

LES MÉTAMORPHOSES DU PACTE DANS UNE COMMUNAUTÉ ALGONQUINE

Jacques Leroux

Programme de doctorat
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Ce texte est la version remaniée d'une étude (Leroux 1993) qui répondait à la demande de personnes œuvrant depuis plus d'une dizaine d'années dans le domaine de la santé au sein de la communauté algonquine du Grand lac Victoria. Regroupées à l'intérieur d'un organisme fondé en 1980 sous le nom de Société de bien-être Kitcisakik, elles m'ont prié d'effectuer cette étude parce que j'avais une connaissance de leurs pratiques au sein de la communauté et que j'étais familiarisé avec le fonctionnement interne de cet organisme¹. L'enquête fut menée dans le courant des mois de juillet, août et septembre 1992, et j'ai procédé par entrevues, en rencontrant un à un chacun des intervenants. Comme je voulais d'autre part dégager une problématique générale, j'ai aussi mené plusieurs entrevues avec des personnes qui ne sont pas à l'emploi de la Société Kitcisakik, mais qui me paraissaient susceptibles d'exprimer un point de vue représentatif de l'expérience des membres de la communauté dans diverses situations caractéristiques².

Depuis la fondation de la Société Kitcisakik, on a considérablement amélioré la qualité des services en créant un dispensaire groupant une équipe d'intervenants, dont la plus grosse fraction est constituée d'Algonquins originaires de la communauté, qui y travaillent comme organisateurs, interprètes ou consultants. La communauté elle-même traverse depuis une dizaine d'années de profondes remises en question sur les rapports des hommes et des femmes entre eux, sur l'éducation des enfants, sur la santé psychologique de ses membres et sur l'articulation de la communauté avec la société canadienne. En effet, il s'agit là de domaines de la vie sociale et individuelle qui sont soumis à de nouvelles donnes par la judiciarisation des problèmes de

violence familiale, par la scolarisation des enfants, qui vivent en familles d'hébergement à Val-d'Or, et par le renouvellement des pratiques médicales et politiques qui touchent tous les membres de la communauté. Les changements qui s'effectuent dans ces domaines ont été galvanisés par un important processus de réflexion qui fut d'abord amorcé au sein de la Société Kitcisakik et du Conseil de bande sur la problématique générale de la santé et qui s'est ensuite étendu à tous les aspects de la vie sociale.

Les observations que j'ai pu faire en vivant au sein de la communauté pendant presque deux ans et les entretiens réguliers que j'ai eus avec les intervenants de la Société Kitcisakik m'ont permis – du moins, je l'espère – de circonscrire certaines configurations pathogènes qui paraissent caractéristiques. Ainsi, bien des expériences personnelles présentent entre elles des traits communs quand on les envisage en fonction des situations qui retiendront ici notre attention : situation de l'enfant soumis à « la règle du silence », de la femme souffrant de la violence conjugale, de l'époux ayant du mal à assumer la fonction paternelle, etc.

On verra que cet article se divise en deux parties distinctes, mais il me paraissait important de montrer que ces configurations sont les résultantes d'un démantèlement historique des réseaux de solidarité traditionnels, démantèlement qui s'est effectué dans les domaines de l'alliance matrimoniale, des activités économiques, religieuses et politiques; je veux aussi mettre en relief les transformations sociales qui auraient affecté en profondeur les systèmes de conduites au fur et à mesure que se serait étioilé un *ordre de valeurs* que ces réseaux soutenaient, et que j'appellerai ici l'ordre symbolique. Dans la deuxième

partie de cet article, je montrerai comment les interventions qui ont été faites sur les plans de la santé communautaire et de l'éducation visaient à renouveler la maîtrise de cet ordre dans la reconnaissance des conditions modernes de la vie sociale.

Situation géographique et politique de la communauté

La communauté compte deux agglomérations où se concentrent les habitations. La première est située sur une péninsule en bordure du Grand lac Victoria et regroupe une quarantaine de maisons. C'est le cœur historique de l'actuelle communauté.

L'autre agglomération est située au bord du lac Dozois, plus près de la route 117, et se trouve à environ cent vingt kilomètres de Val-d'Or, au centre-nord du parc de La Vérendrye. C'est ici qu'on a établi les locaux du Conseil de bande et du dispensaire principal (le second, plus petit, est situé au Grand lac Victoria). Ces deux édifices ont le téléphone et sont alimentés en électricité par une génératrice diesel. On y compte environ vingt-cinq maisons, dont plusieurs sont occupées à longueur d'année par des personnes qui travaillent pour le Conseil de bande ou pour la Société Kitchisakik.

Il existe dix communautés algonquines, réparties, l'une en Ontario, et les autres dans l'Outaouais, le Témiscamingue et l'Abitibi. La langue algonquine y est encore plus ou moins en usage selon les cas, et seule la communauté du Grand lac Victoria n'a pas le statut de réserve. Ce statut est donné à une communauté par le gouvernement fédéral qui circonscrit alors ses limites territoriales, parfois contre la cession de territoires. La communauté du Grand lac Victoria a, quant à elle, toujours refusé les propositions du gouvernement fédéral visant à lui donner ce statut. C'est en 1980 qu'a eu lieu le dernier débat à ce sujet. Les informateurs disent que la majorité des membres de la communauté a alors rejeté les offres qui étaient faites pour ne pas céder les parties du territoire qu'ils entendaient continuer à exploiter en y menant leurs activités traditionnelles. Il résulte de ces refus que la communauté est très mal pourvue en routes, qu'elle n'a pas d'école, pas de subventions pour la construction de maisons (sauf sous forme de prêts accordés aux individus), pas de service téléphonique (sauf à la maison du Conseil de bande et au dispensaire) ni d'alimentation électrique au secteur, ces services étant tous fournis aux réserves par le gouvernement fédéral. Aucune maison n'a l'eau courante. On n'y trouve aucun établissement commercial. Sur le promontoire du Grand lac Victoria, on peut voir une église, qui est la plus vieille de l'Abitibi-Témiscamingue.

L'histoire d'une désintégration sociale

La société algonquine à l'époque du régime français

Au début du XVII^e siècle, la société algonquine était composée d'au moins neuf groupes, répartis sur un territoire qui couvrait une enclave formée par la baie Georgienne, le lac Nipissing et le lac Ontario; ce territoire se prolongeait dans la vallée de l'Outaouais jusqu'à la hauteur du Grand lac Victoria et il s'étalait vers l'est de part et d'autre des Laurentides, dans les bassins des rivières Coulombe, Gatineau, Lièvre, Petite Nation, Rouge et L'Assomption (voir Ratelle 1993 : 26). Ces systèmes hydrographiques correspondaient en partie à l'aire d'occupation de ces groupes, et c'est sur cette base qu'on peut les identifier comme des entités politiques régionales, car il y avait des chefs qui les représentaient dans leurs rapports avec leurs voisins ou avec les Européens. Aujourd'hui, nous désignerions par le terme « bande » ces entités régionales, mais certaines d'entre elles, connues sous le nom que les Français nous ont transmis, auraient peut-être incorporé deux ou trois bandes. Quoi qu'il en soit, selon l'ethnohistorien Roland Viau, chaque bande devait rassembler de cent cinquante à trois cents individus (Viau 1986 : 119), chacune étant elle-même composée d'unités plus petites, disséminées durant l'hiver sur diverses portions du territoire, que nous appellerons « maisonnées ». Elles regroupaient des familles conjugales généralement apparentées, qui pouvaient comprendre de quinze à trente individus (*ibid.* : 119).

Les populations algonquines piégeaient le petit gibier et exploitaient les ressources halieutiques en toutes saisons (surtout l'été), mais la principale source de leur alimentation était le gros gibier. Elles entretenaient entre elles des relations de bon voisinage grâce à l'existence d'un réseau d'échanges qui instituait un système d'obligations et de devoirs réciproques entre les individus, les maisonnées et les bandes. À quelque échelon de l'organisation où nous puissions porter notre observation, il faut postuler qu'un vaste réseau d'échanges et d'alliances reliait les unes aux autres les diverses unités sociales du groupe : pour contrer les aléas des mauvaises chasses et des disettes, les maisonnées devaient compter sur l'aide des maisonnées les plus proches; pour que les équipes de chasseurs puissent pourchasser les originaux sur les territoires d'occupation de leurs voisins, il fallait entretenir des rapports de bonne entente; pour affronter d'éventuels ennemis extérieurs, il fallait que les bandes puissent se rallier sous l'autorité d'un chef de guerre, etc. En outre, il est indéniable que de petites bandes réunissant de cent cinquante à trois cents personnes (*ibid.* : 119) ne pouvaient se reproduire en restant repliées sur elles-mêmes, de sorte que l'existence d'un vaste réseau d'alliances matrimoniales était nécessaire pour qu'elles puissent assurer la perpétuation du groupe. En reliant des familles de bandes différentes, la conclusion d'alliances matrimoniales devait donc, de surcroît, assurer la collaboration économique et la

paix entre les unités sociales de l'ethnie³.

Ces échanges se déployaient en outre vers quelques ethnies voisines⁴. On sait en effet que le troc se pratiquait à grande échelle dans les sociétés amérindiennes, les ressources et les compétences locales étant mises à profit dans un commerce où les poteries huronnes pouvaient être échangées à la Baie James par l'intermédiaire des Témiscamingues et des Algonquins (Viau 1995). On sait aussi que plusieurs populations étaient politiquement et militairement alliées, comme en témoignent les écrits de Champlain, qui assista à une cérémonie donnée à Tadoussac où s'étaient réunis des Montagnais, des Algonquins et des Etchemins (aujourd'hui appelés Malécites et Pénobscots, et qui vivaient dans l'État actuel du Maine), au retour d'une guerre contre les Iroquois (Biggar 1922 : 107 et *passim*).

Le groupe des Kichesipirinis, « qui occupait probablement l'Île-des-Allumettes et l'Île Morrison » (Viau 1986 : 112), servit d'intermédiaires entre les Français et les Hurons dès 1615, mais, après les Weskarinis, vers 1640, ils furent contraints d'abandonner leur territoire et de trouver refuge près des établissements français de Sillery et du lac des Deux Montagnes, à la suite de dures attaques de la part d'Iroquois beaucoup mieux armés (Day et Trigger 1978 : 794). Au

cours du xvii^e siècle et jusqu'en 1760, les Algonquins auront transformé leur mode de production en intensifiant les activités de piégeage pour se procurer des objets qu'ils échangeaient contre leurs fourrures aux comptoirs de traite.

Il se produisit une transformation importante du mode de production indigène dans toutes les régions où s'établirent des comptoirs, les sociétés du Subarctique étant passées l'une après l'autre d'une économie axée sur la chasse au gros gibier à une économie axée sur le piégeage. Ainsi, les Français ont construit en 1720 un comptoir au Témiscamingue et, au moment de la Conquête, ils « avaient probablement établi d'autres comptoirs de traite au lac Mistinikon, à la tête de la rivière Montréal, au Grand lac Victoria et au lac Waswanipi » (Viau 1995 : 20). Or, à peu près tous les algonquinistes s'entendent aujourd'hui pour dire que l'articulation du mode de production indigène à l'économie marchande a entraîné avec elle l'apparition des « territoires de trappe », lesquels sont passés d'une exploitation collective de bande à une exploitation héréditaire de maisonnées. Ces transitions ne se sont pas toutes réalisées à la même époque ni de la même façon, mais, en devenant toujours plus dépendantes des produits manufacturés qu'elles échangeaient contre leurs fourrures, les maisonnées



se trouvaient quelque peu en concurrence les unes avec les autres et, simultanément, les bandes se sont peu à peu désolidarisées sur le plan de la coopération économique en convertissant l'orientation de leurs échanges vers les postes de traite, qui devenaient en même temps leurs principaux partenaires.

Les spoliations territoriales, les maladies, l'alcool

Après la conquête, les Algonquins purent profiter pendant quelques décennies de la concurrence que se livraient de petites firmes, des marchands indépendants et la Compagnie du Nord-Ouest. Toutefois, quand la Compagnie de la Baie d'Hudson et la Compagnie du Nord-Ouest fusionnèrent en 1821 pour mettre fin à la concurrence ruineuse à laquelle elles s'étaient livrées dans plusieurs régions, on pouvait déjà constater la surexploitation de plusieurs territoires dans l'Abitibi-Témiscamingue (Viau 1995).

