

Traumatisme historique et guérison autochtone



Collection recherche de la Fondation autochtone de guérison

© Fondation autochtone de guérison, 2003

Publié par :

Fondation autochtone de guérison
75, rue Albert, pièce 801, Ottawa (Ontario) K1P 5E7

Téléphone : (613) 237-4441

Sans frais : (888) 725-8886

Bélinographe : (613) 237-4442

Courriel : programs@ahf.ca

Site internet : www.ahf.ca

Conception et mise en page par la Fondation autochtone de guérison

Impression par Anishinabe Printing (Kitigan-Zibi)

ISBN 0-9736647-1-1

L'utilisation du nom « Fondation autochtone de guérison » et du logo de la Fondation est interdite.
La Fondation encourage cependant la reproduction du présent document à des fins non commerciales.

This document is also available in English.



Traumatisme historique et guérison autochtone

Rédigé pour le compte de

La Fondation autochtone de guérison

par

**Cynthia C. Wesley-Esquimaux, Ph.D.
Magdalena Smolewski, Ph.D.**

Les opinions exprimées dans le présent rapport sont celles des auteurs et ne reflètent pas nécessairement les points de vue de la Fondation autochtone de guérison (FADG).

2004

Table des matières

Définitions -----	i
Résumé -----	iii
Introduction -----	1
Portée de l'étude -----	6
Contexte historique -----	13
L'arrivée des Européens dans les Amériques -----	13
Et les peuples dansaient -----	24
Un héritage chargé de mort et de souffrance -----	27
La mort est toujours la mort -----	28
Analyse du traumatisme -----	33
Première période : Transition culturelle – Incidence sur le secteur physique -----	33
Première période : Transition culturelle – Incidence sur le secteur économique -----	37
Période intermédiaire : Dépossession culturelle – Incidence sur le secteur culturel -----	43
Période intermédiaire : Dépossession culturelle – Incidence sur le secteur social -----	50
Dernière période : Oppression culturelle – Incidence sur le secteur psychologique -----	56
Le génocide connu et inconnu -----	64
Un nouveau modèle : la transmission du traumatisme historique (TTH) -----	75
Impuissance acquise -----	76
Source de détermination interne par rapport à externe -----	77
Modes de transmission -----	82
Implications de la guérison : éveil de la conscience -----	89
Les Aînés prennent la parole -----	99
Annexe 1 : Syndrome de stress post-traumatique -----	111
Sources consultées -----	113

Définitions

Ce glossaire des termes vise à assurer une plus grande clarté à ce document. Nous vous invitons donc à lire ces définitions et à vous y reporter au besoin.

Altruisme – considération désintéressée ou dévouement envers autrui.

Aspérité – rigueur; sévérité; rudesse.

Assimilation – processus social selon lequel un groupe culturel en absorbe un autre.

Binaire – composé de deux éléments ou deux parties.

Causalité linéaire – ayant trait à la relation de cause à effet.

Colonisation – création de peuplements.

Contagions – maladies contagieuses.

Délétère – néfaste, souvent d'une manière subtile ou imprévue.

Égalitaire – favorisant l'égalité sociale : « une société sans classes ».

Eidétique – se dit d'une imagerie visuelle d'une précision quasi photographique.

Endémique – ce qui a le caractère d'une maladie.

Ethnographique – ayant trait à l'étude et à la description des cultures humaines.

Étiologie – étude des causes, de l'origine; recherche de toutes les causes de l'apparition d'une maladie ou d'une condition anormale.

Exécration – se dit d'une très mauvaise qualité ou condition.

Extirper – détruire complètement; éradiquer.

Hégémonique – influence prépondérante ou autorité sur autrui : domination.

Lakota Takini Network Inc. – organisation autochtone sans but lucratif de traditionalistes prêtant leur concours aux professionnels et aux prestataires de services et reconnue pour ses recherches en matière de traumatisme historique.

Microgenèse – séquence d'événements censés se produire durant la période entre la présentation d'un stimulus et la formation d'une réaction ou d'une pensée à ce stimulus.

Ontogenèse – évolution de la tribu.

Définitions

Ontologie – partie de la métaphysique qui s'intéresse à la nature de l'être et à ses relations.

Pandémie – épidémie qui atteint un grand nombre de personnes dans une zone géographique très étendue.

Pathogène – tout agent pouvant causer une maladie (et plus particulièrement, un virus ou une bactérie ou un autre microorganisme).

Pensionnats – régime de pensionnats du Canada, fréquenté par les élèves autochtones. Peut comprendre les écoles industrielles, internats, résidences pour étudiants, foyers scolaires, logements attribués par billet, écoles résidentielles, écoles résidentielles fréquentées par une majorité d'élèves en externat ou combinaison de tout ce qui précède.

Peste bubonique – maladie grave et souvent fatale causée par une infection au bacille de Yersin (anciennement *Pasteurella pestis*) transmise à l'homme par la piqûre des puces, elles-mêmes infectées par les rongeurs qui les hébergent.

Peuple autochtone ou Autochtone – comprend les Métis, les Inuits et les Premières Nations, peu importe s'ils habitent au Canada ou non et s'ils sont des Indiens « inscrits » aux termes de la *Loi sur les Indiens* du Canada.

Primitif – ayant trait aux temps anciens, au début du monde ou de l'histoire de l'humanité.

Propager – entraîner la propagation et affecter un plus grand nombre ou une plus grande région.

Prosélytisme – zèle déployé pour recruter des adeptes ou les convertir à une nouvelle foi, institution ou cause.

Psychogène – dont l'origine est psychique ou affective plutôt que physiologique.

Renaissance – mouvement ou période d'intense activité sur le plan artistique et intellectuel; régénération; renouveau.

Subjugation coloniale – création de peuplements dans des terres étrangères au moyen d'un contrôle social exercé par la domination ou par la soumission par la force, soit physique ou morale, de la population existante.

Théodicée – plaidoirie en faveur de la bonté de Dieu et de son omnipotence en ce qui concerne l'existence du mal.

Résumé

La présente étude propose un modèle visant à décrire la transmission intergénérationnelle d'un traumatisme historique et examine les implications de la guérison dans le contexte autochtone contemporain. L'étude visait à élaborer un vaste cadre historique du traumatisme autochtone, à partir du premier contact en 1492 jusqu'à dans les années 1950, en se concentrant surtout sur la période suivant immédiatement le contact. Les peuples autochtones ont subi un traumatisme et des effets post-traumatiques persistants (voir l'Annexe 1) depuis que les Européens sont arrivés au Nouveau Monde et qu'ils ont déclenché une série de contagions dans la population indigène. Ces contagions ont dévasté le continent dans sa totalité, de l'hémisphère sud à l'hémisphère nord, pendant plus de quatre cents ans, tuant jusqu'à 90 pour 100 de la population indigène continentale et traumatisant les peuples autochtones sur les plans physique, spirituel, affectif et psychique en leur infligeant un deuil profond et non résolu.

Dans le sillage des travaux réalisés par Judith Herman (1997), *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence, from domestic abuse to political terror*, un nouveau modèle est proposé en rapport avec la transmission du traumatisme et la guérison, faisant état de la présence du syndrome de stress post-traumatique complexe ou endémique au sein de la culture autochtone, syndrome qui est le résultat direct de la transmission du traumatisme historique (TTH). Un éventail de disciplines, notamment l'histoire, l'anthropologie, la psychologie, la psychiatrie, la sociologie et la science politique, sont mises à contribution afin d'éclairer le modèle de transmission du traumatisme historique et de fournir des perspectives différentes et des renseignements concernant la manière dont ce traumatisme peut être perçu comme une source valide et persistante de maladies et de réactivité aux forces historiques et sociales dans les collectivités autochtones.

L'*universalisation* intentionnelle de l'expérience historique des peuples autochtones est proposée à titre de moyen d'expliquer les fondements de la création d'un noyau de deuil non résolu qui a continué d'affecter des générations successives d'Autochtones. Le processus d'*universalisation* du traumatisme est volontairement placé en opposition directe avec la *particularisation* de la culture et de la souffrance sociale des Autochtones.

Les fondements de cette théorie reposent sur une analyse détaillée de documents historiques sur les maladies, la violence et le dépeuplement des Amériques survenus durant les épidémies d'influenza et de variole, entre 1493 et 1520, qui ont aussi déclenché des épidémies successives au moins jusqu'au XIX^e siècle. Cette partie de l'étude porte plus particulièrement sur les années des premiers contacts et sur l'effondrement démographique qui a fini par frapper les populations indigènes de tout le continent. On estime que de 90 à 95 pour 100 de la population indigène est morte en l'espace de deux générations après le contact de 1492. La partie de l'étude qui aborde les épidémies est considérée comme un élément essentiel de l'ensemble du dialogue. En effet, elles constituent de point de départ des vagues cumulatives de traumatismes et de deuils non résolus dans le psychisme autochtone qui se sont enfouis profondément dans la mémoire collective de la population autochtone.

L'étude est divisée en cinq domaines d'incidence : physique, économique, culturel, social et psychologique. Ces domaines sont ensuite organisés chronologiquement, en suivant les vagues de la colonisation : transition culturelle (première période), dépossession culturelle (période intermédiaire) et oppression culturelle (dernière période). Des exemples sont fournis à titre de preuves de la nature génocidaire de ce

Résumé

qui a été imposé aux peuples autochtones des Amériques. Des récits bien connus de génocides tirés des expériences australiennes, polonaises et tasmaniennes illustrent la similitude des caractéristiques du génocide dans les Amériques.

Les parties qui suivent analysent un éventail de modèles de guérison et d'interventions thérapeutiques des Premières Nations visant à obtenir la guérison des collectivités autochtones en facilitant certains aspects du savoir et des valeurs traditionnelles autochtones, tels que : l'équilibre, l'interdépendance, l'intradépendance et la transcendance.

Enfin, un nouveau modèle de transmission du traumatisme historique (TTH) est proposé en vue de favoriser une meilleure compréhension de l'étiologie de la diffusion sociale et culturelle ayant perturbé les collectivités autochtones durant tant d'années. Dans ce modèle, le traumatisme historique est compris comme une grappe d'événements traumatisants et comme une maladie en soi. Des souvenirs collectifs cachés de ce traumatisme, ou une amnésie collective, sont transmis de génération en génération, tout comme le sont les schémas sociaux et comportementaux à la source d'une mauvaise adaptation qui sont les symptômes de nombreux troubles sociaux causés par le traumatisme historique. Il n'existe pas de réaction « unique » au traumatisme historique; il est plutôt question de divers troubles sociaux assortis de leurs grappes de symptômes respectifs. La TTH perturbe les schémas sociaux et culturels et les transforme en schémas à la source d'une mauvaise adaptation, lesquels se manifestent par des symptômes de troubles sociaux. Autrement dit, le traumatisme historique entraîne de profondes ruptures dans le fonctionnement social qui peuvent s'étendre sur de nombreuses années, des décennies et même des générations.

Le lien qui unit les peuples autochtones à leurs terres, à leur environnement naturel et spirituel, à leurs systèmes d'actions sociale et culturelle ainsi qu'à leurs pratiques économiques est exploré de long en large pendant l'étude. L'une des principales considérations de l'étude a trait à l'interdépendance et à l'intradépendance des peuples autochtones et à la manière dont ce lien contribue non seulement à leur capacité de maintenir les valeurs culturelles et traditionnelles malgré les pressions exercées par les tactiques coloniales et assimilationnistes, mais aussi à les rendre plus susceptibles de ressentir profondément le sentiment de deuil dans leur vie quotidienne.

Le mot de la fin a été laissé aux Aînés. Nous avons aussi inclus une brève partie portant sur leurs souvenirs et leur compréhension des liens qui existent entre le passé et le présent ainsi que sur l'importance de maintenir les traditions vivantes dans les foyers et les cœurs autochtones.

Introduction

[TRADUCTION] [Le] rituel de guérison fait en sorte que la personne passe d'un état isolé (la maladie) à un état d'incorporation (la santé)... Au cours de la transformation d'un état dans un autre, l'état antérieur ou la condition antérieure doit cesser d'exister. Cet état doit mourir (Allen, 1986 : 80).

Nous avons été les témoins d'une renaissance de la force et de la détermination des peuples autochtones dans tout le Canada au cours des dernières décennies. L'impulsion derrière cette renaissance peut prendre diverses formes :

- la restauration des systèmes traditionnels de croyances et de pratiques;
- la résurgence et la valorisation des langues;
- le sentiment croissant chez les peuples autochtones d'une identité nationale;
- la reconstruction et la déconstruction de l'histoire des peuples autochtones.

De nombreux facteurs contribuent à la renaissance des valeurs et des mœurs traditionnelles autochtones et à la conviction croissante que les peuples autochtones sont beaucoup plus que des victimes de l'invasion et de la colonisation par les non Autochtones. Au moins l'un de ces facteurs est sans doute le relâchement de la pression exercée au cours des cinquante dernières années dans le cadre des processus actifs et agressifs de colonisation. En effet, au cours des dernières décennies, les peuples autochtones ont été en mesure de créer suffisamment d'espace culturel et de liberté pour analyser et intégrer les concepts de « perte » et d' « impermanence » dans leur vocabulaire. Ils ont saisi les occasions qui se sont présentées à eux d'inscrire une nouvelle relation entre eux-mêmes et la culture dominante, et de créer des liens nouveaux et renouvelés entre eux-mêmes et leur univers immédiat. Cette situation a eu pour effet de les inciter à réfléchir à des questions qui sommeillaient depuis longtemps et qui échappaient même à leur propre conscience, et leur a permis d'affronter d'autres problèmes qui sévissent dans leurs structures sociales depuis beaucoup trop longtemps. Le mouvement grandissant qu'ils ont amorcé eux-mêmes dans les collectivités autochtones et qui les fait passer de la désintégration sociale et culturelle à la guérison et au bien-être collectif a fourni l'impulsion de cette recherche.

Ce récit doit être perçu comme un effort en vue de rappeler à tous et à chacun que le désespoir social et culturel vécu présentement par les Autochtones est le résultat d'un traumatisme personnel et collectif implacable. Ce traumatisme est dû à l'effondrement démographique, lui-même occasionné par les premières épidémies d'influenza, de variole et d'autres maladies infectieuses, la conquête, la guerre, l'esclavage, la colonisation, le prosélytisme, la famine et la privation de nourriture, ainsi que la période comprise entre 1892 et la fin des années 1960 qui a été marquée par les écoles résidentielles et l'assimilation forcée. Ces expériences ont laissé les identités culturelles autochtones perturbées par ce qui peut être perçu comme une forme endémique et complexe de syndrome de stress post-traumatique (SSPT). Ce concept n'a rien de nouveau pour les peuples autochtones. La citation suivante de Luther Standing Bear, faisant référence à l'expérience des écoles résidentielles vécue par les peuples autochtones au Canada et aux États-Unis, décrit une façon de voir et de reconnaître ce type de syndrome et apporte un éclairage sur ce qui a été laissé en héritage aux peuples autochtones : [TRADUCTION] « De manière générale, la procédure a été couronnée de succès, même si l'héritage constitué d'esprits ravagés et d'âmes meurtries qu'elle a laissé dans son sillage n'a pas encore été décrit. La torpeur psychique, le syndrome de stress post-traumatique, le syndrome de la femme battue, le suicide, l'alcoolisme, l'ennui – existe-t-il un nom pour le suicide psychique? » (cité dans Allen, 1994 : 112).

Introduction

Le SSPT est un syndrome qui peut survenir après tous les types de stressseurs extrêmes. Toutefois, il est particulièrement intéressant pour cette recherche que :

[TRADUCTION] [Ce] n'est pas seulement l'événement lui-même qui cause les symptômes caractéristiques. Il est clair que l'atmosphère psychologique qui règne dans une société [culture] est un facteur qui facilite ou freine le processus permettant de venir à bout des événements difficiles de la vie. Il se peut que ce soit précisément ce climat qui aggrave ou même qui occasionne les problèmes des victimes et des survivants (Kleber, Figley et Gersons, 1995 : 2).

Comme nous venons de le mentionner, les peuples autochtones ont été à même de diagnostiquer ce syndrome eux-mêmes. Beaucoup de collectivités ont demandé que le SSPT soit considéré comme un outil de diagnostic dans les nouveaux centres de guérison qui viennent d'être mis sur pied un peu partout au Canada. Et ce qui est encore plus important, et dans un sens plus immédiat, on continue de recueillir des preuves évidentes qu'une atmosphère psychologique faussée et malsaine est présente dans la culture autochtone et que l'on doit s'en occuper et fournir un soutien à la guérison. Le SSPT joue un rôle dans l'influence de la transmission du traumatisme historique (TTH) qui sera décrite dans le cadre d'un modèle de guérison proposé (voir la Partie III).

