un accompagnement des personnes nécessitant une évacuation aérienne à des fins médicales³⁸. Dans ce contexte, les frais de transport et d'hébergement, voire dans certains cas des repas de l'accompagnateur/l'accompagnatrice désigné, sont couverts, moyennant que celui-ci/celle-ci respecte les critères d'admissibilité à cette fonction.

³⁷ « Les programmes de services de santé non assurés offrent aux Inuits plusieurs produits et services liés à la santé qui ne sont pas assurés par les provinces ou les territoires, ni par les régimes d'assurance privés. Ces produits et services comprennent des médicaments précis, des soins dentaires, des soins de la vue, de l'équipement médical et des fournitures médicales, des services d'intervention en santé mentale en situation de crise à court terme, afin de permettre l'accès à des biens et à des services médicaux nécessaires qui ne sont pas disponibles dans la communauté de résidence » (<https://www.canada.ca/fr/services-autochtones-canada/services/sante-premieres-nations-inuits/rapports-publications/services-sante-non-assures/vos-services-sante-guide-inuits-acces-services-sante-non-assures-sante-canada-2014-1.html>)

³⁸ En vertu d'ententes signées avec le ministère de la Santé et des Services sociaux et administrées par les organisations régionales de la santé et des services sociaux, soit la Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik et le Conseil Cri de la santé et des services sociaux de la Baie James.

Alors que ces pratiques d'accompagnement s'avèrent essentielles, elles peuvent simultanément engendrer certains problèmes en raison des modalités de l'offre d'hébergement qui les encadrent une fois à Montréal. En effet, outre les foyers de transit localisés au Nunavik, soit à Kuujuaq et à Puvirnituq, le programme SSNA subventionne la couverture des frais d'hébergement du foyer montréalais : le Module du Nord québécois (MNQ).

De 2011 à 2016, les services et les logements pour patients/patientes et accompagnateurs/accompagnatrices du MNQ étaient offerts à l'intérieur même du bâtiment du YMCA de la rue Tupper³⁹. Dans ce contexte, puisque de nombreuses personnes peuvent recourir au statut d'accompagnateur afin de se rendre en ville suivant une finalité récréative, la plupart se pliaient avec difficulté aux contraintes logistiques imposées par le YMCA, et spécifiquement le couvre-feu qui régit l'accès à l'édifice en soirée.

Critères de sélection des accompagnateurs prévus par le Programme SSNA

- L'accompagnateur doit être un membre de la famille qui devra signer les formulaires de consentement ou fournir des données sur les antécédents du client
- L'accompagnateur doit être un membre digne de confiance de la communauté qui tient au bien-être du client
- L'accompagnateur doit être physiquement capable de prendre soin de lui-même et du client sans aide de la part d'un accompagnateur pour lui-même
- L'accompagnateur doit pouvoir traduire efficacement de l'inuktitut vers le français ou l'anglais et être âgé de 18 ans ou plus

Source : <https://www.canada.ca/fr/services-autochtones-canada/services/sante-premieres-nations-inuits/rapports-publications/services-sante-non-assures/4-programme-services-assures-non-assures-psana-regie-regionale-sante-services-sociaux-nunavik-sante-canada-2014.html#a46>

Le cas du Module du Nord québécois (MNQ)

Grâce à un financement provincial, le mandat du Module du Nord québécois, jusqu'à sa fermeture en 2016, était de fournir des services de liaison entre les établissements de santé des communautés du Nunavik et du Réseau universitaire intégré de santé (RUIS) de l'Université McGill (<http://www.inuulitsivik.ca/soins-et-services/module-du-nord-quebecois>). Le MNQ accueillait donc les populations du Nunavik contraintes de se déplacer vers les hôpitaux du sud afin d'y recevoir des services de santé qui ne sont pas disponibles dans les CLSC et les hôpitaux du nord (Ville de Montréal 2010). La clientèle visée devait non seulement être bénéficiaire de la CBJNQ, mais également résider dans la zone 17 (qui inclut le Nunavik). Annuellement, c'est plusieurs centaines de patients inuit en consultation ou en traitement à Montréal qui étaient de passage au MNQ, pour une durée de sept jours en moyenne (Exeko 2015). Si plusieurs spécialistes sont impliqués dans le dossier médical du patient, son séjour sera optimisé afin que toutes ses consultations soient effectuées dans le délai le plus court. En plus de l'offre en termes d'hébergement, la centaine d'employés du MNQ offrait à la clientèle une variété de services tels que le soutien administratif, le transport, les services d'interprète, une buanderie, des services de restauration, des soins et la supervision d'infirmières (<http://www.inuulitsivik.ca/soins-et-services/module-du-nord-quebecois>).

³⁹ Les services offerts au MNQ ont été rapatriés au Centre Ullivik qui a ouvert ses portes en décembre 2016 (voir à la page 161).

Cependant, l'usage à outrance de ce statut pour accéder aux centres urbains de la frange sud du Québec a contribué, de l'avis de plusieurs des acteurs rencontrés, à l'accroissement aujourd'hui spectaculaire du nombre de personnes inuit parmi la population itinérante. Car si les personnes ne sont pas itinérantes directement à leur arrivée en ville, elles se désorganisent très rapidement (l'expression « se désorganiser » est souvent employée par les acteurs pour désigner le processus qui conduit les personnes à la rue) en raison des excès festifs liés à la fréquentation de la rue, des excès ponctués par la surconsommation d'alcool et de stupéfiants. Ce point enclenche un processus conduisant et maintenant les personnes dans la rue.

Now sometimes they'll end up staying and then they send whoever you were escorting back with somebody else. The person decides to come and stay or didn't go back to the Northern Module or to the airport. And if the escort decided to stay in Montreal and the patient wants to go back to the communities someone else is going to go. Then they'll find somebody to escort him/her back that can take their place. (MTL17)

Par ailleurs, la localisation du YMCA, à proximité de la station de métro Atwater, explique le fait que cette zone de la ville soit très fréquentée par les personnes inuit en général et en situation d'itinérance en particulier. La proximité de l'Hôpital de Montréal pour enfants explique également que cet endroit, intégrant le square Cabot, soit un lieu de rassemblement privilégié par ces dernières depuis longtemps. L'ensemble contribue à faire de la zone Atwater un espace de référence intrinsèquement déterminant dans le paysage de l'itinérance des Inuit et dans sa localisation.

The YMCA on Tupper Street, they accommodate Inuit clients who come to Montreal. They specialize in medical care for Inuit coming from up North so there is a strong Inuit presence around there and many just ended up staying in Montreal. They just...they don't want to go back you know because of the factors up there associated with crowding and whatever...but I would say that the clients based over there remain relatively consistent. I guess they know the area quite well – they socialize among each other and a number of them do come to Friendship Centre from time to time but generally they stay in the Cabot Square area there. (MTL10)

Toutefois, en raison de la fermeture du MNQ en 2016 consécutivement à l'inauguration du Centre Ullivik, il y a lieu d'espérer que ce type de facteur en lien avec les modalités d'hébergement des patients inuit à Montréal perde de son effectivité.

Il faut dire que, aux yeux des habitants/habitanes du Nunavik, Montréal bénéficie d'une image extrêmement attirante et cosmopolite qui contraste avec l'isolement des villages nordiques, mais également de nombreuses communautés des Premières Nations. De plus, pour les Inuit et pour plusieurs Cris, Montréal est beaucoup plus accessible que plusieurs autres villes en raison des liaisons aériennes directes. Cette perception de la métropole se révèle fortement attrayante non seulement pour les personnes chargées d'accompagner un proche en vue de soins médicaux, mais également pour de nombreuses personnes en mesure de financer individuellement un tel voyage à partir du Nunavik, à l'image par exemple des travailleurs impliqués dans l'industrie minière.

They probably work for Xstrata Nickel and they maybe have like 3 weeks on and 3 weeks off and they come for vacation and they always go back when they're supposed to go back. They come to party and have fun. And then go back home until they come to being homeless for a few weeks and not a big deal and then they go back to their home later. That happens often. (MTL18)

Ce type de mobilité alimente clairement des formes temporaires d'itinérance, c'est-à-dire que cette condition sera vécue momentanément, voire épisodiquement dans le cas d'une répétition au cours d'une même vie.

Le nouveau Centre Ullivik

Situé dans le quartier industriel de Dorval, le Centre Ullivik, qui emploie une centaine d'employés et dont le nom signifie « lieu de séjour », a accueilli ses premiers usagers à la mi-décembre 2016 (Barlow 2017, Demers 2017). Selon la directrice (Maggie Putulik), environ 200 patients séjournent dans la région de Montréal en tout temps pour y subir des traitements; même si quelques-uns sont hébergés chez des proches, la grande majorité loge au centre d'hébergement. Elle estime qu'entre 15 et 30 personnes y transitent quotidiennement en provenance du Nord. En moyenne, les usagers sont de passage dans la métropole entre sept et dix jours. Le répartiteur du centre affirme que onze chauffeurs se relaient pour assurer le transport aux rendez-vous médicaux, qui totalisent entre 100 et 200 déplacements par jour (Barlow 2017, Demers 2017). Dès sa première journée d'activité, le centre d'hébergement dépassait sa capacité d'accueil. Conçu pour héberger 4000 personnes par année, il en accueillait, un an après son ouverture, 8000 (Hudon-Friveau 2017).

À l'été 2017, la direction d'Ullivik déclarait utiliser des canapés-lits afin d'héberger l'excédent de pensionnaires. De plus, elle avouait louer régulièrement une trentaine de chambres d'hôtel à l'extérieur de l'établissement pour combler le manque d'espace (Radio-Canada avec CBC 2017). La forte croissance démographique du Nunavik explique, en partie, le nombre grandissant de patients qui séjournent dans la région de Montréal pour y subir des traitements. Le vieillissement de cette population ne serait cependant pas étranger à cette hausse. Selon la directrice du Centre de santé Inuulitsivik à Puvirnituq, même si l'espérance de vie des Inuit du Grand Nord reste inférieure de 15 ans à la moyenne québécoise, elle a tout de même connu une progression de 45 à 66 ans en l'espace d'une génération, ce qui s'est traduit par une augmentation des cancers et de dialyses nécessitant des soins à Montréal (Barlow 2017). À cet égard, Mme Putulik estime que le nombre de patients qui séjourneront dans la métropole croîtra de 800 à 1000 usagers par année et que, conséquemment, le centre serait déjà « trop petit » (CBC News 2017).

En revanche, on ne peut pointer l'attrait exercé par le rayonnement urbain de Montréal auprès de certaines personnes comme unique déterminant du phénomène de l'itinérance. Plusieurs personnes rencontrées ont en effet déménagé à Montréal en raison de son potentiel d'attractivité, notamment du point de vue du marché de l'emploi ou de l'offre de scolarisation, sans pour autant faire directement l'expérience de cette condition. Ce n'est que par la suite que certaines d'entre elles en ont fait l'expérience sur une longue durée. Autrement dit, les personnes autochtones séduites par la possibilité de vivre à Montréal ne sont pas exclusivement vouées à vivre dans ses rues. Par contre, la discrimination quant à l'accès au logement, le mal du « pays » qui pousse certains et certaines à chercher la compagnie de leurs proches vivant déjà dans la rue ou encore les difficultés à composer avec l'environnement urbain viennent exacerber des conditions préexistantes de précarité quant à la potentielle expérience d'une phase d'itinérance, qu'elle soit temporaire ou de plus longue durée.

À l'inverse, certaines personnes ont pu faire l'expérience de cette condition, dans sa forme permanente ou répétitive, non pas à la suite du choix d'habiter la ville pour ses attraits, mais bien parce qu'elles fuyaient des conditions de vie trop difficiles dans leur milieu d'origine. À l'issue de l'enquête, ce deuxième ensemble de facteurs précipitant le départ vers le centre urbain est apparu grandement déterminant de la condition itinérante telle qu'exposée par les acteurs rencontrés.

5.1.3 Push factors, quand on fuit son milieu d'origine

Parallèlement à l'attrait exercé par la ville de Montréal, les facteurs motivant un départ des communautés sont multiples, comme l'illustrent les propos suivants :

I think the factors if you look at them in Northern Quebec or any other places and we will take Northern Quebec as an example, I mean the rate of unemployment in the Native Communities is extremely high. If you're not working for the local Territory, School Board or Social Services, it's extremely hard to find a job. So there is that aspect of it and that's why people go to the south hoping that they'll find something and they find nothing and then their money is gone and they're left with nothing. So also you know if you look at their level of alcohol that exists in Northern Quebec. If you look at the violence you know domestic or others within the communities, it is also pretty high. Suicide rates are extremely high in Northern communities; people lose family members and just want to get away so they come to the South. So there are multiple reasons or factors in terms of... and a lot of times they are associated to that aspect of it. (MTL15)

Le manque d'opportunités en termes de travail, de scolarité ou encore de logement, mais également la précarité socioéconomique et la promiscuité caractéristique de certaines maisonnées vont donc pousser les individus à fuir un environnement jugé nocif et contraignant. Ce type de conjoncture affecte davantage les personnes concernées, car aux difficultés d'intégration caractéristiques du milieu urbain s'ajoute l'héritage de violence et de mauvais traitements vécus dans le milieu d'origine. En revanche, il est essentiel d'opérer une distinction dans l'évaluation de la santé sociale et économique des communautés dont sont originaires les personnes afin de ne pas véhiculer une vision biaisée, parce que réductrice, de ces espaces sociaux. En effet, les communautés ou villages sont touchés par les problématiques sociales mentionnées ci-dessus à différents degrés. La citation suivante parle d'elle-même:

Well it all goes back to the residential schools and how every community was affected and I don't live on a reserve so I can't tell you what it's like to live on one. But every community is different in terms of: Where they're located? How they are impacted by it? What kind of services they have? I mean Kahnawake is a reserve that has a multitude of services and they have everything they need. We have a lot of women that come from you know the Inuit Communities that have nothing and completely overcrowded. So they are all affected differently and they all have different issues and they all stemmed from colonization, from assimilation, from lack of housing, lack of « how we used to survive and how we've been colonized and what we're left with and trying to cope with what we have ». That's why we get 50 % of our clientele here are Inuit. We send them down here. (MTL26)

Les personnes issues des communautés géographiquement isolées des grands foyers de peuplement urbains du Québec sont évidemment les premières touchées par ce manque de ressources. De la sorte, et même si la répartition de la population itinérante correspond jusqu'à un certain point au volume démographique de leur Nation d'appartenance, on note une forte présence dans la rue de personnes issues de milieux éloignés.

Il y a beaucoup de personnes innues, montagnaises, crie, algonquines, alors peut-être moins de personnes mohawks parce que... Je veux dire, c'est une bonne communauté, les communautés vont peut-être un petit peu mieux chez les Mohawks, mais il y en a pareil. Les Inuit par contre sont très représentés, il y en a beaucoup plus que... Mettons ça fait 4 ans, il y avait peut-être quelques-uns, mais maintenant les Inuit font à peu près 45... même 50 % de la population [itinérante]. (MTL02)

Signalons que les participants/participant·es formant l'échantillon des personnes en itinérance confirment cette tendance. En effet, leur recrutement s'est effectué au jour le jour en fonction des personnes présentes dans les organismes et les espaces publics ciblés. Ainsi, comme on a par exemple pu le voir dans la portion de l'échantillon formée exclusivement de Premières Nations (et donc excluant les personnes inuit), le tiers des personnes se déclare Cri alors qu'un autre tiers est Anicinabe ou Innu. Ces Nations comptent parmi les populations de la province plus isolées géographiquement.

Alors au début, t'sais tu viens de te chicaner avec ta *girlfriend*, tu ne sais pas si c'est permanent. Tu vas aller chez ta chum, en attendant qu'il se calme un peu. Et les choses prennent du temps hein! Fait que tu as l'itinérance cachée puis tout ça. Les hommes, j'imagine c'est plus difficile pour eux d'aller dans les maisons des autres. Il y a un certain orgueil que tu n'as pas été capable peut-être... Puis n'oublie pas, il n'y a pas de route entre les communautés. Fait que tu ne peux pas passer d'une communauté à l'autre. Fait que tant qu'à partir, tu vas aller vers le sud! Hein! Tu ne vas pas aller à Kuujuaq parce qu'il y a un centre de femmes là! Tu vas aller à Montréal où il y en a 10! Tu es sûre d'en poigner un qui va faire ton affaire. (MTL27)

5.1.4 Montréal, une destination finale ?

Le statut de Montréal, en tant que destination, s'avère différent de celui de Val-d'Or pour ne citer que cet exemple. Cette dernière ville constitue souvent une première étape d'un cheminement conduisant les personnes vers d'autres villes ou encore vers un lieu permettant de faire une pause momentanée destinée à prendre de la distance par rapport à un milieu d'origine problématique vers lequel les personnes retourneront une fois la distanciation jugée suffisante. À l'inverse, on note que la métropole montréalaise n'est pas toujours la première destination, mais bien souvent une étape avancée dans les stratégies de mobilité complexes de nombreuses personnes autochtones. Si ce constat est largement valable dans le cas de la plupart des Premières Nations, il s'applique beaucoup moins à la situation des Inuit, voire des Cris, car la structure des réseaux de communication aériens fait de Montréal le point central de l'armature urbaine du Québec. De la sorte, la ville représente généralement le premier point de chute de ces deux groupes (ainsi que pour certains Naskapis).

Outre ces constats, on observe une relative circulation entre les pôles structurant le front d'urbanisation caractéristique du sud du Québec. En revanche, alors que certaines personnes vont se déplacer vers d'autres villes à partir de Montréal, d'autres vont partager le sentiment d'être prisonniers de la ville, notamment les individus ayant fait l'objet d'un séjour carcéral dans l'aire montréalaise et qui n'ont donc pas fait le choix de la mobilité. Dans ce type de cas, l'éloignement géographique du milieu d'origine est un facteur supplémentaire renforçant la vulnérabilité des personnes, qu'elles vivent une phase d'itinérance ou qu'elles soient à risque de la vivre. Nombre d'acteurs expliquent la situation de la manière suivante :

They are not allowed to go back to their communities. So they move somewhere in another city [...]. After they get fed up in Montreal some do move... some but not a lot. And they move to big cities, like Toronto, Ottawa or B.C. (MTL17)

Souvent quand les gens viennent, ils restent. Ou bien t'sais entre ici, Ottawa, Toronto, Vancouver, peut-être... Mais il n'y a pas beaucoup, beaucoup de retour dans les communautés, il y en a de temps en temps, mais c'est très rare. Soit les gens ne sont plus bienvenus dans la communauté, ou ils ne veulent pas retourner, ou ils ont quitté pour des bonnes raisons. (MTL02)

Le retour en communauté n'est donc pas une option très répandue, et pour de multiples raisons, bien souvent reliées aux motifs du départ initial.

5.1.5 Quand le retour en communauté est impossible

Pour certains, le retour en communauté est une option, mais la plupart du temps celui-ci devient possible quand la personne a réussi à rompre la chaîne de l'itinérance afin d'atteindre la phase de la sortie de rue. En effet, lorsqu'une personne réussit à prendre de la distance par rapport au réseau social qui structurait sa vie dans la rue, et qu'elle retrouve un logement, rapidement, il semble qu'elle éprouve le besoin de retourner dans son milieu d'origine.

Ce choix ne peut toutefois pas avoir lieu sans condition. Non seulement cela suppose que la personne a fait l'expérience d'un processus de « guérison psychique » qui a pu faciliter sa « guérison physique » (expression généralement employée par les acteurs autochtones afin de décrire l'arrêt de la consommation, soit le sevrage d'une personne), mais encore faut-il que les membres de la communauté d'origine soient disposés à accueillir, à nouveau, la personne anciennement en situation d'itinérance. Or, ce deuxième volet est parfois encore plus problématique que la rupture de la personne avec le processus de l'itinérance qui la maintenait dans la rue. À ce propos, le cas inuit s'illustre à nouveau en raison de sa singularité attribuable aux difficultés logistiques quant à un éventuel retour dans les villages nordiques :

Un truc qui différencie aussi les Premières Nations des Inuit, par rapport à pourquoi ils sont en ville, pourquoi ils ne retournent pas dans leur communauté, c'est le moyen de transport. Retourner dans le Grand Nord, évidemment ça te prend un billet d'avion. Les Inuit ont, ceux qui sont bénéficiaires au Nunavik, ils ont un certain nombre de billets d'avion par année. Qui sont, je pense, 80 % moins du prix, je pense que ce n'est pas très cher. Mais t'sais quand tu n'as même pas 5 piastres pour t'acheter à manger,

de toute façon tout l'argent que tu as, tu le dépenses dans ta dépendance. Ils ont souvent des dépendances, consommation d'alcool et tout. En plus, ils n'ont plus leur carte d'identité, fait que prendre l'avion sans carte d'identité, donc c'est vraiment compliqué retourner chez eux. Tandis que par exemple, je pense à un Cri que j'ai rencontré l'été dernier. Il était nouveau en ville, il venait d'arriver, ça allait bien, super! Je fais le party. Plus les semaines avançaient, moins ça allait bien. Il consommait beaucoup, il s'est fait frapper par une voiture, il était à l'hôpital, il n'était pas guéri, il s'est enfui de l'hôpital. En tout cas, ça dégénérerait son affaire, puis à un moment donné il était comme : « Je me cherche de l'argent pour un ticket d'autobus pour rentrer chez moi. » Mais je pouvais lui dire : « Courage ça va arriver bientôt », mais un Inuit qui dit : « Je veux retourner chez moi. Ça fait 5 ans que je ne suis pas allé là, j'ai 5 enfants [...] je m'ennuie d'eux. Je suis ici, je n'ai pas de maison, je bois, je n'ai pas d'argent », c'est un peu plus... C'est un plus grand défi mettons pour cette personne-là de rentrer chez lui. Donc pourquoi ils viennent ici, les raisons sont semblables, je pense. Mais pourquoi ils ne retournent pas, il y a un côté géographique qui différencie les Inuit des Premières Nations. (MTL25)

Au-delà de cette spécificité, il existe des facteurs qui vont s'appliquer à l'ensemble des couches de la population autochtone, au-delà de leurs appartenances culturelles. Dans le cas spécifique des hommes, soulignons que certains types de délits, dont la gravité des conséquences est reconnue, entraînent parfois un bannissement du coupable par la communauté, spécifiquement lorsque la sanction du délit s'assortit d'une peine carcérale (c'est le cas entre autres de revendeurs de drogues). Par la suite, l'étape de la sortie de prison constitue un moment crucial dans la trajectoire qui mène à la condition itinérante, un contexte qui ajoute à la détresse et à l'impuissance des personnes, en particulier dans le cas des hommes :

Souvent ils ont fait de la prison, puis après la prison, ils n'ont pas été capables de retourner chez eux. Que ça soit parce qu'on ne voulait plus les ravoïr. Ils n'avaient plus le droit. C'étaient différentes raisons que pour les femmes, en général. Quand j'ai commencé à travailler avec eux, j'ai vu, j'ai senti chez eux, pas un manque de volonté mais on dirait qu'ils ont abandonné la partie. (MTL27)

Selon la même personne citée à l'instant, l'expérience du passage en prison chez les hommes altère notablement leur état d'esprit quant à la conscience face à leur situation et les différencie ainsi des femmes, même quand celles-ci ont également fait l'objet d'un séjour carcéral, quoique ces séjours dans leur cas soient majoritairement la résultante d'évènements survenus dans la rue et non de délits commis en communauté.

Tandis que les femmes quand tu leur parles, elles sont enragées! Tu le sens! Tu sais... « C'est pas correct! C'est pas juste! Je veux! Je mérite! » Tandis que les hommes sont : « Roule-moi dessus! Regarde! Moi je suis fait! ». C'est triste... Il y a un non *belonging*. Ils n'appartiennent plus à personne. Leur communauté leur a tourné le dos. Montréal veut pas plus d'eux que ça! Puis ils sont justes là. Puis on va boire. Évidemment, quand tu commences à les connaître un peu plus, tu dis : « Bon ce n'est pas tout le monde qui a fait de la prison, ce n'est pas tout le monde qui est dans la même situation ». Puis il y en a qui se battent encore, mais c'est ça que je vois en général chez les

hommes inuit surtout. Ils ont perdu la volonté de s'en sortir... Tu sais ils ont de la misère à retrouver leur place. (MTL27)

Ce point est particulièrement valable quand il s'agit de personnes qui sortent de prison, mais pas seulement, comme on peut le lire :

Puis à un moment donné, il se passe de quoi dans la communauté. T'sais, lui, à un moment donné, il était accusé d'agression, ce n'était pas vrai, mais à cause de ça il ne veut pas retourner. [Un autre] aussi, sa communauté ne le veut plus. Ouais, en général, il s'est passé quelque chose dans la communauté. (MTL29)

Le motif de l'exclusion communautaire n'est pas toujours lié à une faute criminelle comme l'illustre l'exemple des personnes rejetées de leur milieu d'origine en raison de leur orientation sexuelle.

There is also been... I mean people have...talked about having to come to the city for a lot of different reasons so for example, people who were two-spirited, who feel they've been chased out of their communities... and who've been alone once out there or they find themselves uprooted and kind of forced to move in to the city. (MTL13)

Enfin, alors que de nombreuses personnes ont été, à un moment de leur vie, en contact avec leur milieu d'origine, ce n'est pas le cas d'une minorité de personnes autochtones en situation d'itinérance, notamment celles ayant été retirées de leurs familles lors du Sixties Scoop par exemple. Or, bien souvent, les séquelles de ce placement forcé posent les bases durables de l'expérience de l'abandon ressenti par plusieurs personnes, les privant davantage d'une potentielle reconnexion avec le milieu duquel elles sont issues. Dans ce type de cas, le retour en communauté, quelle qu'elle soit, n'est simplement pas une option envisagée par la personne itinérante victime du placement.

Sometimes they find out themselves like [...] there I don't understand why she doesn't try to find her biological family that's just what I don't understand with her. But there are some that do find their natural parents or family members but for her I don't understand why ...maybe she has just accepted it. Maybe she thought well they don't want me. That is another thing that they could think of you know...my family is not looking for me I guess they don't want me. You know they can think like that [...] There are been a lot of them adopted by Jewish families also. They called that the Sixties Scoop. I have one friend that's finally going to go to meet her family. She was taken away when she was young and grew up in foster homes. (MTL17)

Ce type de préjugé historique contemporain n'est pas le seul à déterminer les possibilités de retour des personnes dans la communauté où elles sont nées. L'expérience des pensionnats indiens, parce qu'elle privait les enfants d'un contact régulier avec leur famille d'origine, s'assortit du même type de conséquences que celle engendrée par l'épisode du Sixties Scoop.

So you see young people on the streets lots of times their parents have been victimized to the residential schools process and lost their ability to rear children or deal with the children. So the children feeling it their own home and that's why they're on the streets because they don't feel they have the support and there is a certain shame about their families or their parents because of whatever you know of the abuses that exist in the family. (MTL15)

La tragédie des écoles résidentielles s'est traduite par une dérégulation des rapports familiaux dont les impacts, multiples, vont se ressentir sur plusieurs générations. De même, les séquelles laissées par cette expérience hypothèquent grandement le potentiel de sortie de rue de nombreuses personnes, car non seulement elle est à l'origine d'une profonde souffrance psychique chez celles qui se retrouvent en situation d'itinérance, mais elle touche aussi leurs proches qui ne se trouvent pas dans cette situation, notamment lorsqu'ils résident en communauté; ce faisant, la possibilité d'un retour en communauté devient presque impossible dans ces conditions, comme nous le verrons dans les prochaines pages.

5.2 Les défis de la vie en communauté

5.2.1 La rue comme échappatoire

Il arrive souvent que l'expérience de la rue soit comparée, en opposition, aux difficultés vécues en communauté : au moins dans la rue on se libère des abus et des agressions vécues en communauté, souligne-t-on. Il en résulte un raisonnement individuel qui, à défaut de tendre vers la recherche d'un épanouissement personnel, va plutôt pousser les personnes à apprécier la non-occurrence d'événements traumatisants. De fait, les ambitions des personnes autochtones en situation d'itinérance, et spécialement les femmes, sont tournées non pas vers la recherche de positif, mais vers l'appréciation de l'absence de négatif.

Les raisons qui amènent les gens en itinérance, qui ne sont pas Autochtones, ça peut être les mêmes. Ça peut être des cas d'abus sexuel, ça peut être la pauvreté. Mais ça peut aussi être le fait qu'ils sont des immigrants, qu'ils ne connaissent pas très bien le système. Qui ont de la difficulté à trouver une job. Ou ils ont perdu une job à cause de tout ce qui s'est passé au niveau de l'économie. Souvent ils divorcent puis tout d'un coup la personne commence à prendre des drogues, de l'alcool, etc. Puis il y a une crise. Des fois, ils partaient de quelque part de stable, puis quelque chose est arrivé, la dépression ou quoi que ce soit. Dans l'itinérance autochtone, ce que je vois, c'est que quand les gens viennent ici, ce n'est pas si pire. Pourquoi? Parce qu'ils viennent de quelque chose pas beaucoup mieux dans les communautés. C'est de la pauvreté à la pauvreté. Et pauvreté en ville, c'est un petit peu mieux que pauvreté dans une petite communauté. Alors, ça, c'est un problème, parce que les gens quand ils viennent, ce n'est pas normal qu'ils trouvent ça normal d'être dans la rue! Il y a aussi le problème des pensionnats, on sait qu'il y a beaucoup de problèmes de dépendance, drogue, alcool, etc. Oui, il y a beaucoup de personnes qui ne sont pas Autochtones qui sont itinérantes à cause de la pauvreté, tout ça, mais avec les Autochtones, c'est quasiment systémique. Dans les villes, on connaît souvent les pourcentages, un pour cent de la population, c'est autochtone, mais 40 % des personnes itinérantes sont Autochtones. Mais pourquoi? C'est parce que les gens viennent souvent d'une situation de pauvreté où la rue c'est quasiment normal avec un petit peu plus de liberté. OK. Un petit peu plus de sécurité même,

parce qu'ils ne sont pas dans la maison dans une situation de violence conjugale ou quelque chose de même. C'est quasiment comme si les personnes étaient habituées à ce mode de vie-là, fait que ce n'est pas trop comme un choc. Alors si quelqu'un a déjà eu une stabilité dans la vie, puis il l'a perdue, bien il peut se rappeler de ça, puis c'est beaucoup plus facile d'avoir de l'aide pour cette personne-là, parce qu'elle souhaitait retourner à telle, telle affaire, tel style de vie. Mais ici, comment montrer qu'il y a de l'espoir quand l'espoir n'a jamais été connu, dans un sens que ... « Ah! C'est bon, il ne m'a jamais frappé ». « Bien est-ce que tu sais c'est quoi les qualités d'une bonne relation? », en premier, pas juste « de ne pas avoir été ou ne pas avoir vécu... » (MTL02)

Cette forme de fatalisme individuel — dont découle une appropriation collective de la condition itinérante — explique non seulement la distance apparente face à la possibilité de sortir de cette condition, mais également l'échec des méthodes traditionnelles visant la sortie de la rue comme l'illustre le témoignage suivant :

Dans ce groupe-là d'Autochtones, je trouve qu'ils ne sont pas nécessairement motivés à améliorer leur vie, ils sont quand même... Ils sont contents avec qu'est-ce qu'ils ont et ils acceptent leur vie d'alcooliques et d'itinérance. Comparé aux autres je trouve qu'ils ont moins une motivation à avoir un logement, aller en thérapie, des choses comme ça. Juste une observation. (MTL05)

5.2.2 La reproduction des comportements problématiques, de la communauté à la ville

De nombreuses personnes ont fui le climat jugé trop difficile et insécurisant de certaines collectivités résultant en partie d'une forte précarité socioéconomique et socioculturelle, notamment celles localisées en milieu isolé. Or, bien que la mobilité soit ici justifiée par la prédominance de violences de tous ordres (domestique, sexuelle, psychologique, etc.), on assiste rapidement dans la ville à une reproduction des comportements qui avaient provoqué le départ des personnes. Cette tendance est bien souvent une résultante des modalités de la survie dans les rues en milieu urbain, spécifiquement lorsque ces dernières sont marquées par une étroite cohabitation avec des personnes issues des mêmes types d'environnement. À ce propos, les personnes issues de milieux très isolés d'un point de vue géographique semblent particulièrement touchées par la reproduction de ces cycles de comportement. L'exemple inuit, une fois de plus, apparaît emblématique de cette dynamique qui peut aussi s'appliquer aux personnes originaires des communautés innues, criées ou encore anicinabe.