Au début du XIX^e siècle, l'Outaouais fut envahi par l'industrie forestière et il devint de plus en plus difficile pour les Algonquins de cette région de poursuivre les activités traditionnelles au fur et à mesure que les Eurocanadiens l'envahissaient. Une requête, rédigée vers 1847 et adressée aux autorités du pays par des Algonquins du lac des Deux Montagnes, rend bien compte de la situation et de leur point de vue :

Quand vous nous voyez voyager de côté et d'autre, sur les fleuves, les rivières, et les lacs dans nos frêles canots, vous nous trouvez bien misérables. C'est bien la vérité, nous l'avouons, nous sommes dans la misère; puisqu'on nous dépouille tous les jours de ce que nous possédions. Nos terres passent rapidement entre les mains des blancs [...] Nous étions riches autrefois, rien ne nous manquait : les forêts étaient peuplées d'animaux de toute espèce, dont nous vendions les dépouilles bien cher à l'avidé marchand; cela nous donnait les moyens de suffire à nos besoins et à ceux de nos enfants, mais il n'en est plus ainsi maintenant. Les blancs s'établissent de tous côtés sur nos terres et, où l'on ne cultive pas, les gens des chantiers sont là pour détruire et faire fuir les animaux qui restent dans le petit espace de terre que l'on ne nous a pas encore ravi. Nos familles sont sans moyen de subsistance et nous ne savons où chercher de quoi vivre. Nous sommes réduits à la plus grande détresse. (Archives de l'Archidiocèse d'Ottawa 1847-1850 : 91-92, cité par Frenette 1993 : 46)

À la même époque, le marchand de fourrures James Cameron, en poste au comptoir de Témiscamingue, faisait un bilan hallucinant des conditions de vie et de l'état de santé des Indiens de la région :

Mais le principal échec contre le retour [des calamités], c'est la mortalité et la maladie chez les malheureux indigènes. La consommation et la scrofule les emportent par douzaines. Il est vraiment horrible de voir ces pauvres hères durant la saison chaude quand ils sont affectés par cette dernière [...] Les plaies engendrent des asticots qui, vivants, deviennent de la nourriture pour les femmes⁵. Alors, ma situation parmi eux n'a rien de réjouissant. Les mal-

heureux sont gisant partout, à un point qui rend la médecine parfaitement impuissante [...] Durant le mois de janvier dernier, ils étaient presque tous pris par la grippe, et, en revenant de ma route de l'Abitibi, au début de mars, je les voyais se traîner vers la rivière Blanche. Je n'ai jamais vu un tel état de souffrance. Tous les fils de la vieille Nancy et leurs familles sont des squelettes vivants [...] Joll Garson et son frère ont perdu presque tous leurs enfants, et ce dernier a aussi perdu sa femme [...] Mais à quoi bon rallonger la liste? La situation est la même partout, à l'exception des Hawk et des Indiens du lac Rond. Les ivrognes sont les seuls Indiens qui se portent bien. Qu'est-ce que les militants de la tempérance diraient de cela? Nawakejick a arrêté de boire il y a deux ans, et il est maintenant dans la tombe avec la moitié de sa grosse famille. Même chose pour Shaiashes. Tous les Indiens le remarquent et boiraient de toute leur âme s'ils en avaient [de l'alcool]. (Cameron 1849 : 1)

À tort ou à raison, je ne suis pas en mesure de le dire, les Indiens semblaient donc attribuer à l'alcool des vertus prophylactiques. En tout cas, ils pouvaient le prendre comme un remède qui leur faisait momentanément oublier une situation générale intolérable et devant laquelle ils étaient impuissants. Depuis longtemps, en fait, il y avait des « peddlers », des aventuriers qui n'étaient pas à l'emploi des compagnies, qui vendaient illégalement de l'eau-de-vie contre des fourrures, et il appert que les Algonquins avaient déjà constaté que le remède pouvait aussi se transformer en poison, ainsi que le révèlent les propos d'un vieillard du lac à la Truite (situé à la source de la rivière des Outaouais) recueillis par le Père Moreau en 1840 :

Le rhum, qui nous rend fous et méchants, nous a été apporté par les blancs. J'ai souvenance, moi, qu'il y a bien des années nous n'en n'avions pas, et nous étions mieux que nous sommes à présent, et nous nous en passions; nous pouvons le faire encore assurément. (Moreau 1841)

La désagrégation politique de la société algonquine

Si l'on peut dire que la société algonquine avait commencé à se désagréger par l'intensification de ses échanges avec la société marchande, il est indéniable d'autre part que ce processus s'est précipité à la fin du XIX^e siècle sur le plan politique. On sait que les conseils de bande ont été créés avec la *Loi sur les Indiens* de 1876; or, justement, ce ne sont plus les entités régionales, maîtresses de leurs territoires et participantes actives dans le jeu diplomatique de l'ethnie, telles qu'elles existaient au XVII^e siècle et encore durant une partie du XVIII^e, que le gouvernement reconnaissait avec cette loi, mais des unités administratives isolées les unes des autres. Les conseils de bande, en effet, depuis la promulgation de cette loi et jusque dans les années 1970, n'avaient pas de véritable pouvoir décisionnel dans leurs propres communautés et ils ne les représentaient que vis-à-vis du ministère des Affaires indiennes. Ce dernier considérait les Indiens comme des mineurs incapables d'assumer des responsabilités et, en les mettant sous tutelle,

il les empêchait de négocier eux-mêmes leurs relations avec le monde extérieur (voir Bouchard et *al* 1989 : 205 et *passim*).

Les transformations sociales au Grand lac Victoria durant le XX^e siècle

Les processus de désintégration que j'ai évoqués ci-dessus se sont approfondis au xx^e siècle, comme le constatait, dans un récit sur l'histoire de son peuple, une aînée du Grand lac Victoria (Leroux 1992 : 37-38), qui décrit la destruction des territoires dans la région de l'Abitibi-Témiscamingue avec l'avènement de la colonisation en 1910, la construction des routes et des voies ferrées, la pénétration des industries forestière et minière dans les années trente et la construction de très nombreux barrages, gros et petits, qui inondèrent une multitude de territoires.

Ajoutons à cela que durant les années vingt, il y avait beaucoup de trappeurs canadiens qui exploitaient le territoire des Algonquins :

Le trappeur blanc, en passant un hiver dans les forêts du Nord, est motivé par un seul objectif : la prise du plus grand nombre possible de fourrures. Pour cette raison, il tue tout ce qu'il peut et ne se soucie aucunement de l'avenir. Il ne possède pas la terre. Il n'y a aucune différence pour lui entre le fait qu'on trouvera des ressources de fourrures ou non dans les années suivantes, et alors il n'hésite pas à exterminer en une saison les animaux à fourrures, s'il peut le faire. L'année d'après, il peut aller dans une autre région et y répéter son processus d'anéantissement. (Davidson 1929 : 73)⁶

À partir des années quarante, quelques Algonquins du Grand lac Victoria commencèrent à vendre leur force de travail dans les chantiers de coupe de bois pour compenser les pertes occasionnées par le dépérissement de la faune⁷. Ces activités se poursuivirent jusque dans les années soixante-dix, bien qu'elles n'aient jamais mobilisé beaucoup d'hommes de la communauté. À partir des années cinquante, certains travaillèrent sur des fermes, d'autres comme guides dans les « clubs de chasse », surtout fréquentés par des Américains et, au début des années soixante, il y eut jusqu'à 25 % de la population qui allait travailler chez un éleveur de visons, dans l'État de New-York (Hirbour 1969 : 21) [ces deux dernières activités se pratiquent encore de nos jours]. Tous ces travaux étaient saisonniers, mais ils introduisirent une dépendance plus grande des ménages à l'économie marchande. À partir du milieu des années cinquante, le gouvernement fédéral commença à distribuer des coupons qu'on échangeait au magasin de Louvicourt contre des victuailles et des objets manufacturés. À partir des années soixante, ces prestations augmentèrent graduellement et furent versées sous forme de chèques. La dépendance économique allait ainsi en s'accroissant, et tout porte à croire que la violence familiale croissait au même rythme.

En effet, parmi tous ceux qui ont vécu assez longtemps dans cette communauté (qu'ils soient nés sur place ou venus d'ailleurs), il n'en est certainement aucun qui contestera que le couple argent-alcool forme les ingrédients d'un cocktail particulièrement explosif, surtout quand la bonbonne est préalablement agitée au cours de nombreux déplacements en dehors du « milieu naturel ». Car on quitte le lac Dozois ou le Grand Lac pour aller à Val-d'Or faire des provisions et, récemment encore, en passant par le bureau de poste de Louvicourt prendre les chèques d'allocation familiale, de pension de vieillesse et d'assistance sociale. Cet argent, qui tombe depuis les années soixante dans les goussets à tous les premiers et vingt et unièmes jours du mois, brisa les anciens cycles de production et bouleversa le mode de vie. Il n'y a pas si longtemps encore, une grande partie de la communauté était prise d'un véritable état de frénésie durant ces périodes, et l'on peut dire qu'on assistait alors aux activités d'une sorte de carnaval mensuel qu'on arrosait d'une bonne beuverie.

Depuis environ six ou sept ans, cependant, ces périodes de licence sont en pleine régression dans la foulée des actions que la Société Kitchisakik, le Conseil de bande et des victimes de la violence ont menées en luttant contre l'ivrognerie et la violence sous toutes ses formes. Ces périodes de transit entre les activités hivernales de piégeage et de chasse duraient environ une semaine et elles constituaient une espèce de *moment de suspension* de la culture traditionnelle, par soustraction des pratiques qui définissaient pour chacun son rôle d'époux, de père ou de mère dans la transmission des apprentissages. Je ne saurais mieux illustrer ce mécanisme que par ce témoignage d'un homme de la communauté, aujourd'hui âgé d'une trentaine d'années :

J'ai arrêté l'école à l'âge de treize ans. J'ai travaillé avec mon père. Il m'a appris beaucoup de choses sur la trappe et la chasse, sur ce qu'il faut faire dans le bois, comme de savoir marcher sur la glace [et en évaluer l'état] pour ne pas passer à travers. Quand c'était le temps du bien-être [d'encaisser les chèques d'assistance sociale], c'était plus pareil. Il buvait pendant une semaine et on [les enfants] était oubliés. Il n'était plus responsable de rien. (Augustin Pénosway)

Beaucoup de gens se rappellent ces périodes comme des moments de grande désorientation, et on les appréhendait, il n'y a pas si longtemps encore, avec anxiété. On pourrait dire qu'elles se révèlent – sous une forme particulièrement dramatique par leur intensité et leur brièveté – comme des moments de cristallisation d'un long processus d'effritement de l'autorité parentale, dans la mesure où celle-ci commandait les règles de conduite en s'incarnant dans une tradition qui, comme nous avons commencé à le voir, s'est progressivement estompée en perdant les cadres structurels qui la soutenaient.

Il apparaît vraiment que les années 1950 marquent une précipitation de la désintégration culturelle – en particulier celle de l'autorité parentale – car c'est au milieu de

cette décennie que les enfants furent arrachés à leur famille et à leur communauté, lorsqu'on créa le pensionnat pour jeunes Amérindiens à Saint-Marc-de-Figury, près d'Amos. Les jeunes Algonquins, habitués à une vie où l'apprentissage se faisait par mimétisme des pratiques parentales et à une éducation relativement exempte de sévérité, furent soumis à une discipline rigoureuse fondée sur l'humiliation et la crainte des châtiments corporels. On leur interdit l'usage de leur langue et on leur inculqua la honte de leurs origines par toutes sortes de procédés ignominieux. Ainsi, on nous raconta l'histoire d'un adolescent, excellent joueur de hockey, que le pensionnat voulait voir « évoluer » dans son équipe, mais qui avait la disgrâce d'une peau basanée. Afin de lui faire perdre un peu de son hâle en prévision d'un tournoi, on l'immergeait tous les soirs dans un bain d'eau de javel. En fait, ces techniques de « blanchissage », appliquées au physique comme au moral, n'avaient toujours pour finalité que d'anéantir la culture maternelle de ces enfants. Ce pensionnat ferma ses portes au milieu des années 1970 en laissant un très mauvais souvenir dans l'esprit de ceux qui le fréquentèrent.

Enfin, le problème essentiel qu'a posé l'école obligatoire renvoie aux répercussions que cette mesure aura eues sur la signification de l'autorité parentale : en leur enlevant leurs enfants, la société canadienne privait les parents de leur rôle d'éducateurs et, par le fait même, réfutait la mission de la famille algonquienne, en tant que celle-ci se donnait pour tâche d'ouvrir l'enfant à un univers de sens au sein d'une culture qu'elle aurait voulu perpétuer.