Durant de nombreuses années, psychologues et travailleurs sociaux ont concentré leur attention sur la dislocation continue et la désintégration sociale et culturelle des peuples autochtones et de leurs collectivités, tandis que les anthropologues axaient leurs recherches sur des questions culturelles spécifiques et en faisaient une description minutieuse sur le plan ethnographique. Nous avons constaté sans surprise que les chercheurs mettaient davantage l'accent sur les aspects négatifs du colonialisme et des influences hégémoniques historiques, telles que l'expérience des écoles résidentielles. La plupart de ces expériences ont été vues comme des influences « externes » ayant eu une incidence sur les mœurs et le développement culturel. Toutefois, on ne s'est jamais vraiment arrêté aux influences « internes » des réactions psychologiques à long terme et des dommages affectifs sur le développement des collectivités et sur la durabilité culturelle. Il a fallu du temps pour que l'on accepte, même dans les sphères liées à la santé mentale, que les situations traumatisantes pouvaient produire des modifications persistantes et à long terme dans l'ajustement et la personnalité.

Ces dix dernières années, des Autochtones ayant participé à ces études anthropologiques, psychologiques et en aide sociale ont décelé un phénomène qualifié de « deuil générationnel » (la transmission continue d'émotions *non résolues* et profondément enfouies, comme le deuil et la tristesse chronique, à leurs descendants successifs). La présente recherche examinera les effets d'un traumatisme psychogène (d'origine mentale) et d'un deuil non résolu, à la fois historiques et contemporains. Les effets du traumatisme psychogène non résolu sur les peuples autochtones, qualifié de deuil générationnel, intergénérationnel ou multigénérationnel, ont été décrits par la Fondation autochtone de guérison en ces termes :

[TRADUCTION] Le traumatisme intergénérationnel ou multigénérationnel survient lorsque les effets du traumatisme ne sont pas résolus à l'intérieur d'une génération. Lorsque l'on ne tient pas compte du traumatisme et qu'il n'existe aucun moyen de s'en occuper, le traumatisme en question est transmis d'une génération à la suivante. Ce que nous apprenons à voir comme « normal », lorsque nous sommes enfants, nous le

Introduction

transmettons plus tard à nos propres enfants. Ainsi, les enfants qui apprennent que les sévices physiques et sexuels sont des choses « normales », et qui n'ont jamais pu exprimer les sentiments qui y sont rattachés, peuvent infliger des sévices physiques et sexuels à leurs propres enfants. Les comportements malsains auxquels les personnes ont recours pour se protéger peuvent être transmis aux enfants, sans même que l'on se rende compte de ce qui se passe (Fondation autochtone de guérison, 1999 : A5).

Ce concept fait référence aux traumatismes physique, mental, affectif et spirituel, qui peuvent être compris à l'intérieur d'un même cadre de travail. Dans l'ouvrage de Sandy Johnson intitulé *The Book of Elders*, Carol Anne Heart Looking Horse aborde la question du [TRADUCTION] « deuil historique que nous ressentons [en tant que peuple] et sa relation non seulement avec la tentative d'éradication ayant été pratiquée sur nos cultures, mais aussi le traumatisme que nos parents ont vécu lorsqu'ils ont été forcés de vivre cette expérience (des écoles résidentielles) » (comme cité dans Morrison, 1997 : 65). Elle fait remarquer que :

[TRADUCTION] Maintenant que les nations tribales récupèrent le pouvoir de décider de l'éducation de leurs propres enfants... Les enseignants autochtones ont pu enseigner à nos jeunes la relation qui existe entre cette histoire et l'expérience personnelle de nos parents (comme cité dans Morrison, 1997 : 65).

l'hypothèse que cette histoire et ses répercussions remontent plus loin que l'on veut bien le reconnaître habituellement et qu'elle commence avec les maladies infectieuses qui ont été introduites sur le continent avec l'arrivée des premiers Européens est avancée.

L'expérience du traumatisme historique et du deuil intragénérationnel peut se décrire comme un bagage psychologique transmis par les parents aux enfants en même temps que les traumatismes et les deuils vécus dans l'existence de tout individu. L'hypothèse veut que les résidus des expériences traumatiques, historiques et non résolues et des deuils générationnels ou non résolus ne soient pas seulement transmis de génération en génération, mais qu'ils fassent continuellement l'objet d'un passage à l'acte et soient recréés dans la culture autochtone contemporaine. Le traumatisme historique non résolu continuera d'affecter les personnes, les familles et les collectivités tant que le traumatisme n'aura pas été abordé sur les plans intellectuel, affectif, physique et spirituel. Les recherches réalisées par la Fondation autochtone de guérison ont déjà montré qu'étant donné que les enfants abusés grandissent au sein de nos collectivités, ils apprennent des comportements précis et se créent des mécanismes de défense pour se protéger. Ces comportements et ces mécanismes de défense peuvent être vus à la fois comme sains et dysfonctionnels. Ils sont sains dans la mesure où ils aident la personne à survivre à des situations intenable; et ils sont malsains parce que la personne finit invariablement par se retrouver en déséquilibre ou continue à se blâmer elle-même pour les abus qu'elle a subis; elle peut manquer de confiance et reproduire les expériences d'abus suivant tout un éventail de moyens dysfonctionnels.

Judith Herman (1997) a mis au point une théorie sur les réactions individuelles au traumatisme psychogène qu'elle a appelée *syndrome de stress post-traumatique complexe* (Annexe 1). Selon elle, une théorie a été élaborée en vue d'examiner le rôle du syndrome de stress post-traumatique dans ce qu'il est convenu d'appeler la *transmission traumatique historique* (TTH). Cette théorie prend son origine dans les répercussions des épidémies ayant suivi immédiatement la prise de contact durant les années 1400,

Introduction

suivies par la transmission d'émotions écrasantes et non résolues aux générations contemporaines. Les personnes autochtones ne souffrent pas seulement des répercussions du deuil générationnel, elles passent à l'acte sur les plans personnel et culturel en recréant le traumatisme comme s'il s'agissait d'un mode d'existence. Ce ne sont pas tous les individus qui manifestent ouvertement des symptômes du SSPT durant leur existence, mais l'expression de symptômes à l'état latent peut être extrapolé à partir de la forte incidence de violence latérale, ruptures familiales et dysfonction communautaire. Au fil du temps, l'expérience imposée par les stressseurs traumatisants répétés devient la norme et est incorporée dans l'expression culturelle et les attentes de générations successives, alors que le traumatisme qui se manifeste comme culturellement endémique ne sera pas nécessairement et facilement identifiable comme un trouble précis ou *individuel*. Il est admis, toutefois, que les [TRADUCTION] « événements traumatisants ont souvent des répercussions dévastatrices et à grande échelle sur la santé et la stabilité de la nation et de la collectivité, même lorsque seulement quelques individus sont des victimes primaires » (Ursano, McCaughey et Fullerton, 1994 : 3). Il est tout aussi important de considérer que [TRADUCTION] « la signification de tout événement traumatisant est une interaction complexe entre l'événement lui-même et le passé, le présent et le futur anticipé de la personne, de même qu'avec les caractéristiques biologiques qui lui appartiennent et le contexte social » (Ursano, McCaughey et Fullerton, 1994 : 5).

Depuis les cinq cents dernières années, toutes les collectivités autochtones ont été traumatisées par les nombreux décès causés par la maladie, l'expulsion de leurs terres, la perte de l'autosuffisance économique, le retrait des enfants de leurs foyers, les tactiques d'assimilation et l'incarcération dans les écoles résidentielles. Les expériences historiques de traumatisme ont été aggravées par la perte de la liberté de pratiquer les cérémonies, les danses et les chants ainsi que les autres méthodes qui auraient pu aider les peuples autochtones à exprimer et ressentir leurs pertes (Kehoe, 1989; Sullivan, 1989; Ross, 1992). Il est entendu aujourd'hui qu'il est particulièrement important d'aborder la suppression massive, lorsqu'on y a recours en raison d'une hégémonie imposée, parce qu'elle prédispose les individus à un processus de traumatisation répété de manière très précise (Freud, 1985; Furst, 1967; Figley, 1985; Wilson, 1989), comme M^{me} Herman le définit dans son (1997) *Trauma and Recovery*. Les psychologues ont mentionné qu'aucun événement traumatisant n'est jamais complètement assimilé et, dans une certaine mesure, que la vulnérabilité accrue persiste et incite à créer des répétitions du traumatisme initial (Freud, 1985; Greenacre, 1958).

Dans les Amériques, les peuples autochtones de tout le continent ont été soumis à des expériences très déprimantes, génération après génération, et tout a commencé vers la fin des années 1400. Le réveil que l'on constate actuellement et la reconstruction des institutions culturelles autochtones peuvent être considérés comme le résultat direct de la décision des peuples autochtones de secouer le joug de la dépression socioculturelle endémique et de ce qu'il est convenu d'appeler le syndrome de stress post-traumatique complexe ou endémique (Herman, 1997). Le titre de ce document suggère que ce complexe est le résultat direct de ce que d'autres ont appelé le traumatisme historique (TH) et la transmission du traumatisme historique (TTH), le syndrome de stress post-traumatique (SSPT) étant le résultat des deux autres (TH et TTH); et tous ces complexes étant le résultat de stressseurs non atténués.

Dans le passé, la majeure partie des études et de la recherche sur le syndrome de stress post-traumatique s'est orientée sur les conséquences de la guerre, de la violence, des désastres, du génocide, etc., sur les victimes individuelles. Les spécialistes mentionnent : [TRADUCTION] « Le traumatisme détruit le système social qui offre des soins, de la protection, et un sens à l'environnement de l'individu [les

Introduction

victimes se retrouvent isolées et] [il] s'ensuit une détérioration des relations sociales » (Kleber, Figley et Gersons, 1995 : 299). On semble croire que la signification du traumatisme va au-delà de l'échelle individuelle et qu'elle peut s'appliquer à un contexte social et culturel plus vaste. Comme le faisait remarquer Judith Herman dans *Trauma and Recovery* : [TRADUCTION] « Les études réalisées sur la guerre et les catastrophes naturelles ont étayé l'existence d'une " courbe dose-réponse " selon laquelle plus l'exposition aux événements traumatisants est importante, plus grand sera le pourcentage de la population aux prises avec les symptômes du syndrome de stress post-traumatique » (1997 : 57).

Pour créer et définir des modèles clairs et des pratiques exemplaires visant à continuer de renforcer et de stimuler la capacité des Autochtones au chapitre de la résolution sociale et de l'action sociale, il faut comprendre les mécanismes mis en place par les colonisateurs en vue de marginaliser et d'affaiblir les rôles personnels et les coutumes des peuples autochtones. Ces mécanismes ont servi à détruire la culture autochtone et ses domaines sociaux, à restreindre leur mobilité sociale, à les défavoriser dans leur accès aux ressources et à créer ou accentuer les inégalités au sein des collectivités autochtones et entre elles. Certains de ces mécanismes n'étaient pas entièrement ou consciemment délibérés; néanmoins, ils ont eu le même effet sur l'identité autochtone et sur sa capacité sociale. Parmi les autres influences, il convient de mentionner : les vagues de maladies entraînant la mort et la désorganisation des guérisseurs, des enseignants et des chefs spirituels; l'avidité pour les terres et les ressources; des interactions interpersonnelles non désirées ou forcées entre les envahisseurs et les peuples autochtones dans tout le continent.

Le contact avec les colonisateurs a tout changé pour les peuples autochtones. Les épidémies ont entraîné une grave désorganisation sociale des sociétés autochtones. Les structures traditionnelles sociales, les alliances et les liens de parenté ont été perturbés. La confiance dans les chefs et les guérisseurs traditionnels a été minée. Les survivants à la guerre et à la maladie avaient perdu espoir et il s'est ensuivi une désintégration sociale. Ce « facteur de maladie » distingue l'histoire de la colonisation des Amériques de celle des autres régions du globe. Il explique pourquoi les Européens ont si bien réussi à détruire une civilisation après l'autre dans le Nouveau Monde. Comme le suggère Wright :

[TRADUCTION] L'Europe possédait des armes biologiques que le destin avait accumulées contre l'Amérique durant des milliers d'années. Parmi ces armes, il y avait la variole, la rougeole, l'influenza, la peste bubonique, la fièvre jaune, le choléra et la malaria – qui étaient toutes inconnues dans l'hémisphère occidental avant 1492 (1992 : 13-14).

Les peuples autochtones ont été séparés de leurs terres, qui ont toujours revêtu beaucoup de sens pour eux, et cette séparation les a affectés dans leur existence ainsi que dans leur constitution sociale au fil du temps. L'introduction de mécanismes d'adaptation non traditionnels a perturbé les familles, modifié les rôles de genre et affaibli les valeurs culturelles. Les peuples autochtones, avant la prise de contact, vivaient à l'intérieur d'un régime socioéconomique complexe qui reposait sur la coopération pour maximiser la productivité des terres. Après le contact, les Autochtones ont été défavorisés en ce qui concerne l'accès aux ressources et aux occasions sociales favorables et décimés par les maladies. Les puissances coloniales ont introduit des distinctions de statut marquées, imposé des règles strictes en ce qui concerne la conduite du gouvernement, régi le système des récompenses et des punitions de la société et manipulé le pouvoir et les symboles de statut social.

Introduction

Ces modifications sont généralement abordées dans le contexte d'événements passés, mais on peut d'ores et déjà faire valoir que leurs répercussions ont une application et un effet contemporains et générationnels. Selon d'autres, le colonialisme appartient au passé historique et il a été remplacé par les inégalités et la domination sous d'autres formes. La présente étude repose sur une proposition voulant que les expériences historiques des peuples des Premières Nations, lesquelles ont bouleversé le processus de formation de l'identité culturelle des Autochtones, continuent de résonner dans le présent et que les dommages infligés dans le passé continuent de se manifester de façon intergénérationnelle jusqu'à présent.

Portée de l'étude

Cette étude examine la question du traumatisme historique universel et du traumatisme transmis d'une génération à l'autre auxquels les peuples autochtones des Amériques ont été exposés durant des siècles de colonisation. Un stress intolérable, non résolu et cumulatif ainsi que le deuil vécu par les collectivités et les nations se sont traduits, au fil du temps, par une expérience collective de bouleversement culturel et un souvenir collectif d'impuissance et de perte. Tout cet héritage a été transmis aux générations successives, comme une sorte de contagion collective, qui s'est manifestée par un éventail de problèmes sociaux que les peuples autochtones de tout le continent continuent d'éprouver encore aujourd'hui. Afin d'étayer cette thèse, un contexte historique est présenté qui puise dans des exemples de cultures autochtones entrées en contact avec les forces de la colonisation et de l'assimilation. Ces exemples, qui comprennent notamment les nations autochtones de l'Amérique du Sud et de l'Amérique centrale, contribuent à expliquer comment les peuples des Premières Nations ont été traumatisés dans un contexte global et que ce contexte global de traumatisme et de souffrance produit les mêmes réactions psychologiques et sociales sur les victimes de traumatisme, sans égard à leur origine culturelle ou à leur expérience directe avec la source initiale du traumatisme.

Dans l'analyse qu'il a faite de la catastrophe survenue à Buffalo Creek dans le sud de la Virginie occidentale, aux États-Unis, soit une inondation dévastatrice, Erikson (1976) a mentionné deux traumatismes : premièrement, l'existence de l'événement lui-même et, deuxièmement, la destruction de la vie communautaire et la perte des contacts sociaux. Il a été démontré de manière répétée, dans le cas des peuples autochtones, à quel point l'incidence du traumatisme était largement répandue et profonde, et avait ébranlé la vie familiale et communautaire. Alan Young (1995) avance que la particularité du traumatisme est d'être une *maladie d'époque* au sens étiologique du terme. C'est-à-dire : [TRADUCTION] « la pathologie tient au fait que le passé envahit le présent sous la forme d'expériences et d'agissements vécus à nouveau, et aux efforts que fait la personne pour se défendre contre les conséquences » (comme cité dans Antze et Lambek, 1996 : 97).

Young ajoute par ailleurs que :

[TRADUCTION] [N]otre sens de l'identité individuelle n'est pas façonné seulement par nos souvenirs actifs ou conscients, mais aussi par notre *conception de la « mémoire »* ce qui signifie que ce ne sont pas seulement les expériences traumatisantes directes qui peuvent créer des effets négatifs, mais aussi les *interprétations présentes* de ces événements qui continuent de hanter nos existences (Young, 1995 : 4).