I don't know the different sets of Nations as well, per se as the Inuit homelessness, especially with Nunavik, their housing crisis that's up North and as the result of that created says the domestic violence that can happen up North and the substance abuse. Those three things can go hand in hand so well and then when they escaped that, some of them who are here are looking to escape that community, still one community especially with their fellow Inuit. And so often they're getting with the crowd that hangs around Cabot Square and they fall into those old habits of having trouble getting housing, substance abuse and the domestic violence, it comes up to the same thing that they escaped, and the same they're experiencing down here, which are all things that help keeping them homeless. (MTL12)

Ainsi, il semble impossible de réduire la question de l'itinérance à la question — quoique cruciale — de la pénurie de logements. Il apparaît plutôt que la question de l'itinérance puise ses racines dans des phénomènes sociaux et sociétaux ancrés dans l'expérience de traumatismes collectifs historiques dont les stigmates individuels s'expriment dans le présent. De l'avis d'une majorité d'acteurs, cet héritage traumatique s'inscrit dans une longue lignée de blessures historiques et collectives. L'extrait suivant résume à lui seul la posture des acteurs ayant avancé cet élément explicatif des dérives comportementales de certaines des personnes avec lesquelles elles travaillent:

System of racism, colonization, the way Aboriginal people for centuries, for so long it has been... like if you look at the force of residential schools, the force of civilization, all those things are having an intergenerational impact, so, it's really trickling-down over the generations of like bonds that have been cut between parents and child and the forced removal of children from homes and the trauma as resulted from that has led in some cases in alcohol and drug addiction. There is a lot mental health issues in the communities because of the abuse that they have suffered. So there is a higher rate of depression, trauma and you might not necessarily be in a position whether you want to go to school or to get full time work because of a position of poverty or even sometimes of no income. In the North there is overcrowding and that sometimes forces people to come to the city, inter city, where they have no support really have no family where they have... as they described having culture shock, it's a different way of living and it's a very different way of doing things and very little support when they arrived. I mean most of them when they talk about their histories, it seems to result from some kind of major trauma often in their lives and really a lack of access to supports to overcome those traumas, and those issues and the psychological damage has been done to our people, generation to generation. (MTL13)

Ce phénomène est commun à tous les Premiers Peuples. Une telle généralisation illustre à nouveau la profondeur sociale des facteurs précipitant la condition itinérante.

There are the same but in the Cabot Square area I'm seeing probably visibly more Inuit than I've seen per se... and I don't know if that is just by choice that they have chosen to congregate in that area, that seems to be a prefer area for them. But I think the causes are pretty similar in terms of... I think for any... like any Aboriginal group I think for similar reasons we have this colonial history of repressive systems put in place against Aboriginal people and probably they have to fight with the society and I think it becomes tiring on the population after a while when they're dealing with so many generations of trauma of their family histories, homelessness without any results. (MTL13)

5.2.3 Traumatisme intergénérationnel et judiciarisation exacerbée

Alors que l'intériorisation d'un dénigrement culturel systématique constitue un facteur qui, en renforçant l'état de vulnérabilité des personnes, favorise la possible expérience d'épisodes d'itinérance, il contribue également à la reproduction des comportements problématiques tels que la surconsommation de stupéfiants, d'alcool ou encore l'exercice de violence auprès des proches. À titre d'exemple, la consommation, en particulier d'alcool, engendre un plus fort taux d'actes de violence, et notamment de la part de personnes autochtones qui n'ont pas *a priori*

de comportements violents à jeun, voire d'antécédents judiciaires, comme ont pu le confirmer des représentants des autorités policières que nous avons rencontrés.

I think if you look at historically speaking I mean in terms of values, I think a lot of them were changed over the years in terms of residential schools and people not having families to care for. So certain people lost heavily in terms of child rearing and that's one of the problems that exist. So you see young people on the streets lots of times their parents have been victimized to the residential schools' process and lost their ability to rear children or deal with the children. So the children feeling it in their own home and that's why they're on the streets because they don't feel they have the support and there is a certain shame about their families or their parents because of whatever you know of the abuses that exist in the family. (MTL15)

Ce facteur contribue évidemment à la judiciarisation des personnes en situation d'itinérance, car les comportements violents entraînent des sanctions, voire une incarcération de la part des forces de l'ordre. Dans certains cas, cette intériorisation du dénigrement peut contribuer à une surjudiciarisation⁴⁰ de personnes qui, à l'origine, ont justement fui leur milieu à cause des violences qu'elles y avaient subies, renforçant davantage la reproduction de comportements problématiques en stigmatisant encore plus l'individu concerné par ces sanctions⁴¹. En réalité, ce type d'institutionnalisation de l'individu n'est pas sans rappeler l'intense prise en charge passée vécue par les sociétés autochtones et dont découle un rapport traumatique à l'institution, qu'elle soit punitive comme la prison, vouée à la santé ou encore éducative comme en témoigne l'existence passée des pensionnats indiens. Or, ce type d'héritage, comme la stigmatisation culturelle et la dépréciation personnelle qui en résultent, constitue autant de freins à la réinsertion. L'extrait suivant résume ce point, largement partagé par les acteurs :

I think what I notice among other things is their self-esteem and self-worth and self-confidence, those are areas I think that have to be addressed because as Native people lots of them have been put down in their lives. We made them feel ashamed of who they are. We made them feel worthless. And that's the

⁴⁰ La dynamique de la surjudiciarisation ou surreprésentation est fréquemment associée aux relations entre les personnes autochtones et le système de justice, pénale ou criminelle. Il est bien connu, et depuis longtemps, que la proportion de contrevenants autochtones (peu importe la nature du délit et leur âge) est nettement plus élevée que leur relatif poids démographique parmi la population québécoise et canadienne (<http://www.justice.gc.ca/eng/rp-pr/jr/jf-pf/2017/jan02.html>). Dans le cas plus particulier de la condition itinérante, il est généralement question de surjudiciarisation ou de pénalisation à outrance pour qualifier le nombre souvent considérable d'interceptions, de signalements ou de contraventions pratiqués par les forces de l'ordre pour des délits perpétrés sur la voie publique (Bellot et Sylvestre 2016; 2017). Bien que ces pratiques visent également les personnes non autochtones en situation d'itinérance, il s'avère que les personnes autochtones sont plus pénalisées que les autres pour des raisons qui s'apparentent à du profilage racial ou social (CDPDJ 2009). Il s'en suit des conséquences très importantes pouvant aller jusqu'à l'emprisonnement dans le cas d'une accumulation de contraventions impayées, situation qui vient encore davantage ajouter à des relations déjà difficiles entre les autorités et les Autochtones.

⁴¹ Rappelons que la SPVM dit n'intervenir que lorsqu'il y a délit, soit consommation sur la voie publique ou comportement violent, et n'est pas censée intervenir lorsqu'il y a seulement des regroupements, en dépit du fait que ces derniers peuvent être dénoncés par des citoyens/citoyennes. Cette situation diffère de celle de Val-d'Or où l'immobilité des groupements de personnes autochtones est non seulement proscrit, mais encadré par les acteurs du service de police. Toutefois, certains acteurs confirment que généralement les unités de police du centre-ville vont chercher à faire disparaître les personnes en situation d'itinérance de l'espace public, notamment en les encourageant à se déplacer vers des centres de jour tel le CAAM.

way they grew up and lived with. That becomes part of their lives and they don't feel like they're worth anything. They feel like they don't deserve anything and feel inferior and we have to concentrate on that by providing pride to people in terms of who they are as individuals but also with culture. I mean for a long time their culture was diminished by various levels of government as well as certain churches. So I think it's trying to bring that back to the people so that they take pride in whom they are and their culture. I think that's what we have to work on, it's that aspect of it and we try to attempt at various... at the Centre by a variety of cultural programs, events, beading, carving, traditional healer who comes in, and there are cultural aspects that are involved but I think there are some areas that we have expand on them in order to bring pride back to the people. Once they have pride in their culture and pride in themselves and then they'll be able to move forward by looking at them and say « No, I'm not a bad person ». « No, my culture is not bad ». You know I hope they'll get pride and self-esteem and self-worth and that might work as a catalyst to move on in their lives. (MTL15)

De l'avis des acteurs consultés, ce facteur est spécialement déterminant dans le comportement des femmes. Il joue un rôle encore plus crucial dans un contexte urbain où le manque de ressources d'accueil et de programmes en phase avec les réalités vécues par les Premiers Peuples place l'expérience de la condition itinérante au rang de choix par défaut. Le cas inuit est particulièrement révélateur de cette situation appelant l'élaboration de programmes et services socioculturellement pertinents :

Bien la plupart ne viennent pas de Montréal, la plupart viennent de l'extérieur. Selon ma connaissance, ils nous parlent toujours de leur place d'origine, c'est des places éloignées de Montréal, en tout cas, pour la plupart. Et donc ils arrivent à Montréal avec rien là, et ils n'ont pas de ressources [...] Ils ne sont pas outillés pour se débrouiller ici. Ils n'ont pas de connaissances. Mais ils sont vraiment littéralement dans la rue directement par défaut, quand ils arrivent. C'est le cas, je pense, de tous ceux que je connais là. (MTL23)

5.3 L'ambiguïté de la question du logement

5.3.1 La crise du logement en ville : entre pénurie et discrimination

Il est généralement admis que la pénurie de logements en milieu autochtone (en communauté ou en village nordique) est la cause principale alimentant le phénomène de l'itinérance de personnes autochtones à Montréal. Il est vrai que de nombreux acteurs ont mentionné ce point, à l'instar de plusieurs personnes de l'échantillon premier. Toutefois, les difficultés en termes de logement les plus abordées dans les entrevues se situent à Montréal même. Par exemple, à propos de celles qui font des allers-retours entre un logement, un refuge et la rue, l'un des acteurs souligne :

Yes, they are in and out a lot and mostly house and detox stuff so then we have often like single young mothers of multiple children. So they're often homeless because sometimes it's domestic violence; sometimes it's just housing, like.... my place had bed bugs so I had to leave, or they can't afford reasonable housing like reasonably priced and they can't afford... and so they

end up transiting in and out of apartments that are crappy, or the windows are broken, or the heat didn't work. (MTL24)

Ou encore, concernant la discrimination dans l'accès au logement au sein de la métropole,

Mais pour les Autochtones qui ont un fort sentiment de communauté, une autre difficulté que je me heurte par rapport à peut-être des personnes non autochtones, c'est quand on commence à parler de logement, puis qu'on trouve un logement, ils ont tendance à beaucoup, beaucoup inviter de gens. Puis ça, naturellement, les propriétaires... Les propriétaires en fait, ils ont des préjugés en partant, je vais visiter des logements [...], puis ils voient arriver un Autochtone, ils disent : « Non, pas d'Autochtones, point. Problème de consommation... » Ça vient tout de suite dans leur tête avec un problème de consommation puis avec trop de monde qui va être dans l'appartement. Fait que c'est beaucoup de préjugés de la part de propriétaires. (MTL29)

Le thème de la discrimination quant à l'accès au logement est une constante qui traverse la plupart des entrevues réalisées avec les acteurs, à l'instar des propos recueillis auprès des personnes autochtones en situation d'itinérance elles-mêmes.

I think also like I was saying before about the system of racism... in my experience women have been discriminated against... when they tried to get apartments because they're visibly Inuit or Aboriginal so landlords are refusing them apartments. There is also a lack of affordable housing in Montreal that contributes to homelessness. So I think there are many, many factors thereof. (MTL09)

5.3.2 La solitude en logement

Si la personne arrive à contourner les obstacles identifiés jusqu'ici et qu'elle trouve un logement, cela ne veut pas dire pour autant qu'elle pourra le conserver :

Ouais, mais il n'y a pas beaucoup d'endroits aussi où il y a un paquet d'Autochtones, des Inuit, qui se suivent un à côté de l'autre. Fait que là, ils se retrouvent tout seuls, puis ils ne sont pas bien je pense là-dedans. T'sais si je parle de [...] mettons, lui, il n'aimait pas ça aller en logement, il était tout seul au monde-là. Il trouvait ça long, plate. Supposons qu'un itinérant s'en va en logement, puis écoute, il est tellement habitué de voir du monde puis tout, puis il regarde les quatre murs, puis il se sent en prison là. (MTL29)

Le problème de la mise en logement constitue l'une des spécificités au regard des personnes autochtones, ce qui explique l'échec des formules comme Logement d'abord dans de nombreux cas. En effet, les motifs qui poussent les personnes autochtones à se retrouver dans la rue ne sont pas exactement les mêmes, en dépit de similitudes, que ceux des personnes non autochtones. En conséquence, une solution pensée pour un groupe donné ne s'avère pas nécessairement efficace dans le cadre d'un autre groupe.

Quand j'ai commencé à travailler [...], c'est là où je voyais vraiment les différences entre bon, les populations itinérantes à Montréal, et puis c'est vraiment les raisons pourquoi elles se retrouvent là. Les Blancs, puis t'sais c'est très ambigu, ce n'est pas ... puis ce n'est pas *cut and dry*, là. Mais en

général, il y a beaucoup de problèmes de santé mentale, c'est des gens qui se sont retrouvés à la rue, on les a mis là parce qu'on ... Déshospitalisation, désinstitutionnalisation, va-t'en en appartement, prend tes pilules puis tu vas être correct! Ça crée énormément de stress chez les gens. Je regardais... C'était quel document? C'était la politique du gouvernement du Québec, qui parlait de Montréal, comme le pourcentage de monde qui sont seuls, qui vivent tous seuls en appartement, puis ils vivent à la limite de la pauvreté. Fait que les centres de jour sont là, ils les maintiennent en appartement [...] Puis on parle beaucoup de lieux d'affiliation. Tandis que pour les Autochtones, les raisons pourquoi ils se retrouvent en difficulté, c'est bon... Souvent ils ont quitté leur communauté, leur réserve, dans le but de trouver un meilleur monde... Et ils arrivent ici, et ils ont de la misère à s'intégrer à la vie de Montréal, parce qu'ils ont de la difficulté à accéder aux emplois. Le racisme. Tout ça combiné ensemble [fait] que bon, ils sont plus désavantagés. Puis je pense que c'est la vérité pour la majorité des âges. (MTL27)

5.3.3 Quand la pénurie de logements en communauté n'est qu'un des facteurs explicatifs

Comme nous venons de le souligner, lorsque l'on pense au phénomène de l'itinérance, c'est bien évidemment la pénurie de logements dans les communautés autochtones qui apparaît comme sa principale cause. Pourtant, restreindre l'explication de ce phénomène par une telle relation de cause à effet, quoique opérante dans une certaine mesure, masque en réalité la complexité des facteurs sociaux qui plongent les individus dans cette condition.

Il faut aussi voir qu'il y a un manque de logements dans le Nord. Il faut assurer que des logements se font, mais aussi, il ne faut pas oublier le social, il ne faut pas oublier les traumatismes qui sont là ou peu importe... Il y a des communautés pauvres en Afrique qui sont 15 dans les logements ou qui sont 15 dans rien là (*en riant*), ils n'ont pas de logement. Qui n'ont presque pas de taux de suicide, fait que ce n'est pas juste une question de pauvreté. Les gens pensent que si on élimine la pauvreté, même si tu donnais de l'argent à quelqu'un, est-ce que ça va régler les problèmes? Non. Il y a des études qui regardent, il faut se poser la question : Pourquoi est-ce que dans d'autres pays pauvres, OK, pauvres plus pauvres qu'ici! Pourquoi est-ce que leurs taux de suicide ne sont pas élevés du tout? Pourquoi est-ce qu'en dedans ils vont mieux qu'ici? C'est parce que peu importe, oui, il faut absolument créer des logements dans le Nord. Il faut absolument faire ça. Mais il faut penser au-delà aussi, il ne faut pas couper sur le social ou tout ça. (MTL02)

Plus qu'un manque de logement, la condition itinérante est vraisemblablement la conséquence de phénomènes sociaux ancrés dans le quotidien des individus. Certains comparent l'univers des communautés à une forme de « tiers-monde » (MTL10) alors que d'autres tenteront un audacieux parallèle avec la situation de « réfugiés » (MTL19) lorsqu'il s'agit de décrire la mouvance des Autochtones vers les villes.

I mean I think there are a lot of causes for homelessness and specifically lack of opportunity and high levels of addictions and issues around mental health. I think if you look specifically at Native homelessness issues and there is other specific ones especially for a lot of Inuit participants, there is a lot of push factors from the North like a great lack of opportunity, significant housing crisis up there, and because of housing crisis so many people living in such small

places that, that it becomes really, you know... especially once you get at a certain age and life is hard there...It almost seems natural to come down to Montreal or other larger centers and sought to see if there is more opportunity there. (MTL19)



Faits saillants de la cinquième section

Compte tenu que plus de 98 % des personnes autochtones en itinérance que nous avons rencontrées ne sont pas nées à Montréal, et que celles qui y ont grandi sont peu nombreuses, leur présence est nécessairement tributaire de conditions ayant peu à voir avec les raisons qui font que les personnes non autochtones se retrouvent dans les rues de Montréal. Ces conditions sont à la fois géographiques, voire logistiques, sociales ou économiques. La présence à Montréal s'inscrit dans des dynamiques de mobilité spécifiques aux personnes autochtones; elles sont venues s'installer dans cette ville, elles n'en sont pas originaires même si plusieurs d'entre elles y avaient déjà séjourné :

- ❑ Montréal n'est pas toujours la première ville fréquentée par les personnes autochtones en situation d'itinérance depuis le départ de leur milieu d'origine. Bien souvent, la métropole représente un arrêt, parfois final, dans une trajectoire spatiale impliquant au préalable un passage dans d'autres villes de taille plus petite comme Val-d'Or, Sept-Îles ou encore La Tuque. En revanche, ce point n'est pas valable dans le cas des populations criées et inuit dont l'éloignement géographique des communautés force le déplacement par voie aérienne. Ainsi, la trajectoire des vols en partance du Grand Nord fait en sorte que Montréal représente un premier point de chute à partir des villages éloignés;
- ❑ Dans le cas plus spécifique des Inuit, un des facteurs ayant contribué à leur venue à Montréal se trouve imbriqué dans les procédures d'accompagnement des malades (il peut aussi s'agir des Cris dans quelques cas). En vertu d'ententes de services qui remontent à plusieurs décennies entre le gouvernement et les instances de santé de la Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik, les patients inuit qui rejoignent Montréal pour obtenir des soins de santé peuvent être accompagnés d'une personne de leur entourage. L'offre d'hébergement de ces accompagnateurs/accompagnatrices étant limitée, il arrive que certains d'entre eux se retrouvent temporairement à agrandir les rangs des personnes inuit en itinérance;
- ❑ Outre ce cas particulier, il reste que Montréal bénéficie d'une image extrêmement attrayante, non seulement pour les habitants/habitantes des villages nordiques mais aussi pour plusieurs membres de communautés des Premières Nations éloignées. Semblable perception est susceptible de motiver le départ vers une ville qui offre, du point de vue de plusieurs personnes, autant de possibilités;
- ❑ La venue à Montréal peut ainsi être suscitée par les possibilités offertes par son marché de l'emploi ou encore par l'offre de scolarisation, des motifs qui incitent le déplacement des personnes sans pour autant que celles-ci fassent directement l'expérience de la condition itinérante. Ce n'est que par la suite que certaines d'entre elles vont progressivement connaître des situations de dénuement, de grande détresse, de désorganisation qui peuvent les conduire à la rue. Les cas de racisme, la discrimination

en matière de logement, le mal du pays, la difficulté à faire face à leurs nouvelles conditions d'existence, en se combinant, peuvent ainsi conduire progressivement à la rue;

- ❑ Par ailleurs, de nombreuses personnes peuvent faire l'expérience de la condition itinérante, non pas à la suite du choix d'habiter la ville pour ses atouts, mais bien parce qu'elles fuyaient des conditions de vie difficiles. Un climat social marqué par les difficultés interpersonnelles, la violence ou encore les abus, le tout incluant le manque de logement, va alors pousser les individus (et plus spécialement les femmes) à fuir un environnement qui apparaît incompatible avec leurs aspirations et leur bien-être;
- ❑ En tant que choix par défaut, l'expérience de la rue peut ainsi jouer le rôle d'échappatoire face à une réalité jugée plus difficile encore. Cette posture, aussi inconfortable puisse-t-elle être, explique en partie l'échec des méthodes traditionnelles de réinsertion qui ne répondent pas à ce type de condition;
- ❑ La vie dans la rue peut mener à la reproduction des comportements problématiques (surconsommation de stupéfiants, d'alcool, exercice de la violence avec des proches) ayant parfois motivé le départ du milieu d'origine. L'intériorisation d'un dénigrement culturel systématique, auquel s'ajoutent la stigmatisation et la dépréciation personnelle, constituent des facteurs d'incapacitation susceptibles de freiner les individus dans leur quête de changement, voire de les ramener aux mêmes impasses sociales et personnelles déjà expérimentées;
- ❑ Le retour en communauté, même lorsqu'il est souhaité, n'est pas une option de vie très répandue, pour de multiples raisons bien souvent reliées aux motifs de départ initial. Dans le cas spécifique des hommes, certains types de délits, dont la gravité est reconnue, entraînent parfois un bannissement de la communauté pour le coupable lorsque la sanction s'assortit d'une peine carcérale. Cependant, le motif de l'exclusion communautaire n'est pas toujours lié à une faute criminelle comme l'illustrent par exemple les personnes rejetées de leur milieu d'origine en raison de leur orientation sexuelle;
- ❑ Dans d'autres cas, le retour est conditionnel à l'expérimentation d'une « guérison » à la fois physique et psychologique de la part de la personne en itinérance. Cette condition, on l'a vu, laisse des marques qui font qu'elle n'est plus nécessairement la même qu'au moment du départ. Il n'est pas certain non plus que la communauté soit prête à l'accueillir à nouveau;
- ❑ Si de nombreuses personnes autochtones en situation d'itinérance ont été, à un moment de leur vie, en contact avec leur milieu d'origine, ce n'est pas le cas d'une minorité d'entre elles, spécifiquement celles qui ont été adoptées dans le contexte du Sixties Scoop. Dans ce cas, aucun retour en communauté n'est possible puisqu'elles n'y ont jamais vécu ou qu'elles ne disposent pas d'informations précises à ce sujet;
- ❑ La pénurie de logements dans les communautés autochtones apparaît comme la principale cause de l'itinérance. Pourtant, les difficultés les plus saillantes en la matière se situent à Montréal même en raison de l'existence d'une forte discrimination raciale quant à l'accès au logement. En outre, quand bien même la personne arrive à contourner ce type d'obstacle et qu'elle trouve un logement, cela ne veut pas dire qu'elle pourra le conserver;
- ❑ Le problème du maintien en logement constitue l'une des spécificités autochtones, ce qui explique le peu de succès de formules de réinsertion comme l'approche Logement d'abord. La solitude en logement et le « choc culturel » constituent de puissants incitatifs

poussant la personne, pourtant installée dans un logement, à rechercher la compagnie de ses semblables, même s'ils sont ouvertement en situation d'itinérance;

- ❑ Il arrive, dans ce cas, qu'un logement soit progressivement abandonné par son occupant/occupante, notamment lorsqu'il sera investi par des personnes issues de la rue, même lorsqu'elles auront été invitées par le/la locataire en question. D'un côté, la probabilité de perte du logement est forte; de l'autre, une telle situation contribue davantage à renforcer les préjugés raciaux émis par les propriétaires à l'endroit de leurs locataires autochtones;
- ❑ Bien qu'il soit fréquent, de manière générale, d'expliquer le phénomène de l'itinérance par une pénurie de logements, il apparaît clairement dans le cas des personnes autochtones que nous avons rencontrées que les causes qui lui sont associées sont surtout liées à une complexité de facteurs, dans lesquels le logement joue un rôle, certes, mais dont les fondements sont d'abord sociaux.



Section 6 – Les besoins des personnes en situation d'itinérance

Cette dernière section est dédiée à l'exploration de la question des besoins manifestés au quotidien par les personnes autochtones en situation d'itinérance auprès des acteurs qu'elles côtoient. Comme dans le cas des thématiques abordées au fil des deux sections précédentes, nous verrons que si les personnes autochtones et celles non autochtones en situation d'itinérance manifestent des besoins similaires dans une certaine mesure, les premières expriment également une gamme de besoins qui vont spécifiquement faire écho aux particularismes des trajectoires, tant individuelles que collectives, des Premiers Peuples. Parce que ces particularismes contribuent systématiquement à accroître la détresse et l'impuissance de certaines personnes, ils participent à la complexité avérée du processus de l'itinérance lorsqu'il met en cause des personnes autochtones.

À partir des descriptions fournies par les acteurs, cette section dessine le portrait des besoins signalés par les personnes avec lesquelles ils interagissent dans le cadre de leurs fonctions. Dans l'optique de comprendre l'entrelacement de ces besoins à travers le quotidien des personnes en situation d'itinérance, nous explorerons dans un premier temps les besoins généraux pour ensuite aborder les besoins plus spécifiques de cette population. Suivant cet ordre de complexité croissante, il sera possible de mettre progressivement en lumière la singularité qui caractérise les personnes autochtones en comparaison des personnes non autochtones. La troisième sous-section permettra enfin d'analyser en détail les besoins par types de profil afin d'identifier les espaces de vulnérabilisation existants au sein de groupes formés par les personnes autochtones en itinérance.

6.1 Les besoins primaires : une première étape incontournable

Cette sous-section s'attarde aux besoins primaires auxquels répondent spécifiquement les acteurs de première ligne tels les acteurs de proximité œuvrant au sein des patrouilles mobiles dont l'objectif est de rejoindre les personnes en itinérance à même la rue.

6.1.1 À la base de la pyramide de Maslow

L'importance des besoins primaires dans le quotidien de leur clientèle a été signalée par l'ensemble des acteurs concernés lorsque cette thématique était amenée durant les entrevues. La citation suivante fait la synthèse des points de vue de tous les acteurs rencontrés, qu'ils soient Autochtones ou non :

Often they haven't eaten when we've spoken to them so a lot of them they want food. They want something small like a donut or slice of pizza. They often want coffee. Some other needs... a lot of them need to do follow-up phone calls and things. Like they say: « I need to get in touch with my doctor... can you help me do this or... I've missed an appointment... I need a new appointment ». So it's getting them set up with those appointments. Some are looking for a shelter so we can hook them up with different shelters depending if they're Aboriginal or non-Aboriginal men or women so we try to refer them. Some just want to talk. They just want to sit there. Others... women who ask

for tampons and hygienic products, which is... we have that as well in our backpacks. Some are asking for more first aid stuff... they have open cuts, soars, and they need band-aids or ointment or alcohol slobes to clean exposed cuts. Others are looking for clothing so they're saying that they need dry socks; or they need a jacket especially because the colder weather is coming, and they're on the street at night. People have asked for blankets and it depends on the day, it depends on the weather. (MTL13)

Il est possible de classer les besoins évoqués dans l'extrait précédent en fonction de la nomenclature synthétisée par la pyramide de Maslow (1943). Ainsi ces besoins relèvent tous du premier niveau (en rouge) de cette pyramide (voir la figure de la page suivante), en l'occurrence, des besoins physiologiques pouvant être d'ordre sanitaire, alimentaire ou encore relatifs aux soins des personnes blessées. Trouver un abri pour la nuit ou se maintenir au chaud appartiennent également à ce type de besoins qui, s'ils sont comblés, permettent simplement à l'individu de survivre. C'est pourquoi ces besoins se limitent au corps des personnes en situation d'itinérance et n'abordent donc pas la dimension mentale de la santé et du bien-être, soit des besoins faisant l'objet d'une complexité supplémentaire. Compte tenu des risques encourus au quotidien par les personnes en raison du mode de vie propre à la condition itinérante, que ces dernières soient Autochtones ou non-autochtones, il n'est pas surprenant que ce type de besoins soit d'abord mentionné par les acteurs, et spécifiquement par ceux œuvrant dans les services de première ligne.

Globalement, le quotidien de la rue semble dominé par la loi de l'immédiateté, qui détermine les principaux besoins des personnes par leur inscription dans le court terme. Pour certains, le fait que les besoins principaux manifestés par les personnes en situation d'itinérance se limitent à des services de base (nourriture, hygiène) renforce leur potentiel de dépendance vis-à-vis des organisations en mesure de répondre à ceux-ci. Si la personne s'inscrit de manière continue dans le registre de l'immédiateté, elle cherchera à combler ses besoins dans une perspective à très court terme, ce qui, aux yeux des acteurs, sera synonyme d'une certaine déresponsabilisation, puisque la personne ne se projette pas à long terme et n'entend pas entreprendre des démarches pour s'extraire du processus d'itinérance. Ce point est validé tant par les acteurs non-autochtones qu'Autochtones.

I found a lot of times that organizations like us can create dependency and I think that's one of the problems we have such as people don't need to look for anything because everything is at hand: they get a place to sleep; they get a place to eat; they get a place for various reasons [...] They don't take charge of their lives. Those who do I think when I talk about success in terms of the fact that we have somebody here who would bring them to the apartment. It gives them a sense of safety and I think that's what they need it's a sense of being able to have somebody there for them which on the street you don't necessary have and that's why we get in terms of people successful stories because they have somebody with them – someone's who is there to help them and guide them like a mentor if you will and someone who will be there to assist them in something that might be pretty difficult to work for them like dealing with a landlord or talking to a person. I mean some of the people have different depths of levels of education and English or French might not be their first or second language therefore it makes it difficult to communicate. (MTL15)

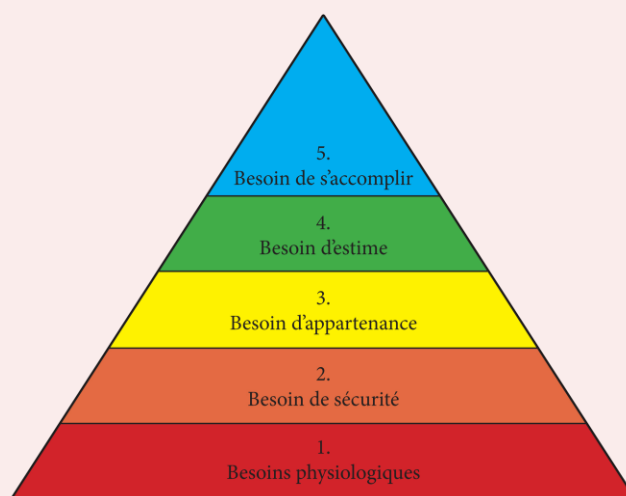
Comme ces derniers mots le démontrent, la question de l'immédiateté n'est pas la principale cause d'un manque apparent d'autonomie — « apparent » seulement, car en réalité, les personnes en situation d'itinérance sont bien plus débrouillardes et autonomes que ce qu'il n'y paraît, comme le démontrent les stratégies de survie fondées sur l'entraide caractéristique des noyaux sociaux reconstitués dans la rue. En effet, l'inconfort culturel déjà mentionné détermine également les moyens que les personnes vont mettre en œuvre afin de briser leur dynamique d'itinérance. Autrement dit, les personnes ne disposent pas forcément de tous les outils, notamment linguistiques, qui permettent à chaque individu de faire preuve d'autonomie et ainsi de se trouver une place dans la société urbaine.