C'est aussi à partir des années cinquante que la femme commence à ranger ses plus belles œuvres. Depuis longtemps déjà, elle ne confectionne plus tous les vêtements de la famille, sa production se restreignant aux mitaines, aux mocassins, aux tricots... À la même époque, la sage-femme, seule détentrice d'une science que lui octroyait son pouvoir d'enfanter, cède progressivement la place au médecin blanc. Convaincues par celui-ci et les infirmières qui visitent sporadiquement les terrains de piégeage et le Grand Lac, les femmes enceintes vont aller toujours plus nombreuses accoucher à l'hôpital. Contre les maladies infectieuses, la médecine occidentale a déjà supplanté celle des Indiens, mais c'est surtout devant son impuissance à soigner les maladies bactériennes que la médecine indienne baisse les bras : comme nous l'avons vu, depuis le milieu du XIX^e siècle la tuberculose ravageait les Amérindiens, qui n'avaient pas les anticorps pour y résister massivement, tandis que les gripes en abattaient d'autres. Les femmes, qui, plus que les hommes, concoctaient et administraient les médicaments, abandonnèrent peu à peu ces pratiques en confiant leurs enfants et leur santé aux praticiens de la médecine occidentale.

Considérons maintenant les rôles du père. D'abord, on se tromperait en assignant au terme « père » le principe d'une autorité masculine qui serait seulement incarnée par celui qui joue le rôle de « mari » et de « géniteur », car il faut envisager la notion de fonction paternelle sous un ensemble

de rapports qui ont trait à la constitution même de la *maisonnée*. Sur le plan de la terminologie et des modèles qu'elle véhicule, la description que donne E. S. Rogers, pour décrire la maisonnée et certains aspects de la fonction paternelle chez les Ojibwas septentrionaux, correspond exactement à ce qu'un de mes vieux informateurs (Etienne Pénosway) me disait.

Les Ojibwas de Round Lake n'ont pas de mot qui serait strictement équivalent [au terme anglais] *family*, au sens où il désignerait un groupe d'individus apparentés, un groupe pour lequel ses membres pourraient utiliser l'expression « ma famille » en se référant toujours aux mêmes individus. Au lieu de cela, ils utilisent un terme qui, dans des contextes variés, désigne un groupe d'individus qui sont sous le leadership d'une personne particulière. Le terme *nintipe ncike win*, dérivé de *nintipe ncike* 'je dirige, je mène', signifie 'ceux que je dirige' ou 'mes protégés' [*my followers*][...] Alors qu'un homme peut dire *nintipe ncike win* en référence à sa femme et à ses enfants, de même qu'à tous ceux qui sont sous sa sphère d'influence et sous sa responsabilité, ce même homme pourrait être un protégé [*a follower*] de quelqu'un d'autre, son père par exemple, qui inclura les protégés de son fils en disant *nintipe ncike win* [...] Bien que le terme puisse être utilisé dans tout contexte concernant un leader et ses protégés, le contexte le plus commun est celui de la parenté, en référence au groupe de parents vis-à-vis desquels un homme est responsable. (Rogers 1962 : B82)

La maisonnée désigne donc un groupe de résidence formé d'individus apparentés à divers degrés qui se mettent sous l'égide d'un leader choisi pour son expérience. Cet homme est généralement le plus âgé du groupe, père ou beau-père des hommes adultes qui résident avec lui, ce qui n'exclut pas la présence de ses propres frères, neveux ou amis et, bien sûr, de leurs épouses et enfants. Ce modèle subsiste encore de nos jours⁸, mais la signification que l'on pouvait donner autrefois à la fonction du leader était étroitement rattachée à ses « connaissances religieuses » (Rogers 1962 : B70) et j'ai moi-même montré, en faisant l'analyse d'un mythe ojibwa, que le rôle du leader renvoyait précisément à une fonction chamanique (voir Leroux 1988 : 143).

Or, à l'époque où on était moins dépendant des comptoirs et des magasins, on se fiait encore sur les talents chamaniques du leader pour s'assurer la collaboration des esprits-maîtres de la forêt. En 1863, le Père Délage, dans son rapport sur la mission du Grand lac Victoria reconnaissait lui-même la persistance des pratiques chamaniques à cette époque, mais pour les condamner sous le nom de « jongleries ». La prochaine citation illustrera ce fait et nous donnera aussi une idée de l'attitude des missionnaires à cet égard :

Comme j'ai eu dans mes instructions à m'opposer vigoureusement à une tendance, assez commune parmi ces Indiens, à reprendre d'anciens usages superstitieux, je crois devoir, Monseigneur, vous donner quelques détails sur ce point, en établissant leurs principales superstitions actuelles, connues sous le nom de jongleries. Je leur ai fait voir l'horreur de ce vice et combien il déplaît

au seul et vrai Dieu. Ils ont tous protesté, avec de grandes démonstrations, qu'ils ne se rendraient plus jamais coupables de ce crime; – mais, hélas! voyez le pauvre sauvage seul dans les bois, pressé par la faim, tourmenté par la maladie et tenté par le démon; ah! qu'il lui faut une bien grande vertu pour ne point recourir aux anciennes pratiques qui, dans son idée, le délivreraient de ses maux! (Déléage 1864 : 73-74)

L'auteur de ce texte énumère et décrit ensuite six rituels. Parmi ceux-ci, les rituels de la tente à suerie et les chants accompagnés du tambour étaient réalisés par les chasseurs pour entrer en communication avec les esprits-maîtres des animaux, mais plus rares étaient ceux qui pouvaient bénéficier des messages que les esprits leur envoyaient en rêve, et plus rares encore ceux qui pouvaient faire le rituel de la tente tremblante, qui était associé à un maximum de « pouvoir ». Or, on tenait certainement compte de tout cela, aussi bien que des connaissances empiriques acquises par expérience, quand on choisissait les partenaires de la maisonnée, laquelle se recomposait d'ailleurs année après année.

Il apparaît ainsi que les diverses fonctions de pourvoyeur et de rassembleur étaient signifiées en s'intégrant dans un concept qui incorporait aussi celle de chamane : ce

concept renvoie aux diverses modalités d'une fonction paternelle qui se trouvait répartie sur tous les hommes de la maisonnée mais qui était en quelque sorte élevée sur un plan supérieur en s'incarnant dans la personne du leader.

Bien que nous sachions que les pratiques chamaniques étaient encore très vivaces au milieu du XIX^e siècle, il nous est impossible de décrire la progression de leur occultation dans la culture des Algonquins du Grand lac Victoria. Nous savons cependant qu'une mission fut fondée au village d'été en 1838 par l'abbé C. L. de Bellefeuille, sulpicien, et que cette congrégation fut relayée par celle des Oblats en 1844; ceux-ci assurèrent la présence d'un missionnaire à l'époque de Noël et durant quelques semaines de la saison estivale, comme ils le font encore de nos jours (cf. Hirbour 1969 : 8). Ils apprirent leur langue et parvinrent effectivement à imposer progressivement leurs doctrines en condamnant avec véhémence leurs croyances et leurs pratiques rituelles. Cette efficacité pourrait peut-être s'expliquer par la dépendance croissante du mode de production algonquin à l'économie de marché. En cela, le missionnaire aurait été le principal médiateur (avec le marchand de fourrures) de la société conquérante auprès des Algonquins. Malgré les « bonnes intentions » et l'affection sincère qu'ils portaient souvent aux



Algonquins, ils causèrent des dommages considérables sur le plan des valeurs en ruinant le système des croyances, qui était lui-même au fondement de la morale et de l'éthique algonquines. Il existe une abondante littérature qui me permettrait d'étayer cette dernière affirmation, mais, faute d'espace, je dirai seulement que l'univers des mythes et des croyances fournissait les schèmes de représentation par lesquels étaient définis les préceptes du comportement moral des gens. Ainsi, alors que le leader servait de premier médiateur entre la maisonnée et la nature par le biais des rituels qui le mettaient en communication avec les divinités indigènes, le missionnaire se substitua à lui en devenant le médiateur de la maisonnée, auprès d'un dieu étranger et « tout puissant »⁹. Ce renversement total des perspectives ne fut jamais véritablement accompli sur le plan de l'éthique, dans la mesure où la *conversion* d'une morale par une autre impliquait l'usurpation de la fonction paternelle algonquine et, par là, la déchéance du sujet masculin adulte qui, il faut bien le dire, ne pouvait intérioriser des modèles de conduite, élaborés pendant presque deux millénaires dans une civilisation complètement différente de la sienne, sans renier une partie de son propre héritage culturel. Or, dans une certaine mesure, c'est malheureusement ce qui s'est produit, comme nous allons le voir en considérant le déraillement généralisé des conduites sur le plan de la vie sexuelle.

La règle du silence

En choisissant de porter l'analyse sur le plan de la vie sexuelle, je veux décrire l'expérience d'une reconnaissance de soi douloureuse, qui s'effectue souvent dès l'enfance, le plus souvent dans les premières années de l'adolescence, expérience qui, même si elle se réalise dans les profondeurs de la psychologie individuelle, peut avoir pour nous valeur de modèle, parce qu'elle s'amorce dans des circonstances qui sont caractéristiques d'un pattern répandu. Ce pattern est celui des modalités par lesquelles il y a abus de confiance, abus de pouvoir et formation de troubles psychologiques qui persisteront chez l'adulte. Je n'analyserai pas l'évolution de ces troubles, mais on peut certainement les rattacher à la forte incidence de dépressions et de pensées suicidaires qui affligent plusieurs personnes de la communauté. Ces expériences m'ont été décrites par les personnes qui les ont vécues, mais, pour protéger leur identité, j'utiliserai la mention (n.f.), signifiant « nom fictif ».

Léonard (n.f.) et sa sœur ont quitté très tôt l'école et furent élevés sur le camp de piégeage de leur grand-mère maternelle en compagnie de leur mère, de leurs deux oncles maternels et des épouses de ceux-ci. Lors de beuveries mensuelles, le jeune Léonard fut sodomisé une première fois à l'âge de neuf ans par un ami de la famille. L'événement se reproduisit plusieurs fois par la suite, dans des conditions toujours semblables : « l'ami » prend prétexte de l'affection qu'il éprouve à son égard et entreprend des attouchements

sexuels qui désespèrent l'enfant. L'agresseur lui demande ensuite de n'en rien dire à personne. Léonard souscrit à cette demande parce qu'il ne sait quelle signification donner aux gestes qu'on vient de poser sur lui¹⁰ et parce qu'il ne faut jamais accuser publiquement quelqu'un... à moins d'être convaincu du tort de la personne. Mais comment cet enfant de neuf ans pourrait-il être assuré que cet ami de la famille est en tort? Qui plus est, comment décrire une expérience qui échappe à tout commentaire connu et à laquelle il ne sait donner une signification qui fasse aussi du sens pour ses interlocuteurs? L'enfant a déjà l'intuition qu'une règle du silence pèse sur cette expérience et qu'il doit s'y conformer. Alors, il se tait et l'expérience se répète.

La règle du silence que Léonard appréhende trouve en réalité un fondement concret dans l'indifférence, feinte ou réelle, de ses oncles et de sa mère. Cette attitude est homologue à celle des parents d'Arthur (n.f.), qui me rapportait les événements que je vais maintenant décrire. Arthur se rappelle que chaque mois ses parents s'enivraient plusieurs jours de suite dans des circonstances où il ne reconnaissait plus leur personnalité, ni d'ailleurs celle des personnes présentes à des « fêtes » où on se livrait à tous les égarements que l'ivresse peut engendrer. Il allait alors chercher refuge chez des gens restés sobres. Parfois, les parents partaient à l'extérieur du village sans rien dire ni rien laisser à manger et ne revenaient que deux semaines plus tard, enfin dégrisés.

L'indifférence des parents d'Arthur et des parents de Léonard nous révèle un bris de communication particulièrement marqué lors des périodes de beuveries. Mais cette perte de communication se manifeste aussi sous d'autres formes, ainsi que nous allons le voir en nous penchant sur l'histoire de Nathalie (n.f.). Quand celle-ci eut treize ou quatorze ans, son père prit envie d'elle et la força régulièrement à céder à son désir. Comme Léonard, qui ne pouvait comprendre toute la signification qu'un adulte donnait aux gestes que l'on posait sur lui, Nathalie ne savait comment exprimer son refus et échapper à une demande trop pernicieuse pour pouvoir être discutée. Et là encore, il fallait subir le désir d'un autre pour ne pas offenser publiquement cet autre et vivre ensuite la honte du scandale. Loin de protéger la victime, la présence d'autrui, tout autour, protège l'auteur du viol; celui-ci profite du silence comme d'une garantie qui lui fera obtenir le consentement de la victime, car il sait que la peur du scandale est plus forte que le dégoût des sévices. Dans sa forme la plus insidieuse, la règle du silence étouffe la protestation.