Introduction

Pour appuyer les affirmations relatives aux effets et à la transmission du traumatisme et du deuil non résolu, des exemples sont tirés de l'histoire européenne des maladies et des épidémies. Afin d'éclairer les multiples couches du processus de colonisation et du traumatisme historique ayant influencé et continuant d'influencer les existences des peuples autochtones en Amérique du Nord, les effets de la colonisation ont été déterminés sur cinq domaines d'incidence :

- 1) **Physique** : associé à la première étape de la colonisation (transition culturelle) et à l'introduction des maladies infectieuses qui ont décimé les populations autochtones et ont entraîné une forme intergénérationnelle et propagée culturellement (endémie) de syndrome de stress post-traumatique;
- 2) **Économique** : associé à la première étape de la colonisation (transition culturelle) et à la violation de l'intendance autochtone des terres et au retrait forcé des populations de leur habitat naturel et de leur style de vie;
- 3) **Culturel** : associé à la deuxième étape de la colonisation (dépossession culturelle) et à la vague de missions d'évangélisation visant à obtenir la conversion religieuse et la destruction culturelle par l'interdiction imposée à la culture autochtone et à son système de croyances;
- 4) **Social** : associé à la deuxième étape de la colonisation (dépossession culturelle) et aux étapes où l'on déplaçait les Autochtones au moyen des peuplements coloniaux, ce qui a entraîné des structures sociales étrangères, introduit des mécanismes d'adaptation non traditionnels et imposé le silence aux « personnes averties » au sein de la population autochtone; cette situation a perturbé les familles, modifié les rôles sexuels, l'autorité et a sapé les valeurs culturelles et les mœurs;
- 5) **Psychologique** : associé à la troisième étape de la colonisation (oppression culturelle) et à la marginalisation des peuples autochtones, parce que leur identité sociale s'est retrouvée passablement affaiblie et appauvrie. En outre, toute perception qu'ils entretenaient au sujet de leur capacité à maîtriser leur existence s'est retrouvée diminuée et considérablement atrophiée, ce qui a eu pour effet, en bout de ligne, de déplacer leurs perceptions concernant leur source de détermination sur les colonisateurs.

Les résultats ont été organisés par ordre chronologique en fonction des vagues de colonisation : transition culturelle (première période), dépossession culturelle (période intermédiaire) et oppression culturelle (dernière période). Il faut souligner que, pour plus de clarté sur le plan de la structure, les cinq domaines d'incidence ont été classés dans trois étapes temporelles. Lors de chaque période historique, les cinq domaines ont été affectés et modifiés, tandis que les changements extérieurs rapides continuaient d'altérer l'identité culturelle des Autochtones et éliminaient les frontières entre les domaines d'incidence et la sphère privée et publique.

Une fois que la constitution physique de la société colonisée fut changée par les effets dévastateurs des maladies infectieuses et de la restriction de l'accès aux ressources économiques (transition culturelle), les deux structures culturelle et sociale sont devenues vulnérables aux changements, aux modifications et, en bout de ligne, à la détérioration et à la désintégration (dépossession culturelle). En conséquence, la destruction de l'autonomie culturelle, de l'intégrité sociale et de l'identité culturelle, de même que des centaines d'années d'oppression culturelle ininterrompue ont entraîné de profonds changements dans

Introduction

la constitution psychologique des peuples autochtones, des ruptures sur les plans interpersonnel et communautaire, des conflits sociaux et interpersonnels, une dissociation psychologique sur le plan culturel et une souffrance morale sur le plan individuel (oppression culturelle).

On suggère en outre que ce qui a été infligé aux peuples autochtones des Amériques possède toutes les caractéristiques du génocide et, à ce titre, a entraîné des réactions semblables à celles que les chercheurs observent en réponse à un traumatisme non seulement chez les survivants d'un génocide, mais aussi chez leurs enfants et petits-enfants. Afin d'étayer la théorie de la réaction au traumatisme et de la transmission et de confirmer les similitudes, la question du génocide est examinée. Un éventail de récits au sujet des sociétés autochtones australiennes, des recherches psychologiques détaillées portant sur les réactions des victimes d'un génocide à leurs terribles expériences, de même que des études récentes sur le syndrome de stress post-traumatique sont présentés.

Les innombrables effets du traumatisme historique, mieux connu sous le nom de « syndrome de stress post-traumatique complexe ou culturel », ont fini par s'imprégner profondément dans la vision du monde et la conscience collective des peuples autochtones, de concert avec le sentiment de l'impuissance acquise. Une théorie sociologique cognitive de l'impuissance acquise et de l'opposition entre la source de détermination interne et externe font également l'objet d'une discussion dans le contexte plus large de la formation de l'identité sociale et des réactions culturelles aux forces historiques et sociales qui influencent continuellement les relations à l'intérieur des groupes et entre les groupes dans le contexte autochtone.

Ensuite, en se fondant sur des recherches poussées qui réunissent de l'information en provenance d'un éventail de disciplines, notamment l'histoire, l'anthropologie, la psychologie, la psychiatrie, la sociologie et la science politique, le modèle proposé de la transmission du traumatisme historique (TTH) ainsi qu'une discussion sur les répercussions qu'elle est susceptible d'avoir eues sur les collectivités autochtones du Canada, le public en général et les institutions gouvernementales sont présentés. L'étude conclut par quelques mots de la bouche des Aînés autochtones dont les expériences, les récits, la sagesse et l'accès à d'autres plans spirituels et à des visions constituent le témoignage ultime de la résilience des peuples autochtones et de leur force dans cette lutte continue pour leur survie.

On avance l'argument selon lequel des facteurs historiques auraient fortement influencé la source de détermination personnelle et sociale des peuples autochtones, engendré un sentiment de fatalisme et de réactivité aux forces historiques et sociales, et influé de façon négative sur leurs relations sociales. Aux yeux de la population non autochtone, les peuples autochtones sont devenus des entités silencieuses et impuissantes de l'« altérité », ce qui constitue une représentation bornée, mais jamais relationnelle. Ces processus complexes, qui se situent entre les inscriptions de la marginalité imposée aux peuples autochtones par la culture dominante et l'intégrité autochtone traduite dans des propositions culturelles, n'ont jamais été entièrement compris par les peuples autochtones ou par les sociétés non autochtones.

Cette étude fait ressortir les conséquences sociales de la colonisation brutale des Amériques qui sont banalisées par de nombreux politiciens dans leur discours officiel de pouvoir, ce qui contribue à entretenir la marginalité des peuples autochtones et perpétue la particularisation des terribles expériences qu'ils ont vécues. La plupart des Autochtones et des chercheurs qui travaillent avec eux reconnaissent que les collectivités autochtones « présentes » sont un héritage direct de leur « passé » traumatique. Il semble

Introduction

que la « manière » dont les personnes se souviennent de leur passé et interprètent ces événements en tant qu'individus et en tant que peuple soit ce qui contribue à perpétuer le « mal-être » dans leurs collectivités. Jusqu'à maintenant, personne n'a réussi à cerner les facteurs précis ayant contribué au fondement du deuil permanent et non résolu et de l'expérience traumatique vécue par les peuples autochtones.

Cette recherche décrit avec précision les agents historiques et les processus sociaux ayant modifié les environnements social et culturel des Autochtones au cours de siècles d'oppression, tout en reconnaissant la résilience du savoir social et culturel des Autochtones, qui représente actuellement un élément vital et actif du processus de définition et de redéfinition de leur identité. Ce n'est qu'en nommant et en déconstruisant le traumatisme historique et en se remémorant le passé que les Autochtones et les non Autochtones arriveront à se libérer des sphères d'opposition qu'ils occupent dans les actuelles structures culturelles dominantes et résistantes.

Rod McCormick (1995/1996), qui a étudié le processus de facilitation de la guérison des peuples des Premières Nations en Colombie-Britannique, affirme que l'objectif de guérison des peuples autochtones [TRADUCTION] « concerne l'atteinte et le maintien d'un équilibre entre les quatre dimensions de la personne : physique, intellectuelle, affective et spirituelle » (McCormick, 1995/1996 : 164). Il ajoute que, pour fonctionner réellement, la guérison des Autochtones doit se concentrer sur l'interdépendance entre la famille, la communauté, la culture et la nature. Troisièmement, [TRADUCTION] « La guérison des peuples des Premières Nations exige des individus qu'ils transcendent leur ego plutôt que de le renforcer » (McCormick, 1995/1996 : 164). McCormick (1997) conclut que ces trois aspects : équilibre, interdépendance et intradépendance, et transcendance sont les plus importants moyens et buts du processus de guérison, suggérant un intéressant modèle de guérison qu'il appelle la « guérison par l'interdépendance ».

Décrire les modalités particulières de guérison à utiliser dans le contexte autochtone dépasse la portée de la présente étude, et nécessiterait la réalisation d'une autre recherche poussée. Toutefois, de brèves allusions seront faites aux meilleures méthodes de guérison tout au long du document, qui inclura notamment un chapitre intitulé *Implications de la guérison*. Néanmoins, il est reconnu que la thèse de McCormick sur « l'équilibre, le lien (interdépendance/intradépendance) et la transcendance » peut (et doit) être utilisée comme point de départ dans une exploration de stratégies possibles de guérison pour les peuples autochtones. Beaucoup de programmes de guérison autochtones existants utilisent déjà le concept de l'interdépendance dans leurs initiatives, et font appel au symbolisme du Cercle d'influences ou Cercle de guérison qui intègre divers éléments de la philosophie de la vie autochtone. Tout comme les quatre éléments (spirituel, affectif, physique et intellectuel) présents dans la vie de chaque individu doivent fonctionner à l'unisson pour obtenir l'équilibre, toutes les parties fragmentées du passé, du présent et de l'avenir des peuples autochtones doivent être réintégrées en vue de faciliter la guérison à l'échelle de la communauté.

Selon McGaa, [TRADUCTION] « l'interdépendance est au centre de toutes choses » (1990 : xv). Avec ce concept de l'interdépendance de tous les éléments à l'esprit, le modèle du traumatisme historique propose, pour comprendre les conditions sociales dans lesquelles vivent présentement les peuples

Introduction

autochtones, que l'on examine comment les diverses dimensions de l'existence des Autochtones ont été affectées et changées durant le processus de colonisation. La colonisation a entraîné la désintégration et la fragmentation de la réalité autochtone :

[TRADUCTION] Le gouvernement et l'Église sont parvenus dans une large mesure à séparer les peuples des Premières Nations de leur culture, de leur langue, de leur religion, de leurs familles, de leurs collectivités et de leurs terres. En effet, les peuples des Premières Nations ont reconnu l'écrasant besoin de se réunir et de réclamer ce qui leur avait été enlevé, et ils ont entrepris d'agir en vue de reformer et de renforcer ces liens (McCormick, 1997 : 178).

De nombreux faits historiques tirés du passé des Autochtones ont été passés sous silence dans le discours officiel et parfois même par les peuples autochtones eux-mêmes, parce que, comme l'affirme Neal : [TRADUCTION] « On note une tendance chez les membres de la vieille génération à éviter de parler des expériences qui ont été pénibles, et bien des membres de la jeune génération ressentent peu d'intérêt pour des événements qui font aujourd'hui partie d'un passé révolu » (1998 : x). Ce n'est qu'en révélant ce qui reste caché et en remettant les personnes en contact avec leurs souvenirs que l'on peut espérer réussir à obtenir l'interdépendance et l'équilibre par rapport au passé dont les collectivités autochtones ont tant besoin pour guérir en profondeur. Une fois que cet équilibre dans la vérité aura été atteint et que tous les éléments douloureux auront été convenablement rattachés, les peuples autochtones seront capables de transcender la douleur et le deuil qui se sont entremêlés avec leur identité et leur moi social et culturel.

Nwachuku et Ivey (1991) proposent que le processus de guérison dans les collectivités autochtones commence par l'exploration des styles de relation d'aide naturels des peuples. Dans l'étude réalisée par McCormick (1995/1996), les peuples des Premières Nations utilisaient diverses modalités de guérison pour soigner leurs collectivités et eux-mêmes. Ces modalités comprenaient notamment : l'exercice et l'expression de l'émotion en vue de retrouver l'équilibre; l'établissement de liens sociaux en vue de créer l'interdépendance; le recours aux esprits en vue de réaliser la transcendance. Toutes ces modalités avaient une chose en commun : elles visaient à placer l'individu dans le contexte de la communauté et elles évoluaient autour de ce concept :

[TRADUCTION] Tout au long de l'histoire des peuples des Premières Nations, la définition de la santé a évolué autour de la totalité de l'être de chaque personne – les aspects physique, affectif, intellectuel et spirituel d'une personne étant en équilibre et en harmonie les uns avec les autres, de même qu'avec l'environnement et les autres êtres. Ce modèle s'est heurté au modèle de la médecine occidentale qui, jusqu'à encore tout récemment, perpétuait le concept de la santé comme étant « l'absence de maladie » (Favel-King, 1993 : 125).

Il ne fait pas de doute que le rétablissement de l'équilibre est de la plus haute importance pour les peuples autochtones. À quels effets doit-on s'attendre si cet équilibre est détruit; non seulement ébranlé, non simplement endommagé, mais presque entièrement anéanti par les effets nombreux de la mort et de la destruction résultant des premières épidémies, du premier dépeuplement et de la tuerie gratuite et vicieuse qui s'est ensuivie, et tout particulièrement sous l'occupation espagnole.

Introduction

Comme le font remarquer Waldram, Herring et Kue Young dans leur étude sur la santé des Autochtones au Canada :

[TRADUCTION] Les épidémies n'étaient pas simplement des événements médicaux, elles ont eu des conséquences d'une grande portée pour les sociétés autochtones... Dans certains cas, des collectivités entières furent décimées... les épidémies ont favorisé la désintégration des collectivités et la migration... chez les survivants, la perte d'un nombre important de membres de la communauté a entraîné une modification des rôles d'autorité et a disloqué les structures sociales existantes... Et pourtant, on sait très peu de choses sur la santé et les maladies dans certaines collectivités en particulier, aussi la représentation que l'on peut se faire de la santé et de la maladie jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale ne peut être tracée que dans les grandes lignes (1995 : 260).

Dans cette étude, on s'efforce de tracer un portrait plus subtil de la situation afin de trouver, au moins, quelques réponses aux questions brûlantes sur les raisons pour lesquelles le processus de guérison semble avoir été ralenti dans les collectivités autochtones par ce qui semble être des forces puissantes qui, encore aujourd'hui, maintiennent ces peuples emprisonnés dans leurs souvenirs pénibles.

Selon De Kerckhove, dans une culture orale, on ne sait que ce dont on peut se souvenir, aussi, [TRADUCTION] « on insiste beaucoup sur la mémoire, non seulement sur la mémoire privée... mais aussi sur la mémoire collective de l'auditoire... Ce genre de mémoire est contenue, non pas à l'extérieur de celui qui se souvient, mais dans les mots, les rythmes, les gestes et les performances des souvenirs réinterprétés » (1991 : 82). De Kerckhove ajoute que, dans les cultures orales, la signification est tirée d'images vivantes situées en contexte et est organisée autour de ces images : [TRADUCTION] « le discours oral est construit autour des récits » (1991 : 83-84). Il émet l'hypothèse que les débuts de la colonisation, période durant laquelle la culture (orale) autochtone a fait l'expérience ultime de la mort et de la destruction et durant laquelle les images de mort se sont, en un sens, imprégnées dans l'inconscient collectif des Autochtones et ont déclenché une forme de souvenir amnésique, que cette période donc constitue le noyau de la mémoire traumatique. Ce noyau est tellement imprégné de tristesse, tellement chargé de perte, tellement lourd de deuil que son seul poids constitue une bonne raison pour laquelle les personnes n'en parlent pas, ou encore, comme l'a dit une femme autochtone, [TRADUCTION] « c'est probablement trop horrible pour que l'on veuille regarder dans cette direction ».¹

Probablement que « c'est » aussi horrible parce que le traumatisme se situe désormais à l'intérieur, étant donné que les images et le chagrin sont devenus un récit non verbalisé et intériorisé des peuples autochtones. Cette étude (y compris ses résultats et ses conclusions) risquent de causer un certain malaise au lecteur. Des questions délicates sont abordées et des souvenirs pénibles sont évoqués. Toutefois, c'est un exercice nécessaire, tout comme l'est l'*universalisation intentionnelle* des expériences vécues par les peuples autochtones. Rendre universelle l'expérience de quelqu'un (ainsi que sa réaction à cette expérience) revient à la rendre disponible et compréhensible à tous et chacun. Le processus d'*universalisation du traumatisme* vient directement à l'encontre d'un autre processus ayant été utilisé si souvent par les chercheurs, les institutions gouvernementales et le grand public : la particularisation. Dans ce processus,

¹ Conversation personnelle avec les auteurs le 14 mars 2003.

Introduction

les expériences des peuples autochtones et leurs souvenirs ont été transformés en quelque chose d'inhabituel et d'exotique, quelque chose qui les singularise parmi les autres existences dites « normales », les réactions « normales » et les souvenirs « normaux »; quelque chose de négligeable qui n'appartient qu'à « eux » et pas aux autres; et aussi quelque chose de contenu, quelque chose de marginal (et « marginal » signifie également quelque chose qui s'approche de la limite de l'acceptable). Cette étude entend s'exprimer au-delà des marges dans lesquelles les peuples autochtones ont été poussés par la particularisation de leur souffrance parce que, comme le dit McCormick : [TRADUCTION] « Le moment est venu... d'aller au-delà de cette vision culturellement encapsulée du monde » (1998 : 295).