Les besoins selon le modèle de la pyramide de Maslow

C'est en 1943 que parut pour la première fois la hiérarchie des besoins de Maslow, théorie élaborée par le psychologue Abraham Maslow (Maslow 1943). Ses observations et recherches le menèrent à distinguer cinq besoins fondamentaux qui seraient, selon l'auteur, universels (Simons *et al.* 1987). Ces cinq types sont répartis en cinq étages d'une pyramide dont la base relève des besoins de premier plan, et dont l'extrémité supérieure relève des besoins les plus complexes. Cette synthèse pyramidale, par la gradation qu'elle introduit, illustre la complexification des besoins individuels à mesure que ceux-ci sont comblés. Les cinq étages sont les suivants :

- Besoins physiologiques. Il s'agit des besoins nécessaires à la survie de l'être humain. Si ces besoins ne sont pas satisfaits, le corps humain ne peut fonctionner (nourriture, eau, abri, etc.);
- Besoins de sécurité. Il s'agit de la sécurité personnelle, financière et sanitaire;
- Besoins d'appartenance et d'amour. Une déficience à ce niveau peut influencer négativement la capacité d'un individu à entretenir des relations intimes, amicales ou familiales saines;
- Besoins d'estime. Tous les humains ont besoin de se sentir respectés. L'estime représente le désir d'être accepté et valorisé par les autres;
- Besoins d'accomplissement de soi. Ce niveau correspond à la réalisation du plein potentiel d'un individu.

En résumé, la théorie de la pyramide de Maslow suggère que l'être humain est motivé en priorité à satisfaire ses besoins physiologiques de base et une fois ces besoins satisfaits, à progresser graduellement vers les autres niveaux pour ultimement arriver au niveau où il peut se permettre de réaliser son potentiel individuel (Lincoln Michel 2014).



En parallèle de cette lacune en termes d'apprentissage des compétences qui permettraient aux individus de s'adapter adéquatement au mode de vie urbain et québécois en général, montréalais en particulier, l'enquête a démontré que les personnes se projettent généralement dans des univers de référence culturels dont les valeurs structurantes diffèrent de celles projetées par la culture québécoise dominante en ville. Le rapport à l'immédiateté constitue justement une illustration flagrante du fait que les personnes autochtones en situation d'itinérance s'inscrivent dans une perspective au sein de laquelle la fluidité déterminera les pratiques quotidiennes vouées à la survie. Ce dernier point contribue à différencier, une fois de plus, la situation vécue par les Autochtones de celle rencontrée par les non-autochtones.

Les besoins primaires des personnes non autochtones en situation d'itinérance sont tout aussi criants que ceux des Autochtones. Toutefois, seules certaines catégories de personnes non autochtones seront confrontées à des obstacles à l'intégration de type culturel, spécifiquement celles qui, issues de l'immigration, ne détiennent pas tous les outils, notamment linguistiques, afin d'entreprendre des démarches de réinsertion de manière autonome. À cela s'ajoutent, pour les populations autochtones, les conséquences des traumatismes historiques comme on l'a vu précédemment. En somme, du point de vue des besoins primaires, c'est autour du potentiel d'autonomie individuelle que se tissent tous les facteurs qui différencient le processus de l'itinérance en contexte autochtone en comparaison d'un contexte non autochtone, qui n'est pas lui-même homogène.

Ce potentiel d'autonomie amoindrie, en raison de facteurs structurels (traumatisme inter/transgénérationnel notamment) et culturels (l'inscription dans des univers culturels et sociaux qui déterminent des manières de faire et de penser différentes), entraîne une inadéquation de l'offre de services proposée à moyen et long termes par la plupart des organisations impliquées dans la question de l'itinérance à Montréal.

6.1.2 Les implications de l'absence de pièces d'identité

Au-delà des besoins identifiés par la pyramide de Maslow, on note également la prégnance d'autres types de besoins fondamentaux, et spécifiquement ceux liés à la détention de pièces d'identité. Le remplacement de ces dernières occupe une place considérable dans le mandat de certains acteurs, comme l'illustre l'extrait suivant :

With Inuit I use part of the funding for ID replacements. So we use the funding to pay for the birth certificates, medical cards, social insurance cards, beneficial cards and health cards. So a big part of my preoccupations is helping them to get their IDs because you know people in a situation of homelessness often lose their ID, that can happen forgetting their bags somewhere or when bags are thrown out by police or whether they go with an ambulance to the emergency, they don't always get back with the cards and same thing when they're arrested and put in prison. (MTL18)

Anodine d'apparence seulement, la question du renouvellement des pièces d'identité constitue en réalité un défi de premier plan en termes de besoins. Les enjeux liés à la possession de celles-ci se répercutent en effet sur les besoins essentiels des personnes en situation

d'itinérance, car elles déterminent l'accès aux services, notamment de santé. Or, si cette accessibilité est cruciale pour la population itinérante, c'est bien parce que ses membres sont plus que quiconque sujets à une forte précarité en termes de santé en comparaison des autres citoyens/citoyennes, et ce, en raison même des conditions caractéristiques de leur mode de vie, comme on le verra au fil de la sous-section suivante. Il en est de même dans le contexte de la surjudiciarisation de ces personnes, amenées la plupart du temps à connaître des déboires avec le système de justice. Dans une autre perspective, le recouvrement de ce type de documents constitue aussi une étape incontournable structurant les procédures caractéristiques des démarches visant à briser le processus de l'itinérance en vue d'une sortie de la rue.

En conséquence, si cette nécessité de détenir une preuve d'identification n'est pas prise en charge rapidement par les acteurs du milieu, elle génère à son tour d'autres types de besoins dont la complexité augmente de manière graduelle. Dans le cas des Premières Nations comme des Inuit, le remplacement de ces pièces d'identité est littéralement le premier pas en termes de soutien de la part des acteurs concernés par ce mandat :

No IDs and I was going to say identification cards here but it's hard for them and a lot of people out there trying to get... you know not even a birth certificate or nothing. Like it's very hard and I guess the first thing I do is to try to bring them to the Sanguinet's Clinic to get their RMA card that will be the first step to those and try to convince them to do as well getting their medical checkup and try to bring them to day centre next week... it will be a good start. (MTL09)

Soulignons que le statut juridiquement distinct des Peuples autochtones entraîne souvent des délais administratifs plus importants que pour leurs homologues non autochtones. À titre d'exemple, une personne originaire d'une communauté autochtone s'expose à des complications d'ordre juridictionnel ayant un impact désastreux sur les démarches entreprises par elle-même en matière d'accès au système de santé québécois. En effet, les réserves étant de juridiction fédérale, l'appartenance octroyée par la résidence déclarée, même si elle n'est pas effective, n'induit pas les mêmes procédures de prise en charge médicale que dans le cas des autres citoyens/citoyennes résidant à Montréal, soit en territoire provincial. C'est pourquoi la reconnaissance de l'ayant droit aux services médicaux provinciaux peut souvent être plus problématique dans le cas de cette population qui, en partie seulement, dépend du régime de santé implanté dans les réserves fédérales. En conséquence, plusieurs acteurs autochtones ont développé des stratégies de maintien des pièces d'identité afin de garantir leur validité en tout temps.

Alors que les aléas caractéristiques du mode de vie propre à l'itinérance favorisent la perte de ce type de documents officiels, il existe des circonstances plus spécifiques expliquant la perte de ceux-ci, comme l'illustre la situation des femmes impliquées dans les réseaux de prostitution dont nous avons parlé précédemment. Dans les faits, l'une des premières étapes du processus alimentant les réseaux de prostitution est la confiscation des pièces d'identité des femmes afin de s'assurer de leur coopération.

Ainsi, elles sont d'autant plus exposées aux complications administratives liées au renouvellement des pièces d'identité qu'elles sont plus susceptibles que les hommes d'être victimes des manœuvres de proxénètes à Montréal. Globalement, l'état de vulnérabilité de nombreuses personnes peut être renforcé par ce cas de figure et aura donc un impact d'autant plus grand sur les besoins des personnes concernées⁴².

And also because I work specifically with women I met something more specific to women because a lot of the women who are close to the street are in a situation of homelessness... they're women quasi-sex work and sex is used as trade for goods, for shelter... so men sometimes would also take their IDs and destroyed them so that the women have no mobility. So that's another reason why someone may not have their ID and so I help them to obtain their IDs and I often ask that original birth certificate and social insurance card be kept in our file at Chez Doris. (MTL18)

6.1.3 Un besoin de soutien différencié et singulier

Le cas précédent permet de souligner le besoin évident de réorganisation et de restructuration que présentent les personnes autochtones en situation d'itinérance à Montréal. Lié dans une large mesure aux difficultés d'acclimatation et d'ajustement auxquelles font face plus spécifiquement les personnes issues de milieux ruraux ou éloignés des centres urbains du Québec, il en découle alors un apprentissage plus difficile des modes de vie urbains.

Et donc les gens vont venir ici et vont voir qu'à Montréal ce n'est pas la même société qu'au nord. Et que s'ils sont *pognés* à rester ici, ils ont de la misère à s'assimiler dans notre société. Et comment qu'on fonctionne. Donc juste quelque chose simple comme avoir une carte d'assurance maladie, aller pour un rendez-vous, prendre le rendez-vous. Des choses comme ça c'est très difficile pour eux d'assimiler. Ce n'est pas dans leur culture. Donc c'est pour ça, ils disent souvent : « Ah ! Laisse faire ! Je vais juste rester ici, puis je vais dormir dehors, je vais boire ma bière, puis ça va être ça ». (MTL05)

Au-delà de l'apparente distance installée par les gens avec la ville, il faut retenir de la citation précédente l'idée d'une incompréhension des modalités régissant les sociétés urbaines non autochtones. Cette incompréhension semble intimement liée à une absence de repères,

⁴² En mai 2016, une nouvelle plateforme web baptisée *Reconnect* a été lancée dans la métropole montréalaise (Albors 2016). Ce nuage solidaire devait permettre aux personnes en situation d'itinérance de conserver une copie numérisée de leurs papiers d'identification afin d'y accéder plus aisément en cas de perte. Selon l'un des cofondateurs, la plateforme développée en France en 2015 comptait déjà 300 utilisateurs et plus de 1500 documents numérisés à Paris (Albors 2016) au moment où elle fut lancée au Québec. Dans la province québécoise, c'est la Société de développement social (SDS) qui l'a introduite à Montréal par le biais de trois organismes communautaires venant en aide aux sans-abris : la Maison Benoît Labre, la Mission St-Michael et le Sac à dos. Au début de l'année 2018, selon le directeur général de la SDS, Émile Roux, le déploiement de Reconnect se restreignait encore à ces trois entités, en partie par manque de ressources des OSBL pour numériser les données des bénéficiaires, mais aussi à cause d'un manque d'intérêt de la part des organismes approchés plus récemment pour tester la plateforme. Il faut dire qu'au contraire de la France, où les photocopies de documents officiels sont généralement acceptées dans plusieurs établissements, seule une carte d'assurance maladie valide peut être présentée pour recevoir des soins de santé au Québec (Entretien avec Émile Roux 2018).

d'outils, de manières de faire qui assurent aux individus des moyens pour fonctionner en ville. Les normes entourant l'insertion sur le marché du travail en sont un exemple flagrant :

L'accès au marché du travail. Les gens veulent tous embaucher pour intégrer, mais une fois que tu as embauché quelqu'un : « Ah ! Arrange-toi avec ta job ! Tu es au même titre que les autres ... », puis ça je ne trouve pas ça correct. Comme employeur, on doit faire un effort pour que la personne puisse faire son travail. Comme employeur, moi je n'ai jamais été là pour mettre des bâtons dans les roues pour voir qui va tomber le premier. C'est toujours d'aider les gens pour qu'ils puissent faire leur job. Pour différentes raisons. Pour l'équilibre, pour la justice, pour tout ça, mais pas juste ça. Comment l'expliquer? Si, moi, je me retrouvais dans une usine avec juste des Chinois, qui parlent chinois, même si je sais faire ma job, j'aurais de la misère. Puis ça on l'oublie. On embauche des gens puis on leur dit : « help yourself ! ». As-tu fait une description de tâches ? As-tu fait un contrat ? As-tu fait ci ? Qu'est-ce que tu as fait ? Puis, en plus, la conception du travail est tellement différente chez eux. La conception du temps est très différente. Si tu veux changer des préjugés, si tu veux changer des façons, il faut que tu te mettes un effort supplémentaire. (MTL27)

Dans le cas des personnes issues des régions plus éloignées comme le Nunavik ou de celles où l'anglais est la langue couramment utilisée (quand ce n'est pas une langue autochtone), plusieurs acteurs autochtones, on l'a vu, ont évoqué l'hypothèse du « choc culturel », en particulier lorsqu'il s'agit des personnes inuit :

More opportunities which are the reasons why they come South but when they get here there is not enough cultural appropriate services available to them and then a cultural shock. Things are very different in big cities, and they were in small communities, and you don't have here one point of services that answers all your needs in a big city. Normally in your community, you see social worker and you tell him your needs and they take care of it... it's not the same thing down South. Here there are various offices you have to go to and there are a lot of different people to talk to and language barriers. They get down here and most of them speak Inuktitut maybe a bit of English, they don't speak French and it makes it hard for them to get around and to find jobs, to get apartments, to access basic services, and the availability of affordable housing in the inner city, the criteria to get apartments so needing references, having to have a credit check, etc. (MTL18)

De l'avis de la grande majorité des acteurs, ce sont les personnes inuit qui sont les plus affectées par des formes de décalage ou de déphasage culturel. Toutefois, d'autres membres des Premières Nations peuvent vivre une expérience similaire. Les obstacles auxquels ils sont confrontés sont les suivants :

Quite honestly language barriers are an issue in terms of being able to integrate into the environment. Many lack the social support when they come to the city, I guess there is lacks of infrastructure within the urban environment to be able to, you know, for the Grand Council or the Social Services agencies to adequately track and provide assistance to their clients. I know that Makivik Corporation is making strong efforts and significant strides in terms of reaching out and incorporating homeless as part of their

strategic action plan and most recently they...their partnership with the Native Friendship Centre is one of the five poles of service in Montreal. So it's a very encouraging sign and I would say generally that you know the lack of social supports and cultural differences specifically language are causing a difficulty with the integration. There is maybe an element of discrimination among the non-Natives but I would suspect that results mainly from stereotypes and misunderstandings... there is not a whole lot of interaction that goes on between the home communities and the general population, in this case Montreal. (MTL10)

Ainsi, dans de nombreuses situations, la barrière linguistique demeure la partie immergée d'un iceberg ancré dans la méconnaissance culturelle de la part de la société non autochtone. S'ils s'appliquent à d'autres Premières Nations, ces obstacles sont particulièrement décisifs quant à la trajectoire des personnes inuit lorsqu'elles ont l'inuktitut comme langue maternelle. Les propos de l'acteur suivant, d'origine inuit, permettent de comprendre de l'intérieur les problèmes associés à la maîtrise d'une langue spécifique et dont découle une forme de profilage culturel :

I'm protected by the chart to speak English, and I also like to remind them that Aboriginals – just like French – are languages protected, you can speak Inuktitut to me if you'd like. Yes language I mean realistically we have a judicial system and a legal system that have racist roots. I mean it's a system that was built on exclusion, a system that was designed to protect the settlers and not to protect the people who were here. So we're working within a framework that isn't there to protect us but to exclude us. And even with all the changes and even without protection we would like to see who we are and how progressive we are and how our leaders are innovative and those are just still there and we still see traces of it in the way that people are dealt with. And we allow certain things to happen just because there is a history of it. That's a culture profiling, you know, we don't like to say that it's racial profiling but it's criminal profiling, « criminal profiling » still has to do with race because the numbers are higher. So we changed the word but we still are doing the exact same thing. So you know having ideas, having to conform, having to follow a set of rules that doesn't make sense to you. You know a lot of Aboriginal people don't believe that we should have to follow. Those are obstacles for Aboriginals as a population to be able to continue their cultural practices and to go back to our roots. I don't think that's ever possible. Some people like to believe it and they like to believe that we can go back and not be a part of mainstream society but I mean they are obstacles because there is no war. We don't lose a war. We have been kind of taken but we didn't lose a war. We made trade-offs and we made agreements and they haven't been respected and they continue not to be respected. (MTL18)

Cette dernière citation permet d'apprécier la nature incontournable du rôle des acteurs d'origine autochtone. Ceux-ci sont les plus en mesure de guider les personnes en situation d'itinérance qui ne se reconnaissent pas dans les valeurs et les règles de la société dominante. Ces acteurs font littéralement office de médiateurs, permettant à des mondes culturellement disjoints de communiquer au service du bien-être, voire de la sortie de rue de leur clientèle. Pour autant, cela ne signifie pas que les acteurs non autochtones ne vont pas être en mesure d'orienter adéquatement leur clientèle autochtone. En réalité, la différence entre ces deux

types d'acteurs s'exprime dans la rapidité de la construction du lien de confiance, qui va sembler plus naturel et spontané dans le cas des acteurs autochtones alors qu'il va être plus long à établir dans le cas d'une relation entre personnes autochtones en itinérance et acteurs non autochtones.

Dans mon expérience, parce que depuis que je suis là, 2 ans, j'ai formé un lien de confiance avec ces gens-là, et c'est souvent les mêmes qui reviennent ou sinon c'est de la famille ou des personnes qui connaissent [...] déjà. Donc ils vont amener la personne et déjà il va avoir le lien de confiance. (MTL05)

La famille, nucléaire comme élargie, voire la communauté recomposée à Montréal à partir de la rue, joue parfois un rôle fondamental dans la fréquentation des services, car ce type de structure sociale intervient en complément de l'accompagnement offert par les acteurs. Il apparaît donc que, dans certains cas, la famille au sens large de la personne itinérante va être amenée à jouer le même rôle que celui des acteurs autochtones, à savoir une fonction d'intermédiaire entre besoins de la personne en situation d'itinérance et services disponibles. De cette façon, l'intervention familiale permet aux personnes détentrices d'un bagage culturel spécifique de s'approprier un système de valeurs non autochtone grâce à l'aide de proches qui justement le maîtrisent déjà, comme c'est par exemple le cas dans le domaine de la santé où les principes de guérison traditionnelle côtoient bien souvent les approches médicales jugées plus conventionnelles.

Au-delà des différences culturelles entre les univers symboliques autochtones et non autochtones, certains cas concrets appellent l'élaboration de procédures d'encadrement spécialisées, faute de quoi certains événements ponctuant la trajectoire des individus peuvent rapidement les conduire à faire l'expérience de la rue. C'est particulièrement le cas des personnes qui, incarcérées à Montréal pour des délits commis à l'extérieur de la métropole, sortent de prison sans pouvoir réintégrer leur communauté d'origine comme on l'a vu au fil des sections précédentes. Ainsi, à la détresse de ne plus être les bienvenues dans leur milieu d'origine s'ajoute la confusion culturelle suscitée par le nécessaire apprentissage de normes de vie particulières au milieu urbain. De cette confusion découle bien souvent un sentiment de désarroi privant l'individu de sa volonté d'agir sur ses conditions de vie immédiates.

Puis après ils sortent, mais ils ne retournent pas dans la communauté. Ils tombent ici, ouais. La plupart de ces gens-là tombent itinérants. Parce qu'ils ne trouvent jamais d'emploi, puis tout le reste. (MTL04)

So when you are put in prison – you are send down South – and stranded here. Some now they become homeless. Because they get out of prison with nothing... and they know nobody. And they end up in the streets. Most of the time with no ID that's always fun because prisons don't like to give things back. (MTL18)

Le manque de soutien lorsque les personnes sortent de prison entraîne l'expérience d'une forme de désorganisation, à l'occasion également partagée par les personnes non autochtones lorsqu'elles ont été « institutionnalisées ». Ce dernier qualificatif a été fréquemment employé

par les acteurs pour désigner les personnes ayant fait l'objet d'un séjour carcéral, soit un épisode durant lequel elles ont été privées de leur libre arbitre concernant leurs conditions de vie et notamment leur liberté de mouvement. Toutefois, en contexte autochtone, et compte tenu de la possibilité de vivre un déphasage culturel une fois présent dans une ville aux dimensions de Montréal, cette forme de désorganisation peut rapidement se muer en un sentiment durable d'impuissance lorsqu'il s'agit de répondre à l'injonction de reprendre sa vie en main une fois la peine judiciaire purgée.

Ainsi, la difficile réappropriation des conditions de vie urbaines dans le cas des anciens détenus appelle l'élaboration de procédures d'accompagnement soutenu facilitant la réinsertion post-carcérale. D'autres populations, notamment inuit, présentes en ville par l'entremise des mesures de rapatriement médical, peuvent aussi être confrontées à ce type d'obstacle, autant dans le cas de la personne accompagnatrice que dans celui du patient/de la patiente nécessitant des soins. Dans ce cas, le besoin de soutien à obtenir de la part des acteurs vise moins la réinsertion de la personne dans la société que l'apprentissage des manières de faire en ville afin d'éviter que celle-ci, privée de ses repères, ne s'égaré, tant d'un point de vue physique que psychique.

6.1.4 La santé mentale : un débat continu

De nombreux acteurs ne considèrent pas les problèmes de santé mentale comme très répandus chez les personnes autochtones. De ce point de vue, c'est généralement la question de la consommation, et de ses conséquences sur la santé en général, qui est mise de l'avant lorsque ce thème était abordé en entrevue.

Je trouve qu'il n'y en a pas beaucoup [de cas de problèmes de santé mentale]. J'en connais 2, 3 cas, mais ce n'est pas quelque chose qui est très [...] parmi les clients que je connais, ce n'est pas une problématique importante. La problématique, c'est la consommation, point final. Et aussi la santé physique, parce que parmi cette population-là. Ils ne prennent pas très bien soin, et je pense que ça va dans la même notion dont j'ai parlé tantôt qu'ils n'aiment pas aller chercher des services de la personne blanche. Il ne veut pas aller au CLSC, il n'aime pas ça aller à l'hôpital, ils ne se sont pas assimilés à cette façon de *dealer* avec leur situation. (MTL05)

Si ce point de vue n'est pas dénué d'intérêt, puisque la gestion de l'intoxication des personnes est effectivement un point crucial de la situation, il faut parallèlement souligner que de nombreux acteurs, majoritairement autochtones, identifient la santé mentale comme un enjeu et donc un besoin des populations itinérantes en termes de traitement. Or, cet enjeu peut poser les mêmes défis que ceux liés au déphasage culturel dont font l'expérience de nombreuses personnes autochtones. Leurs singularités culturelles appellent le renforcement, voire l'élaboration de procédures d'accompagnement spécifiques.

Then we had another woman who has mental health issues but she doesn't accept the diagnosis and she doesn't take medication and she can't sustain independent housing. So we can't access any of the mental health *réseau* because she doesn't want to but she can't maintain independent housing on

her own. She tries and that kind of fell apart and she comes back. So we are kind of working towards to get her, to accept the idea that she accepts the label – and she can get something that she wants but she's not there, and she's not a danger to herself or others. We support the ideas that she doesn't want to take medication to help her, but that will probably make her like a lot easier, but she doesn't want to medicate so she stayed here for a long period of time because she's very pleasant and follows the rules and she's lovely to have her around and that kind of thing. But it's not a good solution in a long-term but we can't get her in anything else. And she doesn't speak French. So there is not... there is a limited resource pool. (MTL24)

Au-delà des deux postures présentées au regard de la question de la santé mentale, et donc du débat sur son rôle dans la trajectoire des personnes autochtones en situation d'itinérance, les acteurs rencontrés sont unanimes quant à l'urgence de généraliser les méthodes de prise en charge culturellement pertinentes en termes de santé. En somme :

Ils [les personnes itinérantes en général] ont tous le même besoin de base, mais ça va un peu plus loin avec la population autochtone parce que comme j'ai parlé tantôt, leur façon de vivre est très différente. Il y a des aspects culturels et spirituels qui ne sont pas dans notre société. Donc ça serait d'offrir des services plus basés sur leur culture pour les surmonter de ce qu'ils vivent en ce moment. (MTL05)

6.1.5 L'intérêt d'une approche holistique

La question de l'accessibilité aux centres de désintoxication faisant la promotion d'approches alternatives est cruciale. Deux options existent en la matière. Il s'agit d'une part du Centre Onen'to:kon, basé à Kanasatake, qui dispose d'une antenne de service à Montréal même, en plein centre-ville. Le problème de cette ressource est d'ordre linguistique puisque l'anglais étant la langue d'usage, les personnes francophones en sont exclues. D'un autre côté, il existe bien une unité francophone, le Centre Wanaki, mais celui-ci se trouve à Maniwaki, dans l'Outaouais, ce qui pose des problèmes logistiques en termes de transport. Pourtant, l'accès à des ressources en désintoxication gérées pour et par des Autochtones est capital puisque, comme en témoigne l'extrait suivant, ce sont les seuls à tenir compte, dans une perspective holistique, de la nécessité de (re)créer une appartenance communautaire chez les patients/patientes afin de les soutenir dans leur démarche.

On essaie si les gens veulent aller en désintox, on fait une recommandation pour que les gens aient des centres de désintox, pas tellement en ville, pas au centre-ville, c'est une mauvaise idée. Mais aux alentours ou quelque chose, mais pour les Autochtones parce que je vais vous donner un exemple. Un des messieurs qui reste ici, ça fait longtemps qu'il est dans la rue, puis il est très vieux, puis ça ne va pas bien au niveau de la santé. Lui qui était dans un centre de désintox, puis un centre de thérapie là, pendant des mois et des mois, quand il avait la visite avec l'intervenant, je ne le reconnaissais même pas. Il était complètement différent. Super bien habillé, super propre et tout ça! Mais après, on l'a vu ici, et le pourquoi? « Bien t'sais c'était plate, je n'avais pas grand monde ». À un moment donné, il faut que tu parles à quelqu'un, alors si c'est juste des gens qui ne comprennent pas, tu n'as pas d'amis qui sont de ta culture ou quelque chose de même. Bien c'est l'isolement. En fait, il y a l'isolement dans les centres de désintox, puis

dans les centres de thérapie. Comment battre ça? Bien les gens qui viennent, les Autochtones surtout, ils cherchent un sens de communauté. Il faut quasiment créer ça dans les places où ils cherchent à les aider aussi. (MTL02)

Non seulement les centres de désintoxication classiques ne semblent pas répondre adéquatement aux besoins des personnes autochtones, mais pour celles qui parviennent néanmoins à se rendre au bout d'un tel processus, la solitude une fois sortie — de la rue comme du centre de désintoxication — peut être fatale aux efforts consentis jusque-là. Ainsi, le renforcement du soutien communautaire tissé autour de la personne apparaît comme un besoin incontournable caractéristique de la trajectoire des personnes autochtones en itinérance, tant du point de vue de la guérison psychique que des étapes balisant la sortie de rue. Cette piste permet d'amener l'idée qu'en contexte autochtone, les acteurs se doivent de satisfaire les besoins de leur clientèle en fonction d'une approche axée sur la dualité prévenir/guérir, fondatrice d'une vision holistique de la guérison.

Dans l'approche holistique, il y a le fait qu'on est en train de *dealer* avec une population vulnérable, en difficulté, itinérante. Il y a deux façades à ça. Si on prend par exemple, ça serait quoi la programmation pour la partie physique de la personne? Il y a la partie comment éliminer le négatif, par exemple, alors s'il y a des problèmes graves de santé, bien assurer que la personne a sa carte soleil, assurer qu'on peut les accompagner à l'hôpital, puis faire le lien là-bas. Qu'ils reçoivent leur traitement. Mais il y a aussi l'aspect, OK, maintenant qu'on a essayé de *dealer* avec les problèmes de santé, il y a aussi l'autre étape qui serait de promouvoir la santé. Même dans l'absence des maladies et tout ça, bien comment est-ce qu'on peut avoir la programmation pour promouvoir la santé, pour que la personne puisse se sentir bien, pour qu'il puisse vouloir faire les démarches parce qu'il est en train de vivre quelque chose de positif, puis il aime ça. Fait que c'est pour donner des choses qui vont être utiles après qu'ils partent du refuge, parce qu'après il y a ... Souvent les gens se sentent isolés, parce qu'ils viennent de quitter la rue, les amis. Alors il faut donner les outils, les options de choses qu'ils peuvent faire, qu'ils peuvent continuer à faire après qu'ils sortent. Puis c'est pour ça, on veut aussi offrir un suivi après qu'ils sont partis des chambres de transition. Continuer à avoir la connexion avec la personne. Alors dans cette approche-là, c'est comme les deux côtés. Faire des activités physiques avec eux, promouvoir la bonne nutrition avec eux. Faire les cuisines collectives avec les personnes par exemple. Avoir des activités de groupes... c'est quelque chose de physique... aller nager ensemble, jouer au hockey l'hiver. Même chose du côté mental, s'il y a des problèmes de santé mentale, OK, oui, il faut assurer qu'ils sont traités. Mais aussi qu'est-ce qu'on peut faire comme activité qui va promouvoir la santé mentale? Ça peut être des cercles de partage, des cercles de guérison, ça peut être avoir des discussions, sur comment bien maintenir la santé mentale. Alors c'est vraiment les deux côtés. (MTL02)

Ainsi, l'approche de guérison véhiculée par les organismes et les acteurs autochtones repose sur une double dichotomie. D'un côté, il s'agit d'articuler le couple prévenir/guérir au sein des services offerts. D'un autre côté, il est urgent de considérer les dimensions à la fois physiques et mentales d'une même personne dans l'optique d'offrir un soutien permettant de sortir de la rue et de pérenniser cette avancée. Fondatrices d'une vision holistique de la guérison, ces dualités peuvent être prises en charge au moyen d'une même solution, à savoir l'encadrement

de la personne dans une dynamique communautaire qui, tout en facilitant l'accompagnement individuel, permet le développement d'un sentiment d'appartenance à une communauté positive. De cette façon, la communauté recrée autour de la personne offre une garantie supplémentaire de stabilisation des conditions de vie de celle-ci.

6.2 Quand besoins socioculturels riment avec besoins d'appartenance collective

Conformément à la pyramide de Maslow, c'est seulement à partir du moment où les besoins primaires ont été comblés que les autres besoins surgissent. Or, au tournant des années 2000, cette conception a été progressivement abordée par le travail de chercheurs/chercheuses autochtones dont l'objectif est de circonscrire l'articulation des besoins décrite par Maslow suivant une logique qui reflète plus adéquatement les réalités autochtones contemporaines. De ce fait, l'appartenance à une entité communautaire y apparaît profondément déterminante du bien-être individuel et constitue ainsi une clé de l'épanouissement des personnes se révélant spécifiquement adéquate dans le cas des personnes en situation d'itinérance. En somme, il est possible de dire que cette nouvelle version de la pyramide de Maslow a été produite afin de refléter le fonctionnement d'une approche dite holistique.