Cette règle a une forme *tacite*. Quand Nathalie surmonta la gêne et l'humiliation d'en informer sa mère, à quoi il faut ajouter la culpabilité diffuse d'entacher l'image de son père, elle se frappa à un nouveau silence et, précisément, à un mutisme obstiné : sa mère lui tourna le dos, continua à vaquer à ses affaires et puis la regarda sévèrement. Il fallait simplement comprendre ceci : « Ne parle plus jamais de ces choses-là et endure ce qu'il te fait. »

Enfin, cette règle a aussi une forme *explicite*. Voici un

autre exemple : Thérèse (n.f.) fut violée par cinq jeunes hommes en état d'ébriété dans la maison de la famille d'accueil où elle résidait, à l'époque où elle faisait encore des études secondaires dans la communauté voisine du Lac Simon. Elle avait alors dix-sept ans, était elle-même très ivre et se souvenait surtout de l'un des agresseurs, qui était du Grand lac Victoria. C'est contre lui qu'elle voulut porter plainte, à une époque où cela se faisait encore très peu (en 1987). Elle fit d'abord part de cette intention à la femme chez qui elle résidait, mais cette dernière, parce qu'elle était apparentée avec l'agresseur, chercha à l'en dissuader. Comme il venait encore souvent à la maison par la suite et que Thérèse ne pouvait plus supporter de le voir en craignant d'être agressée de nouveau, elle abandonna les études, un mois avant la fin de l'année scolaire, et retourna à la maison de ses parents. Là, elle parla à ses sœurs de son intention de porter plainte et ce sont elles, cette fois, qui voulurent l'en dissuader à cause des liens d'amitié qui les liaient à la femme du principal agresseur. Enfin, elle en parla à sa mère qui, elle aussi, voulut la détourner de son projet en disant qu'il valait mieux ne pas faire intervenir la justice contre une personne de la communauté.

L'inceste et l'ordre symbolique

Le cas de Nathalie n'est pas unique. Au contraire, une dizaine d'années de pratique médicale ont largement suffi aux différents intervenants œuvrant dans cette communauté pour avoir la certitude que l'inceste y est un phénomène répandu, par lequel les filles sont victimes du père, de l'oncle, du frère, du cousin, alors que les garçons sont le plus souvent victimes d'un frère aîné.

Mais l'interdit est toujours symbolisé d'une manière ou d'une autre dans toutes les sociétés humaines. Par exemple, autrefois, chez les Indiens cris, les parents dormaient au milieu de la tente et du côté opposé de l'entrée. À côté d'eux, on trouvait les plus jeunes enfants, et de chaque côté, en allant vers le feu, les garçons d'un côté et les filles de l'autre. Ainsi, d'une certaine façon, l'empêchement pour le père, ou les frères, d'avoir des attouchements avec les filles, était marqué dans l'occupation de l'espace : la tradition mettait une frontière invisible entre les deux sexes. C'était probablement aussi la règle chez les Algonquins. De telles règles, cependant, sont perçues en tant que telles (c'est-à-dire en tant qu'interdits) sur la symbolique de la place du père qui empêche, dès les premières années de l'enfance, l'accès à la mère et aux sœurs. En prenant cette place, le père assume la règle de l'interdit qu'il aura intériorisée durant son enfance. D'autre part, dans la vie quotidienne, mille petits détails de la coutume et de la tradition viennent mettre un frein au désir incestueux. Par exemple encore, les garçons et les filles apprennent à avoir une attitude plus réservée entre eux qu'avec les enfants de leur sexe. Les mythes venaient aussi renforcer ce processus. Ainsi, un personnage qui joue un rôle éminent dans la mythologie des peuples de langue algon-

quienne, le dénommé Tshakapesh, vit seul avec sa sœur, après que leurs parents se soient fait tuer par un être gigantesque. De nombreuses versions exposent comment Tshakapesh devra apprendre à s'éloigner de sa sœur pour explorer le monde extérieur, même si celle-ci essaie souvent de le retenir. Car il faut qu'il découvre le monde et invente des techniques pour le bien futur des Indiens; l'histoire dit donc, à sa manière, qu'il ne doit pas s'enfermer avec sa sœur (comme dans un inceste symbolique), parce qu'il doit s'ouvrir aux autres membres de l'humanité.

Il faudrait définir ici, à partir d'exemples concrets, la conception que je propose de l'ordre symbolique, afin de mieux préciser comment cet ordre pouvait sous-tendre les schèmes de la coexistence et de l'échange dans la société algonquienne. L'ordre symbolique recouvre les modes de représentation par lesquels une société distingue et différencie les divers éléments de la réalité qui entrent dans le champ de l'expérience humaine au moyen de systèmes de signes qui font valoir ces éléments dans un ensemble de rapports : la réalité sexuelle, la diversité humaine, la nature et la culture, etc., sont des registres de la pensée que l'ordre symbolique différencie par diverses catégories de signes. Mais l'ordre symbolique désigne quelque chose de plus que les seuls moyens du langage, car il suppose un ordre de significations qui valent dans une tradition, en tant que celle-ci relie les hommes dans la reconnaissance mutuelle d'un *pacte qui les engage les uns envers les autres* au nom d'une *alliance* et d'une *Loi*¹¹. Le pacte peut s'énoncer dans les mythes ou être symbolisé dans les règles coutumières, ainsi que nous venons de le voir; il peut se faire représenter par des fonctions, comme celles du chef ou des parents, ou encore être exprimé dans des pratiques telles que les rites qui allient les hommes aux esprits de la nature (bien que discrets, et donnés dans une fréquence moindre qu'autrefois, de tels rites se pratiquent encore de nos jours).

Les descriptions que j'ai faites plus haut des sévices infligés à des enfants devaient illustrer des situations typiques. Je pourrais en faire aussi sur les affres vécues par les femmes, mais il ne me paraît pas nécessaire de multiplier les exemples et d'en dépeindre toute l'horreur. Il s'agit ici de comprendre la genèse de cette violence et d'exposer les mécanismes essentiels par lesquels elle a pu si longtemps se perpétuer. Ainsi, à partir de ce que nous savons déjà sur la règle du silence, il apparaît que le pacte symbolique, qui assure dans les sociétés traditionnelles une coexistence idéalement harmonieuse en garantissant la sécurité et la tranquillité de chacun, *fut rompu*. Car de tels pactes doivent prémunir la société contre l'arbitraire du désir et mettre des limites à une jouissance qui se vit dans la violence quand elle est arrachée sur le corps d'autrui. Mais si la violence faite aux femmes éclate le plus souvent dans cette zone d'ombre, elle la déborde aussi dans les registres de la jalousie passionnelle et dans les conflits ordinaires de la vie conjugale, où, semble-t-il, les femmes se sont retrouvées sans protection en l'absence d'une reconnaissance valable du pacte. Or, celui-ci était symbolisé par des règles et des coutumes

qui se sont apparemment estompées sans qu'on soit parvenu à les remplacer convenablement. Sur ce plan, les écrits des anciens chroniqueurs sont extrêmement éclairants, en particulier ceux de Nicolas Perrot (1968).

Les règles de mariage et les modalités du pacte dans l'ancienne société

Dans un sous-chapitre consacré au mariage¹², Perrot mentionne des « villages » et veut sans doute désigner par là le lieu de rassemblement estival de la bande, généralement situé à l'embouchure d'une rivière. Les coutumes qu'il décrit mettent donc en jeu le mariage de jeunes gens en provenance de bandes différentes. Comme la résidence était à prédominance virilocale (ainsi que l'indiquent ses descriptions), une femme devait quitter sa région natale pour aller vivre sur le territoire d'occupation de la bande de son mari. Mais, durant les deux premières années du mariage, c'était le jeune homme qui allait suivre son épouse et vivre à proximité de ses beaux-parents.

Ce qui ressort des descriptions de Perrot c'est le raffinement extrême que l'on mettait à sanctionner les amours des fiancés. En effet, les mères des fiancés accompagnaient leur propre enfant dans le village du futur conjoint en marquant soigneusement les différences d'origine par d'incessants voyages d'un village à l'autre durant les premiers mois de la liaison. Ces allers-retours exprimaient de façon très visible la distance géographique et sociologique qui existait entre les « villages », distance que le mariage allait combler mais en aucune façon abolir. En outre, la société interposait de nombreuses coutumes qui mettaient une certaine emphase sur le respect que le jeune homme devait afficher à l'endroit de sa belle, par exemple en chargeant des amis de transmettre les déclarations d'amour au début de leur liaison. Cette symbolique du respect était particulièrement manifeste durant les premiers mois du mariage et elle prend un relief très particulier quand on considère l'importance donnée à la femme à travers le rôle prééminent des mères des fiancés durant toute cette période. D'abord, la société leur conférait une autorité de premier ordre, car toutes deux devaient avoir donné leur consentement au jeune homme avant qu'on entre dans la phase des fiançailles; ensuite, cette autorité était réaffirmée par la coutume qui obligeait le prétendant à donner les produits de son travail à sa future belle-mère, pratique qu'il continuait à observer durant les deux premières années de son mariage; enfin, les liens d'amitié qui se nouaient entre les deux belles-mères impliquaient qu'elles jouent un rôle de médiatrices entre les deux bandes.

On voit donc que la déférence que les jeunes hommes affichaient à l'endroit des femmes était perpétuée par la coutume, mais il est possible aussi que les anciennes règles de mariage aient pu donner aux femmes une latitude que, depuis lors, elles auraient perdue. Disons d'abord que les descriptions de Perrot donnent à penser que la bande

constituait l'unité exogame (à l'intérieur de laquelle le mariage aurait été pros crit), cette règle étant elle-même un moyen pour entretenir les alliances qui reliaient les bandes entre elles pour des raisons économiques, politiques et démographiques. Il appert alors que le système de devoirs et d'obligations réciproques qui prévalait dans les rapports entre les bandes devait conditionner le comportement de l'époux, car celui-ci n'engageait pas sa seule réputation mais aussi celle de sa bande, et cette contrainte devait l'obliger à maintenir les égards qui avaient été signifiés par les coutumes du mariage. Le pacte symbolique se scellait donc à tous ces niveaux. Perrot mentionne à ce sujet que *les parentes* de la femme venaient à son secours en faisant mille désagréments au mari quand celui-ci la négligeait¹³, et qu'il fallait parfois que le chef intervienne pour apaiser des « familles » tout entières qui pouvaient être prises à partie dans le conflit (*ibid.* : 27).

Aujourd'hui, le principe de *différenciation* des groupes d'origine n'intervient plus que négativement, dans la mesure où il est détaché de son corollaire qui, lui, impliquait la *complémentarité et la collaboration des communautés concernées* : aujourd'hui, on ne verra jamais un chef intervenir dans de tels conflits, parce que, simplement, la chefferie n'est plus une instance qui intègre les bandes les unes aux autres. Elle ne répond plus à cette fonction parce que les réseaux qui les reliaient ont été démantelés par la société eurocanadienne.

La structure absente

Pour en revenir au Grand lac Victoria, il subsistait encore de nombreux liens de relations matrimoniales entre familles de bandes différentes à l'époque où Hirbour fit son étude¹⁴, mais, qu'elles fussent dans leur communauté d'origine ou dans celle de leur mari, les femmes étaient tout simplement laissées à elles-mêmes avant que l'équipe de santé et le Conseil de bande du Grand lac Victoria ne se soient décidés à intervenir, comme je le montrerai plus loin. D'autre part, la forte dépendance des communautés à l'économie de marché et les orientations politiques de plus en plus particularisées qui se sont manifestées au cours des trois dernières décennies ont contribué à dissoudre les liens collectifs qui reliaient la communauté du Grand lac Victoria à ses voisines¹⁵.

Ainsi donc, si l'on compare la situation tout à fait typique dans laquelle se trouvait Thérèse à celle de la fiancée dans les écrits de Perrot, on s'aperçoit que la règle du silence aura émergé dans la conjoncture moderne comme une sorte de *renversement de sens*, puisque toutes les personnes qui la détournèrent de son projet de porter plainte, invoquaient les nombreuses et étroites affinités qui les reliaient à l'agresseur, comme si la sauvegarde du réseau social de celui-ci devait primer sur la souffrance de l'agressée, comme si la règle du silence avait été substituée aux anciennes règles par lesquelles on exprimait le respect qu'il faut avoir à

l'endroit des femmes. Car, chaque fois qu'on demande à une femme de se taire, on entérine une sorte de complot qui renforce la collusion des agresseurs et on potentialise les risques de nouvelles violences parce que l'on protège un pouvoir qui est assis sur la force, l'intimidation et la soi-disant bonne entente entre les familles de la communauté. Autrement dit, au principe de la différenciation entre les bandes s'est substitué celui de l'indifférence du groupe à l'endroit des femmes violentées, car si les anciens réseaux d'alliances fournissaient les fondements d'un ordre qui assurait, dans une certaine mesure, le respect et la sécurité des femmes, on peut penser que le repli historique des bandes sur elles-mêmes aura contribué à affaiblir leur position en les privant des liens qui leur permettaient d'échapper à l'emprise du violent.