Chapitre 1

Contexte historique

L'arrivée des Européens dans les Amériques

[TRADUCTION] Ils virent des gens nus, et l'Amiral [Colomb] accosta sur la terre ferme dans la barque armée de son navire, la bannière royale déployée. Les capitaines de la Pinta et de la Nina en firent autant... dans leurs barques, en laissant flotter les bannières de l'Expédition, sur lesquelles on pouvait voir une croix verte portant un F sur un bras, et un Y sur l'autre, surmonté de sa couronne respective. Après que tous eurent rendu grâce à Notre-Seigneur en s'agenouillant sur la rive, qu'ils l'eurent embrassée en pleurant des larmes de gratitude pour la grâce incommensurable de l'avoir atteinte, l'Amiral se dressa, et baptisa l'île du nom de San Salvador. Il fit mander les deux capitaines, Rodrigo de Escobedo, secrétaire de l'armada et Rodrigo Sánchez de Segovia, et tous les autres qui avaient débarqué à terre, et les prit à témoin; aussi, en présence de nombreux indigènes de l'endroit réunis, il prit possession de cette île au nom des Souverains catholiques après avoir prononcé les paroles d'usage lors d'une cérémonie (Morison, 1942 : 228-229).

Donc, après les paroles d'usage et la cérémonie, l'existence des peuples autochtones des Amériques ne fut plus jamais la même. Au début, les peuples de cette petite île des Caraïbes avaient peu de raisons de s'inquiéter. Les étrangers arrivaient, ils paraissaient relativement amicaux et ils n'étaient pas assez nombreux pour représenter une menace immédiate. Toutefois, les premières impressions ne tardèrent pas à se dissiper. Les Indigènes commencèrent à se rendre compte que les nouveaux venus voulaient non seulement rester indéfiniment, mais aussi tout prendre en main, y compris les terres des Indigènes, leurs récoltes, leurs maisons et même leurs vies. C'est alors que les gens ont commencé à mourir (les peuples indigènes avaient leurs propres noms tribaux, et nous n'avons aucun moyen de savoir quels termes ils utilisaient pour se décrire, si ce n'est celui utilisé par les explorateurs qui les appelèrent les « Arawak »). En 1493, la population indigène de San Salvador et de l'île voisine Hispaniola fut complètement anéantie par la première épidémie d'influenza et, en 1530, il ne restait plus que 28 000 personnes sur une population initiale estimée à 8 à 10 millions de personnes (Cook, 1998).

Plusieurs études réalisées sur la population indigène dans les années ayant immédiatement suivi 1492 ont mentionné avec insistance les catastrophes biologiques et culturelles qui sont survenues. Loin de se contenter de consigner de distants événements historiques, ces études font également état d'éléments psychologiques rattachés à la rencontre de personnes qui avaient jusqu'alors vécu dans l'isolement et permettant de mieux les comprendre (Larsen et Milner, 1994) ainsi que des répercussions historiques d'une portée considérable. Adopter un point de vue anthropologique de la recherche historique sur les épidémies peut éclairer certains éléments précis du traumatisme psychologique, social et culturel qui en a résulté. Un traumatisme intense aurait non seulement contribué considérablement à l'incapacité des peuples autochtones de protéger efficacement leurs croyances cosmologiques et leurs systèmes sociaux, mais il aurait aussi rendu la reconstruction de leurs systèmes sociaux et économiques dévastés impossible. L'effondrement démographique aurait nui à l'intégration des circonstances changeantes dans les pratiques culturelles et les croyances, et aurait forcé les peuples autochtones à adopter une attitude réactive vis-à-vis des influences européennes.

Chapitre 1

Un contact soutenu avec les Européens a eu un effet écrasant sur la taille de la population autochtone dans tout le continent. D'une perspective plus large, [TRADUCTION] « les anthropologues... [ont trouvé] une relation de cause à effet entre la taille de la population et le changement culturel et l'évolution » (Denevan, 1976 : xvii). Plutôt que de faire l'expérience d'une progression naturelle du changement culturel et de l'évolution, ils ont été artificiellement précipités de nouveau dans le déclin et la désorganisation. La mortalité était surtout imputable aux maladies; et en particulier, aux épidémies d'influenza et de variole. Le dépeuplement du début, surtout dans les Caraïbes, peut aussi être attribué au traitement sévère et inhumain imposé par les premiers conquérants espagnols et par l'esclavage. Les Français et les Anglais qui suivirent poursuivaient des intérêts différents, mais ils exprimèrent peu de considération à l'égard de la survie des peuples autochtones ou de leurs cultures. En fait, les colonisateurs voyaient souvent les taux élevés de mortalité comme un cadeau de leur Dieu chrétien pour les aider à débarrasser les terres de ces païens et à les libérer en vue de les faire exploiter par son peuple élu (Cook, 1998). Pour les colonisateurs qui arrivaient, les peuples et les territoires du monde, y compris ceux des Amériques qui venaient d'être découvertes, devaient être divisés entre ceux qui étaient chrétiens et ceux qui ne l'étaient pas (Vecsey, 1996). Ceux qui ne l'étaient pas devaient être convertis sur-le-champ, à tout prix et peu importe les moyens, et beaucoup d'Indiens sont morts lors du processus de conversion qui s'est ensuivi. Les Espagnols étaient d'avis qu'il était préférable pour les Indiens de mourir baptisés que de vivre comme des païens, sans connaître l'existence de Dieu. (Hemming, 1978).

En 1492, on estime qu'entre quatre-vingt dix et cent douze millions d'Autochtones vivaient sur le continent américain, dont huit à dix millions dans les Caraïbes, vingt-cinq millions dans le Mexique actuel, vingt-huit millions en Amérique du Sud, et peut-être de quinze à dix-huit millions dans les États-Unis et le Canada d'aujourd'hui (Vecsey, 1996). Dobyns (1983) a produit les estimations les plus généreuses des populations totales, et Ubelaker (1988) a fourni les plus faibles taux de population avec 1 894 350 pour les États-Unis actuels (Macleish, 1994). Deneven (1976) a suggéré un faible taux de population de 8,4 millions. Il y a beaucoup d'estimations, certaines élevées, d'autres faibles, mais il n'est pas dans le cadre de la présente étude de déterminer de façon définitive quelles étaient les estimations de population les plus justes, étant donné qu'elles sont contestées pratiquement chaque année et qu'il est impossible de faire l'unanimité à ce sujet ou encore d'obtenir des commentaires de spécialistes sur ces chiffres. Néanmoins, on s'entend généralement pour dire que les pertes par mortalité furent stupéfiantes, que les répercussions culturelles furent profondes et qu'un continent entier a été gravement traumatisé; la question de ce traumatisme et de ses répercussions historiques et générationnelles étant au cœur de la présente recherche. Les niveaux de population initiaux et l'intégrité culturelle complète n'ont jamais été rétablis dans aucune des nombreuses tribus et cultures ayant subi les répercussions de l'arrivée des Espagnols et des autres Européens qui ont suivi. Même si [TRADUCTION] « les pertes de vies humaines [dans l'Europe médiévale] furent écrasantes (l'Europe a été ébranlée durant un siècle après le passage de la peste noire... [et on estime qu'elle a entraîné la mort de 42 millions de personnes]), et ... qu'il y eut également le fléau des assassinats politiques... la destitution des rois, des généraux et des conseillers avertis à une époque où l'on avait cruellement besoin d'eux » (Wright 1992 : 14), il reste que le continent américain a subi un sort encore plus funeste.

La première épidémie de variole (virus de la variole) a commencé parmi les derniers Indiens qui restaient sur l'île d'Hispaniola (baptisée Saint-Domingue par les Espagnols) dans les Caraïbes, durant le mois de décembre 1517, vingt-cinq ans après le contact initial avec les Espagnols. Sur une population estimée à huit à dix millions d'Autochtones caraïbes vivant sur Hispaniola en 1492, il ne restait plus que vingt-

Chapitre 1

huit mille habitants après l'épidémie de 1518. Vers le milieu du XVI^e siècle, tous avaient pratiquement disparu. À la fin du mois de mai de l'année suivant l'épidémie, la majeure partie des Autochtones qui avaient survécu aux ravages de l'esclavage et des travaux forcés dans les mines succombèrent à la variole (Dobyns, 1963). À l'époque, l'arrivée de la variole n'a sans doute pas beaucoup compté pour les habitants d'Hispaniola parce que le gros de la population avait déjà été décimé par les épidémies d'influenza qui les avaient frappés de façon répétée après le contact. Ils ne se remirent jamais de la maladie, de la guerre ou du fardeau de l'esclavage. En 1550, la totalité de la population indigène de cette région avait été anéantie (Cook, 1998).

En outre, une fois que la population indigène d'Hispaniola, des îles environnantes, de l'Amérique du Sud et du Mexique fut trop décimée pour fournir aux Espagnols les Indiens en bonne santé qu'ils réclamaient pour leur servir d'esclaves, les Espagnols commencèrent à importer des Noirs d'Afrique (Newman, 1976). Les documents historiques font aussi état de diverses flambées d'épidémies et de peste chez les populations noires qui étaient amenées du continent africain dans la région pour servir d'esclaves et qui étaient laissées au Cap-Vert et dans d'autres îles des Caraïbes. L'attribution par les Espagnols des épidémies aux esclaves noirs qui étaient amenés du Cap-Vert en passant par Panama figure dans leurs propres documents et fournit des preuves solides qu'au moins une épidémie, qui s'était répandue vers le sud depuis Cartagena, avait en réalité été introduite de cette manière (Dobyns, 1963).

Les relations des Jésuites du 20 mai 1590 indiquent que les épidémies avaient fini par atteindre le Chili. Immédiatement après leur arrivée, les épidémies semèrent le chaos non seulement chez les Indiens araucans hostiles à leur égard, mais aussi chez les Espagnols. Les épisodes locaux d'épidémies se poursuivirent jusqu'en 1591 et beaucoup de personnes sont décédées le long de la côte péruvienne, au sud de Lima. On estime que les décès dus à la variole chez les Indiens représentaient facilement les trois-quarts de la population (Dobyns, 1963). Au printemps de 1619, une épidémie de variole a frappé encore une fois le Chili, entraînant de nouveaux décès qui se chiffèrent autour de 50 000 personnes. Cette contagion est réapparue de nouveau à l'automne de 1620, elle a entraîné énormément de décès et causé une peur écrasante chez les Autochtones (Dobyns, 1963).

Jusqu'en 1720, les épidémies récurrentes de rougeole et de variole frappaient pratiquement tous les sept à onze ans dans ces régions, et ce, jusqu'à ce que presque toute la population autochtone ait été décimée. Des rapports de l'archidiocèse de Lima de 1720 indiquaient que la mortalité seulement chez les Indiens avait atteint 72 800 personnes; et durant de nombreuses années par la suite, l'épidémie de 1720 fut la plus terrible catastrophe que le Pérou ait jamais connue (Dobyns, 1963). Lorsqu'on lui a demandé s'il y avait des survivants, un groupe indien a simplement jeté en l'air une poignée de sable.

La maladie s'est répandue sur le continent avec les Espagnols, frappant Porto Rico au début de 1519 avant de se diriger vers le Mexique en 1520, où elle a entraîné une mortalité dévastatrice parmi les populations indigènes et joué un rôle critique dans l'effondrement de la résistance militaire des Aztèques lors de la conquête espagnole (Dobyns, 1963). Le virus de la variole, de même que celui de la rougeole, est décrit dans la littérature médicale comme étant du type « à propagation par les foules » parce qu'il a besoin d'une population d'au moins 500 000 personnes pour propager la transmission. Cela indique que les populations aztèques étaient assez nombreuses pour maintenir le virus vivant pendant son déplacement rapide parmi elles (Newman, 1976). On avance l'idée que plusieurs virus auraient déjà été à l'œuvre avant l'arrivée des Espagnols parmi la population aztèque, après avoir suivi les voies commerciales

Chapitre 1

autochtones établies dans tout l'empire, et qu'ils auraient déjà affaibli toute forme de résistance susceptible d'avoir existé; mais il est plus que certain que ce sont les Espagnols qui les ont introduits avec leur arrivée. La maladie a très sérieusement miné les défenses aztèques et permis aux Espagnols de les vaincre sans pratiquement rencontrer de résistance. Les Aztèques étaient un peuple éduqué et le récit suivant décrit dans leurs propres termes les souffrances qu'ils ont endurées lors d'une épidémie de variole. Il a été consigné que cette épidémie en particulier avait fait rage durant 70 jours parmi eux. La totalité de l'empire a été anéantie et complètement immobilisée par la maladie qui a entraîné la mort de milliers de personnes :

[TRADUCTION] Des pustules apparurent sur nos visages, nos poitrines, nos ventres; nous étions couverts des pieds à la tête de plaies douloureuses. La maladie était tellement épouvantable que plus personne ne pouvait bouger ou marcher. Ceux qui étaient atteints étaient tellement faibles qu'ils ne pouvaient faire autre chose que de rester étendus dans leur lit, comme des cadavres, incapables de remuer les membres ou même la tête. Ils ne pouvaient pas s'allonger sur le ventre ou changer de position. S'ils parvenaient à bouger un peu, la douleur leur arrachait des cris. Beaucoup sont morts de cette maladie, et beaucoup d'autres encore sont morts de faim. Ils étaient incapables de se lever pour chercher de la nourriture et tous les autres étaient trop malades pour prendre soin d'eux, aussi ils mouraient de faim dans leur lit. Certains furent atteints d'une forme moins virulente de la maladie; ils ont souffert moins que les autres et ont fini par se rétablir. Mais ils n'y ont pas échappé complètement. Ils arboraient une mine ravagée, parce que les éruptions laissaient d'affreuses cicatrices sur la peau (Leon-Portilla, 1962 : 93).

Les Indiens sont tombés rapidement, bien avant que les Espagnols ne fondent sur eux avec leurs épées, chaque victime terrassée douloureusement par un ennemi invisible qu'ils étaient impuissants à combattre. Comme en Europe durant la peste noire, ceux qui le pouvaient quittaient la ville et ses environs à la recherche d'un refuge contre la maladie (avec d'autres personnes) dans des villages éloignés, et ils propageaient ainsi l'infection sur leur passage. Il se peut que le virus ait fait son entrée dans la ville aztèque par les voies commerciales et qu'il ait été introduit par les Espagnols, mais il ne fait aucun doute qu'il a été hébergé dans les poumons et les corps de même que dans les vêtements des fuyards qui, à leur insu, ont rapidement infecté dans leur fuite d'autres victimes qui n'en ont pas réchappé. On rapporte que, dans certaines régions du Mexique, la variole a emporté plus de la moitié de la population (Wright, 1992).

La maladie s'est répandue rapidement et sur de grandes distances parce que, au sein de la population mexicaine très dense, le virus s'est propagé comme un feu de prairie, et il n'y avait rien pour stopper sa course. La flambée a décimé plusieurs petites provinces du Mexique avant de se déplacer vers le sud à la fin de 1521 pour exterminer presque toute la population indigène de Vera Cruz, et atteindre finalement le Guatemala au cours de l'année suivante où elle a détruit la moitié de la population indigène (Dobyns, 1963). Lorsque le virus a quitté les Caraïbes, il a été introduit dans les populations vierges des grandes cités indigènes ainsi que dans les villes du continent. Le virus a rapidement pris des proportions épidémiques, tuant des millions de personnes dans sa progression rapide à travers les terres (Dobyns, 1963). Durant l'épidémie qui a frappé la Més-Amérique à l'aube de la conquête espagnole de 1521, la mortalité était assez forte pour que des cadavres recouvrent entièrement les rues des villes et les routes :

Chapitre 1

[TRADUCTION] Les rues, les places, les maisons et les cours de Talteluco étaient jonchées de cadavres; il était impossible de faire un pas sans leur marcher dessus, et la puanteur était intolérable... En conséquence, [les Indiens]... reçurent l'ordre de se déplacer dans les villes voisines et, durant trois jours et trois nuits, tous les chemins étaient remplis d'un bout à l'autre d'hommes, de femmes et d'enfants tellement faibles et malades, tellement répugnants et sales, et la peste était telle que cela faisait peine à voir (Ashburn, 1947 : 84).

Des vagues de l'épidémie déferlaient sur le continent, décimant la population autochtone sur son passage. En 1546, une autre épidémie a frappé et entraîné le décès de quantité de personnes (Dobyns, 1963). On estime qu'au Pérou seulement, les maladies infectieuses ont finalement entraîné la mort de huit millions de personnes autochtones au total (Fernandez, 1949).