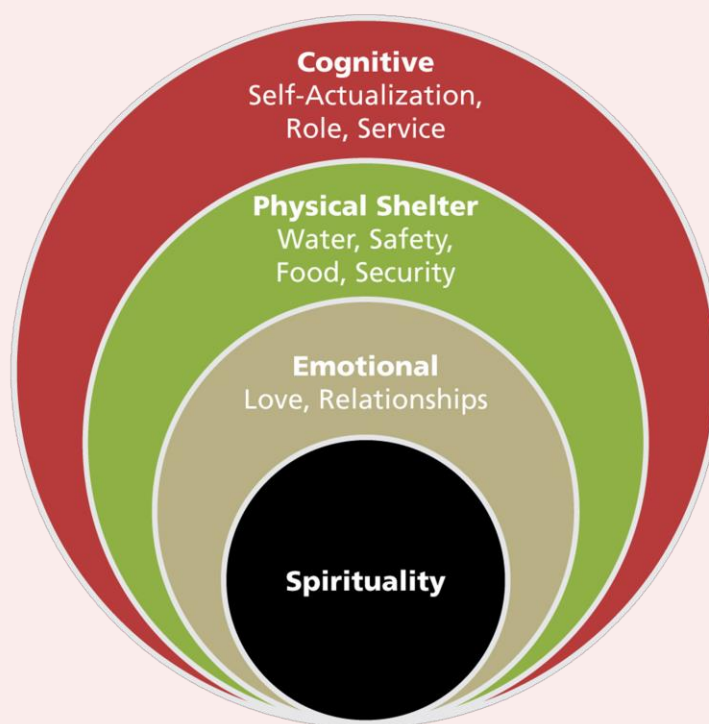
6.2.1 Re-structurer une vie communautaire

Tel que mentionné plus haut, il apparaît nécessaire de mettre en place des activités récurrentes afin de structurer et de consolider la dynamique d'une entité communautaire susceptible d'offrir un rempart face aux risques encourus par les personnes, qu'elles soient en situation d'itinérance ou à risque de le (re)devenir. Les témoignages des acteurs autochtones véhiculant cette approche nous ont offert plusieurs exemples de ce type d'activités, comme les rencontres sportives, les jeux (bingo, jeu traditionnel tel que la pratique inuit du jeu de ficelle), les ateliers d'artisanat (principalement couture et sculpture) ou encore les concours et les spectacles de musique. Si ce dernier type d'événements nous a été présenté comme étant des plus rassembleurs, son efficacité en termes de cohésion communautaire a aussi été comparée à celle de l'organisation des festins de gibier, notamment de viande de phoque subventionnée par la Société Makivik, qui rallie autant des membres des Premières Nations que du Peuple inuit.

Un regard autochtone sur la pyramide de Maslow

Bien que Maslow ait reconnu l'existence d'interconnexions entre les différents besoins de l'être humain, il considérait toutefois que certains de ces besoins étaient plus importants que d'autres, et ce, peu importe la culture (Hoffman 1998). Cependant, du point de vue de certains chercheurs/chercheuses autochtones, et plus spécifiquement de ceux issus des communautés Black Foot d'Alberta, le modèle proposé par Maslow ne correspond pas totalement à leurs valeurs ni à leur vision (Blackstock 2011).

En réponse, ces derniers/dernières ont développé une « pyramide de Maslow » en phase avec les réalités autochtones, c'est-à-dire qu'elle présente un modèle communautaire multigénérationnel plutôt qu'un modèle culminant vers la réalisation individuelle. Le modèle proposé par Cross (2007) illustre le fait qu'il n'existerait pas réellement de besoins uniformément hiérarchiques, mais plutôt fortement interdépendants en incluant les valeurs culturelles et des lois qui permettent un équilibre entre l'individuel et le collectif. À titre d'exemple, Cross (1997) affirme que les besoins physiques ne sont pas toujours prioritaires en citant par exemple les individus sacrifiant leur sécurité physique et leur bien-être immédiat par amour ou par volonté de protéger leur entourage et leurs relations. Il cite en exemple le concept de patriotisme et le fait d'aller mourir pour son pays en temps de guerre. Il souligne également le fait que la spiritualité permet à l'individu de se situer et de se définir à la fois en tant que personne porteuse d'une individualité propre et en tant qu'être investi de ses filiations sociales et communautaires, état qui influe grandement sur ses agissements et sa propre hiérarchisation de ses besoins (Baskin 2002). C'est ainsi que les besoins sont à la fois forgés par la culture et le contexte dans lequel évolue un peuple donné (Blackstock 2011).



Source : réinterprétation autochtone de la pyramide de Maslow (Cross 2007, reproduite dans Blackstock 2009 : 38)

Non seulement ce type d'activités permet-il de consolider l'appartenance à une entité communautaire, mais il réactive l'héritage culturel des personnes, de sorte que leur bagage identitaire va permettre d'harmoniser leur expérience du présent en le réancrant à un passé positif.

La fois des jeux de ficelle là, cet atelier-là, il a tellement bien marché, c'est un jeu d'enfants, mais les adultes vont le faire avec des enfants, puis ils vont le faire toute leur vie, donc ils s'en rappelaient. Puis quand je suis arrivée avec ma ficelle. En fait, j'étais avec une gang d'Inuit sur Parc, juste au nord de Sherbrooke. Et puis, je les connais bien, donc j'arrive avec ma caravane, je débarque. Je sors de ma poche, une ficelle, je fais ça. Et là c'était Benjamin, ses yeux se sont ouverts avec une étincelle, il s'est comme *garroché* sur ma ficelle, il l'a pris puis il a commencé tout de suite à faire des jeux de ficelle, puis à me raconter : « Ah! je vais te faire un tel, je vais te faire un tel... ». Et il a comme plongé dans son univers culturel puis ça a vraiment changé la donne, pour ce qui est de l'ambiance qu'il y avait. Le groupe était là, ils étaient tous en boisson, un peu comme-ci, comme ça, mais ça a comme donné une ambiance de fête un petit peu là à l'attroupement, ce jeu de ficelle-là. Donc c'est un exemple que je te donne, des besoins culturels qui sont vraiment là. Au-delà des besoins physiques de base. (MTL25)

Dans certains cas, les activités vont même jouer un rôle complémentaire en offrant une source de revenus, comme l'illustre le cas des ateliers de couture et de sculpture.

C'est un revenu, ce n'est pas juste un passe-temps, disons. C'est vraiment quelque chose qu'ils font pour éventuellement, on l'espère, se sortir de la rue un peu. (MTL25).

6.2.2 Répondre à différents profils de détresse, d'impuissance et de désorganisation

Alors que le point précédent considère les personnes en situation d'itinérance en tant que groupe social désireux de prendre part à des activités qui permettent de rompre ponctuellement la routine de la rue, ce point cible spécifiquement l'épanouissement à une échelle individuelle, en dehors du biais proprement culturel. L'extrait suivant en constitue un exemple éclairant:

I think one need that I really see especially in this area, like right now that's not being met, is a place in the evening for intoxicated people can go to sleep, that's then we will have more options that's out, say across the board for gender or age, that is a needed resource. Let's see I think that for both men and women like a... I know there are men who need anger management and counselling regarding kind of how to treat a woman and some would say also like I know a lot of women who need anger management. (MTL12)

Il est essentiel d'intégrer une conception élargie des catégories de la population itinérante ciblée par les approches d'intervention afin que les services qui en découlent permettent de prendre en charge différents degrés de désorganisation personnelle. Cette dernière expression recouvre une réalité comptant non seulement des personnes en situation d'itinérance littérale et déclarée, mais aussi celles qui vivent cette condition de manière cachée,

dissimulée ou répétitive. L'itinérance cachée, quoique très difficile à circonscrire dans le cadre de notre enquête, est un cas de figure qui a été mentionné par plusieurs acteurs, comme l'illustre le témoignage suivant :

Bien, c'est sûr que t'sais : toit, nourriture, on s'entend qu'ils sont toujours en train de lutter. Quoique ... Bien justement là, vois-tu je dis toit, mais non, il y en a que c'est ... On dit des itinérants là, mais c'est parce que leur vie sociale se passe dans la rue, mais des fois, ils ont des endroits où dormir, c'est juste qu'ils n'ont pas d'emploi et ils font du *panhandling*, ils vont quêter dans la rue, quêter aux voitures ou tout simplement boire en gang dans la rue, donc ils ne sont pas nécessairement itinérants. (MTL25)

Élargir le profil de la population ciblée signifie également qu'il faut tenir compte, en amont, des personnes à risque de vivre une situation d'itinérance, et, en aval, de celles qui se sont sorties de la rue. À nouveau, une solution potentielle repose sur l'encouragement à la construction de réseaux sociaux qui permettent une affiliation plus positive. Dans ce cadre, la création d'un lieu spécifiquement inuit ou autochtone au sens large a été mise de l'avant comme un besoin à moyen, voire à long terme.

À l'externe, je dirais, parce que souvent même les Autochtones qui ne sont pas en situation d'itinérance, mais qui sont en situation de difficulté pour ne pas dire vulnérabilité. Ça prend des ressources pour eux aussi. Pas juste, OK, les gens qui sont dans la rue, on a vu des cas qu'on connaît des gens qui travaillent à des bonnes places, avec des bons salaires. Qui vont venir manger pareil, que quand le 9 h à 5 h est terminé, la vie va mal pareil. Alors il faut avoir une place ou des ressources qui peuvent s'adresser à ces gens-là aussi. Tu sais, des lieux plus positifs pour les Autochtones. Des activités où on peut se sentir partie d'une communauté. Mais d'une communauté positive. Une communauté plus en santé. Maintenant, soit les Autochtones en difficulté sont à PAQ, ou bien ils sont très cachés puis ils vivent avec leurs problèmes très cachés. (MTL02)

L'idée est de contrer le phénomène inverse de cooptation communautaire à l'œuvre dans les rues, phénomène qui maintient les individus dans des cercles vicieux rendant vain tout effort de s'en sortir. De l'avis des acteurs issus des organisations autochtones, il s'agit d'inverser cette cooptation pour la rendre positive, c'est-à-dire que les personnes vont pouvoir accéder à des formes de socialisation plus positives. L'accès à des réseaux qui témoignent d'une certaine santé communautaire peut se faire suivant deux modalités : 1) créer un lieu exempt des modalités qui président la vie dans la rue (violence de différentes natures, intoxications multiples); 2) organiser des activités positives qui permettent d'articuler spontanément des réseaux sociaux tournés vers un mieux-être. L'un et l'autre de ces besoins collectifs peuvent être vus comme complémentaires même si la seconde option est beaucoup plus réalisable à court et moyen termes. En effet,

Avoir une bâtisse, une infrastructure de cette échelle-là, ça prend du temps à construire, ça prend énormément d'argent, puis ça prend énormément d'argent à entretenir toujours. Les organismes propriétaires de bâtisses, parle leur, tu vas voir à quel point c'est difficile de trouver de l'argent pour les rénovations, puis les trous dans le toit, puis, etc. Mais on a aussi dit : « On ne

veut pas de bâtisse, maintenant on veut sauver des femmes qui sont en train de mourir dans la rue en ce moment à Montréal ». Fait que c'était le focus, à ce moment-là. Puis en rentrant dans cette problématique-là, de cette façon-là, on a mis à contribution toute l'expertise déjà établie par ces organismes-là. Fait que [...], ça fait 35 ans qu'ils travaillent dans l'itinérance. Fait que c'est sûr que c'était une façon très appropriée de donner des services, de s'assurer que des services se donnent aux Inuit spécifiquement. D'arriver chez [...], puis de dire : « Bien là, là! Je vais te donner de l'argent, puis tu vas engager une Inuit qui va aider les Inuit ». Fait que tu t'assures tout de suite qu'il y a de l'action. La bâtisse, c'est long terme ça. Ça va être le lieu d'appartenance à long terme. Au début il faut sauver les gens. Il faut leur donner à manger, il faut s'assurer qu'ils ont de quoi. (MTL27)

Dans tous les cas, ces espaces, ou un potentiel nouvel endroit, doivent être pensés comme « des espaces pour pratiquer leur art artisanal, des espaces culturels où il peut y avoir des échanges culturels » (MTL25). Ce dernier acteur reconnaît d'ailleurs qu'« il y en a un, mais c'est ça, j'ai l'impression qu'il manque de ressources », une mention qui décrit la situation du CAAM.

6.3 Caractéristiques spécifiques par profil

L'objectif de cette sous-section est de porter un éclairage particulier sur certains segments de population, en l'occurrence les aînés, les jeunes ainsi que les femmes. Loin de signifier que les thématiques en question ne puissent être vécues par des populations masculines adultes, à l'instar de la situation évoquée à la quatrième section, ce choix a plutôt pour but de mettre en lumière les degrés de désorganisation auxquels sont confrontés les groupes spécifiquement ciblés. À titre d'exemple, soulignons qu'un homme autochtone en situation d'itinérance peut faire l'expérience de problèmes de santé similaires à ceux des aînés/aînées, de même que ceux-ci peuvent également faire des tentatives visant à rechercher la protection d'un tiers dans la rue comme c'est le cas de la plupart des femmes. Toutefois, les femmes, les jeunes et les aînés/aînées vont vivre ces situations en étant plus démunis *a priori* en raison de leur sexe ou de leur âge, de sorte qu'une même expérience pourra avoir des conséquences plus regrettables dans leur cas. Ainsi, en articulant cette sous-section autour de profils spécifiques, il s'agissait de démontrer comment des facteurs tels que le sexe ou l'âge peuvent complexifier davantage l'occurrence de certains événements inhérents à la condition itinérante.

6.3.1 La santé : un enjeu crucial dans le cas des personnes plus âgées

Si on reconnaît facilement qu'une personne vieillissante doit souvent composer avec des conditions de santé un peu plus précaires, il faut aussi considérer le fait que les aînés/aînées autochtones d'aujourd'hui ont parfois connu d'autres modes de vie, de telle sorte qu'ils sont plus exposés que certains aînés/aînées non autochtones à des fléaux tels que le diabète, les problèmes respiratoires ou les maladies chroniques. De même, l'expérience passée de l'isolement en communauté se traduit aujourd'hui par des lacunes sur le plan de l'information en comparaison du reste de la population, notamment à propos du VIH-SIDA. Leur degré de vulnérabilité n'en est que plus saillant.

I think that as people get older the health concerns become more predominant, there are certain areas or priority of focus on health you know related to health among the Native community at least that were identified in the past of being HIV-AIDS and diabetes. So you know many of the particularly diabetics with the loss of nomadic lifestyles and loss of traditional way of life with an introduction in overly processed foods... it's becoming almost epidemic [...] becoming a very serious problem, type 2 diabetics, among people. So I think health concern generally speaking as people get older become more of a concern, I would say income and food security would be a concern regardless of age. I guess safety and security in the open environment. I guess culture shock in the cultural difference between the open environment and the community that they come from in terms of language and other cultural aspects that probably be one that would be there. (MTL10)

6.3.2 La recherche de protection : une clé pour comprendre la situation des femmes

La plupart des acteurs, autochtones ou non, s'entendent sur ce point : la condition itinérante met les femmes dans une situation de profonde désorganisation et déstructuration. « Women's homelessness or hiding homelessness which is referred to as hiding homelessness, because there is a danger in disclosing that they're homeless and it makes you vulnerable » (MTL18). Cette exacerbation de l'état de vulnérabilité des femmes (autant les membres des Premières Nations que du Peuple Inuit) est intrinsèquement liée à la question de la sécurité. Il s'agit là d'une pierre angulaire permettant de comprendre les choix de ces femmes, et en particulier le lien de cause à effet articulant leurs motivations et leurs attentes avec les gestes qu'elles posent concrètement et les choix qu'elles font. Le sens des priorités qui en découle caractérise leurs conditions de vie de la façon suivante :

You know some of them are maybe sexually abused in their past and that's a stigma that stays with them. And unfortunately once again that self-worth is down, their self-respect is down so that they will necessarily do things on the streets and for security purposes, they will stay with people that maybe abused them physically, emotionally, sexually, in order to have a certain sense of protection. So I think there is a real need in that sense providing them with a sense of self-worth and you know help them to heal that process [...] in terms of gender I think we've got to work on it on that whole aspect of sexual abuse, physical violence that abides into their communities and you know the hurt that they feel. Healing that becomes the more difficult. (MTL15)

6.3.3 Être jeune : se retrouver en périphérie de la marginalité

Le cas des jeunes, dont le nombre est grandissant selon les acteurs rencontrés, relève d'une double complexité. En effet, non seulement l'expérience de la rue les placent-ils/elles dans une situation marginale, mais au sein même de cet univers, ils/elles représentent une population à part qui n'est que trop peu desservie par les services, à l'exception de deux structures (En marge et Dans la rue). L'extrait suivant dresse un tableau de la situation par rapport à leurs besoins :

C'est toutes sortes de besoins de base, ça c'est clairement les besoins les plus fréquents. Et c'est là-dessus qu'on peut intervenir. Parce qu'ils viennent ici pour ça. Mais après ça, on sait toujours qu'il y a de quoi d'autre à faire pour ce jeune-là. Donc c'est après ça qu'on essaie d'aller plus loin. Mais ça, c'est le premier lien. D'habitude, la raison de venue, c'est ça. Après ça, bien écoute, les mineurs qui viennent ici, bien souvent c'est une question de sécurité, quand ils sont en fugue, il y a très peu de place d'accueil pour les mineurs. Pour eux, ça va être vraiment une question de sécurité et une question de se retrouver avec d'autres jeunes aussi. Et aussi, parfois, ça va être de se trouver une place où aller. Ils ne savent pas où aller. Donc il y a ce lieu [Le Bunker, seul foyer pour mineurs de Montréal]. Mais eux [les jeunes autochtones], ils n'y vont pas. (MTL23)

Il semble que la désorientation dont font l'expérience les jeunes est plus tranchée que dans le cas des adultes qui disposent de plus d'outils et de recours pour s'en sortir. Par ailleurs, cette classe d'âge (moins de 18 ans) constitue un terreau plus propice à une intervention qui viserait la sortie de la rue, notamment parce que tout est à construire concernant leur avenir :

Ceux qui ont 18 ans, qui viennent d'avoir 18 ans. Là arrive la question d'employabilité, donc est-ce que la personne a fini son secondaire ou pas? Est-ce qu'il a une formation quelconque? Donc là, il s'ajoute à ce moment-là, il s'ajoute le revenu, l'hébergement stable, et question d'avoir une formation pour avoir un emploi éventuellement. Et aussi la question d'activités, et puis à travers de ça, souvent les jeunes se rendent compte qu'ils ont quand même, des fois, des difficultés personnelles importantes, donc ils sont bloqués. Le besoin d'avoir une consultation psychologique peut s'ajouter à ça. Quand ils se rendent compte des blocages qui les empêchent d'avancer. Et sur le plan de la communication, de l'estime de soi, donc il y a des besoins, par exemple, de consultation qui s'installent. On a de plus en plus de jeunes avec des problèmes de santé mentale. Donc, tranquillement, je pense que quand ils commencent à venir, il y a comme un *build-up* de besoins, plus loin qu'ils avancent, plus qu'ils se rendent compte de ce qu'il reste encore à faire. (MTL23)

Le potentiel des jeunes, plus que tout autre segment populationnel, quant à une éventuelle reprise en main de leur vie, est d'ailleurs confirmé par plusieurs acteurs autochtones :

La différence, je pense, bien pour les jeunes, c'est plus à cet âge-là on est capable de vraiment faire des changements réels et concrets. Je pense qu'avec les personnes plus âgées, oui, on peut faire des choses pour changer leur vie, et leur style de vie, mais ça fait plus longtemps qu'ils sont dans l'itinérance, c'est plus loin, il faut faire beaucoup plus de support et de suivi. Et c'est beaucoup plus relié à la santé, et aux finances. Si ce n'est pas un cas de santé mentale, on peut très facilement travailler avec la personne, essayer de voir s'ils peuvent retourner à l'école, pourquoi qu'ils ne veulent pas. Comment qu'on peut lui trouver un endroit pour travailler. C'est quoi leurs intérêts ? Comment qu'on peut les convaincre de faire quelque chose de bien de leur vie. Mais quelqu'un plus âgé, c'est plus comme j'ai dit, beaucoup de problématiques de santé, beaucoup de santé mentale aussi à cet âge-là. Vraiment ça déborde à cet âge-là. Et c'est ça, logement, finance, donc c'est similaire, mais très différent en même temps. (MTL05)

De cette différenciation entre classes d'âge découle la nécessité de repenser les services, préférablement orientés vers le développement des capacités socioprofessionnelles, tels que la gestion d'un budget, l'insertion à l'emploi, le retour aux études, etc. Il est à noter que les jeunes sont bien moins enclins à entreprendre un retour en communauté que leurs aînés/aînées, leurs défis prioritaires se situant principalement dans l'immédiateté (se nourrir, se vêtir, se loger). En revanche, plus encore que les adultes, les jeunes semblent être sensibles à la tenue d'activités culturelles (musique, sculpture, artisanat), dont ils n'ont pas toujours fait l'apprentissage. Ce type d'activités permet notamment de renouer d'un point de vue identitaire avec leurs racines, vers un mieux-être qui les prépare de façon plus organique à la vie en société. Dans une autre perspective, soulignons que les acteurs issus d'organisations non destinées, *a priori*, aux jeunes, se retrouvent démunis face à la complexité de leur situation :

Je trouve que les jeunes sont peut-être moins rejoints... Ils sont plus difficiles d'approche. Je trouve ça de valeur des jeunes de 20 ans qui se retrouvent dans la rue aussi. Puis il y en a de plus en plus, il y en a beaucoup. Puis ce n'est pas nécessairement l'idéal pour un jeune de 20 ans d'aller dans un endroit comme OBM [Old Brewery Mission], la Maison du père, où est-ce que la clientèle est plus âgée. Ça risque peut-être d'embarquer dans un réseau de prostitution ou la drogue. Donc je sais qu'il y a un refuge des jeunes, mais je trouve que peut-être pour les jeunes, il manque de ressources, il manque de support... Bon je crois qu'un jeune de 20 ans ne devrait pas se retrouver dans une place comme ici, où est-ce que la moyenne d'âge est de 50 ans et plus et beaucoup des grosses problématiques. (MTL31)

C'est notamment le problème du référencement qui constitue une difficulté du travail de ces acteurs, le tout renforcé par la quasi-absence des ressources en hébergement (exception faite du Bunker) :

Their main needs? A place for them to stay and I know you've got to teach them some responsibility and some of them are shy to do that you know. Like if they want to go see a doctor or somebody to get some help; they don't know how to approach or ask. So that's why we're there to help them with that. (MTL17)



Faits saillants de la sixième section

Cette dernière section du rapport nous a permis de jeter un regard sur les besoins des personnes en situation d'itinérance. S'ils apparaissent se limiter dans un premier temps aux impondérables physiologiques de l'existence, tels que manger, dormir et se soigner, ils sont en réalité beaucoup plus nombreux et plus complexes. Ces besoins s'inscrivent dans un registre de vie, à la fois individuelle et collective, qui ne se limite pas à la question de l'immédiateté, tout en étant étroitement entrelacés. Par exemple, il est tout aussi vital pour les personnes en situation d'itinérance d'avoir accès à leurs documents d'identité que de trouver un endroit pour dormir ou se nourrir. De la même manière, pour plusieurs personnes, le soutien

nécessaire dans la recherche d'emploi ou de logement s'inscrit facilement dans l'ordre des besoins essentiels. S'ajoutent encore les particularités associées à l'âge ou au genre :

- ❑ Le fait de chercher à combler ses besoins dans une perspective de très court terme, en fréquentant les ressources existantes, est parfois associé, pour divers acteurs, à une forme de déresponsabilisation puisque la personne, dans ce cas, ne se projette pas à long terme et donc n'entend pas entreprendre des démarches pour s'extraire du processus d'itinérance;
- ❑ La condition itinérante résulte généralement d'un important inconfort social et culturel qui freine encore davantage la capacité d'agir des personnes. Elles ne disposent pas forcément des outils, notamment linguistiques et culturels, nécessaires à une prise en charge personnelle. Les personnes autochtones se projettent généralement dans des univers de référence dont les valeurs structurantes diffèrent de celles projetées par la culture urbaine. De nombreux acteurs font état d'un décalage culturel dont les difficultés d'ordre linguistique ne constituent que l'un des indicateurs les plus visibles;
- ❑ Le potentiel d'autonomie de nombreuses personnes est amoindri en raison de facteurs structurels (traumatisme intergénérationnel notamment) et sociaux (l'inscription dans des univers relationnels qui déterminent des manières de faire et de penser différentes). En conséquence, la gamme de services offerts par plusieurs organisations non autochtones impliquées dans la gestion de l'itinérance autochtone à Montréal ne correspond pas nécessairement aux besoins avoués et ressentis par les personnes autochtones puisque les approches préconisées visent d'abord la réinsertion personnelle dans un monde auquel elles ne s'identifient aucunement;
- ❑ Si le fait de ne pas détenir de preuve d'identification à la suite d'un vol, d'une confiscation ou d'une perte n'est pas pris en charge rapidement par les acteurs du milieu, il génère à son tour d'autres types de besoins dont la complexité augmente de manière graduelle;
- ❑ Les acteurs autochtones font généralement office de médiateurs permettant d'établir des connexions entre des univers culturellement disjoints. Les membres de la famille, nucléaire comme élargie, voire la communauté recomposée à Montréal à partir de la rue, peuvent aussi jouer un rôle semblable en matière d'accompagnement;
- ❑ Les problèmes de santé mentale, jugés moins répandus en général dans le cas des personnes autochtones, appellent néanmoins le renforcement, voire le développement de procédures d'accompagnement spécifiquement ancrées dans une approche holistique. Semblable approche favorise la participation volontaire et la collaboration aux procédures de prise en charge de la part des personnes autochtones;
- ❑ L'accessibilité à un centre de désintoxication proposant des approches alternatives autochtones apparaît de plus en plus comme une nécessité. Cependant, la localisation des rares ressources existantes (localisées à l'extérieur de la ville) et l'environnement linguistique privilégié (francophone ou anglophone) viennent en freiner et en complexifier l'accès;
- ❑ Dans les cas où une cure de désintoxication classique est effectuée, le manque de suivi postcure et la solitude que la personne peut ressentir par la suite (puisqu'elle a quitté son cadre d'appartenance) peuvent contribuer à anéantir les efforts investis et à ramener les personnes concernées à la case départ. C'est à cet égard que le renforcement du soutien communautaire (à travers une approche holistique) peut faire la différence;

- ❑ Il appert en effet que le rattachement de l'individu à une entité communautaire permet de rompre ponctuellement la routine de la rue. Parce qu'elle facilite aussi l'épanouissement à une échelle individuelle en dehors du biais proprement culturel, l'approche holistique offre une réponse modulable permettant de considérer différents degrés de vulnérabilité et donc de répondre aux nombreux profils formant la mosaïque socioculturelle constitutive du phénomène de l'itinérance autochtone à Montréal;
- ❑ L'approche holistique véhiculée par les organismes autochtones comporte deux volets : le premier vise à articuler le couple prévenir/guérir; le second, à considérer à la fois les besoins physiques, mentaux, émotionnels et spirituels de la personne. En d'autres mots, il s'agit d'accompagner la personne sur un plan individuel tout en travaillant au développement d'un sentiment d'appartenance à une communauté positive qui peut agir comme un rempart face aux risques encourus autant par les personnes déjà dans la rue que par celles à risque de s'y retrouver;
- ❑ La gamme des services offerts aux personnes déjà dans la rue devrait être élargie pour s'adresser également à celles qui pratiquent plus souvent des formes d'itinérance cachée et à des personnes ayant des emplois mais qui éprouvent quand même des difficultés importantes dans leur vie. Certaines d'entre elles se retrouvent à fréquenter les ressources disponibles pour se nourrir sans nécessairement faire partie de la catégorie itinérante;
- ❑ Des acteurs suggèrent de mettre sur pied un nouvel espace qui donnerait une image plus positive du monde autochtone tout en permettant aux personnes de la rue et démunies d'évoluer plus souvent dans un milieu exempt de violence et d'intoxication;
- ❑ Dans un contexte où les personnes autochtones en situation d'itinérance apparaissent déjà plus vulnérables que leurs homologues non autochtones, certains segments manifestent un degré de fragilisation encore plus poussé que la moyenne. Les aînés/aînées autochtones sont plus vulnérables que d'autres à des fléaux tels que le diabète, le VIH/SIDA et les problèmes respiratoires;
- ❑ Les femmes, également, présentent un degré de vulnérabilité très fort en ce qui concerne les aléas de la vie dans la rue, et notamment en raison des enjeux soulevés par leur propre sécurité. Cette question constitue une pierre angulaire permettant de comprendre le lien de cause à effet articulant leurs motivations et leurs attentes avec les gestes qu'elles posent concrètement. Parce qu'elles s'inscrivent, elles aussi, dans la perspective de l'immédiateté, la recherche de protection constituera davantage une priorité que les éventuelles démarches afin de briser leur épisode d'itinérance, ce qui sous-entendrait qu'elles se projettent dans un moyen ou long terme;
- ❑ Le cas des jeunes, dont le nombre est grandissant, pose deux défis. Ils se retrouvent en position marginale par rapport à l'ensemble des personnes autochtones en itinérance et leur besoin de protection est exacerbé. De plus, ils forment un groupe auquel peu de services sont offerts. Pourtant, compte tenu de leur âge (moins de 18 ans), plusieurs acteurs constatent que des interventions plus ciblées à leur égard pourraient les mener plus rapidement à une sortie de la rue.



Conclusion : enseignements et pistes d'action

Au terme de ce périple dans l'univers de la rue et après avoir documenté les spécificités vécues par les personnes autochtones en ce domaine, nous avons identifié sept pistes d'action qui découlent de l'analyse combinée et croisée des informations mises au jour : la littérature diversifiée à laquelle nous avons eu accès, les propos et récits des personnes en situation d'itinérance et les discours des acteurs qu'ils soient Autochtones ou non-autochtones. Diverses dimensions de ces pistes d'action ont aussi été identifiées par les acteurs eux-mêmes lors des échanges que nous avons eus tout au long de l'enquête.

Ces pistes, telles que nous les avons élaborées, sont d'abord une invitation à inscrire véritablement la réponse institutionnelle et ses déclinaisons dans le courant de la réconciliation avec les Peuples autochtones. Mais plus encore, afin que s'amorce un réel changement social, un partage décisionnel en ce qui a trait aux modalités de la lutte à l'itinérance des personnes autochtones ainsi qu'une amélioration et un élargissement de l'offre de services, il devient impératif que l'exigence de réconciliation soit assortie à son tour d'une exigence de reconnaissance et de décolonisation.

En ce sens, il est primordial que les Autochtones participent de plain-pied au processus de prise de décision en matière d'itinérance autochtone et fassent partie directement de la recherche de solutions; de même, il est essentiel que les services offerts à la population autochtone en situation d'itinérance relèvent d'organismes administrés et gérés par des Autochtones. Les pistes d'action formulées à l'issue de notre enquête se lisent comme suit :

- a) Reconnaître la singularité autochtone en matière d'itinérance afin de lever les obstacles à l'inadéquation et au manque de services;
- b) Concevoir un plan d'action interinstitutionnel en itinérance autochtone afin de garantir un partage décisionnel et de permettre une participation pleine, entière et équitable des Autochtones;
- c) Redéfinir les corpus d'indicateurs qui fondent la réponse institutionnelle à l'itinérance de personnes autochtones afin d'agir efficacement et durablement;
- d) Fonder l'action préventive sur les ressorts sociaux et culturels des sociétés autochtones afin de régénérer les filets de protection et de sécurité;
- e) Accroître et diversifier le soutien financier, matériel et technique aux ressources d'aide et d'hébergement autochtones afin de consolider et d'orienter l'offre de services existante;
- f) Revoir, redéfinir et actualiser les pratiques des acteurs du réseau québécois de la santé et des services sociaux afin de renouveler les expertises et d'accroître les connaissances et les compétences en matière de sécurisation culturelle;
- g) Mettre sur pied une structure d'accueil et d'orientation réservée à la population inuit afin de prévenir la condition itinérante et d'en réduire les impacts sur l'existence des individus et des familles.

a) Reconnaître la singularité autochtone en matière d'itinérance afin de lever les obstacles à l'inadéquation et au manque de services

Comment se manifeste l'exception autochtone en matière d'itinérance? Une partie de la réponse se situe au cœur du système colonial et des politiques d'assimilation ciblant directement les enfants et incarnées par le régime des pensionnats indiens (incluant les écoles fédérales du nord), le Sixties Scoop et le placement généralisé dans des familles non autochtones. Une autre partie, tout aussi significative, renvoie aux effets de la création de réserves ou villages (dans le cas des Inuit) et des politiques de sédentarisation et de déplacement qui ont visé plus directement les familles et les regroupements (bandes, groupes domestiques) et qui ont transformé durablement les modes d'organisation sociale, économique, territoriale, politique et spirituelle. Ces atteintes combinées ont adopté des formes particulières selon que l'on parle des Premières Nations ou du Peuple inuit, mais dans tous les cas, elles se sont incrustées à chaque échelon de leur société (individuel, familial, communautaire, national) pendant des générations, de là leur caractère structurant et déterminant à l'échelle sociétale⁴³. De là également cette double portée du préjudice colonial, à la fois individuel et collectif, à la fois identitaire et communautaire.