En somme, l'effritement de l'ordre symbolique s'est réalisé dans les modalités d'un appauvrissement collectif et d'une déstructuration des anciens réseaux d'alliances. Enfin, il s'est accompagné de la perte d'un pacte et d'une occultation de la Loi à plusieurs niveaux de l'expérience sociale, ce qui a favorisé l'irruption de l'arbitraire et de la violence en enfermant les plus faibles dans le silence et la résignation. Je vais maintenant amorcer un exposé sur les tentatives qu'on

a faites au Grand lac Victoria pour ouvrir la cage du silence en protégeant la prise de parole des femmes et des enfants.

Une nouvelle ère

Implantation de la Société Kitcisakik

La Société de bien-être Kitcisakik (*Kitcisakik* signifie 'au grand lac') fut fondée en 1980 par MM. Donat Papatisse, Richard Kistabish et Charlie Pénosway. Le premier était alors chef de la communauté et il l'est resté jusqu'en 1993, alors que Richard Kistabish, originaire de Pikogan, était président du Conseil algonquin de l'ouest du Québec. Ce dernier avait rencontré Roland Chamberland, médecin originaire de la région de Val-d'Or, qui venait de terminer une étude sur les conditions de santé dans plusieurs communautés algonquines, en collaboration avec Monique Sioui, originaire de la réserve abénaquise d'Odanak, qui était alors présidente du Centre d'entraide autochtone de Val-d'Or. Le Dr Jean-Marc Perron, pédiatre de Rouyn, se joignit peu après à l'équipe et accepta de venir au Grand Lac de façon régulière. L'équipe se noyauta autour de



ces personnes et, dès les premières semaines, elles firent des soins à donner aux enfants leur priorité.

À cette époque, le ministère fédéral de la Santé nationale n'offrait de services médicaux qu'aux communautés amérindiennes ayant le statut de réserve. Le Grand lac Victoria n'avait pas de dispensaire et tous les services étaient administrés par la communauté du Lac Simon qui, elle, avait le statut de réserve. Les deux médecins prirent en main les dossiers médicaux qui s'y trouvaient et les centralisèrent dans un petit bureau de Val-d'Or. La récolte fut bien maigre, car il y avait eu très peu de suivi. On fit aussi venir les dossiers des personnes ayant été hospitalisées dans plusieurs villes du Québec et l'on fut effaré de la minceur des dossiers : par exemple, un Algonquin ayant été hospitalisé pendant trois ans dans un sanatorium de Québec avait une fiche totalisant à peine une page et demie. D'autre part, plusieurs personnes de la communauté – surtout parmi celles qui sont aujourd'hui âgées de plus de quarante-cinq ans – ne parlant que la langue algonquienne, les préjugés sur les Indiens structuraient une bonne partie de la communication. En voici un exemple parmi bien d'autres : une femme ayant le bassin mal formé depuis sa naissance présentait, de ce fait, une démarche claudicante; l'apercevant on la fit coucher en attendant qu'elle se dessoûle avant de passer l'examen; or elle était parfaitement sobre. D'autre part, les cliniques de la région étaient remplies en permanence d'enfants en provenance de communautés amérindiennes avoisinantes. Ils y passaient parfois des mois, d'une part sans que leurs parents viennent les y voir ou s'en informent, mais sans que le personnel médical fasse plus d'efforts pour communiquer avec eux, estimant sans doute qu'ils étaient dans de meilleurs draps à l'hôpital que dans la maison familiale. On reconnaîtra cependant, après avoir pris connaissance des mauvais traitements et de la négligence dont plusieurs étaient victimes chez eux, que le personnel des hôpitaux n'avait peut-être pas tout à fait tort.

On était donc en pleine stagnation et il faut reconnaître que l'ampleur des problèmes était ressentie de façon affreusement décourageante par tous ceux qui espéraient un changement. Nous devons tenir compte de cette dimension psychologique, car une bonne partie du succès remporté par cette équipe repose sur un incessant *travail de réflexion* qui aura toujours servi à raffermir la détermination et le courage des intervenants.

De nouvelles pratiques médicales (1980-1984)

L'équipe de la Société Kitcisakik comprit donc qu'il fallait de toute nécessité avoir recours à des interprètes. On contourna l'appareil administratif de la réserve du Lac Simon, et l'on demanda au gouvernement fédéral, par l'intermédiaire de Santé et Bien-Être Canada, de payer les salaires de deux interprètes, requête qu'il accepta. Mesdames Catherine Anicinapéo et Louisa Papatie furent

alors embauchées. Celles-ci introduisirent les médecins auprès des familles, les informèrent des nouvelles méthodes de travail qu'on préconisait et les assistèrent pendant les cliniques qu'on faisait dans les maisons et dans les bâtiments qu'on avait aménagés avec un minimum de moyens et un maximum d'imagination. Il y avait beaucoup de tableaux infectieux liés aux habiletés parentales déficientes et aux mauvaises conditions de logement. On découvrit de la malnutrition. Il fallut faire un énorme travail d'éducation et de prévention sur des aspects précis de la santé physique. Les cliniques et les visites dans les maisons commençaient tôt le matin et se terminaient souvent tard le soir. En 1984, on obtint des fonds du SAGMAI pour rénover une bâtisse et en faire un dispensaire décent, adapté aux besoins du travail qu'on pratiquait sur place. Grâce à la qualité de la communication entre les médecins et la population, rendue possible par le travail des interprètes, on réduisit considérablement le nombre de maladies infantiles. Les personnes âgées et la plupart des adultes apprécièrent la sensibilité, l'écoute et l'attention qu'on leur portait. Non seulement le travail clinique était-il considérablement amélioré, mais les médecins s'employèrent aussi à un travail de fond en revoyant chaque année tous les dossiers, travail qu'ils réalisèrent au mieux grâce au zèle des interprètes et de l'organisatrice communautaire (Monique Sioui) qui s'efforçaient d'aller au-devant des problèmes en décelant les éléments pathogènes de la dynamique familiale. On acquit ainsi une bonne connaissance des éléments de fragilisation que pouvaient comporter les différents ménages. Ce travail d'observation avait cependant ses limites. Ainsi, ce n'est qu'en 1984 qu'on trouva les budgets pour affecter un infirmier à l'équipe (Jean-Guy Pétel, qui était rattaché au CLSC Le Minordet). Il fut remplacé en 1987 par Dorothée Cormier, qui se trouve toujours en poste à l'heure actuelle. Par sa formation, qu'elle doubla d'une observation clinique minutieuse, Mme Cormier fut en mesure de poursuivre le travail des médecins et de dresser des dossiers toujours mieux documentés sur chacune des personnes de la communauté.

Les descriptions que je viens de faire n'auraient guère d'intérêt, si ce n'est qu'elles me permettent d'illustrer comment la pratique quotidienne est venue servir la réflexion de l'équipe en son entier dans la mesure où, lors des réunions, les intervenants ont toujours fait état de leurs observations pour approfondir leur connaissance du terrain et pouvoir ainsi mieux identifier des problématiques qui auront été discutées avec les intervenants autochtones. Cette question fera plus spécifiquement l'objet des prochaines pages de mon exposé.

L'esprit d'équipe et les principes de travail

L'année 1984 marqua une plus grande participation financière de Santé et Bien-Être Canada, du ministère des Affaires indiennes et du Conseil régional de la santé et des services sociaux, de sorte que la Société Kitcisakik a pu commencer à faire l'embauche de plus nombreuses personnes en provenance de la communauté. Les employés originaires du Grand lac Victoria furent engagés par un comité de sélection, formé de membres étrangers à l'équipe pour éviter tout favoritisme, et ils furent tenus de participer à toutes les réunions d'équipe afin d'émettre leur opinion sur les travaux (aujourd'hui, les intervenants qui proviennent de l'extérieur de la communauté sont embauchés en passant devant un comité composé d'intervenants autochtones). On a préconisé ces méthodes de travail afin de créer un climat d'échange, car on considérait que l'homme d'entretien avait son mot à dire autant que les médecins, non pas, certes, sur les diagnostics ou les prescriptions, mais sur les stratégies d'éducation médicale et les aspects sociologiques des interventions de l'équipe. Ce principe de travail, mettant au premier plan le dialogue, la consultation et la participation de tous les membres de l'équipe, fut connu sous le nom de « travail en cercle », principes que Richard Kistabish fit connaître peu après dans un fascicule (Kistabish s. d.) Il s'était inspiré des conceptions ancestrales en élaborant le concept des « cercles de la santé algonquine », qui lient l'homme à la femme au sein du groupe de production domestique, la famille à la communauté et la communauté à la nature.

Comme il me paraît important de montrer de quelle manière des intervenants allochtones et autochtones sont parvenus à se concerter et à s'entendre sur certains principes d'intervention à partir d'une compréhension commune de la santé, j'aimerais exposer très rapidement les grands schèmes conceptuels de la santé dans la culture algonquine, en attirant l'attention du lecteur sur des principes qui sont probablement partagés par tous les êtres humains. Comme les auteurs d'un ouvrage récent (Petawabano *et al.* 1994 : 25 et *passim*) l'ont pertinence remarqué, la conception que les autochtones se font de la santé mentale correspond dans ses aspects généraux à celle qui fait consensus dans les domaines de la psychologie et de la psychiatrie (voir aussi Pelletier 1993 : 18).

La santé se conceptualise comme un état de bien-être (*meno madizinin* : « bien vivre ») qui suppose et implique une série de corrélations entre divers ordres de faits : la personne « vit bien » (est en santé) quand elle vit en harmonie avec elle-même et avec autrui, à quoi il faut ajouter que, traditionnellement, « autrui » ne désigne pas seulement les personnes de l'entourage, mais aussi les esprits-maîtres des animaux, des espèces végétales et des phénomènes naturels auxquels les personnes âgées prêtent encore une vie réelle. Ces assertions mériteraient encore d'être plus amplement étayées, mais elles ne visent qu'à esquisser à

grands traits l'arrière-plan culturel à partir duquel les Algonquins conceptualisent la santé : ses principaux paradigmes renvoient donc à la réalité effective (c'est la santé physique ou morale) de relations harmonieuses du sujet avec son entourage (famille, amis et milieu de travail) et avec la nature, corrélations qui sont elles-mêmes très étroitement solidaires de celles qui lient la communauté tout entière avec la nature.

Quant à la maladie, elle *résulte* d'une inversion de l'harmonie et connote *toujours* une douleur d'intensité variable : sur le plan mental, elle est, comme sur un continuum où s'opposent les pôles « bien-être » et « souffrance », du côté de la souffrance. En tant qu'inversion des états d'harmonie, elle peut se manifester soit comme bris ou *absence de communication*, dans différentes formes de mutisme et de dépression, comme je l'ai montré en traitant de la « règle du silence », soit comme *abus de communication* en se manifestant dans les rumeurs, la violence physique, voire même les cris, qui expriment un témoignage brut ou inarticulé de la souffrance¹⁶.

L'interprétation que je viens de faire repose en bonne partie sur mes propres observations et, pour autant qu'elle soit valable, elle ne serait pas nécessairement énoncée en ces termes. Or je dirai que, justement, une grosse partie du travail qu'on a effectué dans la communauté a consisté à restructurer des schèmes de communication en ouvrant de nouveaux champs de parole. Je vais donc illustrer cet aspect de la problématique par les différentes stratégies d'intervention qui furent élaborées depuis la fondation de la Société Kitcisakik.

Les stratégies d'intervention

Après deux ou trois années de travail, les praticiens venus de l'extérieur prennent un peu mieux conscience du profond désespoir et de la souffrance immense qui gisent au fond des cœurs. En effet, l'équipe de santé recueille les nombreuses confidences de jeunes déprimés et assiste à une véritable vague de tentatives suicidaires. Je dis bien « tentatives », car depuis cette période on ne compte aucune mort par suicide dans la communauté. Il est vrai, cependant, qu'il y en a au moins un qui s'est raté de peu en se tirant une balle dans la tête (car il a survécu), mais à partir de cet événement (en 1984) la Société Kitcisakik a donné de nombreux ateliers de formation sur la prévention du suicide.