Il existe un compte rendu clair et bien documenté, qui n'est pas sans rappeler singulièrement les ravages et les réactions à la peste noire ayant frappé l'Europe, d'une épidémie s'étant abattue sur la ville d'Arequipa en 1589 :

[TRADUCTION] Au tout début de la maladie, les personnes atteintes ressentait de violents maux de tête et des douleurs aux reins. Quelques jours plus tard, les patients étaient frappés de stupeur, puis commençaient à délirer, et se mettaient à courir dans les rues en criant. Ceux qui avaient une éruption cutanée avaient, semble-t-il, de meilleures chances d'en réchapper que les autres. Les fœtus mouraient dans le ventre de leur mère. On raconte même que les patients qui développaient des pustules pouvaient perdre de grands lambeaux de chair en faisant des mouvements trop brusques... Il fut impossible de dénombrer les victimes à Arequipa, où l'on dut les enterrer dans des fosses creusées à même les places publiques durant les trois mois que sévit l'épisode (Joralemon, 1982 : 114).

Il semble qu'une épidémie ayant frappé Cuzco, au Pérou, en 1719, ait été encore plus meurtrière que celle de 1589 qui avait décimé 90 pour 100 de la population indienne, abattu les survivants autochtones et quelques colons espagnols. On raconte que ce sont les Autochtones qui ont le plus souffert en raison de leur « type de peau » (Dobyns, 1963). On fait sans doute allusion au défigurement, qui était souvent le prix à payer pour survivre à la variole, et aux profondes cicatrices qu'elle laissait sur les peaux sombres. Le 10 août de la même année, le taux de mortalité chez les Indiens est passé à 700 personnes par jour (Dobyns, 1963). Il y avait tellement de cadavres que l'on ne suffisait plus à les enterrer. La citation suivante tirée de *Annals of the Cakchiquels* fait référence aux Mayas, mais elle exprime tout aussi bien les deuils et les pertes subis par tous les Indiens de la région :

[TRADUCTION] La puanteur dégagée par les cadavres était affreuse. Après que nos pères et nos grands-pères eurent succombé, la moitié de la population s'est enfuie dans les champs. Les chiens et les vautours dévoraient les corps. Le nombre de morts était effarant. Vos grands-pères sont morts, et avec eux le fils du roi ainsi que ses frères et sa parenté. C'est ainsi que nous sommes devenus orphelins, oh mes fils! Nous le devinrent alors que nous étions si jeunes. Tous et chacun d'entre nous. Nous n'étions nés que pour mourir! (Cook, 1998 : vi).

Chapitre 1

Un dépeuplement pandémique grave a frappé la région des Andes de 1517 à 1720. Les Autochtones de cette région ont subi l'anéantissement qui résulta des premières épidémies de variole du Nouveau Monde en même temps que ceux des Caraïbes, du Mexique et de l'Amérique centrale; mais selon toutes les apparences, cette région a subi les pires pertes de population autochtone qui soient jamais survenues (Dobyns, 1963). Il semble que le fait que la variole ait frappé une population représentant un terrain vierge sur le plan immunologique explique pourquoi la maladie a été particulièrement destructrice sur ce continent, plutôt que le simple fait qu'elle ait frappé une population autochtone. Newman (1976) a avancé que l'on dispose de preuves de plus en plus concluantes comme quoi les Indiens n'étaient pas plus sensibles aux nouveaux pathogènes que n'importe quelle autre population; aussi, leur système immunitaire ne doit pas être considéré comme étant moins efficace que celui d'autres populations. Les infections de variole se sont produites chez tous les hôtes n'ayant pas été infectés antérieurement et dont l'immunité était faible ou inexistante. On peut faire la preuve, à la lumière de nombreux documents, qu'une fois que les colons ont commencé à arriver et les enfants à naître sur ce continent, les enfants des Espagnols nés en Amérique et des Européens, et parfois même les adultes, mouraient aussi. En ce qui concerne les Autochtones, c'est la combinaison de leur sensibilité de terrain vierge du virus, l'effondrement total de la production alimentaire, la non-restriction de leurs déplacements durant leur fuite (qui, à leur insu, a entraîné l'infection d'autres personnes), des structures sociales chambardées et un traitement médical complètement inefficace qui ont sérieusement miné leur capacité de survivre (Carmichael et Silverstein, 1987).

L'infection de variole semble avoir été particulièrement virulente et, par conséquent, encore plus mortelle pour les populations autochtones. Mais il n'existe aucune preuve sérieuse qu'elle ait été imputable à une faiblesse des Autochtones sur le plan génétique. Un certain nombre de raisons sont invoquées dans les documents recensés comme quoi les populations autochtones n'avaient aucune expérience antérieure des maladies épidémiques, comme la rougeole, ce qui semble avoir favorisé la propagation plus rapide de certains virus et causé plus de ravages. De toute évidence, diverses populations autochtones ont réussi à survivre à la maladie ou encore à fuir suffisamment loin avant de tomber malade pour se protéger contre l'infection. Peut-être que certaines tribus n'empruntaient pas les grandes routes de commerce et demeuraient hors d'atteinte de l'infection directe. Même dans les comptes rendus aztèques, on trouve des indications comme quoi certains étaient demeurés relativement indemnes : ils tombaient malades, mais ils finissaient par se rétablir. Même s'ils conservaient des cicatrices indélébiles de leur expérience, ils parvenaient à se raccrocher à la vie. Mais tous n'étaient pas nécessairement heureux d'avoir survécu. Ceux qui avaient réussi à survivre s'apercevaient qu'ils n'avaient plus envie de vivre. Selon Adair (1966), les répercussions de ces maladies sur l'esprit et le corps des victimes ont aussi prélevé un tribut et bon nombre d'Autochtones ayant survécu à la variole ou à la rougeole choisirent de s'enlever la vie plutôt que de vivre avec la honte d'un défigurement horrible : [TRADUCTION] « certains se tirèrent une balle, d'autres se tranchèrent la gorge, certains se poignardèrent avec un couteau ou avec des canes pointues; beaucoup, saisis d'une soudaine folie, se précipitèrent dans le feu où ils expiraient lentement comme s'ils avaient été désinvestis totalement du pouvoir originel de ressentir la douleur (Adair, 1966 : 245).

Le suicide (Duffy, 1951) est mentionné dans plusieurs textes qui décrivent les réactions des Autochtones face à l'indignité que représentaient les affreuses cicatrices que la variole laissait dans le sillage des épidémies (Thornton, 1987). Ils considéraient le défigurement hérité de la variole comme s'il s'agissait d'une difformité congénitale : l'équivalent d'une sentence de mort. Selon divers contemporains, il était

Chapitre 1

impossible d'empêcher les victimes de se gratter et ce comportement les a laissés avec [TRADUCTION] « des cicatrices monstrueuses sur la face et le corps » (Cook, 1998 : 128). Cependant, quand on a compris ce qu'ils ont dû traverser, il n'est pas surprenant que les survivants soient tombés dans une profonde dépression. Ils endurèrent énormément de décès, un défigurement horrible, le déplacement de leurs foyers et un profond désespoir à l'idée que le monde s'était, semble-t-il, tourné contre eux. [TRADUCTION] « La terreur était partout. La contagion progressait avec l'arrivée de l'automne; et lorsque l'hiver s'est installé, les ravages furent horribles. La saison des festivités huronnes fut transformée en saison de deuil; le découragement et la consternation étaient tels que les suicides devinrent fréquents » (Cook, 1998 : 166).

Mais ce continent n'est pas le seul où l'on a eu recours au suicide dans ces circonstances particulières. Comme on a pu le noter dans l'histoire de l'Europe médiévale, les gens firent de même après avoir subi des fléaux qui avaient ruiné leurs familles, leur culture et leur société, et beaucoup choisirent de s'enlever la vie plutôt que de mourir à petit feu des suites d'une longue maladie ou de la famine. À la lumière de la citation suivante, on comprend que les sentiments de découragement et de désespoir étaient des réactions courantes en Europe aussi :

[TRADUCTION] La caractéristique de loin la plus terrible de la maladie était le découragement qui s'emparait d'eux aussitôt qu'ils avaient compris qu'ils étaient atteints, parce que le désespoir les privait de toute velléité de résistance; il les rendait beaucoup plus vulnérables; par ailleurs, ils devaient affronter l'horrible spectacle donné par les autres hommes qui mouraient comme des mouches, après avoir attrapé l'infection en se soignant les uns les autres. Ce découragement est sans doute la première cause de la mortalité (Deaux, 1969 : 18).

Comparer les réactions similaires d'un continent à l'autre confirme à quel point il est essentiel d'examiner les effets sociopsychologiques, en plus des effets physiques, pour bien comprendre les répercussions et les effets des maladies européennes sur les populations des territoires nouvellement découverts (Bailes, 1985). Comme en Europe, lorsque des fléaux dévastèrent les populations médiévales en 1348, les terribles maladies inconnues ayant ravagé les populations autochtones ont laissé dans leur sillage plus que des décès dus à la maladie. Tellement de gens succombaient à l'infection qu'il ne restait pour ainsi dire personne pour nourrir les survivants et prendre soin d'eux ainsi que des convalescents des premiers assauts. Un nombre incroyable de personnes ont fui pour éviter la contagion : des parents laissèrent leurs enfants, des enfants leurs parents, des maris leurs femmes. [TRADUCTION] « Beaucoup sont morts de l'infection, mais d'autres sont morts en grand nombre simplement de la faim. Il y eut des décès causés par la famine, parce qu'il ne restait plus personne pour prendre soin d'eux. Plus personne ne se préoccupait de qui que ce soit » (Sahagún, 1992 : 791 tel que cité dans Cook, 1998 : 66). Bien entendu, la panique et la fuite étaient des réactions très courantes aux décès innombrables et à la maladie qui ne cessaient de frapper durant l'épidémie de peste et les pandémies de variole sur les deux continents (Duffy, 1951). Pour les survivants, la culpabilité ressentie à l'idée d'avoir dû laisser leurs êtres chers derrière eux a dû être écrasante et a dû exacerber leur sensibilité.

Dès les premières épidémies, les Autochtones ont tenté de se prémunir contre la maladie en fuyant. Ils ont aussi tenté de soigner leurs malades avec leurs propres remèdes et traitements. Les méthodes utilisées par la plupart des chamans et des guérisseurs consistaient en divers remèdes à base de plantes et d'écorces,

Chapitre 1

et en cérémonies et rituels, dont les sueries qui sont fréquemment mentionnées dans les documents historiques (Wood, 1987). La citation suivante soulève la question de savoir si les traitements dont on a pu observer l'usage en 1589 étaient bien « autochtones », même à une époque aussi reculée. Cook (1998) mentionne que les descriptions données par les Français des populations autochtones de la côte est de l'Amérique font état de la saignée et de la purgation, et il semble que ces techniques étaient répandues en 1565 pour soigner les malades. En 1589, il restait encore des Autochtones pour utiliser cette méthode qui est susceptible d'avoir entraîné un taux de mortalité élevé chez eux (Dobyns, 1963).

Cet énoncé laisse croire qu'ils utilisaient un traitement qui existait bien avant le « contact » pour soigner les maladies, et que ce traitement pourrait bien avoir contribué à causer des décès. À Sao Paulo et probablement dans bien d'autres endroits, ce sont les Jésuites qui souvent [TRADUCTION] « avaient recours à la saignée, se servant de plumes comme de lancettes » (Hemming, 1978 : 140) dans un effort pour soigner les malades. Il est possible que la pratique de la saignée ait eu, en réalité, des effets très néfastes sur la capacité des Autochtones à survivre aux épidémies, mais il est aussi assez vraisemblable qu'ils aient appris cette technique des missionnaires qui vivaient parmi eux. En fin de compte, on serait porté à croire que la saignée n'était rien en comparaison de l'horreur totale que représentait le fait d'avoir succombé à la maladie elle-même. Le passage suivant atteste de la souffrance des peuples autochtones, qui ont eu la terrible malchance d'être infectés par le virus de la variole, et décrit une condition bien pire que celle qui est liée à une attaque « normale » de rougeole, telle que la plupart des Européens la connaissaient :

[TRADUCTION] Au début de la maladie, on ressentait de violentes douleurs dans les intestins qui entraînaient le pourrissement du foie et des poumons. Par la suite, ils développaient des pustules tellement pourries et infectés que la chair se détachait en lambeaux grouillant de bestioles malodorantes... il arrivait souvent que la peau des malades reste collée aux mains qui les touchaient; et l'odeur était trop suffocante pour que l'on puisse l'endurer... Il s'agissait d'une forme de variole ou d'infection tellement dégoûtante et malodorante que personne ne pouvait supporter la puanteur qui se dégageait des malades. C'est pour cette raison que beaucoup mouraient sans soins, dévorés par les vers qui se multipliaient dans les plaies des pustules, engendrés dans les corps en si grand nombre et d'une taille tellement impressionnante que quiconque les voyait en était horrifié et commotionné (Hemming, 1978 : 142).

La souffrance et le choc que cette maladie entraînait chez les personnes ne pouvaient faire autrement que d'horrifier et de désespérer quiconque. Ce genre de flambée est directement lié au concept du « terrain vierge » des épidémies que nous avons déjà mentionné. Essentiellement, cela signifie que la maladie est introduite dans une population qui n'en a jamais souffert ou qui n'en a jamais été témoin et qui, par conséquent, n'a aucune immunité à son égard.

[TRADUCTION] Ces maladies apparaissent avec une virulence extraordinaire et elles affichent parfois des symptômes très différents de ceux que l'on associe normalement avec elles. Après une période d'acclimatation, qui peut durer trois ou quatre générations, disons, de quatre-vingts à cent ans, une épidémie en terrain vierge devrait normalement se résorber sous une forme plus atténuée en présentant des symptômes auxquels nous

Chapitre 1

sommes plus habitués [de nos jours, il se peut même que l'infection se transforme en une maladie infantile ne comportant pour ainsi dire aucun danger de mortalité] (Cook et Lovell, 1992 : 8).

Pour ajouter à leur traumatisme, ils durent se rendre à l'évidence que leurs guérisseurs ne connaissaient aucun traitement ni remède pour cette maladie (Thornton, 1987). Les guérisseurs tribaux se servaient des maladies européennes pour discréditer les Jésuites et autres missionnaires, affirmant que c'étaient eux qui avaient introduit la maladie chez eux, et ils n'étaient pas loin de la vérité (Bailey, 1969). Plus tard, lorsqu'ils s'aperçurent qu'ils ne pouvaient rien faire pour stopper la progression de la maladie, ils abandonnèrent la partie et commencèrent à réaliser que leurs propres rites sacrés étaient impuissants :

[TRADUCTION] Lorsqu'ils s'aperçurent que leur régime théologique ne donnait pas les effets escomptés, et qu'au contraire l'infection gagnait du terrain, ils tinrent une deuxième consultation, et décidèrent que le mieux était de pratiquer la suerie sur leurs patients, et de les plonger ensuite dans la rivière – ce qui fut fait. Leurs rivières sont très froides même en été, en raison des innombrables sources qui les alimentent à partir des collines et des montagnes – et les pores de la peau étant dilatés par la suerie, les malades se refroidirent instantanément, et expirèrent aussi sur-le-champ; après quoi, tous les guérisseurs et les devins détruisirent leurs anciens vases de guérison sacrés et abandonnèrent tous les autres prétendus rituels sacrés auxquels ils avaient recours pour soigner les maladies naturelles, s'imaginant avoir perdu leurs pouvoirs divins à la suite d'une profanation; et ils se résignèrent à subir le même sort que le reste des habitants de leur pays (Adair, 1966 : 245).

On ignore pendant combien de temps les chamans et les prêtres survivants mirent de côté leurs remèdes et leurs objets sacrés. On sait, en revanche, ou du moins on soupçonne qu'une bonne partie de ce qui a survécu des cérémonies et des remèdes avait été dissimulé et conservé dans la clandestinité dans de nombreuses tribus. Dans le nord-est du Canada et des États-Unis, le rejet des pratiques de guérison et de la spiritualité autochtones est à l'origine du développement de plusieurs mouvements religieux chez les Ojibwés. L'un des ces mouvements est celui de la Société Midewiwin ou Société de la grande médecine, qui a vu le jour en réaction à la répression coloniale et aux souffrances permanentes des Autochtones. Plusieurs auteurs ont suggéré que cette société ne pouvait avoir fait son apparition avant la prise de contact avec les non Autochtones et les missionnaires en raison de son cérémonial assez dogmatique et de sa structure hiérarchique, qui étaient trop complexes pour avoir pris naissance dans la culture traditionnelle Ojibwé. Les premiers systèmes familiaux étaient relativement simples et restreints, et également isolés les uns des autres durant une bonne partie de l'année. Ils n'auraient pas disposé de la structure nécessaire pour soutenir un système aussi complexe. Ce n'est que plus tard, lorsque les peuples autochtones furent forcés de se rassembler à cause des famines et des établissements, qu'il y aurait eu suffisamment d'Autochtones réunis au même endroit pour soutenir ce type de société.