Toutefois, bien que tous les Autochtones (sauf rares exceptions) partagent cet héritage colonial d'oppression et de spoliation, ils ne se retrouvent pas tous pour autant en situation d'itinérance. Des facteurs additionnels doivent être mobilisés à des degrés divers pour que des personnes autochtones de différents genres et âges se retrouvent dans la rue, parmi lesquels on note :

- succession de milieux familiaux pendant l'enfance;
- expériences répétées d'abandon;
- difficulté à créer des environnements sécurisants pour ses enfants;
- placement de ses propres enfants et luttes pour en retrouver la garde (principalement dans le cas des femmes);
- prévalence de la violence envers les proches (dont les premières victimes sont les femmes);
- abus sexuels perpétrés à l'encontre des enfants et des jeunes;
- impossibilité d'acquérir des habiletés parentales et communicationnelles;
- cumul des interruptions dans les parcours de vie;
- placements en institution et familles d'accueil;
- multiplication des recommencements personnels, scolaires et professionnels⁴⁴;
- fuite d'un environnement nocif et contraignant;
- problèmes de dépendance aux drogues, à l'alcool et aux médicaments;
- recomposition incessante de liens affectifs et sociaux devant leur faillite répétée;
- comportements dépressifs, anxieux, colériques;
- séjours en prison;
- intériorisation du rejet résultant de comportements discriminatoires.

⁴³ Les travaux déjà cités de Peter Menzies (2007; 2008; 2010) et de Maria Yellow Horse Brave Heart (1998; 2000; 2003) décrivent plusieurs de ces atteintes et leurs conséquences dans la vie contemporaine.

⁴⁴ À l'instar des recommencements (retours) en situation d'itinérance.

Force est donc de constater que l'entrée dans la condition itinérante lorsque l'on est Autochtone se fait avec un bagage exclusif de pertes, de ruptures et de déracinements dont la source plonge loin dans l'histoire, pour ensuite se déployer dans la vie contemporaine avec une charge personnelle et familiale hors de l'ordinaire. Le concept de traumatisme intergénérationnel, dont nous avons parlé précédemment, traduit cet état d'exclusivité.

Lorsque l'on s'en tient aux manifestations les plus visibles de la condition itinérante (intoxication, dénuement, quête de nourriture ou de refuge, prostitution), il n'est pas surprenant que des parallèles soient faits avec les personnes non autochtones qui se retrouvent aussi dans la rue. La vie de ces dernières compte également une part de ruptures et de défaites. Cependant, bien en amont de cette condition dans le cas des personnes autochtones, il existe une situation de colonisation qui a brouillé les cartes de leur existence personnelle et collective, et qui agit à la manière d'un catalyseur pour plusieurs d'entre elles aux prises avec des difficultés existentielles et des conditions de vie débilantes. Ainsi, aux facteurs individuels (vulnérabilité, violence, trouble de santé mentale) et sociaux (pauvreté, faible accessibilité au logement) communément identifiés (Gouvernement du Québec 2014a), il faut ajouter des facteurs historiques, géographiques, linguistiques, politiques, économiques, territoriaux, juridiques, communautaires et, plus largement, structurels (racisme, discrimination, exclusion, assimilation).

Par ailleurs, s'il apparaît clairement que le bagage que portent les personnes autochtones qui se retrouvent dans la rue ne correspond pas à celui des non-autochtones, il est tout aussi clair que des différences s'observent également entre les pratiques et comportements des membres des Premières Nations et ceux des Inuit, entre les hommes et les femmes, entre les jeunes et les aînés/aînées. Ainsi, il s'avère, à la lumière de nos résultats, que les Inuit seraient moins affectés par les multiples situations de placement et de changement de milieu familial pendant l'enfance et la jeunesse que les membres des Premières Nations. Par ailleurs, le retour en situation d'itinérance (à plusieurs reprises pour une majorité d'individus) est beaucoup plus rare chez les Inuit mais très répandu chez les membres des Premières Nations. À l'inverse, les situations d'itinérance cachée sont plus fréquentes (presque le double) chez les Inuit qui se tiennent plus loin des refuges et dorment plus fréquemment à l'extérieur, et elles le sont davantage pour les femmes⁴⁵.

De surcroît, le contraste des milieux de vie entre le nord et le sud est si grand qu'il ne faut pas se surprendre de l'inadéquation des mesures existantes puisqu'en général, elles sont définies pour répondre à d'autres besoins, notamment en matière de réinsertion sociale. Toutefois, on ne peut pas se réinsérer dans un monde qui nous est étranger et avec lequel on ne partage pas d'intérêts ou d'affinités⁴⁶. Les femmes inuit, en particulier, vivent à un degré élevé ce « choc culturel » déstabilisant. Rappelons que les Inuit rencontrés, à une exception, n'avaient jamais

⁴⁵ Selon Drabble et McInnes (2017), qui ont étudié la condition itinérante des femmes autochtones à Winnipeg, l'itinérance cachée est un phénomène genré marqué par la peur, l'insécurité et le stress. Ces femmes dépensent énormément d'énergie au quotidien pour trouver un endroit sécuritaire pour dormir. Si elles évitent les refuges c'est bien parce qu'elles les perçoivent comme non sécuritaires.

⁴⁶ Ne perdons pas de vue que ce monde est non seulement étranger, mais qu'il incarne, pour plusieurs, l'envers de leur propre vie, de leurs valeurs, la situation par excellence d'un rapport inégal à l'Autre (les « Blancs »).

vécu dans une ville (quelle qu'elle soit) avant leur arrivée à Montréal. Ces derniers/dernières, qu'ils soient originaires du Nunavik ou d'ailleurs, partagent aussi une compétence langagière unique puisque l'inuktitut est parlé dans une proportion de 95 %, ce qui constitue pour eux un liant social majeur.

Dans une perspective de genre, les femmes autochtones qui se retrouvent dans la rue sont confrontées de manière générale à des problématiques exclusives (emprise de proxénètes, maternité, recherche de sécurité, violences et abus répétés) par rapport à leurs confrères. Contrairement aux hommes, leur venue à Montréal est davantage liée à la fuite d'un environnement de violence et d'abus répétés, que les fréquents placements d'enfants viennent complexifier davantage⁴⁷. C'est ce qui explique que de nombreuses femmes autochtones ne soient pas particulièrement intéressées à retourner dans leur collectivité d'origine (notamment les trois quarts des femmes inuit). De ce fait, ignorer les différences de genre peut s'avérer encore plus inquiétant surtout quand les données font état d'une présence accrue de femmes parmi l'ensemble des personnes autochtones en situation d'itinérance ces dernières années, comparativement aux proportions connues lorsqu'il s'agit de personnes non autochtones (Conseil des Montréalaises 2017, Chez Doris 2017, FFAM 2017). À cet égard, la situation des femmes inuit se distingue une fois de plus puisqu'elles sont au moins aussi nombreuses que leurs collègues masculins à se retrouver dans les rues de la métropole.

Des caractéristiques importantes marquent aussi le parcours des hommes. Ainsi, les trois quarts de l'échantillon des Premières Nations se déclarent célibataires même s'ils sont presque aussi nombreux à être pères (17 sur 28). Les Inuit, pour leur part, ont presque tous mis de l'avant ce statut de célibataire et seule la moitié d'entre eux a des enfants. Sauf exception, ces hommes inuit n'ont pas de diplômes; par contre, tous détiennent des savoirs traditionnels relatifs à la chasse et à la pêche et 75 % d'entre eux détiennent aussi des compétences en art et en artisanat (la proportion à cet égard pour les hommes des Premières Nations est nettement inférieure). Si plus de 80 % des hommes des Premières Nations affirment avoir un métier, la situation est fort différente pour la majorité des hommes inuit. Par ailleurs, les hommes des Premières Nations que nous avons rencontrés sont plus nombreux à avoir fait l'objet de violence dans les rues de Montréal que les hommes inuit. Les hommes qui sont dans la rue depuis plus longtemps ont tendance à fréquenter les refuges plus régulièrement que les femmes qui se retrouvent dans la même situation.

Il en est de même des écarts qui s'observent entre les jeunes et les aînés/aînées autochtones, sur le plan de la santé, par exemple, ou sur celui des services. On l'a vu, les jeunes femmes autochtones fréquentent encore moins les ressources d'aide et d'hébergement que les femmes des générations supérieures et en particulier celles de 50 ans et plus. Cela semble aussi le cas chez les jeunes hommes. L'accélération de la mortalité chez les femmes autochtones, telle que constatée au Foyer pour femmes autochtones de Montréal, laisse aussi penser à une condition de santé qui se détériore plus rapidement. Les personnes en situation d'itinérance se retrouvent encore plus fragilisées lorsqu'elles souffrent de diabète ou d'autres

⁴⁷ Seules 6 des 40 femmes rencontrées n'ont pas d'enfants et 10 d'entre elles ont été mères entre 14 et 17 ans.

maladies chroniques. La surreprésentation des Autochtones dans les rues comporte aussi une corrélation avec l'état de santé déficient d'un plus grand nombre de personnes. On l'a vu également, sur la base de l'échantillon que nous avons constitué, il appert que les personnes inuit rencontrées dans la rue sont relativement plus jeunes que le groupe formé des membres des Premières Nations (Fast 2014).

Sous un autre angle, cette singularité autochtone s'exprime aussi dans la manière de vivre la condition itinérante. Telle qu'observée, cette condition n'est pas stable, elle est dynamique, organique et évolutive. Même lorsqu'une personne connaît plusieurs phases d'itinérance, cette condition varie d'une fois à l'autre; en conséquence, la recherche d'un « modèle-type » est d'emblée vouée à l'échec. L'effet de groupe et la constitution d'un réseau social à même la rue sont des manifestations spécifiques aux personnes autochtones. Cela ne veut pas dire que les personnes non autochtones ne peuvent pas aussi se regrouper occasionnellement. Cela veut tout simplement dire que dans le cas des Autochtones, nous nous retrouvons devant une tendance sociale forte et généralisée. Et là encore, une spécificité inuit se remarque lorsqu'il est question de se reconstruire un réseau au sein duquel plusieurs personnes peuvent être apparentées.

Les personnes autochtones détiennent aussi des savoirs et des compétences qui leur sont exclusifs et, sauf exception, elles entretiennent avec le territoire (quel qu'il soit) des liens de filiation et d'appartenance qui façonnent leur rapport à l'univers. Dans cette optique, la désaffiliation, lorsqu'elle est évoquée, dépasse largement l'idée d'une rupture avec des membres de sa famille ou avec un milieu de travail telle qu'on l'entend dans la société québécoise. Il est plutôt question d'une déconnexion avec une culture ancestrale, avec des valeurs et avec des principes qui déterminent votre place dans la chaîne du vivant.

La mobilité, sous plusieurs formes, se retrouve au cœur de la vie des personnes autochtones. Sauf rares exceptions, elles sont originaires de l'extérieur de la ville, elles n'y sont pas nées et n'y ont pas grandi. Ainsi, leur arrivée à Montréal s'inscrit-elle dans une chaîne de déplacements qui les ont amenées préalablement dans d'autres villes, d'autres communautés, d'autres villages, voire d'autres provinces. Mais cette mobilité, contrairement à une lecture strictement négative, peut aussi traduire une forme particulière de résilience, soit la capacité de s'extraire d'un milieu que l'on juge nocif ou trop dangereux (comme on l'a constaté en prenant connaissance des récits présentés à la troisième section). De plus, parmi l'ensemble des types de mobilité qui caractérisent les parcours, la présence dans les rues de Montréal peut aussi donner lieu au déploiement d'une nouvelle circulation vers sa communauté d'origine, vers d'autres communautés/territoires ou vers des lieux reconnus pour leur potentiel de ressourcement. Si des distinctions existent aussi à cet égard entre les membres des Premières Nations et les Inuit (dont les villages sont beaucoup plus éloignés), il reste qu'à l'échelle de l'échantillon global, ces déplacements leur sont propres parmi l'ensemble de la population itinérante de Montréal.

Enfin, cette préoccupation qui les anime quant à leurs origines, quant à leur appartenance à une culture ancestrale, les amène à rechercher la compagnie de leurs semblables, à

s'entraider et à partager souvent leurs faibles avoirs mais aussi leurs compétences en certaines occasions. Les réseaux ainsi constitués agissent, pour une part, comme des remparts de protection pour leurs membres et incarnent une expérience particulière du collectif; mais ils peuvent aussi, d'autre part, agir comme un frein à un accompagnement professionnel requis dans le cas de problèmes plus aigus de santé mentale.

L'ensemble de ces informations conduit directement à façonner cette singularité autochtone dont il est question. Il n'existe pas une condition itinérante générique, dont une des adaptations serait autochtone. Il existe **des conditions itinérantes** et celle qui correspond à des personnes autochtones constitue un système organique en lui-même.

b) Concevoir un plan d'action interinstitutionnel en itinérance autochtone afin de garantir un partage décisionnel et de permettre une participation pleine, entière et équitable des Autochtones

Comment améliorer la réponse institutionnelle en matière d'itinérance autochtone? Au moment de la parution de la Politique nationale de lutte à l'itinérance en 2014, le gouvernement québécois a fait, pour la première fois, quelques pas vers l'acceptation d'une spécificité autochtone en matière d'itinérance en consacrant notamment plusieurs pages du document aux réalités des Premières Nations et des Inuit. Une avancée certaine par rapport aux années antérieures alors que les réalités autochtones étaient à toutes fins utiles passées sous silence. Par la suite, dans le Plan d'action subséquent, des mesures étaient clairement destinées, pour la première fois également, aux personnes autochtones en situation d'itinérance à travers les instances et organismes autochtones œuvrant auprès d'elles. Il ne fait aucun doute que ces apports ont contribué à changer quelque peu la dynamique des relations entre le gouvernement et les Autochtones de manière générale.

Néanmoins, le cadre général à l'intérieur duquel ont été élaborés ce Plan d'action interministériel de même que, par la suite, le Plan d'action intersectoriel en itinérance de la région de Montréal demeure encore trop loin d'une reconnaissance à part entière des réalités autochtones en matière d'itinérance. En effet, la singularité de cette condition, démontrée non seulement dans notre enquête, mais aussi abondamment dans la littérature récente sur la question, renvoie hors de tout doute à la nécessité de concevoir un plan d'action autonome en ce qui concerne l'itinérance des personnes autochtones⁴⁸.

Pour l'instant, les plans d'action gouvernementaux existants incluent certaines réalités autochtones; toutefois, à la base, ils sont consacrés à l'itinérance « de manière générale » et visent à « adapter » secondairement leur contenu à des situations qui mettent en cause des personnes autochtones. Il y a certes des orientations proposées par les organismes autochtones (issues de leurs propres plans d'action) qui peuvent être intégrées au plan

⁴⁸ Un tel plan d'action autonome serait en phase avec les grandes orientations énoncées en 2017 dans le Plan d'action gouvernemental pour le développement social et culturel des Premières Nations et des Inuits : « Le Gouvernement du Québec comprend dès lors que les Autochtones ne sont pas un simple groupe minoritaire, dont l'État doit s'efforcer de régler les difficultés. Ils forment des entités politiques qui occupent au Québec une place singulière » (Gouvernement du Québec 2017 : 14).

montréalais d'ensemble, comme cela a été souligné dans la première section de ce rapport; des comités sont également formés pour permettre la prise de parole des dirigeants/dirigeantes et représentants/représentantes autochtones. Il faut reconnaître ces avancées et ces efforts nouveaux même s'ils arrivent tardivement par rapport à d'autres provinces canadiennes (Alberta, Manitoba, Ontario). Toutefois, la contribution des organismes autochtones d'aide et de secours devrait aussi s'exprimer à une échelle décisionnelle (et non seulement éclairer la prise de décisions) et conduire à une coordination autochtone exclusive à l'échelle de la ville. Cette idée n'est pas nouvelle; plusieurs instances ont identifié, au cours des dernières années, ce besoin de concevoir une stratégie ou un plan d'action propre aux Autochtones (APNQL, Société Makivik, Ville de Montréal).

La principale limite enregistrée lorsque l'on planifie l'action à partir d'une vision « universelle » de la condition itinérante réside dans le choix des orientations et de la destination du financement qui sous-tend l'action. Généralement, on considère que ce qui apparaît positif et porteur de réussite pour des citoyens/citoyennes québécois en situation d'itinérance le sera d'office pour les personnes autochtones. L'exemple le plus évident est, bien sûr, le logement : c'est l'approche Logement d'abord qui est privilégiée désormais à l'échelle fédérale autant que provinciale et municipale. Si elle peut convenir à certaines personnes autochtones, il s'avère qu'elle présente de nombreuses limites pour plusieurs autres dont la relation au logement recouvre une multitude d'autres réalités de nature sociologique.

Ceci établi, il ne fait aucun doute que le déficit en matière d'habitation, qui frappe de plus en plus de communautés autochtones dans la province, de villages nordiques et de villes où on retrouve une présence autochtone significative, est un problème grave et urgent et qu'il peut avoir une incidence sur le fait de se retrouver en situation d'itinérance à Montréal ou ailleurs. Cependant, le logement est loin d'être la seule avenue à explorer pour encourager une sortie des rues de Montréal ou empêcher un retour à la rue dans la vie d'une personne autochtone.

On peut citer en exemple les efforts de l'organisme Projets Autochtones du Québec pour créer les conditions d'une familiarisation progressive (qui peut s'étendre sur plusieurs années) avec un espace habitable de la part de personnes qui ont rarement expérimenté dans leur vie le fait d'avoir un logement personnel, afin qu'elles puissent aussi se doter de compétences dans la gestion d'un espace domestique qui est le leur. Mais surtout, ces efforts ne sont pas déconnectés de la recherche de mieux-être global (holistique) vers lequel tendent les individus autant que l'organisme. Par un effet de ricochet, ces mêmes efforts vont bien souvent avoir plus d'impact sur le maintien en logement sur une longue période que le seul fait d'avoir un espace matériel à sa disposition. C'est également l'approche mise de l'avant au Foyer pour femmes autochtones de Montréal. Il n'est pas surprenant alors que les besoins en matière de logement débordent les cadres de supervision proposés par plusieurs organismes non autochtones, pour se situer bien en amont dans la réalité de la condition itinérante des personnes autochtones.

La situation n'est pas exclusive au Québec. De nombreuses études produites au cours des dernières années (ASCHH 2012, Brandon et Peters 2014, Christensen 2017, ONSA 2012;

2015, Peters et Craig 2016, Peters et Christensen 2016, Thistle 2017, Weasel Head 2011) mettent l'accent sur ce décalage existant entre la réponse gouvernementale en matière d'itinérance (justement parce qu'elle repose sur une autre vision et compréhension de cette condition) et la nature des enjeux autochtones, de même que sur l'inadéquation (en conséquence) des mesures offertes, voire leur échec. Le haut taux de retour en situation d'itinérance et la surreprésentation caractéristique des personnes autochtones parmi l'ensemble de la population itinérante, démontrent bien la limite des approches classiques. Des travaux récents réalisés en Australie auprès des Aborigènes démontrent tout aussi clairement que les politiques « top-down » et « one size fits all » négligent de prendre en considération les besoins singuliers de ces groupes, en plus d'imposer une compréhension du bien-être et des besoins psychosociaux très éloignée de leur réalité (Cairney *et al.* 2005, Cairney *et al.* 2017). À la longue, ces inadéquations contribuent à altérer la qualité de vie des Autochtones et à élargir les écarts entre Autochtones et non-autochtones puisque les mesures susceptibles de répondre à leurs besoins ne sont pas adéquates.

Le questionnement portant sur la définition de la condition itinérante évoqué dans la première section de ce rapport a notamment mis en évidence l'importance de revoir non seulement les programmes mais également les catégories à partir desquelles l'offre de services est élaborée⁴⁹. La littérature démontre aussi que des gains commencent à être enregistrés lorsque les services destinés aux personnes autochtones en itinérance relèvent d'un plan d'action intégré et autonome et que ces services sont élaborés, planifiés et administrés par des organisations autochtones (entre autres ASCHH 2012, Brandon et Peters 2014, Peters et Craig 2016)⁵⁰. Un des moyens dont on dispose pour s'orienter vers un renouvellement des cadres de référence est de redéfinir les corpus d'indicateurs à partir desquels sont généralement définies les actions mises en œuvre.

c) Redéfinir les corpus d'indicateurs qui fondent la réponse institutionnelle à l'itinérance de personnes autochtones afin d'agir efficacement et durablement

Comment répondre adéquatement aux nombreux défis que pose la condition itinérante lorsqu'elle est le fait de personnes autochtones? Pour guider l'action et en optimiser la portée, il importe de circonscrire de manière plus pointue les différentes dimensions de leurs conditions d'existence, que ce soit à titre personnel ou collectif, et d'identifier les potentialités et contraintes qu'elles partagent. L'information présentée dans les pages suivantes (Tableau 4) a été distribuée à l'intérieur de cinq blocs thématiques correspondant *grosso modo* aux axes

⁴⁹ Cette préoccupation est aussi partagée par plusieurs acteurs autochtones qui s'inquiètent d'une définition trop serrée de la condition itinérante, qui exclut par exemple les personnes pratiquant le *couchsurfing* et celles qui, malgré un emploi, éprouvent des difficultés importantes dans leur vie.

⁵⁰ Selon Brandon et Peters (2014), qui ont étudié la situation des Autochtones dans la ville de Winnipeg, les ressources d'accueil, foyers et refuges destinés aux nouveaux arrivants et aux personnes en situation d'itinérance doivent être gérés par des Autochtones car cela permet de proposer une offre qui fait sens, culturellement parlant, au regard de la trajectoire des potentiels usagers/usagères. Cela revient à reconnaître l'importance des liens entre cultures autochtones et offres de services. Or, d'après ces auteurs, les agences et instances non autochtones proposant des services ne sont généralement pas en mesure d'offrir une réponse culturellement pertinente et sécurisante.

d'intervention du gouvernement québécois : logement, santé et services sociaux, emplois et revenus, éducation, formation et savoirs, cohabitation sociale. L'objectif ici est de mieux circonscrire les réalités que recouvre chacun de ces axes lorsque les Autochtones sont concernés, afin de consolider l'arrimage entre des orientations plus larges et les conditions spécifiques de leur existence.

L'exercice, qui demeure exploratoire à ce stade, nous a aussi conduit à distinguer, autant que possible, la temporalité de la condition itinérante (avant, pendant, après) dans la mesure des constats formulés tout au long du présent rapport. La condition itinérante n'est pas un état déconnecté dans les parcours de vie des gens; elle est à la fois un résultat de conditions préalables et une plateforme pour la poursuite de l'existence. Un constat qui milite en faveur d'actions ancrées dans une compréhension élargie et intégrée qui place les personnes au cœur des initiatives (non seulement leurs manques, leurs problèmes, leurs limites, mais aussi leurs expériences, leurs connaissances, leurs compétences, leurs potentiels).

Rappelons, par exemple, que la question du logement ne peut être réduite à sa disponibilité (ou sa non-disponibilité) ou encore à son accessibilité (ou sa non-accessibilité), comme l'ont déjà souligné de nombreux auteurs déjà cités. Elle est modulée par une série de paramètres qui vont souvent être plus déterminants dans le maintien en logement que le simple accès, parce qu'ils prennent en compte la personne dans son intégralité, avec ses expériences antérieures en matière de logement comme avec son potentiel de reconstruction pour l'avenir. Les possibilités offertes par PAQ ou le FFAM à cet égard (chambres de transition, accompagnement personnalisé, inscription dans une vie communautaire, pratiques de guérison holistique, etc.) s'inscrivent déjà dans cette compréhension élargie et intégrée des réalités de la condition itinérante.

Ces différents paramètres, qui traduisent aussi sur un plan opérationnel la singularité autochtone, sont déjà pris en compte par plusieurs organismes autochtones de manière souvent intuitive car les acteurs sont soit Autochtones eux-mêmes et ont une connaissance expérientielle de ces situations, soit ils ne sont pas Autochtones mais travaillent en étroite relation avec les premiers. Une des principales difficultés à l'action dans le cadre de la lutte à l'itinérance provient souvent de l'extraction d'une variable parmi l'ensemble, posée dès lors en absolu. Une autre difficulté provient, comme on l'a vu, de l'exportation d'un modèle, d'une pratique ou d'un moyen conçus dans un autre contexte pour une autre population. Un regard plus sociologique conduit à considérer ces variables comme constitutives d'un même système, étroitement entrelacées et interdépendantes, appelant de ce fait des actions intégrées.

Tableau 4
Exemples d'indicateurs de la condition itinérante parmi les personnes autochtones

Temps	En matière de logement
AVANT LA RUE	- rares occasions préalables d'avoir disposé d'un logement personnel dans sa vie - partage répandu des espaces domestiques dans le milieu d'origine (encore davantage dans le cas des Inuit) - déménagements fréquents durant l'enfance et la vie adulte - départ de la communauté d'origine à cause d'un manque de logement (plus marqué dans le cas des Inuit) - manque de logement pour les familles monoparentales et pour les jeunes qui souhaitent un peu plus d'autonomie - perte du logement en ville due à plusieurs facteurs : rupture amoureuse, manque de moyens financiers, déplacements, perte d'emploi, situations conflictuelles, violence physique, verbale, psychologique - expulsion du logement occupé - expériences antérieures difficiles dans le maintien en logement
PENDANT LA RUE	- fréquentation occasionnelle des logements d'amis ou de parents permettant un soutien matériel et affectif - gestion d'une alternance résidentielle entre les refuges et les amis - épuisement des réseaux de soutien qui hébergent la parenté et les amis - recherche de sécurité et de protection de la part des femmes - accès à un logement en échange de faveurs sexuelles - mise en logement reliée à la garde des enfants - souhait largement exprimé d'accéder à un logement personnel - accompagnement des organismes autochtones dans la recherche de logement - rôle clé de PAQ et du FFAM dans la mise à disposition d'espaces de transition entre la rue et le logement autonome éventuel
APRÈS LA RUE	- poids de la solitude en logement pouvant engendrer un retour à la rue - accueil des membres de la famille et des amis dans le nouveau logement - maintien en logement loin d'être garanti - aide, soutien et supervision en logement - discrimination dans l'accès au logement au sein de la ville - formation sur les droits des locataires et les recours possibles - abus de pouvoir conduisant à se débarrasser des locataires autochtones - conditions vétustes de nombreux logements - absence de complexes immobiliers destinés aux individus et aux familles autochtones (habitations à loyer modique, coopérative d'habitation)

Temps	En matière de santé et de services sociaux
AVANT LA RUE	- cumul des événements traumatiques dans la vie d'une même personne - problématiques de santé mentale accentuées par les dépendances - incidence de maladies chroniques (diabète, VIH/SIDA) plus élevée - placement personnel en famille d'accueil - perte de la garde de ses enfants - difficultés relationnelles et communicationnelles - faible accessibilité aux services de santé dans les communautés et les villes - méfiance et manque de confiance dans le système de santé - comportements problématiques existants dans le milieu d'origine (violence, abus, toxicomanie) - ressources psychosociales insuffisantes dans le milieu d'origine
PENDANT LA RUE	- mortalité précoce en particulier chez les femmes - grossesses vécues dans la rue - reproduction dans la rue de comportements problématiques préexistants - agressions fréquentes (blessures) - médication requise pour des problèmes de santé mentale et de santé physique - déplacements salutaires vers les communautés ou territoires autochtones - perte de documents officiels (carte d'identité, carte d'assurance maladie), compliquant l'accès aux services du réseau québécois - accès entravé aux services de santé pour les femmes qui se retrouvent sous l'emprise de proxénètes - efforts marqués pour récupérer la garde de ses enfants - accès fréquent à une alimentation traditionnelle notamment pour les Inuit - consultation de personnel médical facilitée par les organismes autochtones - déploiement de pratiques de guérison holistique dans l'accompagnement proposé par les organismes autochtones (guérisseurs/guérisseuses, homme-médecine, femme-médecine) - inscription de l'approche holistique dans la durée contrairement aux approches standardisées davantage ponctuelles - fréquentation de centres de désintoxication autochtones complexifiée par la distance ou la langue - non dénonciation des agressions entre hommes et femmes de la rue
APRÈS LA RUE	- séquelles de la condition itinérante à travers une détérioration de l'état de santé des hommes et des femmes - manque de suivi postcure de désintoxication qui est associé au risque d'un retour dans la rue et d'un nouvel épisode de toxicomanie - nouvelles grossesses potentielles - départ souhaité vers le milieu d'origine lorsqu'une guérison physique se combine avec une guérison psychologique

Temps		En matière d'emploi et de revenus
Temps	AVANT LA RUE	- avoir un métier est relativement répandu, en particulier chez les Premières Nations mais moins fréquemment chez les Inuit - diversité de métiers exercés par les hommes et les femmes des Premières Nations - précarité des conditions d'emploi dans de nombreux domaines - difficile maintien en emploi illustré par un cumul d'expériences sur le marché du travail au cours de la vie - fin des emplois liée à des motifs divers : rupture amoureuse, comportements abusifs, conditions de travail difficiles, congédiement, acte criminel, séjour en prison, deuil, santé des proches dont il faut s'occuper - employeurs autochtones autant que non autochtones
	PENDANT LA RUE	- partage de l'argent pour l'acquisition de biens collectifs (alcool par exemple) - obtention d'un revenu d'appoint grâce à l'artisanat et la sculpture - fréquentation des ressources d'aide même dans le cas où on occupe un emploi - obtention d'un revenu à travers l'aide sociale
	APRÈS LA RUE	- absence de suivi et de soutien en emploi - absence de compétences, de repères et d'outils liés au monde du travail - isolement de la personne confrontée à un environnement de travail étranger - recherche de programmes ciblés et personnalisés en emploi
Temps		En matière d'éducation, de formation et de savoirs
Temps	AVANT LA RUE	- faible scolarité de manière générale même si quelques personnes comptent à leur actif des études postsecondaires, qui ne sont pas nécessairement complétées ou sans diplôme - plus faible scolarité pour les hommes et les femmes inuit - prévalence du diplôme d'études secondaires parmi ceux et celles qui possèdent un diplôme - absence de diplômes plus marquée dans le cas des Inuit - formations suivies plus fréquemment dans les villes que dans les communautés - langue maternelle autochtone très répandue - le français ou l'anglais peu répandus comme langues maternelles - multilinguisme fortement présent (langue autochtone + langue seconde française ou anglaise) - fort capital de savoirs traditionnels à la fois chez les membres des Premières Nations et chez les Inuit mais avec des variations dans les domaines de savoirs - savoirs relatifs à la guérison et à la spiritualité apparaissant exclusifs aux membres des Premières Nations - héritage particulièrement lourd du régime des pensionnats indiens qui se répercute dans le rapport au monde de l'éducation - départ très jeune du milieu familial n'encourageant pas la poursuite de la scolarité

PENDANT LA RUE	- accessibilité aux services complexifiée par la dimension linguistique - le français et l'anglais utilisés autant dans les interactions avec la famille et les amis chez les Premières Nations - l'inuktitut privilégié comme langue d'échange avec la famille pour les Inuit - l'inuktitut privilégié au même titre que l'anglais dans les échanges avec les amis - rôle des organismes autochtones dans le maintien et la transmission des savoirs - rôle des aînés/aînées autochtones dans l'accès aux savoirs au sein des organismes autochtones (CAAM, FFAM) - bénéfices avérés de la reconnexion, même temporaire, avec sa culture
APRÈS LA RUE	- retour aux études souhaité mais peu fréquent - absence de mesures de suivi dans le cas de retour aux études - intérêt grandissant pour ses origines autochtones - souhait manifeste pour l'acquisition de nouveaux savoirs traditionnels - besoin d'offrir aux jeunes (moins de 18 ans), de plus en plus nombreux dans les rues de la métropole, des services en phase avec leurs réalités
Temps	En matière de cohabitation sociale
AVANT LA RUE	- séjours en prison - séjours en centres jeunesse - relations familiales conflictuelles - orientation sexuelle pouvant obliger le départ du milieu d'origine - milieu d'origine jugé contraignant, voire toxique
PENDANT LA RUE	- déphasage culturel significatif, en particulier dans le cas des Inuit - exploitation sexuelle des femmes - socialisation à l'intérieur du réseau social (ou familial) développé dans la rue - peu de liens avec des personnes itinérantes non autochtones, à l'exception de quelques femmes inuit - situations de discrimination/racisme nombreuses - violence exercée à l'encontre des personnes itinérantes par d'autres citoyens/citoyennes, des propriétaires d'immeuble, les forces de l'ordre - partage complexe des espaces publics (parcs) avec les citoyens/citoyennes de la ville - rôle des repas collectifs (PAQ, CAAM) pour la cohésion sociale et l'entraide entre personnes itinérantes et autres personnes autochtones démunies - activités collectives (loisirs, artisanat, musique) comme rempart social et recomposition de l'appartenance à une entité communautaire - liens sociaux avec les Montréalais/Montréalaises souvent limités aux acteurs
APRÈS LA RUE	- risque élevé de solitude - manque de suivi postcarcéral pour les hommes et pour les femmes - retour souhaité dans le milieu d'origine, mais très peu courant - besoin exprimé de retrouver ses racines, sans nécessairement pouvoir le combler - retour impossible dans le cas de rejet ou bannissement du milieu d'origine - la sortie de la rue n'implique pas que l'on quitte ses amis demeurés dans la rue - affirmation d'un attachement à une communauté autochtone montréalaise

d) Fonder l'action sur les ressorts sociaux et culturels des sociétés autochtones afin de régénérer les filets de protection et de sécurité

Quels chemins faut-il emprunter pour guider les personnes autochtones vers une sortie de la condition itinérante? La voie qui favorise une reconnexion sociale et culturelle ressort de façon évidente dans notre enquête, même si les approches peuvent varier selon qu'il s'agisse des Premières Nations, du Peuple inuit, des hommes ou des femmes. De plus, ce ne sont pas toutes les personnes autochtones en situation d'itinérance qui sont disposées à choisir cette voie. Néanmoins, à travers les propos recueillis, la plupart des personnes rencontrées illustrent à leur manière ce besoin de reconnexion en mettant en évidence les bienfaits que des initiatives ancrées dans l'univers culturel et les valeurs des Premiers Peuples leur ont apporté dans leur vie : sécurité, écoute, compréhension, respect et soutien. Les acteurs rencontrés, sauf rares exceptions, autochtones comme non autochtones, abondent aussi dans la même direction, en questionnant dans la foulée les approches qui nourrissent présentement l'action. Il ne faut pas se surprendre, en conséquence, que les programmes et services offerts par plusieurs organismes (autochtones et non autochtones) soient jugés insuffisants pour répondre aux besoins existants et surtout pour prévenir une entrée dans la condition itinérante (en amont) et promouvoir une sortie de cette condition (en aval).