Plusieurs avaient réussi, il est vrai, au cours des vingt années précédentes, mais durant cette période le discours suicidaire prit une ampleur jamais vue auparavant. Aussi curieux que cela puisse paraître, on peut se demander si la présence même des thérapeutes, toujours plus prégnante et visible au sein de la communauté, n'y aurait pas été pour quelque chose. En effet, cette vague frappe surtout des gens dans la vingtaine, parmi lesquels plusieurs se joindront

ensuite à l'équipe. En d'autres termes, ils cherchaient peut-être inconsciemment à poser un problème qu'ils ne savaient pas encore formuler mais qu'ils pouvaient enfin adresser à des personnes qui allaient en prendre compte. Ce n'est qu'une hypothèse, mais toujours est-il que l'équipe de santé et le Conseil de bande travaillaient de concert et posaient, dans le cadre formel de leurs réunions, tous les problèmes qui affligeaient le moral de la communauté. Ces deux organismes devinrent alors le lieu d'une prise de parole par laquelle chacun put formuler ses propres doléances tout en les étayant sur une pratique visant à leur donner une solution collective. Ce cadre de travail aura permis à chacun d'effectuer un dépassement de sa problématique individuelle dans ce champ nouvellement ouvert.

Ainsi donc, deux grands axes se sont dessinés : celui d'une *réflexion collective*, devenue possible par la mise en place de cadres formels où l'on invitera les intervenants à s'exprimer, et celui d'une *historisation personnelle* par où on engagera des thérapies. Le cas de Frédéric (n.f) me permettra d'illustrer en parallèle les deux types de démarche. Commentons par le volet de l'historisation personnelle.

Lors d'une beuverie qui dura plusieurs jours, les parents de Frédéric l'ayant abandonné, celui-ci, alors âgé d'une dizaine d'années, décide de partir à la chasse avec son petit frère. En montant dans le canot, il échappe sa carabine chargée qui produit une déflagration tuant le cadet d'une balle dans la tête. La police fit subir un interrogatoire à l'enfant et mena une enquête auprès des dernières personnes qui avaient été témoins de l'incident fatal. Il en ressortit de façon indubitable que le coup était accidentel. Mais, vers l'âge de dix-sept ans, Frédéric exprimait à plusieurs reprises à son entourage et à des membres de l'équipe de santé qu'il avait des obsessions suicidaires et il tenta même de se pendre au cours d'un voyage; heureusement, une personne s'inquiétant de son absence prolongée, l'aperçut se tortiller au bout de sa corde et parvint à le sauver *in extremis*. En parlant souvent et longuement avec lui, les médecins et Monique Sioui réalisèrent qu'il souffrait de remords liés à la mort de son frère et d'une atroce solitude intérieure. Ils décidèrent alors d'engager une thérapie pour le libérer de ses hantises et des traumatismes. En collaboration avec le psychiatre Emmanuel Stip de l'hôpital de Malartic, on convint qu'il fallait le libérer de la faute qu'il s'attribuait concernant la mort de son frère et que la seule façon d'y parvenir consistait à rétablir la communication entre lui et son entourage, en ouvrant un champ de parole dans les cadres formels d'une thérapie où les praticiens allaient servir de termes médiateurs¹⁷.

En permettant à Frédéric et à ses parents de s'exprimer en désamorçant les offenses mutuelles qui risquaient de se produire, on allait réussir à libérer les affects qui accablaient la pensée de l'adolescent. Ainsi, pendant que Frédéric entrait en cure avec le psychiatre à l'hôpital de Malartic, le Dr Chamberland alla filmer les personnes qui avaient assisté au déroulement de l'accident, lesquelles furent unanimes quant

à l'innocence de Frédéric, car elles écartèrent toute intention délibérée ou malveillante de sa part. Parmi ces témoins, il y avait une de ses tantes et il est vraisemblable qu'en l'entendant et la voyant narrer les faits sur vidéo, Frédéric fut en mesure de restructurer son souvenir en épousant le regard et l'interprétation de celle-ci. Autrement dit, la reconstitution de la scène et la nouvelle interprétation qu'il put lui donner le libéra de ses remords et d'une culpabilité qu'il se donnait injustement. Sa grand-mère fut aussi convoquée pour les séances et chacun dut prêter l'écoute à ce qu'il avait à dire, en présence des thérapeutes et d'un interprète, de sorte que l'efficacité de la cure provenait aussi du fait qu'on lui permit d'exprimer les souffrances continues qu'il avait subies durant son enfance. On envoya ensuite Frédéric à Poundmaker's Lodge, en Alberta, où il fut initié à des rituels autochtones et soigné pour sa toxicomanie. Cela s'est passé il y a une dizaine d'années et Frédéric occupe aujourd'hui des fonctions importantes dans le domaine de la santé communautaire, tout en paraissant bien disposé à la joie de vivre. Ainsi donc, l'équipe de santé sut créer un cadre formel de communication qui faisait apparemment défaut au sein de la dynamique familiale.

Cette absence de cadres résultait précisément de l'effritement du symbolique qui a entraîné une méconnaissance de la réalité affective du sujet dans les relations humaines, méconnaissance qui dérivait elle-même de la règle du silence : en l'intériorisant dès les premières expériences sexuelles, chaque enfant aura appris à ne rien dire de vrai sur son expérience intérieure, chaque enfant aura construit sa personnalité en occultant une structure qui le relie à autrui dans le déni d'une violence potentielle, violence qu'il refusait de reconnaître en lui ou dans son entourage. Car, reconnaître la violence, cela ne consiste pas seulement à en faire l'expérience, à se la remémorer ou à l'appréhender comme une menace dans des registres où on ne ferait toujours que la subir; reconnaître la violence, ce devrait être prendre position devant elle en lui donnant une signification qui serait reconnue par celui qui écoute. Mais dans une situation collective impliquant ce déni, la méfiance était une donnée incontournable des relations humaines, comme en témoignaient les jalousies passionnelles, extrêmement répandues dans cette communauté, comme en témoignaient, par leur comportement, des maris qui laissaient leur femme se faire violer sous leur propres yeux, comme en témoignaient le comportement du père se livrant à l'inceste sur sa fille. J'arrête là mon énumération, mais il faut bien dire que, dans un tel contexte, les liens de confiance étaient extrêmement fragiles entre tout un chacun; et cela, je l'ai mainte et mainte fois entendu de la bouche des Algonquins eux-mêmes.

C'est dans ce contexte qu'il fallut fournir aux gens de la communauté de nouvelles structures d'échange pour que l'expression de la dimension affective puisse s'énoncer dans un rapport où celui qui écoute n'est pas partie prenante de la structure dans laquelle s'entretenait le déni de la violence. Autrement dit, il fallut faire appel à des gens de l'extérieur –

des thérapeutes – parce que, à l'intérieur de la communauté, les ressorts d'une parole vraie étaient tout simplement cassés. Or les thérapies individuelles ne pouvaient en elles-mêmes avoir de sens que dans un renouvellement des discours, des attitudes et des comportements. C'est pourquoi on multiplia les ateliers de réflexion sur la violence, les relations conjugales et familiales. Il ne s'agissait pas d'imposer de nouveaux discours ou d'endoctriner la communauté en prenant le relais des missionnaires, il s'agissait de faire des interrogations collectives au cours desquelles les participants firent part de leur propre vécu et exprimèrent leurs vues en prenant position sur des principes essentiels. Ces orientations furent prises après la visite d'Amérindiens en provenance d'Alcali Lake, village de Colombie-Britannique où l'immense majorité de la population est parvenue à enrayer l'alcoolisme et les excès de violence. Peu après, un principe fut entériné à l'intérieur de la Société Kitcisakik et du Conseil de bande : tout employé devait être abstinent et, à la faveur des discussions et d'une prise de conscience qualitativement différente du problème, la majorité des employés parvint à résoudre ce problème.

L'équipe de santé encouragea aussi plusieurs femmes à aller se faire soigner à la Maisonnée d'Oka, et elles revenaient plus fortes, devant leur conjoint comme face à l'alcool. À partir de 1987, on fit venir régulièrement de Montréal le psychologue Robert Philippe, spécialiste des problèmes de violence. À sa première visite, au printemps, on avait réuni vingt hommes de la communauté qui s'isolèrent de leurs femmes au Grand Lac et qui discutèrent de violence conjugale. Le psychologue leur proposa d'abord sa compréhension de la violence conjugale (à distinguer de la violence familiale) et les invita à exposer leurs difficultés. Ils le firent, d'abord comme tous les hommes violents, en niant le problème ou en tâchant de le minimiser, mais ils eurent peu à peu, pour la plupart d'entre eux, le courage de reconnaître qu'ils étaient personnellement les moteurs de cette violence. C'était déjà un premier pas de fait. Robert Philippe revint régulièrement, tous les trois ou quatre mois, pour mener des consultations individuelles en ouvrant un nouvel espace à la parole. Sous cet aspect, son expérience se recoupe avec celle de Marielle Poliquin, qui se joignit à l'équipe en 1989. Celle-ci avait rencontré plusieurs femmes de la communauté à la Maisonnée d'Oka et c'est à leur demande qu'on la fit venir. Celles qui la consultaient lui exposaient le plus souvent leurs problèmes concernant les abus de pouvoir dont elles étaient victimes ou concernant la consommation d'alcool (et même d'inhalation de solvants), et elles cherchaient ensemble des solutions pour y remédier. Ces deux thérapeutes s'efforcèrent donc de structurer un espace de dialogue où le consultant cherchait à définir une problématique personnelle.

L'équipe de santé a aussi bénéficié jusqu'à l'année dernière de la collaboration du psychiatre Jaquelin Cossette, lui aussi originaire de la région, qui avait acquis au cours des années une excellente maîtrise des problématiques sociales et psychologiques de la communauté. Il intervenait à

plusieurs niveaux : thérapies individuelles, supervision de cliniciens, organisation de groupes de victimes d'agressions sexuelles, etc. Il pratiquait en outre un type d'intervention qui réunissait des employés du Conseil de bande et de la Société Kitcisakik où l'on discutait des problèmes de travail en maintenant l'esprit des « cercles de la santé algonquine ». Il s'agissait, dans ces séances, de recentrer l'individu dans le champ de sa pratique, tout en favorisant l'expression d'une parole renouvelée au sein d'une conjoncture extrêmement difficile : quand on essaie de désamorcer la violence et de changer des habitudes que les intervenants estiment préjudiciables au bien-être des enfants, des femmes ou des plus démunis, on se frappe nécessairement à de l'opposition.

Cette opposition existe toujours, mais depuis plusieurs années, il s'est créé une solide unité entre les employés du Conseil de bande et ceux de la Société Kitcisakik, unité qui repose elle-même sur ce qu'ils appellent la « pratique de réseau ». Je vais illustrer en quoi consiste cette pratique en décrivant le travail qui s'effectue dans le domaine de la scolarisation des enfants. Mais auparavant, il me faudra faire un petit historique.

Nous avons déjà vu dans quelles circonstances fut imposée l'école obligatoire en 1955. À la fermeture du pensionnat de Saint-Marc de Figury, les enfants du Grand lac Victoria furent transférés au Lac Simon où il y avait une école (je rappelle que la communauté du Grand lac Victoria n'en a pas parce qu'elle n'a pas le statut de réserve). Mis en résidence dans des familles qui en tiraient des bénéfices financiers, ils ne furent guère plus heureux dans cette communauté. À l'assemblée annuelle de 1988, plusieurs enfants firent eux-mêmes la demande d'être transférés à Val-d'Or et, au fil des années, les parents les ont presque tous inscrits dans des écoles de cette ville où on leur trouve une famille d'hébergement. Ils sont maintenant plus d'une centaine, des niveaux primaire et secondaire.

En 1990, le Conseil de bande a affecté Doris Papatie, une jeune femme de la communauté, au poste d'agent de liaison; son rôle est d'assurer la communication entre les familles du Grand Lac et l'école; il embaucha aussi Renée Lavallée, de Val-d'Or, pour assurer la liaison entre les familles de Val-d'Or et l'école. Ces rapports-là ne sont pas simples, car il faut préparer le retour des enfants dans leur communauté à toutes les deux semaines, pour le weekend, agir comme interprètes auprès des parents qui ne parlent pas français, et surtout assurer le bien-être psychologique des enfants dans leur famille d'accueil et à l'école. Étant donné le souvenir que la communauté a gardé de la scolarisation des années antérieures et les nombreuses dynamiques familiales encore défavorables à l'épanouissement des enfants, on comprendra que plusieurs élèves présentent des problèmes. C'est pourquoi les deux agentes de liaison sont en étroite relation avec les enfants, de même qu'elles le sont avec les travailleurs sociaux et l'agent de liaison en ce domaine, qui est originaire du Grand Lac. Ils se rencontrent tous régulièrement et restent en communication permanente

les uns avec les autres au sein d'une équipe multidisciplinaire appelée « enfance-famille ».