Christopher Vecsey (1983) a réalisé une étude en profondeur sur la manière dont les Ojibwés ont réagi à la répression spirituelle durant la période historique et comment ils ont formé des alliances visant à protéger et à préserver le savoir tribal. La Société Midewiwin ou Société de la grande médecine a été décrite comme un amalgame d'éléments traditionnels et d'autres éléments chrétiens, tels que la dévotion à un Être suprême et de nombreux manitous. La société mélangeait les mythes originels et un cérémonial

Chapitre 1

poussé, mettant l'accent sur les liens existant entre la moralité et la vie après la mort. On peut établir un certain nombre de parallèles entre la Société Midewiwin et la structure de l'Église catholique. En effet, la société était réputée pour ses documents pictographiques complexes (parchemins) et sa hiérarchie cléricale. Un certain nombre d'idées et de rituels chrétiens étaient récupérés dans le cadre du cérémonial et de l'expression autochtones, notamment la conceptualisation d'un Être suprême, qui avait été présentée par les Jésuites missionnaires et adoptée par la suite à titre de noyau central de la pratique de la Société Midewiwin dans les territoires nord-américains (Vecsey, 1983). La formation de la société était devenue nécessaire pour donner accès à des méthodes de guérison parce que les peuples autochtones ne disposaient d'aucun autre moyen d'obtenir une attention médicale. Il est également plus que probable que le spiritualisme de Midewiwin s'était développé en réaction à l'imposition forcée du christianisme et aux pratiques chrétiennes qu'ils finirent par adopter. La Société Midewiwin ou Société de la grande médecine est toujours en activité et elle suit actuellement un processus de rajeunissement.

Les chamans adoptaient régulièrement diverses pratiques chrétiennes, comme on peut le constater avec l'utilisation répandue du baptême lors de cérémonies de guérison pratiquées chez les Hurons pendant une épidémie de variole qui s'était abattue sur la Huronie en 1636 :

[TRADUCTION] [L]e rite suspect du baptême avait causé la mort de leurs proches et de leurs êtres chers. Pourtant, il en avait survécu assez chez ceux qui avaient été baptisés pour que, lors de l'épidémie de 1636-1637 chez les Hurons, un chaman débutant utilise comme remède une "eau mystérieuse avec laquelle il aspergeait les malades" (Cook, 1998 : 195).

En dépit de leurs tentatives pour se soigner eux-mêmes et pour tenir la maladie à l'écart de leur peuple, les chamans et les guérisseurs échouaient. Les Anglais savaient très bien quelles mesures auraient pu être mises en place pour les sauver et auraient pu les aider à mettre les malades en quarantaine. Mais ils ne le firent pas, non seulement parce qu'ils avaient peur, mais aussi parce que [TRADUCTION] « sans aucune gêne, ils accueillirent comme une bénédiction providentielle la destruction des habitants initiaux de ces territoires » (Cook, 1998 : 200). En l'espace de deux générations, la variole avait complètement éliminé du tiers à la moitié des populations autochtones du continent américain. Il est inquiétant de constater que cette mortalité semble avoir persisté durant au moins un siècle après le début de la première épidémie. En 1587, à Sante Fe de Bogota, quatre-vingt dix personnes sur une population de cent Autochtones ont succombé à une épidémie de variole (Dobyns, 1963). Il est remarquable que cette référence ne mentionne que ces quatre-vingt dix personnes sur cent, plutôt que les milliers auxquelles on a fait référence plus tôt.

Au moins jusqu'en 1918, diverses épidémies ont décimé les populations autochtones de tout le continent, certaines s'avancant aussi loin que l'Alaska vers le nord et la Colombie-Britannique vers l'ouest. Dobyns (1983) suggère que de 90 à 95 p. 100 des populations autochtones furent éliminées par les maladies épidémiques, la guerre, l'esclavage, la famine ainsi que par désespoir complet, la plupart des décès survenant en l'espace d'un siècle après le premier contact (Cook, 1973). Martin (1987) mentionne que les taux élevés de mortalité due à la variole ont continué leurs ravages chez les Amérindiens des Plaines du nord et de la région supérieure des Grands Lacs en 1781 et 1782, alors que jusqu'à 60 p. 100 de certains groupes continuaient de succomber à la maladie.

Chapitre 1

On s'entend généralement pour dire que les populations autochtones devaient être en nombre suffisant pour permettre à la variole et à d'autres maladies infectieuses de se propager durant si longtemps et sur de si grandes distances à partir de l'écllosion sur les côtes australes de ce continent des Caraïbes. Cook (1998) affirme que d'autres maladies se propageaient en même temps : la rougeole, l'influenza, la typhoïde, le typhus, de même qu'un certain nombre de maladies endémiques dans la population autochtone. Cependant, aucune ne semble avoir semé autant le chaos que le virus de la variole. Des épidémies se déclenchaient dans diverses régions du continent environ tous les douze ans et continuaient de tuer les individus sensibles. Les épidémies suivaient un cycle de 7 à 14 ans, autrement dit, la population existante n'avait pas le temps de reproduire une génération entièrement immunisée ou même de simplement se reproduire (Thornton, 1987). Les nouveau-nés des survivants mouraient régulièrement lors des épidémies ultérieures et ainsi, les taux de population sont demeurés à des niveaux sérieusement peu élevés durant des siècles (Cook, 1998). Suicide, infanticide et un profond désespoir auraient contribué à supprimer ne serait-ce que le désir de procréer. Cette situation aurait contribué au déclin de la population autochtone ou à son faible niveau (Cook et Lovell, 1992). Cook fait allusion à [TRADUCTION] « une réaction extrêmement néfaste à l'invasion étrangère » (1973 : 497) comme étant la réponse de nombreuses femmes autochtones qui avaient tout simplement choisi de ne pas donner la vie à cause de la peur et du ressentiment qui les habitaient.

Dans des régions qui font désormais partie des États-Unis, on a relevé que les décès et le dépeuplement furent tout aussi sinistres. Les relations de colons français qui vivaient en bordure du fleuve Saint-Laurent sont dignes de mention parce qu'ils semblent avoir tenu un journal assez précis de la vie des peuples autochtones. [TRADUCTION] « Entre 1634 et 1640, une série d'épidémies se sont déclarées, et la variole comptait parmi les plus importantes » (Cook, 1998 : 194). [TRADUCTION] « En 1640, il ne restait plus que 10 000 Hurons sur une population que l'on estimait initialement entre 20 000 et 35 000 habitants au début des années 1600... Les Iroquois eux-mêmes subirent un sort semblable deux décennies plus tard » (1998 : 195-196). Si l'on prend en considération le nombre de cas et l'estimation du nombre de décès dus à la variole depuis son introduction en Amérique du Nord, il n'est pas exagéré d'avancer un taux de mortalité de 70 p. 100 ou même davantage.

Cook (1973) fait valoir que les répercussions sur le plan médical du contact entre les Européens et les Autochtones tombent dans deux catégories. La première catégorie est constituée par les épidémies bien connues de 1518 à 1519, de 1617 à 1619 et celle de 1633, qui ont tué près de 100 p. 100 de la population autochtone dans certaines régions du continent. La seconde catégorie est constituée par les maladies chroniques et leurs effets à long terme sur la population autochtone, lesquelles ont contribué de façon continue à affaiblir la santé des Indigènes. La rareté de leurs aliments habituels et les maladies chroniques, y compris la tuberculose, la pneumonie, la dysenterie et les maladies vénériennes, ont continué de miner la population de survivants. Les maladies chroniques ont entraîné des perturbations physiques (comme le déplacement de population) qui, à leur tour, furent exacerbées par les répercussions des désordres civils, qui ont commencé avec le premier siècle d'occupation par des non Autochtones. Ces maladies endémiques, jumelées à la guerre et à l'instabilité sociale, ont contribué à affaiblir une population autochtone déjà aux prises avec des difficultés et ont miné son moral et sa résistance spirituelle. Cook (1973) accepte une estimation relativement peu élevée du taux de population amérindienne en Nouvelle-Angleterre, même si ses conclusions concernant les taux de mortalité chez ces populations seulement, vers la fin du dix-septième siècle, demeurent choquantes peu importe le chiffre de population

Chapitre 1

initial. En effet, dans son estimation, le seul fait qu'il y ait encore aujourd'hui des descendants des Autochtones témoigne de façon éclatante de la force de leur résistance et met en lumière leur volonté de survivre malgré l'adversité.

En 1717, le gouverneur de New York a tenu une conférence à Albany avec des représentants des Cinq nations des Iroquois. Dans son discours, il a exprimé sa sympathie aux Iroquois pour tous les amis et les membres de leurs familles qu'ils avaient perdus à cause de la variole. Il a aussi mentionné qu'en tant que chrétiens, ils devaient considérer la maladie comme une punition pour leurs « mauvaises actions et leurs péchés » (Leder, 1956). Ce message ne fut pas bien accueilli par les peuples des Cinq nations qui savaient très bien à quoi s'en tenir sur l'origine de la maladie. À la fin des années 1700, les Amérindiens ne savaient que trop bien en effet quelle était la source de la maladie, et ils ne furent pas très impressionnés par les explications qu'on leur fournit. En réplique à la menace de nouvelles attaques de la maladie, ils répondirent : [TRADUCTION] « qu'ils avaient l'intention d'envoyer un émissaire à Canistoge, en Virginie ou au Maryland, afin de trouver qui était à l'origine de la contagion et d'empêcher qu'on les contamine » (Duffy, 1951 : 334).

La mort causée par la maladie n'était pas le seul problème auquel devaient faire face les peuples autochtones. Leur nombre diminuait sans cesse en raison des guerres de plus en plus fréquentes. Dans les conflits entre les Européens, les nouveaux Américains et les peuples autochtones, il n'est pas bien difficile de trouver qui furent les perdants. Comme l'a déclaré le Bureau du recensement des États-Unis en 1984 :

[TRADUCTION] [On] estime que depuis 1775, plus de 5 000 hommes, femmes et enfants blancs ont été tués lors d'incidents isolés avec des Amérindiens, et plus de **8 500** Amérindiens. L'histoire, en général, relate un très petit nombre de ces conflits. On a évalué que les guerres menées par le gouvernement des États-Unis contre les Amérindiens se chiffraient à plus de 40. Ces guerres ont entraîné la mort de 19 000 hommes, femmes et enfants blancs, y compris ceux qui furent tués lors de combats individuels, et la mort d'environ **30 000** Amérindiens. Le nombre réel d'Amérindiens tués et blessés doit être de beaucoup supérieur étant donné que ces derniers cachent, dans la mesure du possible, l'étendue de leurs pertes réelles au combat, et qu'ils emportent avec eux les morts et les blessés pour les dissimuler... **cinquante pour cent de plus** que les chiffres avancés constituerait une estimation raisonnable (Thornton, 1987 : 48; U.S. Bureau of Census, 1984 : 637-38).

Au XVIII^e siècle, on se rendit de plus en plus compte à quel point la lutte menée contre les peuples autochtones sur ce continent était inégale, et on éprouva de la réticence à avouer les chiffres des disparus lors des « guerres contre les Indiens ». Mais ce qui manquait toujours à ces chiffres, c'était le nombre effarant de morts dus à l'attaque des virus survenue après le contact; ce nombre demeura inconnu durant encore trois cents ans.

Et les peuples dansaient

Dans le chapitre précédent, des images terrifiantes de la mort et un récit pénible de la destruction ont été présentés. Cette partie ne visait pas à faire une analyse socioculturelle complète d'une période tragique de l'histoire des peuples autochtones. Le but était de présenter au lecteur une certaine image qui s'est

Chapitre 1

imprimée dans la mémoire collective des peuples autochtones. Avec le temps, cette image a fini par entrer dans le système de symboles des Autochtones qui représentait (et qui représente toujours) ce qu'ils savaient (et ce qu'ils savent aujourd'hui) de leur monde perceptuel.

Les psychologues reconnaissent que l'imagerie est comme le langage et, à ce titre, elle sert à communiquer le savoir des peuples au sujet de leur passé, de leur présent et de leur avenir. Ce qui a été présenté, c'est une image eidétique (Haber et Haber, 1964) qui persiste longtemps après l'événement réel qui l'a créée. Durant des siècles, cette image est devenue pour les peuples autochtones une carte cognitive qui leur permettait de faire des inférences au sujet du monde qui les entoure. Cette image est devenue le noyau de leur mémoire collective des traumatismes; un noyau qui se retrouve aujourd'hui profondément enfoui sous des couches d'autres souvenirs traumatisants. Ce qui ne signifie nullement que les peuples autochtones, aux prises avec une souffrance indicible, se contentèrent d'agir en victimes passivement agenouillées devant leurs oppresseurs en attente de pires tourments encore. Les agissements du peuple Paiute, qui vivait dans l'actuel État du Nevada, notamment en ce qui a trait aux circonstances entourant les Danses des esprits du XIX^e siècle, nous donnent une bonne idée de ce qui se passait dans le domaine spirituel et aussi de la manière dont cette expérience spirituelle particulière peut se comparer à d'autres croyances tribales et comportements de la même époque. Cette tribu, à l'instar de beaucoup d'autres, a essuyé des vagues incessantes d'épidémies et de tentatives de la part des Européens d'éradiquer complètement toute expression de leurs modes de vie traditionnels. Les membres de la tribu furent capables de garder espoir et de préserver un sentiment d'unité et de confiance dans l'avenir en s'efforçant de concrétiser la vision d'une existence et d'une santé renouvelées au moyen des « danses des esprits ».

Malheureusement, étant donné l'absence de documents décrivant les réactions individuelles des Autochtones face aux taux de mortalité massifs et à la destruction qu'ils vécurent, sauf dans l'hémisphère sud de ce continent, nous ne pouvons qu'examiner les effets de l'immense mortalité à distance. Les relations écrites limitées, que l'on doit aux observateurs européens de la première heure, mentionnent qu'il arrivait fréquemment que les Amérindiens frappés par la maladie se suicident et frappent leurs morts. On a assisté à des manifestations de choc et de traumatisme comparables à celles ayant suivi la peste noire et les fléaux qui s'ensuivirent. Même si l'on ne dispose que de peu d'information au sujet de ce que pensaient les Amérindiens ou de leur façon de réagir à leur chagrin, on sait toutefois qu'ils ont bien essayé de libérer leur mémoire collective et d'exprimer leur douleur personnelle par les danses et les chants qu'ils ont créés. Comme les danses macabres en Europe qui firent leur apparition durant les périodes d'épidémies, les « danses des esprits » (Vecsey, 1983) furent le résultat direct de la réaction des Amérindiens au dépeuplement incessant et au traumatisme de la maladie. Elles étaient des [TRADUCTION] « efforts délibérés pour affronter, et même renverser, l'effondrement démographique » (Thornton, 1987 : xvi) que les Amérindiens continuèrent d'expérimenter jusque bien avant dans le XX^e siècle.

Il y eut deux cycles de danses : le premier commença en 1860 et dura environ une décennie; et l'autre commença en 1889 et ne dura que deux ans. Les non Autochtones finirent par interdire les deux types de danses. Les deux en effet reposaient sur une vision ou un message en provenance de « Dieu » et prédisaient que les morts autochtones reviendraient peupler la terre et la transformer en un paradis pour les Autochtones. On a souvent considéré les danses des esprits comme un mouvement de réforme ou de revitalisation amorcé par les peuples autochtones qui s'éloignaient de la société européenne plutôt que de s'en rapprocher (Thornton, 1987). Les danses prirent naissance dans l'ouest du Nevada. Les premières

Chapitre 1

virent le jour en 1860, lorsque Paviotso « Wodziwob » (Paiute du nord) eut une vision l'enjoignant de répandre l'idée que les gens devaient danser pour ramener à la vie ceux qui avaient disparus. Cette première forme de la danse naquit dans une région relativement petite, qui s'étendait de l'ouest du Nevada jusqu'en Oregon et en Californie. Le deuxième cycle des danses des esprits commença en janvier 1889 et prit fin le 29 décembre 1890 avec le Massacre de Wounded Knee. Cette danse fut adoptée dans une région beaucoup plus vaste, s'étendant surtout vers le nord, l'est et le sud de l'Idaho, du Montana, de l'Utah, du Dakota, de l'Oklahoma, du Nouveau-Mexique et de l'Arizona, de même que dans une très petite région du Canada, le long de la frontière sud (Thornton, 1987). Ce ne sont pas tous les Amérindiens qui y participaient, parce que beaucoup avaient été convertis au catholicisme durant l'intervalle de vingt ans qui sépare les deux cycles (Kroeber, 1961; 1925), et surtout ceux de l'État de la Californie. En fin de compte, beaucoup de participants cessèrent cette pratique, [TRADUCTION] « ayant perdu intérêt » lorsqu'ils constatèrent qu'elle ne donnait pas de résultats (Thornton, 1987 : 145).