Il appert toutefois que ce qu'on entend par reconnexion sociale et culturelle en contexte autochtone se déploie non seulement dans une direction mais bien dans deux directions. Une première relève davantage du lien social à reconstruire, alors que la deuxième renvoie plus directement au domaine de la guérison holistique. En matière de lien social, l'accent est généralement placé sur des opérations qui traduisent l'appartenance à une culture ancestrale:

- valorisation des systèmes de connaissances, de compétences et de représentations propres aux Autochtones;
- actualisation des mécanismes d'apprentissage et de transmission des savoirs;
- respect des valeurs et principes qui sous-tendent la vie individuelle et collective;
- régénération des marqueurs et vecteurs de cohésion sociale : entraide, partage, collaboration, engagement, solidarité, confiance;
- acquisition de capacités d'agir sur les plans personnel, interpersonnel et collectif;
- ancrage structurant du lien avec le territoire;
- adhésion à une vision du mieux-être et recherche d'équilibre émotif, mental, physique et spirituel;
- inscription dans une cosmogonie qui détermine votre place dans l'univers et dans le monde du vivant.

La principale suggestion à cet égard, unanimement mise de l'avant par les acteurs autochtones en tant que témoins privilégiés des interactions avec les personnes autochtones en situation d'itinérance, et destinée à répondre de manière plus adéquate à leur besoin de lien social, réside dans la création d'environnements non seulement sécurisants sur un plan culturel, mais aussi dédiés à la socialisation en faisant la promotion d'une appartenance collective/communautaire positive et proactive. De la sorte, ces lieux offriraient un cadre privilégié en visant autant l'accompagnement que le recentrage des personnes de la rue, dans

une perspective qui tendrait à pérenniser les gains qu'elles font au jour le jour et à les impliquer personnellement dans l'identification des réponses à offrir⁵¹.

Les efforts déjà investis par les organismes autochtones dans le développement d'activités collectives basées sur l'échange et la mise en commun sont significatifs à cet égard. Les déplacements que plusieurs personnes autochtones effectuent chaque année à partir de Montréal pour se rendre dans des communautés ou sur des territoires autochtones à l'occasion de pow wow, de resourcement ou d'activités cérémonielles traduisent bien ce besoin de lien social, de rattachement culturel et de connexion avec ses racines. Ces événements sont aussi des occasions de mettre en pratique ses savoirs et ses compétences traditionnelles et ils pourraient facilement être orchestrés à partir des organismes autochtones pour en augmenter la pratique, l'encadrement et les retombées.

La deuxième avenue en matière de reconnexion sociale et culturelle met de l'avant la culture comme outil thérapeutique. C'est un phénomène qui n'est pas nouveau même si on en parle encore rarement au Québec. De nombreux chercheurs/chercheuses, praticiens/praticiennes de la santé et acteurs autochtones convergent aujourd'hui vers un constat commun : la culture représente un puissant vecteur de guérison facilitant la prise en charge de problématiques, tant physiques que psychosociales (diabète, obésité, dépendances, dépression, déséquilibres multiples, maladies mentales, tentatives de suicide). Parce que l'association entre mieux-être et culture prévaut au sein des représentations collectives autochtones, ce type de perception doit être pris en compte dans l'élaboration des programmes d'intervention destinés aux personnes autochtones afin d'augmenter les chances de succès de telles initiatives (Castellano 2006, CCNSA 2015, Chandler et Lalonde 2009, Kirmayer *et al.* 2009, Kirmayer *et al.* 2014, Menzies 2010; 2013, Narayan *et al.* 1998, Rowan *et al.* 2014, Yellow Horse Brave Heart 2007, Yellow Horse Brave Heart *et al.* 2011).

Dans les années 2000, la Fondation autochtone de guérison, après avoir recensé des centaines de projets, a identifié les caractéristiques principales de pratiques d'intervention et de guérison prometteuses. Ces informations mettent l'accent, entre autres, sur le rôle crucial que peuvent jouer des guérisseurs/guérisseuses traditionnels qualifiés et reconnus dans leur

⁵¹ Il n'est pas suggéré ici d'ouvrir de nouveaux refuges ou centres de jour ou encore des comptoirs de services publics. Il s'agit bien au contraire de mettre sur pied des lieux intégrés de ressources et de socialisation destinées aux personnes autochtones, à l'instar du Eagle Urban Transition Centre (EUTC) de Winnipeg. Ce Centre, qui existe depuis 2005, prend d'abord en compte la mobilité : ses formes comme ses motivations, et ses impacts. Grâce à une approche reposant sur l'interconnexion des défis et des problématiques qui balisent le parcours des personnes mobiles, on y favorise la navigation des nouveaux arrivants à travers les dédales administratifs et bureaucratiques de la ville, en plus de mettre à leur disposition des espaces de convivialité et de rassemblement, voire de guérison holistique. La grande force du EUTC réside dans les liens qui sont tissés avec les intervenants/intervenantes des communautés établies en région, ce qui permet de reconstituer les parcours des personnes et des familles et d'éviter la discontinuité dans l'offre de services. La philosophie qui guide les actions du EUTC est celle qui prévaut dans les centres d'amitié autochtones du Canada dont la mission repose sur le mieux-être affectif et relationnel et sur le développement des capacités. Dès lors, ces lieux s'efforcent de créer en continu les conditions d'un environnement culturellement pertinent et sécurisant (Brandon et Peters 2014, Peters et Christensen 2016, Snyder *et al.* 2015). Rappelons également les termes du Plan d'action gouvernemental pour le développement social et culturel des Premières Nations et des Inuits (Gouvernement du Québec 2017 : 17) : « [...] les Autochtones des villes ont besoin de pouvoir créer des espaces où se retrouver et vivre collectivement leur appartenance culturelle ».

milieu. Le métier de guérisseur ne relève donc pas de l'improvisation, il repose sur l'acquisition d'enseignements, de compétences et de savoirs qui s'inscrivent dans de longs apprentissages (Castellano 2006 : 136). Ces pratiques présentent les caractéristiques suivantes :

- des valeurs et des principes directeurs qui correspondent à la vision du monde autochtone;
- un environnement de guérison sécurisant sur un plan personnel et culturel;
- une capacité de guérir dont témoignent des guérisseurs qualifiés et des équipes de guérison professionnelles;
- une composante consacrée à la dimension « historique » (traumatisme/histoire transgénérationnelle) comprenant de l'information sur les pensionnats et sur leurs répercussions;
- des activités et interventions culturelles;
- une grande diversité et combinaison d'interventions thérapeutiques traditionnelles et modernes.

La chercheuse Lakota Maria Yellow Horse Brave Heart, internationalement reconnue pour ses travaux sur les traumatismes historiques, a aussi élaboré au début des années 2000 une démarche d'intervention graduelle spécialement conçue pour les personnes autochtones et qui comporte quatre étapes successives (Yellow Horse Brave Heart 2007, Yellow Horse Brave Heart *et al.* 2011, Yellow Horse Brave Heart *et al.* 2012) :

- confrontation du traumatisme historique;
- compréhension du traumatisme historique;
- libération de la douleur/souffrance;
- dépassement du traumatisme.

L'approche de la docteure Yellow Horse Brave Heart repose sur l'idée que le traumatisme historique vécu par les Autochtones (en l'occurrence, les Indiens des États-Unis) en tant qu'individus s'inscrit dans un traumatisme de masse; la blessure est cumulative, à la fois émotionnelle et psychologique, marque la vie personnelle et se répercute à travers les générations (à l'instar du traumatisme intergénérationnel dont nous avons parlé à plusieurs reprises). Tant et aussi longtemps que le deuil n'est pas fait, qu'il n'est pas résolu, la guérison ne peut se produire.

e) Accroître et diversifier le soutien financier, matériel et technique aux ressources d'aide et d'hébergement autochtones afin de consolider et d'orienter l'offre de services existante

Comment réduire les écarts entre les besoins et l'offre de services? À la lumière des résultats de notre enquête, il apparaît clairement que les efforts investis et les actions mises en œuvre sont trop souvent télescopés par la situation d'urgence dans laquelle se retrouvent les organismes autochtones. Une urgence qui découle directement de la croissance de la population autochtone dans les rues de Montréal, du haut taux de retour à la rue et de la lourdeur des traumatismes que portent plusieurs personnes. Le cas de l'organisme Projets

Autochtones du Québec, qui a pu améliorer ses pratiques dès lors que la relocalisation dans de nouveaux locaux lui a permis d'assortir ses fonctions d'accueil quotidien d'une nouvelle offre d'hébergement à moyen et à long termes, constitue un exemple éloquent de mécanismes de reconnexion sociale et culturelle à l'œuvre.

Face aux réalités vécues par les personnes autochtones, l'insuffisance des services se heurte à une résistance de la part des personnes elles-mêmes et au manque de moyens financiers et de ressources qui vient entraver l'action dirigée vers une réelle reconnexion sociale et culturelle. En contexte non autochtone, elle découle plutôt du manque de familiarisation avec le monde autochtone et, en conséquence, de la difficulté à prendre la mesure des enjeux auxquels sont confrontés les individus. Voici, rapidement présentés, quelques-uns des propos recueillis sur l'offre de services existante :

- insuffisance d'initiatives ciblées en matière de prévention, d'accompagnement et d'intervention psychosociale pour les personnes autochtones;
- pratiques de soins et d'intervention considérées non sécurisantes par plusieurs acteurs;
- très faible accès à des cures de désintoxication reposant sur des approches autochtones;
- inadéquation perçue des services offerts chez différents organismes non autochtones;
- désintérêt affirmé quant aux mécanismes de réinsertion classiques;
- refus de fréquenter les organismes (autochtones et non autochtones) d'aide et de secours;
- accès entravé au réseau québécois de santé et services sociaux (manque de coordination, répétition des actions, actions sectorielles, faible fréquentation);
- approches différenciées des acteurs face à l'objectif de responsabiliser les personnes autochtones;
- absence de mécanismes de suivi en matière de logement et d'emploi, entre autres;
- absence de lieux de socialisation et de ressourcement pour les Autochtones dans la métropole.

Cette insuffisance de services est également liée au petit nombre d'organismes autochtones qui œuvrent au bien-être de la population en situation d'itinérance. En fait, seuls trois organismes sont autochtones, c'est-à-dire dirigés et administrés par des Autochtones : le Centre d'amitié autochtone de Montréal (centre de jour, ouvert du lundi au vendredi, de 9 h 00 à 17 h 00), le Foyer pour femmes autochtones de Montréal (refuge/hébergement en continu) et Projets autochtones du Québec (refuge/hébergement en continu), qui sont généralement débordés par les demandes et qui font face à un manque de moyens financiers récurrent. Chez Doris (centre de jour) n'est pas un organisme autochtone même si on compte une proportion significative de femmes inuit (en particulier) parmi les usagères du lieu. Somme toute, l'offre est plutôt modeste : 16 places d'hébergement (FFAM) et 12 lits d'urgence à PAQ pour les femmes; 36 lits d'urgence pour les hommes à PAQ.

À travers l'enquête, nous avons pu constater que plusieurs hommes autochtones ont aussi recours de manière ponctuelle à d'autres organismes pour la nuit, notamment la Maison du Père et Old Brewery Mission, même si une préférence s'exprime pour les organismes autochtones lorsque des places sont disponibles. Pour se nourrir ou dormir, la présence des Autochtones est relevée occasionnellement dans ces lieux et dans plusieurs autres. Mais ces

organismes, de l'avis de leur personnel, ne disposent généralement pas des compétences culturelles nécessaires à une action efficace, ciblée et continue, en plus d'être déjà fortement sollicités par les usagers/usagères non autochtones. Par ailleurs, le fait que le Centre de jour du CAAM ne soit ouvert que du lundi au vendredi ajoute aux difficultés quotidiennes des personnes qui n'ont pas d'autres endroits pour se reposer pendant les fins de semaine, en particulier dans le cas des hommes des Premières Nations et des Inuit en général.

À l'intérieur de l'écosystème montréalais en matière d'itinérance, tous les organismes concernés (autochtones et non autochtones) se connaissent et interagissent régulièrement dans le cadre de leur mandat. Les contacts et les échanges sont fréquents comme en ont fait état à peu près tous les acteurs rencontrés. Ce mode de fonctionnement permet de contrer le travail en silo trop souvent déploré, de partager le poids de la bureaucratie et de faire face aux fréquents imprévus (en cas de décès par exemple). Toutefois, les moyens manquent, de même que le temps, pour inscrire ces collaborations dans des actions de prévention, d'intervention et de suivi conjointes trouvant ancrage dans une vision autochtone du mieux-être et de l'autonomie des personnes.

f) Revoir, redéfinir et actualiser les pratiques des acteurs du réseau québécois de la santé et des services sociaux afin de renouveler les expertises et d'accroître les connaissances et les compétences en matière de sécurisation culturelle

Comment améliorer les pratiques de prévention, d'intervention et de suivi en matière d'itinérance autochtone? La piste la plus communément identifiée présentement est celle de la formation⁵². Il est en effet indispensable que les acteurs qui œuvrent auprès des personnes autochtones en situation d'itinérance puissent acquérir et détenir les connaissances et savoir-faire nécessaires à une action efficace et ciblée, mais surtout coordonnée et ancrée dans les réalités autochtones. Sous un autre angle, il est tout aussi indispensable que le réseau québécois se dote d'outils et de mécanismes soutenant et favorisant la sécurisation culturelle en tant que système d'action et d'intervention⁵³.

Il importe en effet de faire cette distinction entre les savoirs et compétences que peuvent détenir des individus (les acteurs) et une démarche (la sécurisation culturelle) dont la portée est systémique et structurelle puisqu'elle vise une transformation sociale et politique par un rééquilibrage des pouvoirs et une participation directe des Autochtones à la gouvernance des initiatives à mettre en place. La sécurisation culturelle est d'abord et avant tout un outil de justice sociale visant la réduction des inégalités entre les conditions de vie des populations autochtones et celles des populations québécoise et canadienne; en d'autres mots, il s'agit

⁵² « La compréhension des spécificités autochtones, tout comme l'acquisition de compétences appropriées par les intervenants des services publics québécois, est donc capitale pour établir un environnement sécurisant, marqué par la confiance et le respect » (Gouvernement du Québec 2017 : 16).

⁵³ Il existe une grande confusion conceptuelle présentement au Canada à l'égard d'expressions telles que « compétence culturelle », « savoir autochtone », « sécurisation culturelle » (Yeung 2016). Le concept de compétence culturelle, déjà ancien, renvoie généralement à des pratiques de soins destinées aux communautés culturelles ou issues de l'immigration. Il prend sa source dans les études interculturelles en santé comme en d'autres domaines. Au contraire, la sécurisation culturelle est une démarche exclusive au monde autochtone.

d'un outil de décolonisation (CCNSA 2015, Lévesque 2015). Un acteur en particulier ne peut pas incarner, à lui seul, la sécurisation culturelle, aussi compétent soit-il et quelle que soit son origine. En tant que démarche d'intervention collective, la sécurisation culturelle traduit d'abord l'adhésion à une vision du mieux-être autochtone et c'est cette vision qui va déterminer la nature des connaissances/compétences⁵⁴ qu'il faudra mobiliser, acquérir, s'approprier et mettre en pratique par la suite.

Quatre ensembles de connaissances/compétences peuvent être distingués à cet égard. Un premier correspond aux informations de base en ce qui a trait à l'histoire, aux trajectoires institutionnelles des Autochtones et à la vie contemporaine des Premières Nations et des Inuit; plusieurs des acteurs que nous avons rencontrés, autochtones ou non autochtones, les détiennent déjà. Ce type de connaissances/compétences relève d'une conscience culturelle, c'est-à-dire d'une capacité à reconnaître la différence autochtone et à accepter que cette différence se traduise par des comportements donnés. Le deuxième ensemble favorise une incursion dans le domaine des savoirs autochtones; il renvoie aux modalités intellectuelles et expérientielles qui président, d'une part, à l'apprentissage et à la transmission des connaissances en contexte autochtone, d'autre part, aux manières d'agir et d'interagir avec ses semblables. Ces connaissances/compétences relèvent davantage de la pertinence culturelle en ce sens qu'elles favorisent l'identification de moyens appropriés à une intervention efficace et spécifique auprès des personnes autochtones.

Le troisième ensemble regroupe les connaissances/compétences permettant d'agir dans des situations complexes telles que mises au jour dans notre enquête, par exemple celles qui conduisent à inscrire l'intervention à l'intérieur de démarches de reconnexion sociale et culturelle; ces connaissances/compétences sont beaucoup plus longues à acquérir puisqu'elles impliquent une familiarisation de l'intérieur avec les mécanismes et vecteurs de cohésion et de régulation sociale autochtones (passés et actuels). Elles requièrent la participation des personnes visées par l'intervention et facilitent le remodelage de leur ancrage culturel. Quant au quatrième ensemble, il renvoie à des connaissances/compétences sur lesquelles reposent de véritables processus de guérison holistique; elles sont le fait de guérisseurs/guérisseuses autochtones reconnus dont les compétences ont été acquises au fil de leur vie à travers des enseignements qui leur ont été généralement transmis par les aînés/aînées (Castellano 2006).

Considérées de façon globale, ces connaissances/compétences sont rarement détenues par une seule et même personne, de là l'importance d'un travail collectif misant sur la complémentarité des expertises. Par contre, il importe que les acteurs puissent situer leur rôle à l'intérieur de ce complexe de connaissances/compétences afin d'accroître leur efficacité et la convergence de leurs actions respectives. En Nouvelle-Zélande, plusieurs organisations maories ont recours à l'expertise de navigateurs culturels, une profession très répandue dans les services publics destinés à la population maorie. Ces navigateurs sont en quelque sorte

⁵⁴ Nous préférons parler ici du complexe connaissances/compétences afin de prendre en compte non seulement l'information proprement dite (connaissances) mais aussi la capacité d'incarner ces informations dans des actions ou pratiques.

des médiateurs habilités à créer des ponts entre les connaissances et compétences des intervenants/intervenantes maoris et celles des non maoris, entre des visions occidentales et autochtones du mieux-être. Ce type d'acteurs est généralement apte à identifier les obstacles ou les contraintes qui freinent la guérison autant psychique que physique des personnes autochtones en situation de détresse ou de dénuement et, en même temps, les potentialités et les pistes de solution offertes par des approches autochtones de soins et d'accompagnement (Doolan-Noble *et al.* 2013). Les navigateurs culturels voyagent entre des cultures et non entre des services administratifs.

Mais plus encore que l'acquisition individuelle de savoirs et de compétences de la part des intervenants/intervenantes du réseau québécois et des organisations autochtones dans le cadre de séances de formation sur mesure, tout laisse croire que des apprentissages collectifs (en équipe) visant la création de zones de complémentarité entre ces mêmes acteurs, dont les savoirs, expériences et expertises résultent de formations universitaires et expérientielles différentes, pourraient mener plus facilement à la mise sur pied d'environnements sécurisants pour les personnes ciblées par l'intervention. D'une part, une telle formule favoriserait aussi la complémentarité entre acteurs autochtones et non autochtones. D'autre part, la mise sur pied d'équipes d'intervention polyvalentes pourrait constituer un soutien pour les acteurs qui doivent composer au jour le jour avec des cas non seulement complexes mais aussi extrêmement exigeants sur le plan humain. Enfin, l'existence de telles équipes contribuerait à contrer l'addition d'actions souvent indépendantes les unes des autres pour privilégier des démarches intégrées et plus cohérentes.

De tels apprentissages collectifs pourraient être répétés année après année, afin que l'information existante, les expériences dont on peut s'inspirer, les retombées positives de diverses pratiques (à travers la reconstitution de récits de pratique par exemple), les résultats de nouvelles recherches, soient continuellement actualisées de manière à optimiser en continu les interventions. Ainsi, acquérir de nouvelles connaissances afin d'accroître les compétences des acteurs en matière de sécurisation culturelle signifie principalement :

- s'interroger sur la nature des informations à transmettre, leur portée et leur inscription dans des pratiques polyvalentes;
- revoir les modalités et les contextes de l'apprentissage;
- assortir l'apprentissage de mécanismes d'appropriation des connaissances;
- comprendre les principes et les applications d'une vision autochtone du mieux-être;
- travailler de façon collégiale et complémentaire;
- concevoir des manuels et autres outils de connaissance comme supports aux enseignements;
- se doter de protocoles d'intervention qui combinent approche occidentale et approche autochtone du mieux-être;
- mettre en place des espaces d'intervention et de soins qui reposent sur la rencontre, voire l'équilibre, entre deux visions du mieux-être (occidentale et autochtone);
- réduire le risque culturel et le déploiement de pratiques non sécurisantes, c'est-à-dire qui ne prennent pas en considération l'identité, les savoirs et les ancrages culturels des personnes.

g) Mettre sur pied une structure d'accueil et d'orientation réservée à la population inuit afin de prévenir la condition itinérante

Comment répondre aux besoins particuliers des personnes inuit qui se retrouvent dans les rues de la métropole? À la lumière des résultats de notre enquête, il ne fait aucun doute que la situation des Inuit, en contexte d'itinérance, requiert non seulement des actions immédiates mais aussi exclusives. Encore plus que dans le cas des Premières Nations, il s'avère que les services offerts présentement sont loin de répondre aux besoins et attentes des personnes inuit en situation d'itinérance, principalement parce que les facteurs et causes qui les poussent vers la rue ou vers des états d'indigence se distinguent à un point tel qu'ils appellent une refonte complète de l'intervention. Rappelons rapidement quelques particularités évoquées à cet égard tout au long du rapport sur un plan personnel ou collectif:

- héritage lourd issu de la colonisation et de la sédentarisation forcée⁵⁵;
- moins de situations de placement pendant l'enfance;
- milieu familial d'origine plus fréquemment relié à la famille nucléaire ou élargie;
- problématiques psychosociales fortement répandues à l'échelle familiale et communautaire;
- graves problèmes de consommation;
- violence exacerbée à l'égard des femmes;
- scolarisation plus faible;
- peu de familiarisation avec le monde du travail à l'extérieur de milieu d'origine;
- partage de savoirs et compétences associés à la chasse et la pêche de même qu'à l'art et à l'artisanat chez les hommes et chez les femmes;
- surpeuplement des maisons dû principalement à un parc de logements déficitaire et en mauvais état;
- très peu d'occasions antérieures de familiarisation avec le monde urbain;
- saut rapide (sans transition) entre une vie dans le Nord et la fréquentation de la rue à Montréal;
- très important déphasage culturel entre le monde inuit et le milieu urbain montréalais;
- multiplication des états de désorganisation personnelle;
- recomposition de réseaux sociaux à même la rue;
- recours à l'inuktitut comme langue d'usage dans la vie quotidienne;
- rôle de protection social et identitaire joué par l'inuktitut;
- jeunesse relative des personnes en itinérance par rapport aux Premières Nations et à la population non autochtone;
- proportion plus élevée de femmes inuit dans les rues comparativement aux autres groupes;
- faible fréquentation des refuges de la part des hommes et des femmes;
- fréquentation importante des centres de jour (CAAM, Chez Doris);
- situations de retour en itinérance moins répandues que dans le cas des Premières Nations;
- situations d'itinérance cachée plus fréquentes;

⁵⁵ Auquel il faut ajouter l'abattage massif des chiens de traîneaux des Inuit dans les années 50 et 60 au moment où les premiers villages de services étaient créés, mettant ainsi un frein à la vie nomade et plombant la vie des familles pour des générations (La Presse Canadienne 2011).

- retour au Nord souhaité de la part de la majorité des hommes inuit;
- retour au Nord rejeté de la part de la majorité des femmes inuit.

Si les solutions prédéterminées n'existent pas, il apparaît clair que l'instauration d'un lieu spécifiquement administré, géré et réservé à la population inuit urbaine à Montréal s'avère extrêmement pertinente, voire urgente. Dans le même sens qu'une amélioration des services destinés de manière générale à la population autochtone qui se retrouve dans les rues de Montréal ne vise pas nécessairement l'ouverture de nouveaux refuges, il est plutôt question ici d'un centre de développement social et culturel inuit, de préférence à un comptoir de services classique.

Un tel lieu pourrait s'inspirer du travail réalisé au centre Tungasuvvingat Inuit à Ottawa mis sur pied il y a plus de 30 ans et travaillant sur plusieurs fronts en même temps : soutien aux familles, prévention de la violence chez les femmes notamment, ateliers de développement d'habiletés parentales, halte-garderie, cuisine communautaire, aide au logement, prévention de l'itinérance, justice réparatrice, saines habitudes de vie, activités sportives, etc. Plusieurs programmes, plans d'action et stratégies, ciblant autant les enfants et les jeunes que les aînés/aînées, les femmes que les hommes, se rejoignent à l'intérieur d'une vision inuit culturellement sécurisante du mieux-être et de la qualité de vie (Tungasuvvingat Inuit 2017, <http://tungasuvvingatinuit.ca/>)⁵⁶. D'une certaine manière, le fonctionnement de Tungasuvvingat Inuit et surtout sa conception de l'accompagnement et du soutien sont très proches des initiatives englobantes et intégrées mises sur pied depuis quelques décennies chez les Maoris des régions urbaines de la Nouvelle-Zélande et vers lesquelles tendent plusieurs centres d'amitié autochtones au Québec. L'accent est mis non pas sur les manques et les problèmes des gens mais plutôt sur leurs capacités à se reconstruire et à réaliser leur plein potentiel personnel et social. Par exemple, l'aide au logement et le besoin de trouver un travail ne sont pas isolés des initiatives plus larges à caractère relationnel et social.

Les parcours des personnes inuit en situation d'itinérance, aussi difficiles qu'ils puissent apparaître au premier coup d'œil, donnent cependant à penser que c'est à l'étape de la prévention qu'il conviendrait d'agir. Un centre inuit, tel qu'envisagé, pourrait permettre de contrer l'important déphasage culturel que vivent les gens qui arrivent à Montréal, tout en offrant une alternative sociale et communautaire avant d'en arriver à la rue. Pour l'instant, entre le Nord et le Sud, il n'existe aucune passerelle susceptible de proposer semblable alternative.



⁵⁶ Entre autres grandes réalisations positives, Tungasuvvingat Inuit a développé, à partir de 2002, le programme de guérison Mamisarvik, devenu depuis un centre destiné au traitement des traumatismes et des dépendances. Il s'agit de l'une des deux seules initiatives inuit existantes présentement au Canada. Mamisarvik propose un programme holistique, culturellement sécurisant et accessible en inuktitut, prenant en compte la situation particulière des Inuit en ce qui a trait aux traumatismes historiques mais aussi en ce qui concerne les traumatismes personnels, la violence et les abus qui peuvent en résulter, de même que le stress post-traumatique qui y sont associés (Roos 2013). Une des clés du succès de Mamisarvik réside dans son approche basée sur les principes inuit Qaujimaqatugangit (façon inuit de savoir et de voir le monde). La valorisation de la langue et la culture sont au cœur de la démarche (ARI 2012).

Bibliographie

Documents, livres et articles

- Aboriginal Research Institute (ARI). 2012. *Compendium of Promising Practices to Reduce Violence and Increase Safety of Aboriginal Women in Canada*. Compendium Annex: Detailed Practice Descriptions. Ottawa: Department of Justice.
- Affaires autochtones et Développement du Nord Canada (AADNC). 2013. *Budget des dépenses 2013-2014. Rapport sur les plans et priorités*. AADNC, Ottawa. <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/...>, Consulté le 2014-02-26.
- Affaires autochtones et Développement du Nord Canada (AADNC). 2016. *Rapport de vérification interne. Vérification des programmes relatifs à la Stratégie pour les Autochtones vivant en milieu urbain*. AADNC, Ottawa. https://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ-AEV/STAGING/texte-text/au_uasp_1481648617577_fra.pdf. Consulté le 2017-07-14.
- Affaires autochtones et Développement du Nord Canada. 2018. *Registre des Indiens. La population indienne inscrite selon le sexe et la résidence 2017*. AADNC, Ottawa.
- Abele Frances. 2004. *Urgent Need, Serious Opportunity: Towards a New Social Model for Canada's Aboriginal People*. Canadian Policy Research Networks, Ottawa. http://www.cprn.org/documents/28340_en.pdf, Consulté le 2016-04-12.
- Abele Frances et Katherine Graham. 2011. What Now? Future Federal Responsibilities Towards Aboriginal People Living in Cities, *Aboriginal Policy Studies* 1(1) : 162-182.
- Aboriginal Healing Foundation (AHF). 1999. *Aboriginal Healing Foundation Program Handbook, 2^e edition*. AHF, Ottawa.
- Aboriginal Justice Implementation Commission (AJIC). 2001. *The Justice System and Aboriginal People*. AJIC, Winnipeg. http://www.ajic.mb.ca/reports/final_toc.html, Consulté le 2018-04-12.
- Aboriginal Standing Committee on Housing and Homelessness (ASCHH). 2012. *Plan to end Aboriginal Homelessness in Calgary*. ASCHH, Calgary.
- Absolon Kathleen et Anthony Winchester. 1994. *Cultural Identity for Urban Aboriginal Peoples. Learning Circles*. Synthesis Report. Royal Commission on Aboriginal Peoples, Urban Perspectives, Ottawa.
- Aguiar William et Regine Halseth. 2015. *Peuples autochtones et traumatisme historique*. Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, Prince George, B.-C.
- Akangaamkum Alaazi Dominic. 2013. *Aboriginality, Homelessness, and Therapeutic Landscapes of Home: Mapping the Experiences of Aboriginal Housing First Participants in Winnipeg*. Thesis (M.A.), (Environment and Geography), University of Manitoba, Winnipeg.
- Association nationale d'habitation autochtone (ANHA). 2009. *A Time for Action: A National Plan to Address Aboriginal Housing*. Ottawa: Association Nationale d'Habitation Autochtone: http://www.ontarioaboriginalhousing.ca/wp-content/uploads/2014/09/NAHA_Action_Plan_July_2009_FINAL.pdf, Consulté le 2016-04-12.
- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL). 2014. *Les besoins en logement des Premières Nations au Québec et au Labrador*. APNQL, Wendake.
- Baskin Cyndy. 2002. Circles of resistance: spirituality in social work practice, education and transformative change, *Currents: New Scholarship in the Human Services* 1(1) : 2-9.