Les familles d'hébergement ont été choisies avec beaucoup de soin par les deux agentes, et les enfants sont en général très heureux de partager leur quotidien avec elles. Le plus souvent, ils cohabitent avec un ou deux membres de leur communauté et, quand il y en a, avec les enfants de la famille d'hébergement. Dans bien des cas, surtout lorsque les enfants reviennent l'année suivante au sein de la même famille, l'attachement entre eux est très fort. Chez les plus petits, l'adaptation se fait très vite et il est étonnant de voir à quel point ces enfants peuvent passer d'une société à l'autre et d'une conjoncture familiale à l'autre avec une telle aisance. Il me paraît certain que cette adaptation est grandement favorisée par le travail des deux agentes de liaison qui savent à merveille créer un climat de compréhension entre tous les participants. On voit donc l'énorme différence qu'il y a entre l'époque où les parents avaient littéralement le sentiment de se faire arracher leurs enfants et celle d'aujourd'hui, alors que la présence des intervenants de la communauté est constante et que les enfants sentent très bien qu'il y a un consentement de la plupart des parents à leur éducation scolaire.

La pratique de réseau s'effectue aussi avec deux employés de la Société Kitchisakik œuvrant au sein du Programme national de lutte contre l'abus des drogues auprès des autochtones (PNLAADA). L'un d'entre eux s'appelle Michel Pénosway; il est originaire de la communauté, il a connu les mêmes affres que tout le monde et il a cessé de boire de l'alcool en 1987. Il a ensuite commencé à travailler dans le PNLAADA et a mis près de trois ans avant de pouvoir obtenir auprès de sa clientèle la crédibilité lui permettant d'exercer ses fonctions; en effet, en tant qu'ancien buveur, comment pouvait-on lui faire confiance? Il parvint toutefois à l'obtenir en offrant une écoute par laquelle les consultants reconnaissent l'ancien buveur qui les comprend. Or, s'il échappe à la structure de méfiance dont j'ai parlé plus haut, c'est parce que son comportement ne présente plus aucun des signes extérieurs qui auraient manifesté sa soumission à la violence qui sévissait autrefois; de plus, son discours est cohérent avec les fonctions qu'il occupe. En effet, de concert avec l'équipe médicale et l'agent de liaison en services sociaux, il dirige ceux qui sont aux prises avec des problèmes d'alcool vers des centres de désintoxication et il participe par ses prises de position à la lutte que la communauté mène contre la violence.

Madame Jacqueline Michel est l'autre agente de ce programme, et elle travaille surtout auprès des femmes. Elle-même a énormément souffert des beuveries qui avaient cours durant son enfance. Aspirant fortement à de meilleures conditions de santé dans sa communauté et travaillant ardemment à l'émancipation et à la défense des femmes, son engagement est à l'avant-garde du puissant mouvement de renouvellement des mœurs et de restructuration sociale présentement en cours. Je reparlerai plus loin de ce mouve-

ment, mais disons pour l'instant que son action suffit à assurer sa crédibilité et à garantir la qualité de son jugement auprès des femmes qui viennent la consulter. Comme son collègue Michel Pénosway, elle les guide vers les organismes et les thérapeutes qui pourraient les aider. En mai 1992, elle a prêté main-forte aux victimes d'agressions sexuelles de sa communauté pour qu'elles dénoncent massivement leur sort.

La scène publique

Par scène publique, je veux désigner les débats concernant les affaires sociales, les perspectives d'avenir et les stratégies collectives. Ces stratégies visent à mettre en marche ou à poursuivre les processus d'amélioration de la santé communautaire et de restructuration des organisations sociales, lesquelles sont représentées par la Société de bien-être Kitchisakik et le Conseil de bande. Ce dernier gère surtout l'administration des budgets relatifs à l'entretien des édifices, paie les salaires des employés affectés à la construction de maisons, à l'enlèvement des déchets, à la production occasionnelle de bois de chauffage, contrôle les prestations de Bien-Être social et mandate des représentants de la communauté lors de réunions ou de conférences organisées à l'extérieur de la communauté. Ces deux organismes occupent deux édifices adjacents et leurs employés doivent travailler de concert lorsque leurs champs de juridiction se recoupent, ce qui est souvent le cas. Les problèmes de violence conjugale ou de toxicomanie, de même que les rapports que la communauté entretient avec la Direction de la protection de la jeunesse et avec la Justice (nous verrons plus loin qu'un important processus de judiciarisation de la violence est en cours), et les rapports entre les familles et leurs enfants sur les plans juridique et scolaire, etc., concernent à des titres divers, mais en les préoccupant également, ces deux organismes.

Les femmes sont maintenant très bien représentées au sein du Conseil de bande, qui est le principal appareil politique de la communauté : les postes de chef, de gérant de bande et d'agent en éducation, qui constituent les fonctions les plus importantes, sont, à l'heure actuelle, tous occupés par des femmes. Cette configuration témoigne de l'avancement de la cause et du dynamisme qui anime l'activité de la fraction sociale la plus opprimée de cette communauté. Compte tenu de la très faible présence des Amérindiennes au poste de chef, il m'apparaît qu'en occupant cette fonction depuis l'été 1992, Catherine Anicinapéo restitue une partie du pouvoir que les anciennes structures sociales conféraient aux femmes, puisqu'elle assure leur protection par les politiques préconisées par le Conseil de bande. Je reviendrai un peu plus loin sur cette question. Il en va de même de l'agente en liaison, qui redonne à la communauté une partie du contrôle qu'elle doit avoir sur l'éducation des enfants.

En général, les employées manifestent une constance

qui surpasse celle de leurs collègues masculins, leur réflexion articule les termes d'une problématique élargie à plusieurs niveaux et elles s'inspirent de plusieurs courants de pensée qui renouvellent et enrichissent constamment leur action. De plus, elles obtiennent l'appui moral et politique des membres les plus actifs et les plus engagés de la collectivité masculine. Dans l'ensemble, les employés des deux principaux organismes politiques et les militants les plus actifs sur la scène publique sont les principaux agents de la restructuration dans laquelle est engagée toute la communauté. Cette restructuration a engendré des tensions et des grincements de dents, surtout à partir du moment où on exposa très clairement à la population qu'on voulait mettre un terme à la violence. La tension monta beaucoup quand, en 1988, un groupe d'environ quarante-cinq personnes, intervenants et autres personnes de la communauté, demanda à la Direction de la protection de la jeunesse de faire une enquête sur le travail des Services sociaux. Ce groupe prétendait que de nombreuses plaintes, déposées dans les communautés du Lac Simon et du Grand lac Victoria, étaient restées lettre morte. L'enquête dura deux ans et, quand les résultats sortirent, certains journaux firent toute une cabale sur des phénomènes de violence qu'ils n'étaient pas en mesure de pouvoir interpréter correctement. Soulignons que la Sûreté du Québec a toujours très bien collaboré et, en moins de deux ans, elle recueillit près de cent trente plaintes. Il est indéniable qu'une série de facteurs corrélatifs se sont cristallisés en un même mouvement. Ainsi, les ateliers de formation sur la violence, la présence des thérapeutes, la réflexion de fond menée depuis dix ans par les membres du Conseil de bande et de la Société Kitcisakik et la volonté indéfectible de certaines femmes ont tous joué concurremment dans l'émergence et la continuité du processus.

Il est incontestable que les résistances qu'on a opposées à la judiciarisation de la violence étaient profondément enracinées dans la complaisance avec laquelle certains agresseurs profitaient de la loi du silence. Mais, c'est évidemment la sanction de la prison qui suscita le plus de réactions. De plus, la possibilité, pour chacun d'eux, d'être interpellé par la justice venait menacer une sorte de pacte tacite par lequel les hommes faisaient collusion contre une large fraction de la population, celle des femmes et des enfants, qui ne connaissait plus elle-même que la soumission. Les opposants à ces mesures accusèrent le Conseil de bande et la Société Kitcisakik d'être manœuvrés par des intervenants étrangers à la communauté, alors qu'en réalité le sens et la portée de cette démarche avaient été longuement muris par les intervenants originaires de la communauté, qui en assumaient pleinement la responsabilité devant la population. En outre, certaines victimes ont été incitées à porter plainte, mais c'est surtout parce qu'elles étaient dorénavant en mesure de prendre conscience de la signification qu'un tel geste pouvait avoir qu'elles se sont décidées les unes après les autres à le poser. Sous ce rapport, le travail assidu de Lynn Lahaie, substitut du Procureur

général, qui avait rencontré la population au cours d'une assemblée et qui était affectée au dossier des victimes, a aussi été très important. À mon avis, les victimes avaient compris que faire appel au système judiciaire était leur seul recours en l'absence d'une loi qui serait la leur.

Les débats qui ont eu cours sur ces questions marquent en fait l'avènement d'une nouvelle structure de rapports, car on se rendit à l'évidence que celle qu'on abandonnait avait été pervertie au point de rendre la coexistence intolérable. En ayant recours aux tribunaux et en se portant à la défense de la cause des femmes et des enfants, une bonne fraction de la communauté aura appelé un nouvel ordre en faisant jouer les institutions en sa faveur. J'ai insisté, comme bien d'autres avant moi, sur le fait que les conseils de bande ont été instaurés par le gouvernement fédéral qui voulait avoir des répondants stables au sein des communautés amérindiennes, et l'on sait que, pour ces raisons, certains autochtones en contestent la légitimité, par exemple ceux qu'on appelle les « traditionalistes ». Or, une telle opposition entre « traditionalistes » et « modernes » n'existe pas au Grand lac Victoria. Ainsi, Donat Papatisse a manifesté pendant des années des qualités de générosité, de talent oratoire, et, c'est essentiel ici, de modérateur, qui sont celles du chef dans les sociétés amérindiennes (*cf.* Clastres 1974 : 27). Il aura beaucoup contribué à répandre une inspiration qui remontait à l'esprit des anciennes coutumes en défendant la cause des enfants et des femmes et, en cela, il a continué à incarner une autorité qui, de toutes parts, s'étiolait autour de lui. Qu'on me comprenne bien : je ne veux pas faire les éloges de tel ou tel individu; je veux simplement montrer comment l'histoire de cette communauté résulte des débats et de la volonté des ses principaux acteurs et comment elle s'est inscrite dans les structures qui étaient à leur disposition. Ainsi, même quand il n'occupait plus officiellement ses fonctions, Donat Papatisse n'a jamais cessé d'intervenir dans le dossier des agresseurs, afin de favoriser dans les meilleures conditions possibles leur retour, pour que tout le monde puisse se réconcilier. En ce sens, il a beaucoup travaillé ces derniers mois en conseillant le Dr Chamberland sur le suivi que celui-ci assure auprès des personnes qui ont décidé de se soigner et qui sont en thérapie au Centre de réadaptation Le Portage. Ici encore, cet organisme a joué un rôle important dans la réfection d'une parole, entre autres choses en aménageant des rencontres entre les victimes et leurs agresseurs.

Deux d'entre eux, qui ont aussi fait de la prison, en sont sortis, et il est franchement impressionnant de voir avec quelle lucidité ils parlent de leur expérience thérapeutique, de leur passé d'agresseurs, et, surtout, de les voir aller au devant des hommes de leur communauté qui résistent encore au changement, afin de les amener à réfléchir sur le sujet. J'ai rencontré à deux reprises d'autres agresseurs qui sont dans ce centre et leur démarche me paraît aussi très prometteuse. Ils ont compris ou sont en train de comprendre qu'ils étaient aliénés à une machine infernale dans laquelle ils étaient entrés en étant eux-mêmes agressés.

Pour conclure, il faut comprendre que cette communauté a été soumise à un processus de déstructuration contre lequel elle ne pouvait rien, car en étant affectée de façon particulièrement virulente au cours des dernières décennies à tous les étages de l'organisation sociale et de ses schèmes de pensée, elle ne pouvait pas éviter ce qu'il faut bien appeler un effondrement. Or, les progrès accomplis depuis quinze ans indiquent qu'elle reprend la maîtrise de sa destinée par une démarche qui la singularise. Les gens du Grand lac Victoria veulent retrouver une certaine autonomie économique, mais ils savent bien qu'ils ne peuvent pas vivre en autarcie. Ils ont donc d'abord misé sur la maîtrise de l'appareil de santé pour promouvoir la qualité des échanges humains, car c'est vraiment sur cette base qu'ils s'engagent à poursuivre une métamorphose qui, espérons-le, se réalisera aussi à tous les niveaux de la vie sociale et avec la collaboration du plus grand nombre d'amis.

Notes

¹ J'ai vécu au sein de cette communauté pendant vingt et un mois consécutifs (de septembre 1989 à mai 1991) lors d'un séjour consacré à des recherches ethnologiques effectuées pour la rédaction de ma thèse de doctorat.