Il existait un lien familial entre les deux danses, puisque le prophète de 1889, Wovoka (Jack Wilson), était le fils d'un disciple de Wodziwob. Wovoka avait reçu sa mission de « Dieu », tout comme Wodziwob en 1860. La révélation reçue par Wovoka en 1889 lui intimait ce qui suit :

[TRADUCTION] [D]ire à son peuple de faire preuve de bonté et de s'aimer les uns les autres, de ne pas se quereller, et de vivre en paix avec les Blancs... leur dire aussi qu'ils devaient abandonner toutes les anciennes pratiques qui étaient porteuses de guerre; leur dire aussi que s'ils respectaient fidèlement ses instructions, ils finiraient par être réunis à nouveau avec leurs amis dans l'autre monde, où il n'existerait plus de mort ni de maladie ou de vieillissement. On lui montra une danse qu'on lui ordonna de ramener à son peuple. En exécutant cette danse à intervalles déterminés, cinq jours de suite, ils devaient s'assurer de ce bonheur pour eux-mêmes et accélérer l'accomplissement de cet événement (Mooney, 1991 : 772).

Pendant toute l'année 1890, des milliers d'Amérindiens des quatre coins des États-Unis exécutèrent la danse en cercle recommandée par la prophétie de Wovoka. [TRADUCTION] « Beaucoup se sentirent soulagés par le relâchement des tensions que les mouvements circulaires exécutés en rythme leur procuraient et ils se sentirent réconfortés par la compagnie des célébrants » (Kehoe, 1989 : 17). Ce fut une occasion de se réunir et de partager les peurs et la douleur et de pleurer les pertes subies. Déjà à cette époque, une bonne partie de leurs anciennes activités et cérémonies avaient été interdites, ils ne pouvaient plus chasser comme bon leur semblait ou vivre selon leurs coutumes.

Les danses des esprits jouèrent un rôle important dans le rétablissement d'une partie des liens sociaux ébranlés dans le sillage des pandémies. Toutefois, les danses ne durèrent pas assez longtemps pour avoir entraîné une réforme spirituelle durable chez les peuples ayant participé à l'exercice. Elles fournirent un prétexte de réunion et elles s'inspiraient de la spiritualité amérindienne, mais elles reflétaient aussi pour une bonne part les croyances chrétiennes. Il est compréhensible qu'à cette époque, la transition entre les croyances traditionnelles et les croyances chrétiennes se soit déjà passablement effectuée, et les circonstances aidant, ce fut une conversion aisée. Les morts ininterrompues et l'incapacité de leurs propres chamans à stopper le carnage auraient incité les survivants à se tourner vers quiconque leur apportait le réconfort et le moyen de retrouver ceux qu'ils avaient perdus. Kehoe a mentionné ce qui

Chapitre 1

suit : [TRADUCTION] « Certains parallèles entre le comportement religieux chrétien et celui des Amérindiens puisent profondément dans la physiologie humaine » (1989 : 101). La même propension à créer des rythmes qui passent de rapide à lent, et à psalmodier en empruntant une voix qui passe de douce à forte afin de créer une stimulation sont des facteurs qui contribuent à créer une forme d'hypnose. [TRADUCTION] « La danse endiablée a tendance à susciter l'hyperventilation et à causer la dissociation mentale que nous qualifions de transe. Il est probable que l'on ait découvert ces réactions physiologiques de base de façon isolée dans de nombreuses sociétés et aussi qu'elles aient facilité l'emprunt des rituels d'une culture à l'autre » (Kehoe, 1989 : 101).

Ces danses fournissaient un moyen de se libérer et elles étaient pratiquées dans plusieurs tribus. Elles ne produisirent pas une forme de religion suffisamment forte pour revitaliser les populations autochtones à long terme ou pour stopper la vague de dysfonctionnement qui accompagna le massacre culturel suivant, lequel est arrivé sous la forme déguisée de l'éducation : le système des écoles résidentielles.

Un héritage chargé de mort et de souffrance

Dans leur sillage, les pandémies de variole laissèrent un peuple déprimé sur le plan affectif et perdu dans un univers culturel et spirituel anéanti (Bailes, 1985). Il n'y avait personne pour stopper la vague du colonialisme parce qu'il restait trop peu de survivants et que ceux qui restaient n'avaient ni la force physique ni la force mentale de se défendre (Dobyns, 1963). Les nations, comme celles qui formaient la Confédération iroquoise, survécurent à de nombreuses attaques et, durant la période intermédiaire, furent capables de se reproduire en nombre suffisant pour maintenir leur population à un niveau relativement stable, sans pour autant prospérer. Pour la plupart des groupes tribaux, les dommages les plus importants furent la perte de leur culture et de leur savoir cérémonial, ainsi que de l'ordre et des attentes sur le plan socioculturel. Le savoir tribal perdu lors du dépeuplement quasi complet ne put être transmis aux générations suivantes. Des peuples constamment en état de siège ont dû se concentrer sur la survie individuelle parce que cela a dû devenir une préoccupation plus importante que la transmission culturelle des mœurs et des croyances cosmologiques. Dans ce contexte matériel et spirituel marqué par l'incertitude, les enfants autochtones ont dû être constamment exposés à une mentalité d'assiégés, évoluant avec des parents qui n'étaient plus que les survivants d'un immense carnage et d'un chaos culturel. Cet aspect n'a pas été entièrement examiné lors des études réalisées sur l'existence des ancêtres éloignés, et tout particulièrement chez les peuples autochtones.

Les catastrophes intermédiaires, comme les écoles résidentielles, l'enlèvement des enfants autochtones en vue de les donner en adoption à l'extérieur, le syndrome de stress post-traumatique et l'alcoolisme omniprésent, ont contribué à bloquer la mémoire historique et à inhiber une compréhension plus profonde des obstacles encore plus sérieux à la survie de la culture autochtone, à leur santé et à leur bien-être. Au moyen d'une particularisation délibérée des expériences vécues par les peuples autochtones, le « monde extérieur » a repoussé les Autochtones dans les marges du déni et de l'oubli, ainsi que dans les abîmes d'un chagrin dont l'origine remonte à un passé très lointain.

La mort, la maladie, la destruction et la souffrance sont devenues le « noyau sombre » des souvenirs des peuples autochtones qui les ont figés dans des attitudes spirituelles et affectives de perte et de deuil durant des siècles. Les peuples autochtones ressentent une douleur profonde et une tristesse chronique, et beaucoup ont exprimé cette réalité durant leurs processus de guérison et en participant à des cercles.

Chapitre 1

Ignorer l'origine d'une partie de cette douleur doit être encore plus débilisant. Ne pas savoir complètement et, par conséquent, ne pas être en mesure de reconnaître activement ce qui est profondément enfoui dans cette âme collective parce que ce savoir enfoui a été transmis silencieusement de génération en génération depuis des temps anciens, peut nuire à la véritable guérison qui est nécessaire pour rétablir l'identité collective.

Il est important que les peuples autochtones comprennent que la conquête des Amériques ne s'est pas faite seulement à la pointe de l'épée ou par des combats, telle qu'on l'a représentée au cinéma et à la télévision dans une pléthore de westerns, de livres bon marché et de manuels scolaires; une arme aussi silencieuse qu'inattendue l'a servie, attaquant avec une furtivité dont aucun homme n'eût été capable. En effet, sous la forme d'un bacille (virus), elle a attaqué, tué et usé l'âme des peuples autochtones des quatre coins du continent, de l'Amérique latine jusqu'au cercle arctique. Les virus ont pratiquement assuré la défaite des Autochtones par la conquête et le colonialisme, aussi sûrement que les conquistadors espagnols se sont assurés de leur mort par l'épée et l'esclavage. L'esclavage leur a écorché la peau du dos, leur a tranché les mains à partir du poignet, leur a arraché leurs bébés et a fauché bien des existences; mais c'est quatre cents ans de pertes et de morts continuelles en raison de la maladie qui ont laissé une empreinte indélébile dans l'esprit, le cœur et la culture des peuples autochtones (Cook, 1998). C'est l'impact horrible de ces 400 années qui a gravé un sentiment endémique de perte et de deuil dans l'âme des peuples autochtones de tout le continent, et laissé une population entière aux prises avec une forme de syndrome de stress post-traumatique complexe que nous commençons à peine à reconnaître. Au Canada et aux États-Unis, l'expérience des écoles résidentielles, venue emboîter le pas des quatre cents années d'épidémies, a contribué à ancrer encore plus profondément ce sentiment d'impuissance et de défaite.

Les peuples autochtones n'ont pas cessé de souffrir jusqu'à l'époque moderne; non seulement à cause des épidémies récurrentes, des famines et des déplacements forcés, mais aussi, en bout de ligne en raison d'une myriade de troubles liés au stress qui ont fini par devenir endémiques dans leur expérience culturelle. Ce traumatisme ne fait que commencer à faire surface dans la culture amérindienne alors que les Autochtones de tout le continent participent à un mouvement massif de guérison. Le processus de guérison est loin d'être terminé, parce que même si les maladies infectieuses ont été jugulées, il reste que les dommages qu'elles ont causés à la culture autochtone sont réels, et se sont profondément enfouis dans le tissu même de l'identité autochtone. Il s'agit d'une forme différente de maladie, une sorte de mal-être ou de malaise culturel, engendré par une douleur non résolue résultant d'assauts répétés et multiples qui a fini par se tourner vers l'intérieur. Le syndrome de stress endémique dans la population autochtone a été illustré de façon répétée par l'omniprésence de l'abus sexuel et de l'inceste, l'apathie, les déficiences physiques et morales, la violence conjugale, l'alcoolisme et la toxicomanie. Chacune de ces maladies est un témoignage de l'expérience socioculturelle bouleversée et fragmentée des Autochtones.

La mort est toujours la mort

On peut trouver quelque peu ironique que la source même de la douleur et de la perte sur ce continent, c'est-à-dire le contact avec les Européens, jette aujourd'hui de la lumière sur l'éclatement social et le dysfonctionnement laissés en héritage aux Autochtones par l'arrivée des Européens dans le « Nouveau Monde ». Livres et articles ayant été rédigés à partir de lettres et de journaux européens font un récit frappant de l'effondrement psychologique et social ayant suivi chaque fléau et, en particulier, la peste

Chapitre 1

noire. Les cultures européenne et autochtone en ont gardé un profond sentiment de perte et d'impuissance, de crise spirituelle, psychologique et de dépression. Les deux cultures durent se débattre avec des soins médicaux insuffisants, la crise économique et connurent une famine généralisée (et débilitante). Le débat fait toujours rage sur le plan anthropologique au sujet du nombre de décès survenus durant les 400 années que durèrent les pandémies sur ce continent. Rares sont les discussions suscitées sur les effets du choc causé par le rapide dépeuplement ou la mortalité individuelle en adoptant le point de vue des peuples autochtones. Malheureusement, la plupart des peuples autochtones n'écrivaient pas de lettres, ne tenaient pas de journal ou ne distribuaient pas de journaux susceptibles d'être lus aujourd'hui et qui nous aideraient à saisir l'ampleur de la souffrance et du chagrin qu'ils vivaient. Il est donc impossible de lire comment les peuples autochtones auraient pu s'entraider malgré la peur et la confusion et, par le fait même, il est aussi impossible d'éprouver de l'empathie pour les sentiments qu'ils éprouvaient dans un contexte contemporain. Toutefois, de nombreuses lettres et des journaux ont été préservés durant la période de fléau qui a décimé les populations européennes durant 400 ans. Une comparaison générale des suites de ces horribles débâcles continentales est un exercice utile susceptible de nous aider à combler quelques lacunes. Il est possible que les expériences vécues par les Européens au Moyen-Âge reflètent les expériences historiques vécues par les Autochtones des Amériques dans les débuts, et que ces expériences éclairent les réactions connues à une dévastation comparable en Europe, comme l'alcoolisme omniprésent, l'apathie sociale et l'anomie, la dépression culturelle et morale, le rejet et la réforme de la spiritualité, de même qu'un profond désengagement mental et affectif.

En Europe, on s'est finalement remis de la peste noire au moyen de processus spirituels et économiques et d'une adaptation sociale. Pour certains, le retour aux activités normales fut relativement simple. Beaucoup de petites et de grandes villes ont découvert qu'elles pouvaient survivre à la perte occasionnelle de grandes portions de leur population. La population fut rapidement remplacée par les naissances et l'immigration. En fait, dans bien des cités européennes, l'immigration fut encouragée afin de rétablir les ressources humaines et matérielles et de reconstruire les bases économiques. De la même manière, après que les pires épidémies eurent frappé les Amériques et que le taux de mortalité eut reculé pour permettre une certaine forme de rétablissement, de nombreux groupes autochtones accueillirent les survivants d'autres tribus, sensiblement pour les mêmes raisons (Cook, 1998). Axtell (1992) fait référence à au moins trois moyens d'adaptation auxquels eurent recours diverses tribus pour survivre à la dévastation démographique, et ces moyens comprenaient notamment des guerres plus soutenues visant à combler les besoins démographiques à l'aide des prisonniers capturés, les mariages avec des Noirs d'Afrique et des Européens blancs et la réunion de tribus rivales.

La vitesse à laquelle la société médiévale se rétablit fut renversante, si l'on considère seulement l'horreur de l'expérience que vécurent les citoyens (Zeigler, 1969). Après la peste noire, les statistiques de mortalité recueillies sur l'ordre du pape Clément VI avancèrent le chiffre de 42 836 486 morts dans le « monde entier » (Nohl, 1961). On raconte que ce chiffre représentait, au minimum, la moitié de la population totale de l'Ancien Monde.

Ce taux de mortalité était juste, à tout le moins, en ce qui concerne les peuples autochtones des Amériques aussi. Malheureusement, la population autochtone de ce continent ne passa pas par un processus de rétablissement aussi efficace. En effet, sur le nouveau continent, pendant que les peuples autochtones

Chapitre 1

essayaient de contrer les vagues incessantes d'épidémies de variole et d'influenza, elles étaient aussi aux prises avec le fardeau additionnel que représentait l'esclavage, les assassinats, le colonialisme et l'indignité que représentait le fait d'être expulsé par la force de sa maison et de ses territoires traditionnels.

Durant 500 ans, l'anéantissement physique, social et spirituel n'a connu aucun répit soutenu susceptible de favoriser la mise en place d'un processus de reconstruction stable et durable. Même après la fin des épidémies, les peuples autochtones demeuraient en état de siège vis-à-vis des gouvernements coloniaux, des tactiques d'assimilation, des écoles résidentielles dirigées par les églises et les gouvernements ainsi que par les missionnaires chrétiens. Les énormes pertes de vie qu'ils subirent immédiatement après le contact ont pratiquement assuré la destruction des dirigeants, des artistes, des enseignants, des guerriers, des guérisseurs et des prêtres. Ces pertes ont dû avoir une incidence énorme, peut-être même plus importante encore que celle que l'Europe médiévale a connue, étant donné que la majorité des cultures autochtones ne connaissaient pas la lecture ni l'écriture. Il n'existe donc aucun compte rendu écrit susceptible d'avoir préservé les aspects détaillés de leur histoire, de leur culture et de leurs systèmes de croyances, qui n'étaient pas nécessairement connus de « tout un chacun ». La plupart possédaient des traditions orales qui n'étaient vraisemblablement préservées que par des initiés, et il se peut fort bien que ceux-ci soient morts dans les épidémies. Les hommes du Moyen-Âge ne savaient pas tous lire ni écrire non plus. Mais à tout le moins, leurs églises et leurs gouvernements tenaient des archives historiques, de sorte que même en temps de crise, leurs racines culturelles profondes n'étaient pas détruites ou fragmentées autant que dans les Amériques.

Avant l'exode hors de l'Europe qui suivit la découverte des Amériques, l'Europe médiévale avait expérimenté la désintégration sociale, morale et spirituelle, résultat du traumatisme causé par le fléau de la peste bubonique subit pendant des centaines d'années. Néanmoins, une fois que la crise prit fin, les Européens retrouvèrent leurs « racines » puisque leur mémoire culturelle était demeurée intacte. D'une certaine manière, « ils savaient qui ils étaient » et le fait d'avoir préservé leur identité a favorisé le processus de rétablissement. Après le contact avec les Européens, les peuples autochtones des Amériques connurent eux aussi l'effondrement moral et spirituel résultat du traumatisme causé par l'assaut des épidémies de maladies infectieuses subit pendant des centaines d'années. Toutefois, leur identité culturelle a été ébranlée et la discontinuité de leur identité culturelle a prolongé le processus de rétablissement, le rendant pratiquement impossible.

Durant les intervalles de 30 à 40 ans qui séparaient les grands fléaux, l'Europe médiévale fut en mesure de reconstruire graduellement l'ordre social et la population put se renouveler. Les peuples autochtones, quant à eux, ne purent reconstruire leurs sociétés ou se repeupler parce que les épidémies subséquentes frappèrent tous les 7 à 14 ans, et que les intervalles entre chacune ne laissaient pas assez de temps pour récupérer. Néanmoins, l'expérience européenne peut expliquer ce qui aurait pu se passer si les peuples autochtones avaient bénéficié du même répit. Lorsque les intervalles entre les épidémies étaient suffisants pour récupérer et que l'on disposait de l'aide nécessaire pour guérir, la reconstruction et le repeuplement pouvaient se faire (et c'est ce qui se produit) chez les peuples autochtones. La comparaison avec les expériences européennes durant et après les fléaux permet d'illustrer le fait que, lorsque les événements traumatisants cessent durant une période assez longue (au moins 40 ans), la reconstruction socioculturelle et la guérison non seulement peuvent commencer, mais vont le faire.