- Belanger Yale D., Gabrielle Weasel Head et Olu Awosoga. 2012. *Assessing Urban Aboriginal Housing and Homelessness in Canada*. Rapport final préparé pour l'Association nationale des centres d'amitié (ANCA) et pour le bureau de l'interlocuteur fédéral pour les Métis Indiens non-inscrits (BIF), Ottawa, Ontario. <http://homelesshub.ca/resource/homelessness-urban-aboriginal-people-and-need-national-enumeration>. Consulté le 2016-04-12.
- Belanger Yale D., Olu Awosoga et Gabrielle Weasel Head. 2013. Homlessness, Urban Aboriginal People, and the Need for a National Enumeration, *Aboriginal Policy Studies* 2(2). <http://www.habitation.gouv.qc.ca/fileadmin/internet/centredoc/CC/NS23248.pdf>, Consulté le 2016-02-15.
- Bellot Céline et Marie-Ève Sylvestre. 2016. *La judiciarisation de l'itinérance à Val-d'Or*. Rapport de recherche. Observatoire sur les profilages, Université de Montréal et Université d'Ottawa, Montréal. https://observatoireprofilages.files.wordpress.com/2016/12/osp_20161209_rapport.pdf, Consulté le 2017-03-18.
- Bellot Céline et Marie-Ève Sylvestre. 2017. La judiciarisation de l'itinérance à Montréal : les dérives sécuritaires de la gestion pénale de la pauvreté, *Revue générale de droit* 47 : 11-44.
- Bennett Marylin, Cindy Blackstock et Richard De La Ronde. 2005. *A literature review and annotated bibliography on aspects of Aboriginals child welfare in Canada*, 2^e Éd, First Nations Child & Family Caring Society of Canada, Ottawa. http://cwrp.ca/sites/default/files/publications/en/AboriginalsCWLitReview_2ndEd.pdf, Consulté le 2018-03-16.
- Birdsall-Jones Christina, Vanessa Corunna, Nalita Turner, Gemma Smart et Wendy Shaw. 2010. *Indigenous homelessness*. AHURI Final Report No. 143. Australian Housing and Urban Research Institute, Western Australian Research Centre, Melbourne.
- Blackstock Cindy, Sarah Clarke, James Cullen, Jeffrey D'Hondt et Jocelyn Formsma. 2004. *Keeping the Promise: The Convention on the Rights of the Child and the Lived Experiences of First Nations Children and Youth*. First Nations Child and Family Caring Society of Canada, Ottawa.
- Blackstock Cindy. 2009. *When everything matters. Comparing the experiences of First Nations and non-aboriginal Children removed from their families in Nova Scotia from 2003 to 2005*. Ph. D. Dissertation (Social Work), University of Toronto.
- Blackstock Cindy. 2011. The Emergence of the Breath of Life Theory, *Journal of Social Work Values and Ethics* 8(1). <http://jswve.org/download/spr11-blackstock-Emergence%20breath%20of%20life%20theory.pdf>, Consulté le 2016-03-20.
- Boileau Alana, Annie Bergeron et Carole Lévesque. 2015. *Debout et solidaires. Femmes autochtones disparues ou assassinées au Québec*. FAQ, Kahnawake.
- Bomby Amy, Kimberly Matheson et Hymie Anisman. 2014. The intergenerational effects of Indian Residential Schools: Implications for the concept of historical trauma, *Transcultural Psychiatry* 51 (3): 320-338.
- Brandon Josh et Evelyn Peters 2014. *Moving to the city: Housing and Aboriginal Migration to Winnipeg*. Canadian Centre for Policy Alternatives. https://www.policyalternatives.ca/sites/default/files/uploads/publications/Manitoba%20Office/2014/12/Aboriginal_Migration.pdf, Consulté le 2017-08-15.
- Breitkreutz Sara. 2014. *Stories of Place: Urban Community and Contested Space in Montreal's Cabot Square*. Thesis (M.A.) (Sociology and Anthropology), Concordia University, Montréal. <http://spectrum.library.concordia.ca/979037/>, Consulté le 2015-05-12.
- Cairney Sheree, Tammy Abbott et Jessica Yamaguchi. 2015. *Study protocol : the Interplay Wellbeing Framework and methodology to assess wellbeing in Aboriginal and Torres Strait Islander people in remote Australia*. Cooperative Research Centre for Remote Economic Participation, Working Paper CW24, Australia.

- Cairney Sheree, Tammy Abbott, Stephen Quinn, Jessica Yamaguchi, Byron Wilson et John Wakerman. 2017. Interplay wellbeing framework: a collaborative methodology 'bringing together stories and numbers' to quantify Aboriginal cultural values in remote Australia, *International Journal for Equity in Health* 16 : 1-13.
- Castellano Marlene B. 2006. *Un cheminement de guérison. Points sommaires du Rapport final*. Ottawa : Fondation autochtone de guérison. <http://www.fadg.ca/downloads/sommaire-rapport-final.pdf>, Consulté le 2018-04-22.
- Centre d'amitié autochtone de Montréal (CAAM). 2002. *Le problème des sans-abri chez la population inuite, métis et des Premières Nations de Montréal*. Un résumé des observations. CAAM, Montréal.
- Centre d'amitié autochtone de Montréal (CAAM). 2008. *Mémoire déposé dans le cadre des audiences publiques de la Commission des affaires sociales sur le phénomène de l'itinérance*. CAAM, Montréal.
- Centre d'amitié autochtone de Montréal (CAAM). 2011. *Rapport annuel 2010-2011*. Montréal.
- Centre d'amitié autochtone de Québec (CAAQ). 2008. *L'itinérance chez les Autochtones en milieu urbain : mémoire présenté à la Commission des affaires sociales*. CAAQ, Québec.
- Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or (CAAVD). 2008. *Le phénomène de l'itinérance au Québec : Val-d'Or et les Premières Nations*. CAAVD, Val-d'Or.
- Centre intégré universitaire de santé et de service sociaux du Centre-Sud-de-l'île-de-Montréal (CCSMTL). 2015. *Agir ensemble, créer des solutions durables. Plan d'action intersectoriel en itinérance (2015-2020)*. https://publications.santemontreal.qc.ca/uploads/tx_asssmpublications/Plan_d_action_regional_i_tinerance_MTL_2015-2020_FINAL_01.pdf, Consulté le 2017-10-24.
- Centre intégré universitaire de santé et de service sociaux du Centre-Sud-de-l'île-de-Montréal (CCSMTL). 2017. *Agir ensemble, créer des solutions durables. Suivi des réalisations au 30 juin 2017 du Plan d'action intersectoriel en itinérance (2015-2020)*. Document manuscrit, CCSMTL, Montréal.
- Chandler Michael J. et Christopher Lalonde. 1998. Cultural Continuity as a Hedge Against Suicide in Canada's First Nations, *Transcultural Psychiatry* 35(2). http://firstnationcitizenship.afn.ca/uploads/A12_Cultural_Continuity_as_a_Hedge_against_Suicide.pdf, Consulté le 2016-04-15.
- Chandler Michael J. et Christopher Lalonde. 2009. Cultural Continuity as a Moderator Of Suicide Risk Among Canada's First Nations, in L.J. Kirmayer et G.Guthrie Valaskakis (eds.), *The Mental Health of Canadian Aboriginal Peoples: Transformations, Identity, and Community* : 221-248. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Chez Doris. 2016. *Rapport annuel 2015-2016*. Montréal. http://www.chezdoris.org/wp-content/uploads/2016/07/CDOR_AR-fr-LORES_final.pdf, Consulté le 2017-07-13.
- Chez Doris. 2017. *Consolider notre fondation pour l'avenir. Rapport annuel 2016-2017*. Montréal. http://www.chezdoris.org/wp-content/uploads/2017/06/Doris_Rapport2017_FR_LR.pdf, Consulté le 2017-07-13.
- Chez Doris. 2018. *Axé sur les besoins des femmes. Rapport annuel 2017-2018*. Montréal. https://www.chezdoris.org/wp-content/uploads/2018/06/Doris_Rapport2018_FR_LR.pdf, Consulté le 2017-12-12.
- Christensen Julia. 2016a. Introduction, in E. J. Peters et J. Christensen (dir.) *Indigenous Homelessness. Perspectives from Canada, Australia, and New Zealand*: 1-11. Winnipeg : University of Manitoba Press.
- Christensen Julia. 2016b. Indigenous housing and health in the Canadian North: revisiting cultural safety, *Health and Place* 40 (July): 83-90.

- Christensen Julia. 2017. *No Home in a Homeland*. Vancouver : UBC Press.
- Comat Ioana. 2014. *Se construire et s'affirmer par les lieux : Un regard sur les présences autochtones à Montréal*. Thèse de doctorat (Géographie), Université Laval et Université de Pau et des Pays de l'Adour, Québec et Pau.
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador et Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (CSSSPNQL et APNQL). 2008. *Le phénomène de l'itinérance chez les Premières Nations au Québec*. CSSSPNQL et APNQL, Wendake.
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador et Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (CSSSPNQL et APNQL). 2016. *Mémoire. Pauvreté et exclusion sociale chez les Premières Nations. Portrait sommaire et recommandations*. Déposé au ministère du Travail, de l'Emploi et de la Solidarité sociale. CSSSPNQL et APNQL, Wendake.
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec. 2016. *Portrait de l'itinérance dans les communautés des Premières Nations au Québec*. CSSSPNQL, Wendake.
- Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA). 1996a. *Rapport de la Commission Royale sur les Peuples autochtones, Vol. 3: Vers un ressourcement*. Ministère des Approvisionnements et Services du Canada, Canada.
- Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA). 1996b. *Rapport de la Commission Royale sur les Peuples autochtones, Vol. 4: Perspectives et réalités*. Ministère des Approvisionnements et Services du Canada, Canada.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVRC). 2015. *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir, Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation Canada*. Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press : http://www.myrobust.com/websites/trcinstitution/File/Reports/French/French_Executive_Summary_Web.pdf, Consulté le 2016-04-12.
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ). 2009. *La judiciarisation des personnes itinérantes à Montréal : un profilage social*. CDPDJ, Montréal.
- Comité consultatif des Premières Nations et des Inuits relatif au marché du travail (CCPNIMT). 2016. *L'état du marché du travail au Québec pour les Premières Nations et les Inuit : situation récente et tendances*. CCPNIMT, Wendake.
- Conseil canadien des défenseurs des enfants et des jeunes (CCDEJ). 2011. *Les enfants autochtones. Le Canada doit mieux faire : aujourd'hui et demain*. Document présenté au Comité des droits de l'enfant de l'ONU par le CCDEJ.
- Conseil jeunesse de Montréal. 2016. *Synthèse de l'Avis sur les jeunes autochtones de Montréal*. Montréal.
- Conseil des Montréalaises. 2017. *L'itinérance des femmes à Montréal. Voir l'invisible*. Conseil des Montréalaises, Montréal.
- Cross Terry. 1997. Understanding the relational worldview in Indian families, *Pathways Practice Digest* 12(4): online. <http://www.nicwa.org/services/techassist/worldview/worldview.htm>, Consulté le 2016-09-20.
- Cross Terry. 2007. *Through indigenous eyes: Rethinking theory and practice*. Paper presented at the 2007 Conference of the Secretariat of Aboriginal and Islander Child Care in Adelaide, Australia.
- Czyzewski Karina. 2011. Colonialism as a Broader Social Determinant of Health, *The International Indigenous Policy Journal* 2 (1): (Health and Well-Being), Article 5, pp. 1-16.
- Desbiens Caroline, Carole Lévesque et Ioana Comat. 2016. "Inventing New Places": Urban Aboriginal Visibility and the Co-Construction of Citizenship in Val-d'Or (Québec), *City & Society* 28 (1): 74-98.

- Dessureault Geneviève. 2015. *Onze femmes inuit à Montréal : comprendre leur expérience d'itinérance et de sortie de rue*. Mémoire de maîtrise (Service social), Université de Montréal, Montréal. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/12533>, Consulté le 2015-11-03.
- Dion Stout Madeleine et Gregory Kipling. 2003. *Peuples autochtones, résilience et séquelles du régime des pensionnats*. Fondation autochtone de guérison, Ottawa
- Distasio Jino, Gina Sylvestre et Susan Mulligan. 2005. *Home is Where the Heart is and Right Now that is Nowhere... An Examination of Hidden Homelessness Among Aboriginal Peoples in Prairie Cities*. Institute of Urban Studies, Winnipeg.
- Doolan-Noble Fiona, Danielle Smith, Robin Gault, Debra L. Waters, Anthony Cooke et Helen Reriti. 2013. Evolution of a health navigator model of care within a primary care setting: a case study, *Australian Health Review* 37 (4): 523-528.
- Drabble Jenna et Sadie McInnes. 2017. *Finding her Home : A Gender-Based Analysis of the Homelessness Crisis in Winnipeg*. Canadian Centre for Policy Alternatives. https://www.policyalternatives.ca/sites/default/files/uploads/publications/Manitoba%20Office/2017/03/Finding_Her_Home_%20low-res.pdf, Consulté le 2018-02-12.
- Echenberg Havi et Hilary Jensen. 2008. *Defining and enumerating homelessness in Canada*. Ottawa, Parliamentary Information and Research Services. <https://lop.parl.ca/content/lop/researchpublications/prb0830-e.pdf>.
- Environics Institute. 2011. *Urban Aboriginal Peoples Study. Montreal Report*. Environics Institute, Urban Aboriginal Peoples Study. Toronto.
- Fast Elizabeth. 2014. *Exploring the role of culture among urban indigenous youth in Montreal*. Ph. D. Dissertation (Social Work), McGill University, Montréal.
- Forum socioéconomique des Premières Nations (FSPN). 2006. *Rapport final du Forum socioéconomique des Premières Nations. Agir maintenant... pour l'avenir*. FSPN, Wendake, http://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/forum-francais.pdf, Consulté le 2014-09-03.
- Frideres James S. et René R. Gadacz. 2008. *Aboriginal Peoples in Canada. Eighth edition*. Toronto : Pearson Education Canada.
- Gaetz Stephen, Fiona Scott et Tanya Gulliver (dir.). 2013. *L'approche Logement d'abord au Canada : Appuyer les collectivités pour mettre fin à l'itinérance*. Canadian Homelessness Research Network Press, Toronto, 144p.
- Gilchrist Laurette. 1995. *Kapitipis e-pimohteyahk: Aboriginal Street Youth in Vancouver, Winnipeg, and Montreal*. Ph.D. Thesis (Philosophy), University of British Columbia, Vancouver. <https://circle.ubc.ca/handle/2429/7359>, Consulté le 2014-10-07.
- Gouvernement du Québec. 2008a. *Le phénomène de l'itinérance au Québec. Document de consultation*. Québec.
- Gouvernement du Québec. 2008b. *L'itinérance au Québec : cadre de référence*. Québec. <http://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/fichiers/2008/08-846-01.pdf>, Consulté le 2016-03-23.
- Gouvernement du Québec. 2009a. *Itinérance : Agissons ensemble. Rapport de la Commission de la santé et des services sociaux sur l'itinérance au Québec*. Québec.
- Gouvernement du Québec. 2009b. *Plan d'action interministériel en itinérance 2010-2013*. Québec. <http://publications.msss.gouv.qc.ca/acrobat/f/documentation/2009/09-846-01.pdf>, Consulté le 2016-01-28.
- Gouvernement du Québec. 2014a. *Politique nationale de lutte à l'itinérance : Ensemble pour éviter la rue et en sortir*. Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Québec. <http://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/fichiers/2013/13-846-03F.pdf>, Consulté le 2016-02-12.

- Gouvernement du Québec. 2014b. *Plan d'action interministériel en itinérance 2015-2020 : Mobilisés et engagés pour prévenir et réduire l'itinérance*. Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Québec. <http://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/fichiers/2014/14-846-02W.pdf>, Consulté le 2016-02-12.
- Gouvernement du Québec. 2014c. *L'itinérance au Québec : Premier portrait*. Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Québec. <http://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/fichiers/2014/14-738-01W.pdf>, Consulté le 2016-03-24.
- Gouvernement du Québec. 2017. *Faire plus, faire mieux. Plan d'action gouvernemental pour le développement social et culturel des Premières Nations et des Inuits*. https://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/PAS/plan-action-social.pdf, Consulté le 2017-10-24.
- Groupe de travail sur le bien-être des enfants autochtones (GTBEEA). 2015. *Bien-être des enfants autochtones : Rapport aux premiers ministres des provinces et des territoires*. Préparé par le Groupe de travail sur le bien-être des enfants autochtones, Ottawa. http://www.pmprovincesterritoires.ca/phocadownload/publications/fr-aboriginal_children_in_care_report_july2015.pdf, Consulté le 2016-09-17.
- Hoffman Edward. 1998. Abraham Maslow: Father of enlightened management, *Training Magazine* (September) : 79-82. <http://www.adlerian.us/hoff2.htm>, Consulté le 2016-05-17.
- Hoolachan Jennifer E. 2016. Ethnography and Homelessness Research, *International Journal of Housing Policy* 16(1) : 31-49.
- Johnston Patrick. 1983. *Native Children and the Child Welfare System*. James Lorimer and the Canadian Council on Social Development, Toronto.
- Kermoal Nathalie et Carole Lévesque. 2010. Repenser le rapport à la ville : pour une histoire autochtone de l'urbanité, *Nouvelles Pratiques Sociales* 23(1) : 67-82.
- Keys Young. 1998. *Homelessness in the Aboriginal and Torres Strait Islander context and its possible implications for the Supported Assistance Accommodation Program (SAAP)*. Report prepared for the Commonwealth Department of Health and Aged Care, Canberra.
- Kimelman Edwin C. 1985. *No Quiet Place: Final Report to the Honourable Muriel Smith, Minister of Community Services/Review Committee on Indian and Métis Adoptions and Placements*. Review Committee on Indian and Métis Adoptions and Placements, Manitoba.
- Kirmayer Laurence J., Sarah-Louise Fraser, Virginia Fauras et Rob Whitley. 2009. *Current Approaches to Aboriginal Youth Suicide Prevention*. <https://www.mcgill.ca/tcpsych/files/tcpsych/Report14.pdf>, Consulté le 2018-04-26.
- Kirmayer Laurence J., Joseph P. Gone et Joshua Moses. 2014. Rethinking Historical Trauma, *Transcultural Psychiatry* 51(3) : 299-319.
- Kishigami Nobuhiro. 1999a. Why do Inuit Move to Montreal? A Research Note on Urban Inuit, *Études/Inuit/Studies* 23(1-2) : 221-227
- Kishigami Nobuhiro. 1999b. Life and Problems of Urban Inuit in Montreal: Report of 1997 Research, *Jinbun Ronkyu* 68(1999) : 81-109.
- Kishigami Nobuhiro. 2002. Urban Inuit in Canada: a Case from Montreal, *Indigenous Affairs* (3-4) : 54-59. http://www.iwgia.org/publications/search-pubs?publication_id=58, Consulté le 2016-06-07.
- Kishigami Nobuhiro. 2004. *Information and Material-Resource Flow among the Urban Inuit: Research from Montreal, Canada*. <http://www.minpaku.ac.jp/sites/default/files/research/activity/organization/staff/kishigami/pdf/041117.pdf>, Consulté le 2014-10-22.
- Kishigami Nobuhiro. 2006. *Homeless Inuit in Montreal*. Paper prepared for the session Aboriginal Peoples in Cities, Identity and Human Nature at the CASCA meeting (Concordia University, Montreal, Canada).

- <http://www.minpaku.ac.jp/sites/default/files/research/activity/organization/staff/kishigami/pdf/060516.pdf>, Consulté le 2016-04-12.
- Kishigami Nobuhiro. 2012. *Living Conditions and Ways of Life of Inuit People in Montreal: A Summary from research conducted in Montreal from August 20-31*. Makivik Corporation, Montréal.
- Kishigami Nobuhiro. 2014. *The current condition of Low-income and Homeless Inuit in Montreal, Canada, and the Problems They face – General Trends Based on 2012 Study in Montreal*. Report submitted to the Makivik Corporation, Montréal.
- Laneuville Pascale. 2015. *Bring hope and restore peace. A study report on the life and concerns of Inuit women of Nunavik*. Puvirnituk: Saturviit Inuit Women's Association of Nunavik. http://www.saturviit.ca/wp-content/uploads/2015/08/Saturviit_Long-study-report_2015-08-18_final.pdf, Consulté le 2017-04-12.
- Laneuville Pascale. 2017. *Report on the Inquiry into Missing or murdered Nunavimmiut. Working together for a common purpose*. Puvirnituk: Saturviit Inuit Women's Association of Nunavik. http://www.saturviit.ca/wp-content/uploads/2016/04/Saturviit_Missing-Women_English_Full-Report.pdf, Consulté le 2018-05-12.
- Latimer Éric, Daniel Rabouin, Christian Méthot, Christopher McAll, et al. 2014. *Projet Chez Soi – Rapport final du site de Montréal*. Commission de la santé mentale du Canada, Calgary, Alberta. http://www.mentalhealthcommission.ca/Francais/system/files/private/document/at_home_final_report_montreal_fre_0.pdf, Consulté le 2016-04-22.
- Latimer Éric, James McGregor, Christian Méthot et Alison Smith. 2015. *Je compte MTL 2015 : dénombrement des personnes en situation d'itinérance à Montréal le 24 mars 2015*. En ligne : http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/PAGE/D_SOCIAL_FR/MEDIA/DOCUMENTS/RAPPORT_DENOMBREMENT_ITINERANCE_102015.PDF, Consulté le 2016-03-23.
- Latimer Éric, Christian Méthot et Zhirong Cao. 2016. *Enquête complémentaire sur la population itinérante sur l'île de Montréal le 24 août 2015*. http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/page/d_social_fr/media/documents/rapport_enquete_complementaire_final_rev2.pdf, Consulté le 2016-03-23.
- Latimer Éric, François Bordeleau, Christian Méthot. 2018. *Besoins exprimés et préférences en matière de logement des utilisateurs autochtones de ressources communautaires sur l'île de Montréal*, Montréal, Québec : Centre de recherche de l'Hôpital Douglas et RÉSEAU pour la stratégie urbaine à Montréal.
- Lévesque Carole. 2003. La présence des Autochtones dans les villes du Québec : mouvements pluriels, enjeux diversifiés, in D. Newhouse et E. J. Peters (dir.), *Des gens d'ici : les Autochtones en milieu urbain* : 25-37. Projet de recherche sur les politiques, Ottawa.
- Lévesque Carole. 2015. Promouvoir la sécurisation culturelle pour améliorer la qualité de vie et les conditions de santé de la population autochtone, *Revue de la Ligue des droits et libertés* 34(2) : 16-19.
- Lévesque Carole. 2016a. *La présence des Autochtones dans les villes du Québec. Tendances, enjeux, actions*. Alliance de recherche ODENA, Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, INRS, Montréal. [Cahier ODENA 2016-01].
- Lévesque Carole. 2016b. La Commission royale sur les peuples autochtones : les premiers pas d'une réconciliation annoncée, in *L'état du Québec 2017*, Institut du Nouveau-Monde : 159-164. Montréal : Del Busso.
- Lévesque Carole et Édith Cloutier. 2013. Les Premiers Peuples dans l'espace urbain au Québec : trajectoires plurielles, in A. Beaulieu, S. Gervais et M. Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord* : 281-296. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

- Lévesque Carole et Anne-Marie Turcotte. 2010. Les personnes autochtones en situation d'itinérance : un état des lieux à l'échelle internationale, *Inditerra* (2) : 1-15.
<http://www.reseaudialog.qc.ca/fr/recherche/publications/revue-inditerra/>, Consulté le 2014-04-12.
- Lévesque Carole, Alexandre Germain, Julie Perreault et Anne-Marie Turcotte. 2011. Personnes autochtones en situation d'itinérance: quelques pistes de réflexion, *Développement social* 11(3) : 18-19. <http://www.mediak.ca/personnes-autochtones-en-situation-d-itinerance-quelques-pistes-de-reflexion.aspx>. Consulté le 2014-10-22.
- Lévesque Carole, Anne-Marie Turcotte, Jean-Luc Ratel et Alexandre Germain. 2015a. La condition itinérante au sein de la population autochtone au Québec : éléments de compréhension et pistes d'analyse, in S. Bergheul (dir.), *Regards croisés sur l'itinérance* : 111-130. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Lévesque Carole, Édith Cloutier, Tanya Sirois, Rolando Labrana et Ioana Radu. 2015b. Récit d'une relation fructueuse entre des leaders autochtones, des intervenants et des chercheurs engagés dans une démarche de coproduction des connaissances : la création, la mise en œuvre et les réalisations de l'Alliance de recherche ODENA, in S. Basile et K. Gentelet (dir.) : *Boîte à outils des principes de la recherche en contexte autochtone : éthique, respect, réciprocité, collaboration et culture*. Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, UQAT, CRDT (Université de Montréal) et Réseau DIALOG.
- Lévesque Carole et Ioana Comat, avec la collaboration de Rolando Labrana, Jonathan Abitbol et Michael Deetjens. 2018. *La condition itinérante parmi la population autochtone au Québec (Partie 2). Une enquête qualitative à Val-d'Or*. Alliance de recherche ODENA, Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, Montréal. [Cahier ODENA n° 2018-03].
- Lincoln Michel Karen. 2014. *Maslow's hierarchy connected to Blackfoot beliefs*.
<https://lincolnmichel.wordpress.com/2014/04/19/maslows-hierarchy-connected-to-blackfoot-beliefs>, Consulté le 2016-04-17.
- Loiselle Margot, Marie-Pierre Bousquet, Suzanne Dugré, Stéphane Grenier et Micheline Potvin. 2008. *Le retour des jeunes enfants dans la communauté algonquine de Kitcisakik : une recherche-action visant l'engagement de la communauté envers la santé et le bien-être des enfants*. UQAT, Chaire Desjardins en développement des petites collectivités, Rouyn.
https://depot.erudit.org/bitstream/003535dd/1/Loiselle_et_al_Kitcisakik_2008_Pub.pdf. Consulté le 2016-09-20.
- Makivik Corporation. 2008. *Homelessness among the Quebec Inuit*. Forwarded by the President of Makivik Corporation in October 2008 to the Government of Quebec Parliamentary Commission on Homelessness in the Province of Quebec, Montréal.
- Maslow Abraham. 1943. A Theory of Human Motivation, *Psychological Review* 50: 370-396.
<http://psychclassics.yorku.ca/Maslow/motivation.htm>, Consulté le 2016-05-15.
- McIntosh Tracey. 2005. « Māori identities: Fixed, fluid, forced », in J. Lui, T. McCreanor, T. McIntosh and T. Teaiwa (eds.), *New Zealand identities: Departures and distinctions* : 38-51. Wellington, New Zealand: Victoria University.
- Memmott Paul, Stephen Long, Catherine Chambers et Frederick Spring. 2003. *Categories of Indigenous « homeless » people and good practice responses to their needs. Final Report*. Australian Housing and Urban Research Institute, Queensland Research Centre. Melbourne.
- Menzies Peter. 2007. Understanding Aboriginal Intergenerational Trauma from a Social Work Perspective, *Canadian Journal of Native Studies* 27 (2): 367-392.
- Menzies Peter. 2008. Developing an Aboriginal Healing Model for Intergenerational Trauma, *International Journal of Health Promotion and Education* 46 (2): 41-48.

- Menzies Peter. 2009. Homeless Aboriginal Men: Effects of Intergenerational Trauma, in J. D. Hulchanski, P. Campsie, S. Chau, S. Hwang, E. Paradis (dir.), *Finding Home: Policy Options for Addressing Homelessness in Canada* (e-book): 1-25. Toronto: Cities Centre, University of Toronto.
- Menzies Peter. 2010. Intergenerational Trauma from a Mental Health Perspective, *Native Social Work Journal* 7: 63-85.
- Menzies Peter. 2013. Developing an Aboriginal Healing Model for Intergenerational Trauma, *International Journal of Health Promotion and Education* 46 (2): 41-48.
- Mikkonen Juha et Dennis Raphael (dir.). 2010. *Social Determinants of Health: The Canadian Facts*. York University School of Health Policy and Management, Toronto.
http://www.thecanadianfacts.org/The_Canadian_Facts.pdf, Consulté le 2016-04-12.
- Milloy John. 2008. *Le colonialisme selon la Loi sur les Indiens : un siècle de déshonneur, 1869-1969*. Centre National pour la Gouvernance des Premières Nations, 21p.
http://fngovernance.org/ncfng_research/milloy_fr.pdf, Consulté le 2012-04-30.
- Ministère de la Santé et des Services sociaux (MSSS). 2012. *Le phénomène de l'itinérance chez les Autochtones*. Mandat de recherche. MSSS, Québec.
- Narayan K.M., M. Hosin, D. Kozak, A.M. Kriska, R.L. Hanson, D.J. Pettitt, D.K. Naqi, P.H. Bennett et W.C. Knowler, 1998. Randomized Clinical trial of Lifestyle Interventions in Pima Indians: a Pilot Study, *Diabet Med* 15(1) : 66-72.
[http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/\(SICI\)1096-9136\(199801\)15:1%3C66::AID-DIA515%3E3.0.CO;2-A/epdf](http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/(SICI)1096-9136(199801)15:1%3C66::AID-DIA515%3E3.0.CO;2-A/epdf), Consulté le 2016-04-12.
- Neizen Ronald. 2013. *Truth and Indignation. Canada's Truth and Reconciliation Commission on Indian Residential Schools*. Toronto: University of Toronto Press.
- Patrick Caryl. 2014. *Aboriginal Homelessness in Canada*. The Homeless Hub Paper Series, Canadian Homelessness Research.
- Pauly Bernie, Elly Carlson et Kathleen Perkin. 2012. *Strategies to end Homelessness. Current Approaches to Evaluation*. Victoria : Canadian Homelessness Research Network Press.
- Penafiel Manuel. 2015. Au-delà de l'urgence : la maison autochtone à Montréal, *Revue du CREMIS* 8 (2) : 4-8 : <http://www.cremis.ca/sites/default/files/revues/revueautomne2015versionwebfinale.pdf>, Consulté le 2017-10-24.
- Perreault Julie, Anne-Marie Turcotte, Carole Lévesque et Édith Cloutier. 2010. *La condition itinérante parmi la population autochtone au Québec : pistes de réflexion et d'analyse*. Alliance de recherche ODENA, Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, INRS, Montréal. [Cahier ODENA n° 2010-03].
- Peters Evelyn J. 2012. I Like to Let Them Have their Time. Hidden Homeless First Nations People in the City and Their Management of Household Relationships, *Social & Cultural Geography* 13(4) : 321-338.
- Peters Evelyn J. et Vince Robillard. 2009. Everything You Want Is There: The Place of the Reserve in First Nations' Homeless Mobility, *Urban Geography* 30 (6): 652-680.
- Peters Evelyn J. et Shelley Craig. 2016. *Aboriginal Homelessness in Flin Flon, Manitoba*. Canadian Centre for Policy Alternatives Manitoba, Winnipeg, 24 p.
- Peters Evelyn J. et Julia Christensen (dir.). 2016. *Indigenous Homelessness. Perspectives from Canada, Australia, and New Zealand*. Winnipeg : University of Manitoba Press.
- Projets Autochtones du Québec (PAQ). 2016. *Rapport annuel 2015-2016*. PAQ, Montréal.
- Raymond Isabelle. 2017. Premières Nations et gens de la rue. L'itinérance autochtone : une réalité distincte et en croissance, *L'itinéraire* 24 (16) : 19-21.

- Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ). 2008a. *Rapport annuel d'activités du RCAAQ*. Wendake, RCAAQ.
- Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ). 2008b. *Mémoire sur le phénomène de l'itinérance chez les Autochtones en milieu urbain du Québec*. Commission parlementaire sur les Affaires sociales. RCAAQ, Wendake.
- Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ). 2008c. *Évaluation des besoins des Autochtones qui composent avec la réalité urbaine de Montréal*. RCAAQ, Wendake.
- Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ). 2009. *Évaluation des besoins en matière de services psychosociaux du Mouvement des centres d'amitié autochtones du Québec*. RCAAQ, Wendake.
- Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ). 2013. *Controns le racisme et la Discrimination envers les Autochtones*. Mémoire du Mouvement des Centres d'amitié autochtones du Québec. RCAAQ, Wendake.
https://www.rcaaq.info/images/stories/docs/Memoire_RCAAQ_2013_Racisme-SAA.pdf,
 Consulté le 2018-19-01.
- Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ). 2014. *Vers une politique nationale de l'habitation*. RCAAQ, Wendake.
https://www.rcaaq.info/images/stories/docs/Memoire_RCAAQ_2014_Habitation-SHQ.pdf,
 Consulté le 2018-19-01.
- Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ). 2016a. *Mino Madji8in : en action pour le mieux-être des Autochtones dans les villes*. RCAAQ, Wendake.
https://www.rcaaq.info/images/M%C3%A9moire_RCAAQ_inclusion_sociale_francais.pdf,
 Consulté le 2018-19-01.
- Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ). 2016b. *Lutte active pour contrer les dépendances chez les Autochtones dans les villes*. RCAAQ, Wendake.
https://www.rcaaq.info/images/M%C3%A9moire_RCAAQ_2016_dependance_francais.pdf,
 Consulté le 2018-19-01.
- Réseau d'aide aux personnes seules et itinérantes de Montréal (RAPSIM). 2006. *Pour une Politique en itinérance : plateforme de revendications du Réseau SOLIDARITÉ itinérance du Québec*. Réseau SOLIDARITÉ itinérance Québec, Montréal. <http://www.rapsim.org/docs/RSIQ-Plateforme.pdf>, Consulté le 2016-04-04.
- Réseau d'aide aux personnes seules et itinérantes de Montréal (RAPSIM). 2011. *L'action du gouvernement du Québec en itinérance depuis 2009 : un bilan qui rappelle l'urgence d'instaurer une politique en itinérance*. Mémoire déposé à la Commission santé et services sociaux de l'Assemblée nationale.
http://www.rapsim.org/docs/Bilan_RAPSIM_action_en_itinerance_pour_CSSS-25nov2011.pdf,
 Consulté le 2016-04-04.
- Réseau d'aide aux personnes seules et itinérantes de Montréal (RAPSIM). 2013. *Financement fédéral : bataille contre un modèle unique de réponse en itinérance*.
http://www.rapsim.org/fr/default.aspx?sortcode=1.10.10&id_article=682&starting=&ending,
 Consulté le 2016-04-04.
- Réseau d'aide aux personnes seules et itinérantes de Montréal (RAPSIM). 2016. *L'itinérance à Montréal : au-delà des chiffres*. Bibliothèques et Archives nationales du Québec, Montréal.
<http://www.rapsim.org/docs/Itin%C3%A9rance%20%C3%A0%20Montr%C3%A9al-version%20pdf.pdf>, Consulté le 2016-03-23.
- RÉSEAU pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone à Montréal (RÉSEAU). 2012. *The Aboriginal justice research project*. Montréal: International Centre for the Prevention of Crime.
<http://reseauumtlnetwork.com/wp-content/uploads/2015/01/Report-on-the-Aboriginal-Justice-Research-Project.pdf>, Consulté le 2017-04-28:

- RÉSEAU pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal (RÉSEAU). 2013a. *Apprendre du Square Cabot – Développer la stratégie de sécurité urbaine et d'amélioration de la qualité de vie*. Montréal : <http://petermcgill.org/wp-content/uploads/2013/07/Projet-Square-Cabot-Strat%C3%A9gie-de-s%C3%A9curit%C3%A9-urbaine-et-dam%C3%A9lioration-de-la-qualit%C3%A9-de-vie.pdf>, Consulté le 2016-04-04.
- RÉSEAU pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal (RÉSEAU). 2013b. *Analyse des données, recherches, plans d'action et stratégies de sécurité pour alimenter la Stratégie de sécurité urbaine et l'amélioration de la qualité de vie*. RÉSEAU, Montréal. www.crime-prevention-intl.org/uploads/media/-Annex_1_Analyse_des_donne_es_recherches_plans_daction_et_strate_gies_de_se_curite_FR_02.pdf, Consulté le 2016-04-04.
- RÉSEAU pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal (RÉSEAU). 2015a. *Accord de collaboration entre le SPVM et le Réseau pour la stratégie de la communauté autochtone urbaine de Montréal*, communiqué de presse émis 25 juin 2015. <http://reseauumtlnetwork.com/wp-content/uploads/2015/01/Accord-de-collaboration-SPVM-R--SEAU.pdf>, Consulté le 2018-22-01.
- RÉSEAU pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal (RÉSEAU). 2015b. *Guide de référence autochtone à Montréal : Prendre sa place par l'employabilité, la formation et l'éducation*. http://reseauumtlnetwork.com/wp-content/uploads/2015/11/ENTIER-Reference_Guide_FR_finale.pdf, Consulté le 2018-01-22.
- RÉSEAU pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal (RÉSEAU). 2016. *Guide de sensibilisation à la culture autochtone à l'intention du SPVM*. <http://reseauumtlnetwork.com/wp-content/uploads/2015/01/CulturalTrainingManualforSPVMPoliceOfficers-FR.pdf>, Consulté le 2018-01-22.
- Roos Helen. 2013. *Phase I - Service and Capacity Review for Victims of Sexual Exploitation and Human Trafficking in Nunavut*. Final Report. Roos-Remillard Consulting Services. Ottawa: Department of Justice Canada.
- Roy Shirley et Roch Hurtubise. 2007. Introduction, in S. Roy et R. Hurtubise (dir.) *L'itinérance en questions* : 1-27. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Rowan Margo, Nancy Poole, Beverly Shea, Joseph P. Gone, David Mykota, Marwa Farag, Carol Hopkins, Laura Hall, Christopher Mushquash et Colleen Dell. 2014. Cultural interventions to treat addictions in Indigenous populations: findings from a scoping study, *Substance Abuse Treatment, Prevention, and Policy* 9(34). <https://substanceabusepolicy.biomedcentral.com/articles/10.1186/1747-597X-9-34>, Consulté le 2017-09-22.
- Savoie Donat. 2013. *Inuit homelessness in Montreal. Issues, challenges, strategy, action plan*. National Conference on Ending Homelessness, October 28-30, Ottawa.
- Savoie Donat et Sylvie Cornez. 2016a. *Low Income and Homeless Inuit in Montreal*. Online: https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/P-244.pdf, Consulté le 2018-01-19.
- Savoie Donat et Sylvie Cornez. 2016b. *Low Income and Homeless Inuit in Montreal, Province of Quebec, Canada : List of Referencies Presented to Makivik Corporation*. https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_deposes_a_la_Commission/P-245.pdf, Consulté le 2018-01-19.
- Ship Susan Judith. 2001. *Consultation communautaire sur les sans-abris autochtones*. Région de Montréal. Centre d'amitié autochtone de Montréal.
- Sider Deb. 2005. *A Sociological Analysis of Root Causes of Aboriginal Homelessness in Sioux Lookout, Ontario*. The Canadian Race Relations Foundation, Toronto.

- Simons Janet A., Donald B. Irwin et Beverly A. Drinnin. 1987. *Maslow's hierarchy of Needs from Psychology – The Search for Understanding*. West Publishing Company, New York.
<https://web.archive.org/web/20100211014419/http://honolulu.hawaii.edu/intranet/committees/FacDevCom/guidebk/teachtip/maslow.htm>. Consulté le 2016-05-15.
- Sinclair Raven. 2007. Identity Lost and Found: Lessons from The Sixties Scoop, *First Peoples Child and Family Review* 3 (1): 65-82.
- Snyder Marcie, Kathi Wilson et Jason Whitford. 2015. Examining the Urban Aboriginal Policy Gap : Impacts on Service Delivery for Mobile Aboriginal Peoples in Winnipeg, Canada, *Aboriginal Policies Studies* (5) : 3- 27.
- Société Makivik. 2012. *Mémoire sur l'itinérance inuit à Montréal*. Présenté au Front d'action populaire en réaménagement urbain dans le cadre de la Commission populaire itinérante sur le droit au logement. Société Makivik, Montréal.
- Statistique Canada. 2017a. *Dictionnaire du recensement de 2016*, produit n° 98-301-X au catalogue : <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/ref/dict/index-fra.cfm>. Consulté le 2017-10-26.
- Statistique Canada. 2017b. *Profil du recensement, Recensement de 2016*, produit n° 98-316-X2016001 au catalogue. <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/index.cfm?Lang=F>. Consulté le 2017-10-26.
- Statistique Canada. 2017c. *Les peuples autochtones au Canada. Faits saillants du recensement de 2016*. Ottawa : Le Quotidien, mercredi 26 octobre 2017. <http://www.statcan.gc.ca/daily-quotidien/171025/dq171025a-fra.htm>. Consulté le 2017-10-26.
- Stock Matthew. 2016. *Ending Homelessness ? A Critical examination of Housing First in Canada and Winnipeg*. Canadian Center for Policy Alternatives, Manitoba Office, Winnipeg.
https://www.policyalternatives.ca/sites/default/files/uploads/publications/Manitoba%20Office/2016/02/Housing_First.pdf. Consulté le 2016-04-04.
- Tait Caroline L. 2003. *Syndrome d'alcoolisme fœtale chez les peuples autochtones du Canada : examen et analyse des répercussions intergénérationnelles liées au régime des pensionnats*. Fondation autochtone de guérison, Ottawa.
- Taylor Judy, Jane Edwards, Sonia Champion, Simon Cheers et al. 2012. Towards a conceptual understanding of Aboriginal and Torres Strait Islander community and community functioning, *Community Development Journal* 47 (1) : 94-110.
- Thistle Jesse A. 2017. *Definition of Indigenous Homelessness in Canada*. Toronto: Canadian Observatory on Homelessness Press.
- Thurston Wilfreda E., Nellie D. Oelke et David Turner. 2013. Methodological challenges in studying urban Aboriginal homelessness, *International Journal of Multiple Research Approaches* 7 (2): 250-259.
- Tungasuvvingat Inuit. 2017. *Annual Report 2016-2017*. TI, Ottawa. <http://tungasuvvingatinuit.ca/>. Consulté le 2018-05-30.
- Turcotte Anne-Marie. 2015. *Mobilisation des connaissances et recherche partenariale : la condition itinérante parmi la population autochtone*. Mémoire de maîtrise (Pratiques de recherche et action publique), Institut national de la recherche scientifique, Montréal.
- Turcotte Anne-Marie, Julie Perreault, Édith Cloutier, Carole Lévesque et Sharon Hunter. 2010. *La rue comme territoire. Regards autochtones sur l'itinérance*. Alliance de recherche ODENA, Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, Montréal. [Cahier ODENA n° 2010-04]

- Turcotte Anne-Marie, Carole Lévesque et Édith Cloutier. 2015. *Un exercice conceptuel afin de mieux circonscrire les manifestations de la condition itinérante parmi la population autochtone au Québec*. Alliance de recherche ODENA, Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, Montréal. [Cahier ODENA n° 2015-03]
- Ville de Montréal. 2007. *Projet de plan d'action intersectoriel en itinérance 2007-2012*. Comité de liaison en itinérance de Montréal, Montréal.
http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/page/d_social_fr/media/documents/2007-05-15_Plan_daction_itinerance.pdf, Consulté le 2016-04-04.
- Ville de Montréal. 2008a. *Étude publique sur l'itinérance : des visages multiples, des responsabilités partagées*. Commission permanente du Conseil municipal sur le développement culturel et la qualité du milieu de vie, Montréal, 24p.
- Ville de Montréal. 2008b. *Le leadership du gouvernement du Québec dans la lutte contre l'itinérance : une nécessité*. Mémoire présenté à la Commission des affaires sociales le 29 septembre 2008 :
http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/page/d_social_fr/media/documents/3734133.pdf
 Consulté le 2016-04-04.
- Ville de Montréal. 2010. *Bottin des ressources offertes aux personnes autochtones de Montréal*, Édition 2010.
http://servicesenligne.ville.montreal.qc.ca/sel/publications/PorteAccesTelechargement?lng=Fr&systemName=74307781&client=Serv_corp, Consulté le 2016-04-04.
- Ville de Montréal. 2014. *Plan d'action montréalais en itinérance 2014-2017 : parce que la rue est une impasse*. Ville de Montréal, Montréal.
http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/page/d_social_fr/media/documents/plan_action_itinerance_v3.pdf, Consulté le 2016-04-04.
- Ville de Montréal. 2016. *Comité du maire sur l'itinérance : une expertise solide*. Communiqué du 7 décembre 2016. <https://mairedemontreal.ca/comite-du-maire-sur-litinerance-une-expertise-solide>, Consulté le 2017-05-02.
- Waagemakers-Schiff Jeanette et John Rook. 2012. *Housing First - Where is the Evidence?* Toronto : Homeless Hub.
- Walker Ryan C. 2003. Engaging the Urban Aboriginal Population in Low-cost Housing Initiatives: Lessons from Winnipeg, *Revue canadienne de recherche urbaine* 12(1) : S99-S118.
- Walker Julian. 2009. *La Commission de vérité et de réconciliation relative aux pensionnats indiens*. Division des affaires juridiques et législatives, parlement du Canada.
<http://www.bdp.parl.gc.ca/content/lop/researchpublications/prb0848-f.htm#fn32>, Consulté le 2016-04-22.
- Weasel Head Gabrielle. 2011. *"All we need is our land". An exploration of urban aboriginal homelessness*. Thesis (M. A.), Native American Studies, University of Lethbridge, Lethbridge.
- Webster Andrew. 2007. *Sheltering Urban Aboriginal Homeless People: Assessment of Situation and Needs*. Ottawa : National Association of Friendship Centres, Andrew Webster & Associates:
<http://homelesshub.ca/sites/default/files/NAFC-Homeless-Final-12-02-08%5B1%5D.pdf>.
 Consulté le 2016-04-12.
- Wellesley Institute Advancing Urban Health (WIUH). 2007. *UN to Canada: Take action on housing, homelessness!*
http://www.wellesleyinstitute.com/housing/un_to_canada_take_action_on_housing_homelessness, Consulté le 2016-04-16.
- Wesley-Esquimaux Cynthia C. et Magdalena Smolewski. 2006. *Traumatisme historique et guérison autochtone*. Fondation autochtone de guérison, Ottawa.

- Yellow Horse Brave Heart Maria. 1998. The return to the sacred path: Healing the historical trauma and historical unresolved grief response among the Lakota through a psychoeducational group intervention, *Smith College Studies in Social Work* 68 (3): 287-305.
- Yellow Horse Brave Heart Maria. 1999a. *Oyate Ptayela: Rebuilding The Lakota Nation Through Addressing Historical Trauma Among Lakota Parents*, *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 2 (1-2): 109-125.
- Yellow Horse Brave Heart Maria. 1999b. Gender Differences in the Historical Trauma Response Among the Lakota, *Journal of Health & Social Policy* 10 (4): 1-21.
- Yellow Horse Brave Heart Maria. 2000. *Wakiksuyapi: Carrying the Historical Trauma of the Lakota*. Tulane University, School of Social Work.
- Yellow Horse Brave Heart Maria. 2003. The historical trauma response among natives and its relationship with substance abuse: a Lakota illustration, *Journal of Psychoactive Drugs* 35 (1) : 7-13.
- Yellow Horse Brave Heart Maria. 2007. *Historical Trauma and Unresolved Grief: Implications for Clinical Research and Practice with Indigenous Peoples of the Americas*. https://www.ihs.gov/telebehavioral/includes/themes/newihstheme/display_objects/documents/slides/education/historicaltrauma_100412.pdf. Consulté le 2018-04-06.
- Yellow Horse Brave Heart Maria, Josephine Chase, Jennifer Elkins et Deborah B. Altschul. 2011. Historical Trauma Among Indigenous Peoples of the Americas: Concepts, Research, and Clinical Considerations, *Journal of Psychoactive Drugs* 43 (4): 282-290.
- Yellow Horse Brave Heart Maria, Jennifer Elkins, Greg Tafoya, Doreen Bird et Melina Salvador. 2012. Wicasa Was'aka: Restoring the Traditional Strength of American Indian Boys and Men, *American Journal of Public Health* 102 (S2): 177-183.
- Yeung Sharon. 2016. Conceptualizing Cultural Safety : Definitions and Applications of Safety in Health Care for Indigenous Mothers in Canada, *Journal for Social Thought* 1 (1) : 1-13.



Articles des médias

- Albors Maxime. 2016. *Reconnect : le « cloud solidaire » arrive au Québec*. Montréal : Novae Le média de l'économie positive et engagée (24 mai). <https://novae.ca/2016/05/reconnect-le-cloud-solidaire-arrive-au-quebec/>. Consulté le 2018-01-28.
- CBC News. *Montreal boarding home for Nunavik medical patients over capacity since opening Ullivik director says load is not sustainable, would like to see hospital built in Nunavik*. Montréal: CBC News (July 25). <http://www.cbc.ca/news/canada/north/montreal-nunavik-ullivik-medical-boarding-home-1.4220585>, Consulté le 2017-12-22.
- Barlow Julie. 2017. *Le CHUM des Inuits. Il aura fallu 15 ans pour que les Inuits disposent d'un centre de soins adapté à leurs besoins dans la région de Montréal. Ullivik change tout*. Montréal : L'actualité (23 mars). <http://lactualite.com/sante-et-science/2017/03/23/le-chum-des-inuits/>. Consulté le 2017-12-22.
- Cherry Paul. 2014. The woman who gave Chez Doris its name. Montréal : Montreal Gazette (October 31, 2014).: <http://montrealgazette.com/news/local-news/the-woman-who-gave-chez-doris-its-name>, Consulté le 2017-05-24.
- Chez Doris. 2017. Bulletin. http://www.chezdoris.org/wp-content/uploads/2017/05/Bulletin_ChezDoris_FR_Print_Ete2017_web.pdf. Consulté le 2017-07-11.

- Cormier François. 2015. *Un refuge pour Autochtones trouve enfin un site à Montréal*. Radio-Canada. <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/747247/refuge-itinerants-autochtones-site-montreal>, Consulté le 2017-05-03.
- Deer Jessica. 2018. *Women's shelter offers info kits to Indigenous people arriving at Montreal bus station*. Toronto : CBC News. <https://www.cbc.ca/news/indigenous/women-s-shelter-offers-info-kits-to-indigenous-people-arriving-at-montreal-bus-station-1.4732478?cmp=rss>, Consulté le 2018-04-06.
- Demers Maryline. 2017. *Du Nunavik à Dorval*. Dorval : Le Messenger Lachine et Dorval (26 janvier). <http://journalmetro.com/local/lachine-dorval/actualites/1081799/du-nunavik-a-dorval/>, Consulté le 2017-12-18.
- Exeko. 2015. Premiers mois d'idAction au Module du Nord québécois. Blog d'Exeko, février. <http://exeko.org/blogue/premiers-mois-didaction-au-module-du-nord-quebecois>, Consulté le 2018-10-24.
- George Jane. 2011. *Nunavik House residents headed for the Y: "We are still looking for a suitable location for Nunavik House"* (February 8): Nunatsiaq Online. http://www.nunatsiaqonline.ca/stories/article/nunavik_house_residents_headed_for_the_y/, Consulté le 2017-12-18.
- Gravenor Kristian. 2016. *Historique du 1430, rue Chomedey*. Montréal : Chez Doris (13 juin).: http://www.chezdoris.org/wp-content/uploads/2016/06/Chez_Doris_Historique-de-la-maison_FR.pdf, Consulté le 2017-07-11.
- Greig Kelley. 2016. *Chez Doris women's shelter in Montreal in urgent need of repairs*. Montréal : Global News (September 7) : <http://globalnews.ca/news/2925197/montreal-chez-doris-womens-shelter-in-urgent-need-of-repair>, Consulté le 2017-05-24.
- Hudon-Friceau Annie. 2017. *Un centre pour les Inuits qui se font soigner à Montréal ne suffit pas à la demande*. Montréal : Radio-Canada (11 décembre). <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1072518/centre-ullivik-montreal-inuits-affluence>, Consulté le 2016-12-18.
- Lachapelle 2016. L'itinérance invisible, *Ricochet* (20 avril) : <https://ricochet.media/fr/1101/litinerance-invisible>, Consulté le 2016-05-10.
- Lapointe Julie-Anne. 2017. *Le racisme est ancré dans les services public, disent les centre d'amitié autochtones*. Val-d'Or : Radio-Canada Abitibi-Témiscamingue (8 juin) : <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1038638/commission-viens-relations-autochtones-val-dor-edith-cloutier-tanya-sirois-quatrieme-jour>, Consulté le 2017-06-09.
- La Presse Canadienne. 2011. *Massacre de chiens de traîneaux: Québec et les Inuits tournent la page*. La Presse (8 août) : www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201108/08/01-4424445-massacre-de-chiens-de-traîneaux-quebec-et-les-inuits-tournent-la-page.php, Consulté le 2018-01-23.
- Mahoney John. 2016. *Cabot Square has quietly found ways to help homeless and aboriginals*. Montréal: Montreal Gazette (September 2). <http://montrealgazette.com/news/local-news/cabot-square>, Consulté le 2017-04-28.
- Marchal Mathias. 2016. *Une application pour aider les itinérants ayant perdu leurs papiers*, Montréal : Journal Métro (20 mai). <http://journalmetro.com/actualites/montreal/966617/une-application-pour-aider-les-itinerants-ayant-perdu-leurs-papiers/>, Consulté le 2018-01-10.
- Montpetit Caroline. 2012. *Victimes du « pas dans ma cour ». Le seul refuge de nuit pour autochtones à Montréal est menacé de fermeture*. Le Devoir (1^{er} mai). <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/348915/victimes-du-pas-dans-ma-cour>, Consulté le 2017-05-03.

- Muise Monique. 2014. *Chez Doris facing tough times amid financing crunch*. Montréal : Montreal Gazette (October 10) : <http://montrealgazette.com/news/local-news/chez-doris-facing-tough-times-amid-financing-crunch>, Consulté le 2017-07-11.
- Normandin Pierre-André. 2017. *Montréal financera un programme pour mettre fin aux disparitions de femmes autochtones*. Montréal : La Presse (22 novembre). <http://www.lapresse.ca/actualites/grand-montreal/201711/22/01-5144408-montreal-financera-un-programme-pour-mettre-fin-aux-disparitions-de-femmes-autochtones.php>, Consulté le 2018-04-06.
- Nunatsiaq News. 2011. *Nunavik-board confirms Mtl. patient home move: "Patient security is our priority"* (March 2): Nunatsiaq Online. http://www.nunatsiaqonline.ca/stories/article/02486_nunavik_board_confirms_mtl_patient_home_move/, Consulté le 2017-12-18.
- Nunatsiaq News. 2015. *Montreal shelter re-opens its doors on weekends*: "This good news has lifted the spirits of the women". Nunatsiaq News (February 18). http://www.nunatsiaqonline.ca/stories/article/65674montreal_shelter_re-opens_its_doors_on_weekends/, Consulté le 2017-07-13.
- Okeke Shari. 2015. *New Cabot Square Park aims to empower aboriginal Montrealers*. Montréal: CBC News (June 18). <http://www.cbc.ca/news/canada/montreal/new-cabot-square-park-aims-to-empower-aboriginal-montrealers-1.3117535>, Consulté le 2017-04-28.
- Radio-Canada Alberta. 2016. *Les enfants autochtones discriminés par le fédéral*. RC 26 janvier. <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/national/2016/01/26/001-tribunal-droits-discrimination-autochtones.shtml>, Consulté le 2017-10-24.
- Radio-Canada. 2017. *Les travaux ont repris au square Viger*. Radio-Canada (13 novembre). <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1067008/travaux-square-viger-chum-375e-anniversaire-montreal>, Consulté le 2018-01-17.
- Radio-Canada avec CBC. 2017. *Une maison d'hébergement pour Inuits déborde à Dorval*. Montréal : Radio-Canada (25 juillet) : <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1047177/maison-hebergement-ullivik-accueil-nunavik-montreal>, Consulté le 2017-12-18.
- Radio-Canada Abitibi-Témiscamingue. 2017. *Le projet d'habitation Kijaté voit le jour à Val-d'Or* (21 juin) : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1041045/le-projet-dhabitation-kijate-voit-le-jour-a-val-dor>, Consulté le 2017-10-28.
- Rogers Sarah. 2014. *Nunavik's new Montreal patient boarding home eyes 2016 move: Call for tenders to construct new facility launched in February* (April 1st): Nunatsiaq Online. http://www.nunatsiaqonline.ca/stories/article/65674nunaviks_new_montreal_patient_boarding_home_eyes_2016_move/, Consulté le 2017-12-18.
- Rogers Sarah. 2010. *Notorious Montreal Nunavik House to move soon. Authorities besieged with complaints about seedy, crime-ridden neighbourhood* (February 16, 2010). Nunatsiaq Online. http://www.nunatsiaqonline.ca/stories/article/98678_notorious_montreal_nunavik_house_to_move_soon/, Consulté le 2017-12-18.
- Rousseau Marie-Lise. 2017. *Itinérance: des coûts élevés pour peu de résultats*. Le Devoir (31 juillet). <https://www.ledevoir.com/societe/504620/itinerance-des-couts-eleves-pour-peu-de-resultats>, Consulté le 2017-10-27.
- Rudnicka-Lavoie Danielle. 2015. *Refurbished Cabot Square Empowers Montreal Aboriginal Community: Renovations for Downtown hub completed in July*. Montréal : The Link (August 26, 2015). <https://thelinknewspaper.ca/article/refurbished-cabot-square-empowers-montreal-aboriginal-community>, Consulté le 2017-05-24.

- Sutherland Anne. *New boarding home for patients from Nunavik being planned in Dorval*. Montréal: Montreal Gazette (July 21). <http://montrealgazette.com/news/local-news/west-island-gazette/new-boarding-home-for-patients-from-nunavik-being-planned-in-dorval>, Consulté le 2017-12-18.
- Touchette Alexandre. 2016. *Une application aide les sans-abris à conserver leurs papiers d'identité*, Montréal : Radio-Canada (20 mai). <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/782786/application-itinerants-sans-abri-papiers-identite-carte-internet-web-perdu-reconnect>, Consulté le 2018-01-10.
- Varga Peter. 2017a. *Nunavik Inuit in town for medical treatment have new home in Dorval*. Montréal: Montreal Gazette (January 16, 2017). <http://montrealgazette.com/news/local-news/west-island-gazette/nunavik-inuit-in-town-for-medical-treatment-have-new-home-in-dorval>, Consulté le 2017-12-18.
- Varga Peter. 2017b. *New Montreal patient home opens doors to Nunavik Inuit* (January 26, 2017). Montréal: Nunatsiaq Online. http://www.nunatsiaqonline.ca/stories/article/65674new_montreal_patient_home_opens_doors_to_nunavik_inuit/, Consulté le 2017-12-18.



Sites Internet

- Affaires autochtones et Développement du Nord Canada.
<https://www.aadncaandc.gc.ca/fra/1471368138533/1471368161152>
<https://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1517425414802/1517425436379>
<https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100015644/1100100015649>
https://www.canada.ca/en/indigenous-northern-affairs/news/2017/10/sixties_scoop_agreementinprinciple.html
<https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1467227680166/1467227697623#chp3>
<https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1358881244223/1358881290781>
- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador.
<http://www.apnql-afnql.com/fr/publications/pdf/Protocole-de-recherche-des-Premieres-Nations-au-Quebec-Labrador-2014.pdf>
- Association nationale des centres d'amitié autochtones.
<http://nafc.ca/fr/uas/>
- Canadian Encyclopedia/Encyclopédie canadienne.
<http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/sixties-scoop/>
<https://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/convention-de-reglement-relative-aux-pensionnats-indiens/>
- Chez Doris.
<http://www.chezdoris.org/>
- Centre d'amitié autochtone de Montréal.
<http://www.nfcm.org/fran/accueil/>
- Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or.
<http://www.caavd.ca/nos-chantiers.html/>

Centre de santé Inuulitsivik.

<http://www.inuulitsivik.ca/>

<http://www.inuulitsivik.ca/soins-et-services/module-du-nord-quebecois>

Centre Ivirtivik.

<http://ivirtivik.org/fr/a-propos/>

Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

http://www.sshrc-crsh.gc.ca/about-au_sujet/policies-politiques/statements-enonces/aboriginal_research-recherche_autochtone-fra.aspx

http://www.ger.ethique.gc.ca/pdf/fra/eptc2/EPTC_2_FINALE_Web.pdf

Corporation Waskahegen.

https://www.waskahegen.com/fr/mission_corporation_Waskahegen.html

Fonds de recherche du Québec – Culture et Société

<http://www.frqsc.gouv.qc.ca/ethique/conduite-responsable-en-recherche>

Indigenous Foundations.

http://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/sixties_scoop/

Institut national de la recherche scientifique.

<http://www.inrs.ca/recherche-valorisation/ethique-recherche>

Ministère de la Santé et Services sociaux du Québec.

<http://www.msss.gouv.qc.ca/professionnels/soins-et-services/particularites-des-services-aux-communautes-autochtones/>

Ministère de la Justice.

<http://www.justice.gc.ca/eng/rp-pr/jr/jf-pf/2017/jan02.html>.

Native Women's Shelter of Montreal (NWSM).

<http://www.nwsm.info/>

<http://www.nwsm.info/iskweu-project>

Projets Autochtones du Québec.

<http://www.paqc.org/>

Portail santé mieux-être du MISS.

<http://sante.gouv.qc.ca/repertoire-ressources/ressource/?nofiche=196>

Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik.

<http://nrbhss.gouv.qc.ca/fr>

Services autochtones Canada.

<https://www.canada.ca/fr/services-autochtones-canada/services/sante-premieres-nations-inuits/rapports-publications/services-sante-non-assures/4-programme-services-assures-non-assures-psana-regie-regionale-sante-services-sociaux-nunavik-sante-canada-2014.html#a46>

Tungasuvvingat Inuit.

<http://tungasuvvingatinuit.ca/>

Ville de Montréal.

http://ville.montreal.qc.ca/portal/page?_pageid=6897,67857581&_dad=portal&_schema=PORTAL





odena

ARUC-CURA

Les Autochtones et la ville au Québec :
identité, mobilité, qualité de vie et gouvernance



REGROUPEMENT
DES CENTRES D'AMITIÉ
AUTOCHTONES DU QUÉBEC