² J'ai filmé toutes les entrevues à partir desquelles j'ai réalisé (avec la collaboration de Madame Françoise Dugré) un documentaire vidéo, paru en 1994, sous le titre de *Anicinabe*, mais en ne conservant au montage que les témoignages des membres de la communauté.

³ Comme l'a montré avec force Lévi-Strauss, la règle de l'exogamie, qui oblige chacun à s'unir à un individu extérieur à son groupe de parenté, allie et rallie les partenaires de l'échange : « L'exogamie fournit le seul moyen de maintenir le groupe comme groupe, d'éviter le fractionnement et le cloisonnement indéfinis qu'apporterait la pratique des mariages consanguins; si l'on avait recours à eux avec persistance, ou seulement de façon trop fréquente, ceux-ci ne tarderaient pas à faire "éclater" le groupe social en une multitude de familles qui formeraient autant de systèmes clos, de monades sans porte ni fenêtre, et dont aucune harmonie préétablie ne pourrait prévenir la prolifération et l'antagonisme. » (Lévi-Strauss 1967 : 549)

⁴ En ce qui concerne précisément l'échange matrimonial, je ne pourrais soutenir catégoriquement cette affirmation, mais on peut fortement le supposer.

⁵ La scrofule est un autre nom de la tuberculose. Celle-ci n'affecte pas seulement les poumons, car le bacille de Koch, qui en est la cause, se projette aussi dans d'autres tissus de l'organisme.

⁶ Le père Guinard, qui était allé voir le Premier ministre Taschereau pour exprimer les doléances des Amérindiens qui vivaient aux sources des rivières Saint-Maurice, Gatineau, du Lièvre, Rouge et Migiskan, faisait les mêmes observations : « Encore, les chasseurs blancs ne sont pas sans défauts, plusieurs volent les pauvres Indiens, ils emportent pièges, fourrures, raquettes, fusils, et quelques uns menacent de leur carabine les Indiens qui veulent chasser non loin d'eux. Je vois, au temps des missions, de pauvres Indiens venir à moi pour me dire : je n'ai pas chassé cette année, il y avait des blancs sur mon terrain. » (Guinard 1951 : 132)

⁷ J'ai souvent entendu Mani Michel, la narratrice du récit mentionné plus haut, évoquer les misères que les garde-chasse faisaient aux Algonquins. En effet, il y eut des périodes où on leur interdisait carrément de pratiquer la chasse, mais je ne saurais toutes les identifier avec précision. Cependant, René Hirbour, qui vécut au Grand lac Victoria en 1964, écrivait ceci : « Les Indiens sont soumis aux mêmes lois que les Blancs. Par exemple, la chasse à l'original

n'est officiellement pratiquée qu'à l'automne. En dehors de la saison, l'Indien doit prendre mille précautions pour ne pas se faire prendre. » (Hirbour 1969 : 22)

⁸ Comme le faisait remarquer Davidson (1929 : 81), la transmission héréditaire des territoires de piégeage n'impliquait pas nécessairement que les fils mariés s'établissent à proximité de leur père, car une série de circonstances, telle une forte proportion de garçons dans une famille, pouvait justifier le choix de la résidence matrilocale. De même, ce choix pouvait se faire à l'invitation d'un leader qui n'avait que des filles et qui voulait avoir ses gendres auprès de lui. En outre, comme le constatait Hirbour (Hirbour 1969 : 32), et comme on peut encore l'observer aujourd'hui, l'emplacement des maisons au Grand lac Victoria, où l'on habite l'été, manifeste sous une autre forme la réalisation de ce modèle, car on observe des regroupements de quatre ou cinq maisons, qui forment de petites cellules dont le noyau est constitué par la maison d'un leader et, ici aussi, la bilocalité est prévalente.

⁹ Il faut dire aussi que tous les membres de la maisonnée, enfants compris, devaient se conformer à des règles précises qui se rapportaient au traitement des ossements des animaux ou qui s'objectivaient dans des offrandes.

¹⁰ Les hommes qui m'ont fait le récit des premières agressions sexuelles qu'ils ont subies (généralement entre l'âge de neuf et onze ans) ont tous relevé le fait qu'ils ne purent les interpréter *qu'après coup*, quelques mois ou quelques années plus tard. Les réactions des petites filles sont cependant plus variées et plus complexes.

¹¹ J'écris « Loi » avec une majuscule pour distinguer la loi symbolique de la loi que font respecter les systèmes judiciaires. La première rallie les hommes sur un consensus, la seconde assure la sécurité de chacun par la force des tribunaux.

¹² Ce sous-chapitre, intitulé « Manières usitées parmi les sauvages du nord et du sud qui parlent la langue algonquienne ou [celles] qui en dérivent quand ils recherchent une fille en mariage » (Perrot 1968 : 23), peut se rapporter à une multitude de nations, étant donnée la mention « du nord et du sud », mais il me semble que la référence à la langue algonquienne est assez explicite pour que ne subsiste aucun doute sur l'identité de l'ethnie qui porte ce nom et qui est ici prioritairement désignée.

¹³ Il est vrai qu'il est alors question d'une *seconde épouse*, négligée par son mari. Mais la polygynie, qui était une pratique assez courante, compte tenu d'une proportion moindre de la gent masculine occasionnée par les dangers de la chasse et, à certaines époques, de la guerre, n'avait pas la défaveur des femmes. Au contraire elle leur donnait l'assurance d'obtenir un mari.

¹⁴ En 1964, 43 % des « mariages actuels » (ce qui renvoie probablement à la proportion de gens mariés encore vivants) avaient été conclus entre personnes de la bande du Grand lac Victoria, les autres ayant été réalisés avec des personnes qui provenaient, par ordre d'importance, des communautés du Lac Simon, du Lac Barrière et de Winneway (Hirbour 1969 : 42 et *passim*)

¹⁵ Les rapports sont maintenant de type dyadique : les gens du Grand lac Victoria fréquentent surtout ceux du Lac Simon, tandis que ceux du Lac Barrière se sont tournés vers ceux de Maniwaki. Hirbour soulignait d'ailleurs que l'habitude de s'approvisionner dans les mêmes magasins (à Louvicourt, pour les premiers, à Maniwaki, pour les seconds) favorisait déjà cette tendance. Il signalait aussi que les rencontres officielles entre les communautés étaient rares (Hirbour 1969 : 60).

¹⁶ Autrefois, on attribuait les causes de plusieurs maladies à certaines formes de possession par des esprits malfaisants (les *manitoc* [prononcez "manidjouche"], sortes de « bibites » invisibles) qui, en s'emparant du malade, « communiquaient » de façon abusive avec son corps ou son âme en dérégulant certaines fonctions biologiques ou psychologiques. On croyait aussi que certaines de ces maladies pouvaient être provoquées par l'action d'un chamane.

¹⁷ Les thérapeutes ne savaient probablement pas, à ce moment-là, qu'ils reproduisaient ainsi les *conditions structurales* d'un ancien rituel algonquin connu sous le nom de « tente tremblante ». Ce rituel

répondait à toutes sortes de fins, parmi lesquelles celle de découvrir les raisons qui expliqueraient les malheurs ou les maladies accablant certaines personnes. On en découvrirait les causes grâce à l'intervention d'esprits qui dévoilaient alors des faits restés cachés aux principaux intéressés (que ces esprits existent ou non n'est pas notre problème ici : ce qui compte c'est que les Algonquins, eux, y croyaient). Dans bien des cas, l'esprit invoquait les mauvaises actions de la personne ayant demandé le rituel, ou encore celles de personnes de son entourage : on aurait alors fait ressortir qu'il y avait eu transgression de certains tabous, par exemple des relations incestueuses, mauvais traitements infligés à des enfants, des animaux ou diverses autres fautes de moindre importance. Ce qu'il importe de voir, c'est que l'esprit servait de terme médiateur entre des personnes qui ne pouvaient exprimer des faits sans risquer d'offenser quelqu'un d'autre. Autrement dit, il rétablissait la communication en effectuant une *triangulation symbolique* qui désamorçait l'affrontement imaginaire qu'anticipait le consultant. C'est donc une structure analogue à trois pôles (malade, entourage, thérapeutes) qui se trouvait ainsi reconstituée lors de cette thérapie. Le contexte sociologique n'est évidemment plus du tout le même, mais cette intervention thérapeutique prenait toute sa signification dans la perspective de la restructuration d'un champ de parole, rendue nécessaire pour remédier à l'effritement de l'ordre symbolique.

Ouvrages cités

- BIGGAR H. P., 1922 : *The Works of Samuel de Champlain*. Volume I, 1599-1607. The Champlain Society, Toronto.
- BOUCHARD, Serge, Sylvie VINCENT et José MAILHOT, 1989 : *Peuples autochtones de l'Amérique du Nord*. Télé-Université, Montréal.
- CAMERON, James, 1849 : *Lettre de James Cameron à Angus Cameron*. H.B.C.A., Cameron Papers, E 41/9, 29 mai 1849, no 45 : 1.
- CLASTRES, Pierre, 1974 : *La Société contre l'État*. Les Éditions de Minuit, Paris.
- DAVIDSON, D. Sutherland, 1929 : « The family Hunting Territories of the Grand Lake Victoria Indians ». *Atti del xxii Congresso Internaz Degli Americanisti* (Rome) : 69-95.
- DAY, Gordon M., et Bruce G. TRIGGER, 1978 : « Algonquin », in Bruce G. Trigger, éd., *Northeast*, vol. 15 du *Handbook of North American Indians*. Smithsonian Institution, Washington D.C. : 792-797.
- DÉLÉAGE, R. P., 1864 : *Lettre du R. P. Déleage, missionnaire Oblat de Marie, à Mgr J. E. Guigues, Évêque d'Ottawa, Provincial de la même congrégation établie à Montréal*. Rapport sur les missions du Diocèse de Québec, mars 1864, no 16 : 73-74.
- FRENETTE, Jacques, 1993 : « Kitigan Zibi Anishinabeg : Le territoire et les activités économiques des Algonquins de la rivière Désert (Maniwaki), 1850-1950 ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXIII (2-3) : 39-51.
- GUINARD, J. É., 1951 : *Mémoire du R..P. Joseph Étienne Guinard. Noviciat Notre-Dame du T.S. Rosaire*, Archives provinciales o.m.i., Montréal.
- HIRBOUR, René, 1969 : *Étude de trois niveaux d'intégration sociale d'une société de chasseurs-cueilleurs : Kitchezagik Anichenabe*. Mémoire soumis à la Faculté des sciences sociales, économiques et politiques, Université de Montréal, Montréal.
- KISTABISH, Richard, [s.d.] : *Aki. Conseil algonquin de l'ouest du Québec*, Val-d'Or.
- LEROUX, Jacques, 1988 : *Rêve et mythologie chez les Indiens Ojibwa*. Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures, Université de Montréal, Montréal.
- , 1992 : « Le tambour d'Edmond ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXII (2-3) : 30-43.
- , 1993 : *Rapport d'analyse des services de santé et services sociaux au Grand lac Victoria*. Rapport présenté à la Société Kitchisakik, Val-d'Or.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1967 : *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton, Paris et La Haye.
- MOREAU, H., 1841 : *Rapport de l'Association de la Propagation de la Foi établie à Montréal*. Mission du lac à la Truite, juillet 1841, rapport no 3 : 34-35.
- PELLETIER, Clotilde, 1993 : *État des lieux. Violence et santé mentale chez les autochtones du Québec*. Centre de recherche et d'analyse en sciences humaines (ssDcc), Montréal.
- PERROT, Nicolas, 1968 : *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*. S. R. Publishers Limited, Mouton & Co, N.Y.
- PETAWABANO, Bella H., et al., 1994 : *La Santé mentale et les autochtones du Québec*. Le Comité de la santé mentale au Québec, Gaëtan Morin éditeur, Boucherville.
- RATELLE, Maurice, 1993 : « La localisation des Algonquins de 1534 à 1650 ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXIII (2-3) : 25-38.
- ROGERS, E. S., 1962 : *The Round Lake Ojibwa*. Royal Ontario Museum, University of Toronto Press, Toronto.
- VIAU, Roland, 1986 : *Les dieux de la terre : contribution à l'ethno-histoire des Algonquins de l'Outaouais, 1600-1650*. Rapport soumis à la MRC Papineau dans le cadre du programme « Améliorations de l'intervention régionale ».
- , 1995 : « L'occupation amérindienne de l'Abitibi-Témiscamingue au moment du contact avec les Européens (1600-1680) » et « Autres temps, autres mœurs : l'autopsie d'un contact (1600-1900) ». [À paraître dans *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue*, IQRC.]