Chapitre 1

L'inclusion des expériences historiques de la peste en Europe et des épidémies en Amérique chez les Autochtones dans un projet de recherche sur le traumatisme historique et la guérison autochtone contribue à démontrer aux peuples autochtones et au grand public que les Autochtones possèdent tout ce qui est nécessaire pour amorcer, définir et achever un processus de guérison. Dans la mesure où on leur accordera suffisamment de temps, ainsi que les ressources et le soutien nécessaires, les peuples autochtones reconstruiront des domaines socioculturels prospères, tout comme le firent les populations de l'Europe médiévale.

L'élément de comparaison est également lié au fait que l'on puisse ou non extrapoler ce qui s'est produit après les grandes hécatombes en Europe à ce qui s'est passé en Amérique. Au moyen d'une analyse comparative, il est possible d'obtenir une démonstration claire que l'anéantissement des traditions, des cultures et des domaines sociaux autochtones est une conséquence directe de la réaction humaine à une expérience traumatisante intense et complète. Il est raisonnable de supposer que les réactions que l'on a eues en Europe à tous ces décès survenus soudainement, sans que l'on puisse les prévoir et avec une telle voracité, s'apparentent à celles que l'on a dû avoir ici. On reconnaît que les taux de population totaux en Europe et en Amérique étaient assez semblables, puisque l'on estime que les deux se chiffraient à environ 100 millions d'habitants. Le taux de mortalité en Europe a frisé les 50 p. 100, alors qu'en Amérique, il avoisinait 90 p. 100. En Europe comme dans l'hémisphère sud, certaines villes subirent des pertes énormes en vies humaines; des populations tribales vivaient dans de plus petits villages; on disposait de soins médicaux rudimentaires; on adoptait des pratiques spirituelles inspirées de la nature; enfin, on subit un taux de mortalité sans précédent et un effondrement démographique, le même dans les deux régions géographiques.

Le continent européen subit les assauts répétés de la peste bubonique et d'autres fléaux semblables à partir de 1333, lorsque la peste est arrivée en provenance de l'Asie centrale, au moins jusqu'en 1720 à Marseille, en France. En Amérique, les épidémies s'étendirent de la première flambée de variole survenue en 1518 dans les Caraïbes jusqu'en 1918 au moins, lorsque les États-Unis furent dévastés à l'échelle du continent par une épidémie d'influenza. Dans toute l'histoire de l'humanité, la mort a frappé sans relâche, et sur les deux continents durant une période aussi longue que quatre cents ans. La peste noire en Europe et les épidémies dans les Amériques étaient omniprésentes. Les épidémies étaient partout, frappant au hasard, contrairement aux guerres et aux persécutions, qui ont tendance à se limiter à un certain endroit ou à certaines populations. La peste et la variole firent rage partout sur chaque continent et frappèrent aveuglément, sans égard pour l'âge, la classe sociale, le pays ou la religion. Était-ce le genre de choc susceptible de galvaniser les hommes et de les jeter dans l'action ou alors de les frapper d'apathie? (Zeigler, 1969).

Durant l'épidémie de peste noire, la Guerre de 1914-1918 ainsi que l'expérience que firent les Autochtones du contact avec les Européens, les immenses pertes en vies humaines créèrent un choc psycho-physique. Chaque fois, il fallut du temps pour que la vitalité et l'esprit d'initiative des survivants reviennent. Et cela finissait par arriver lorsqu'il s'écoulait suffisamment de temps entre l'événement traumatisant initial et les nouveaux traumatismes. Dans chaque cas, les textures de la société furent modifiées par les événements; de nouvelles ouvertures furent créées et d'anciennes se fermèrent; les membres de l'ancienne noblesse décédèrent et des nouveaux les remplacèrent; la chevalerie et l'esprit courtois dans leur forme initiale s'évanouirent; les manières devinrent grossières et frustes; et l'on assista à la disparition du raffinement dans le vêtement et de la classe (Zeigler, 1969).

Chapitre 1

Autrement dit, les populations furent commotionnées et adoptèrent des attitudes dont elles ne parvinrent pas à émerger avant de nombreuses années. Même si cinq à dix pour cent de la population autochtone survécut à cinq siècles d'épidémies, d'esclavage, de guerres et de colonisation, il en resta si peu dans des lieux où ils étaient si nombreux, que le refrain : « et il n'en resta plus un seul » peut être considéré comme l'absolue vérité.

Les peuples autochtones furent incarcérés dans des réserves et dans des missions, retenus contre leur gré dans des écoles résidentielles et dans des prisons et assimilés de force et acculturés. Leurs modes de vie s'appauvrirent, leur culture devint inexistante, et leurs besoins en tant qu'êtres humains furent tout simplement niés. Contrairement aux Européens, ils n'eurent aucune occasion de vivre le deuil pour les pertes incommensurables qu'ils subirent ou de guérir convenablement de leurs chocs et de leurs traumatismes; ils ne bénéficièrent d'aucune période de rétablissement. Les réactions affectives et psychologiques qui suivirent les morts massives furent semblables du point de vue anthropologique, mais la réaction de chaque groupe fut étonnamment différente étant donné que les Autochtones étaient étiquetés d'une certaine manière, tandis que les Européens l'étaient d'une autre. Les deux groupes faisaient appel aux chants, aux danses, aux récits, aux conversions spirituelles et aux expériences culturelles en vue de venir à bout de leurs traumatismes et de leurs pertes résultant d'une calamité écrasante, ce qui rend tout à fait légitime la réaction des Autochtones au traumatisme historique et mérite la reconnaissance et le soutien continu.

Chapitre 2

Analyse du traumatisme

[TRADUCTION] Dans les Amériques et en Océanie, à titre de comparaison, les maladies introduites par le contact furent autant le prélude à la domination européenne que ses répercussions. Dans ce cas, la domination fut facilitée et même rendue possible par les pandémies dévastatrices qui décimaient et démoralisaient des populations entières (Kunitz, 1994 : 3).

Première période : Transition culturelle – Incidence sur le secteur physique

Le moment du contact initial avec les colonisateurs qui, lentement et méthodiquement, écrasèrent et détruisirent les sociétés autochtones, a varié chez les peuples autochtones de l'Amérique du Nord. En ce qui concerne les sociétés situées dans l'est, le premier contact peut être établi aux alentours de 1500. Les peuples autochtones de l'Alaska ont rencontré pour la première fois des pionniers en 1740. D'après Ubelaker (1988), la population des peuples autochtones de l'Amérique du Nord était estimée à 1 894 280 en 1500, et elle peut avoir oscillé entre 1 213 475 et 2 638 900. Par la suite, tous les cent ans, on assista à un déclin rapide de la population autochtone : en 1600, elle était de 1 801 080; en 1700, de 1 404 745; en 1800, de 1 051 688; en 1850, de 770 981; et le plus faible taux démographique a été enregistré en 1900 avec une population de 536 562. Ces chiffres représentent un recul d'environ 1 364 000 personnes ou de 72 p. 100 (Ubelaker, 1988). L'ampleur de cet effondrement démographique a fait l'objet de discussions chez les chercheurs et certains ont même avancé que la population avait chuté dans toute l'Amérique de plus de 90 p. 100. Ce déclin grave dans la taille de la population a été attribué aux flambées de maladies infectieuses ayant été introduites, comme la variole, la rougeole et l'influenza, des maladies auxquelles les Autochtones n'avaient jamais été exposés auparavant et pour lesquelles ils n'étaient donc pas immunisés. En règle générale, à travers l'histoire, les populations dont l'alimentation reposait sur la cueillette connaissaient de faibles taux de maladies infectieuses en raison de leur petite taille et de leur mobilité (Dunn, 1968). Les maladies qui requièrent de grandes populations contagieuses pour se transmettre étaient probablement inexistantes jusqu'à l'introduction de l'agriculture et des cités préindustrielles. Ces maladies infectieuses, qui ont d'abord vu le jour chez les animaux ayant été domestiqués en Europe, n'étaient pas présentes dans l'hémisphère occidental et furent introduites en Amérique par les colonisateurs.

Étant donné que la totalité de la population autochtone fut exposée à ces maladies et que la majorité de ceux y ayant été exposés les contractèrent, il ne resta plus personne pour prendre soin des malades et pour chercher de la nourriture ou de l'eau. Il est arrivé souvent que plusieurs infections différentes soient introduites en même temps ou en succession rapide. Les traitements traditionnels ne donnèrent aucun résultat, et on ignorait l'existence du concept de la quarantaine. Les peuples autochtones ne savaient pas ce qui causait les épidémies et n'arrivaient pas à trouver de remède efficace. Un chercheur a comparé le contact des Européens avec les sociétés autochtones à une « guerre biologique » :

[TRADUCTION] La variole était le capitaine des soldats de la mort dans cette guerre, la fièvre typhoïde le lieutenant, et la rougeole le sous-lieutenant. Plus terribles que les conquistadors à cheval, plus meurtriers que l'épée et la poudre noire, elles firent de la conquête par les Blancs une victoire facile par comparaison à ce qui aurait dû se passer

Chapitre 2

sans leur aide. Elles furent les signes avant-coureurs de la civilisation, les compagnons du christianisme, les alliés de l'envahisseur (Ashburn, 1947 : 98 comme cité dans Joralemon, 1982 : 112).

Les sociétés autochtones qui eurent les premiers contacts et les contacts les plus fréquents avec les Européens furent affectées plus tôt et plus gravement que les populations qui avaient eu une interaction plus tardive et moins suivie avec les Européens porteurs de la maladie. Selon Dobyns (1983), une flambée fut enregistrée dès 1619 chez les groupes côtiers qui avaient sans doute eu des rapports avec les pêcheurs et les marins européens. Les différences qui existaient dans les modèles de peuplement eurent aussi une incidence sur la nature de l'épidémie ayant frappé chaque groupe. Les épidémies entraînaient des taux de mortalité plus élevés chez les nations qui vivaient dans des peuplements à forte densité que chez les nomades qui vivaient en petits groupes. Cela correspondait à la voie de transmission de ces maladies. Dans le cas de la rougeole, par exemple, des microorganismes relativement gros se propageaient sur de très courtes distances à même les gouttelettes produites par la parole, la toux ou les éternuements (Brachman, 1985; Evans, 1982). Salisbury (1982) avance que, dans les centres où la population était plus dense, et plus particulièrement chez les Iroquois du nord-est, les populations furent frappées par des épidémies répétées de variole à partir de 1616. Quant aux tribus nomades, elles ne furent affectées par ces flambées que quelques années plus tard.

Les vagues successives de maladies infectieuses introduites ont aussi circulé dans les années 1630 et 1640 parmi les groupes connus des missionnaires jésuites : Iroquois et Algonquins; Montagnais vivant près du Saint-Laurent, Algonquins de la rivière des Outaouais et du lac Nipissing; Hurons, Neutres et Petuns de la région située entre le lac Huron, le lac Érié et le lac Ontario; ainsi que les Iroquois vivant au sud et à l'est du lac Ontario (Johnston, 1987). En l'espace de sept ans, les Hurons furent frappés par au moins trois épidémies (probablement la rougeole, la variole et l'influenza) durant lesquelles des villages entiers furent décimés. Dans certains groupes, la mortalité toucha 100 p. 100 de la population. Comme l'affirme Johnston :

[TRADUCTION] Non seulement les remèdes habituels ne donnaient aucun résultat, mais ils empiraient les choses. Ceux qui n'étaient pas encore atteints circulaient en procession dans les maisons longues, et se mêlaient aux malades (pour lesquels ils exécutaient cette procession), et ils restaient ensemble pendant que l'on dansait, chantait et jouait du tambour toute la nuit. Le bruit, l'activité, le choc des températures extrêmes associées au traitement par les bains de sudation et les saignées exécutées par les Français (qui avaient fait de nombreuses victimes en Europe durant les épidémies de variole) affaiblissaient les patients, et il ne fait aucun doute qu'ils sont à l'origine du décès de beaucoup d'entre eux (1987 : 17).

La maladie s'accompagnait souvent de la famine. Comme il ne restait plus personne pour aller à la chasse, pour chercher de la nourriture et la préparer, les réserves diminuèrent rapidement. Les personnes malades dont le système immunitaire était déjà sérieusement compromis n'eurent pas la force de surmonter la faim. Johnson cite les relations des Jésuites qui tracent un portrait saisissant de ce qui se produisit :

Chapitre 2

[TRADUCTION] [Un] Huron gravement malade considéré comme déjà mort et que l'on ignorait par conséquent; un homme qui était souffrant depuis des mois et qui mangeait à peine; une petite fille ayant souffert de convulsions pendant presque toute la nuit; une vieille grand-mère, s'efforçant de prendre soin de trois petits-enfants malades (la mère étant décédée), en train de perdre la vue et ses forces, et de devenir trop malade pour moudre du maïs ou pour aller chercher du bois pour le feu; une femme malade souffrant de convulsions toute seule dans sa maison; une femme enceinte qui accouche d'un prématuré en plein soleil pour mourir ensuite; un bébé abandonné en train de mourir dans un champ; une jeune fille très malade n'ayant pas de tapis pour s'y coucher ni de feu pour se réchauffer, et rien pour se couvrir (1987 : 17).

Il est bien documenté que lorsqu'une population entière subit des pertes aussi débilantes et qu'un système équilibré sur le plan épidémiologique, nutritif et reproductif n'est pas immédiatement rétabli, la situation dépasse les limites de la tolérance de cette population : c'est-à-dire que l'effet cumulatif des stressés multiples durant une courte période de temps menace un groupe, et qu'il peut soit s'éteindre ou cesser d'exister à titre d'unité culturelle distincte.

Très tôt après le contact avec les colonisateurs, durant la période qualifiée de « transition culturelle », les peuples autochtones furent frustrés de leur pouvoir social et de leur autorité culturelle. Lorsqu'ils comprirent qu'ils ne pouvaient ni contrôler ni éviter les événements catastrophiques, ils commencèrent à afficher des schémas de comportement « d'abandon » impuissant. Beaucoup, par choix, se retirèrent socialement, ce qui a contribué à atténuer leur investissement social et psychologique dans les rapports communautaires et sociaux. Ils réduisirent leurs activités culturelles et spirituelles et s'engagèrent dans la reproduction de conflits qui, à leur tour, entraînaient des comportements perturbateurs, l'aliénation sociale et de profonds problèmes psychologiques, comme l'alcoolisme, la toxicomanie, la violence familiale et l'abus sexuel. Ces comportements mésadaptés, acquis au début de la période de transition culturelle et amplifiés par la suite durant la période des écoles résidentielles, laissèrent un héritage de dysfonctions cycliques et de schémas comportementaux perturbateurs qui peuvent être liés directement à la formation troublée de l'identité culturelle. Jumelée avec les abus externes et internes grandissants, on retrouve la perte de la narration à titre de moyen de dissuasion traditionnel en raison de la suppression spirituelle et gouvernementale des activités culturelles et des mœurs.

Comme nous l'avons déjà mentionné, l'Europe médiévale a aussi fait connaissance avec des effondrements sociaux, moraux et spirituels résultant du traumatisme de la peste noire survenue entre 1349 et 1351 ainsi que des pandémies successives ayant fait rage sur tout le continent au moins jusqu'en 1720. L'Europe médiévale a par la suite assisté à la reconstruction de l'ordre social et la population put se reproduire durant les périodes intermédiaires de 30 à 40 ans entre les grands fléaux. Les peuples autochtones furent incapables de se reconstruire ni de se repeupler parce que les intervalles étaient insuffisants, les épidémies frappant tous les 7 à 14 ans.

Certains peuples autochtones se raccrochèrent à un semblant de structures socioculturelles durant les 400 ans que durèrent les épidémies. En effet, certains comme les indiens Yahi du nord de la Californie se sont éteints. Le cas des Yahi, tel qu'il est décrit par Kroeber (1961), un anthropologue ayant travaillé avec le dernier survivant Yahi durant les années 1910, nous fournit un exemple tragique de ce qui peut arriver lorsque deux populations entrent en contact, et que l'une domine l'autre.

Chapitre 2

Près de 400 Yahis vivaient près de la rivière Sacramento. Durant la ruée vers l'or des années 1840, des mineurs et des pionniers non Autochtones s'établirent dans la région. Les propriétaires de ranch hostiles empêchèrent les Yahis d'avoir accès à leurs territoires de chasse et de cueillette. Le bétail des pionniers épuisa les pâturages. Les produits chimiques utilisés dans l'exploitation minière polluèrent les rivières. Les sources de nourriture devinrent moins accessibles aux Yahis et ils commencèrent à faire des raids dans les fermes des pionniers. À titre de représailles, les propriétaires de ranchs firent des descentes dans les villages Yahis où ils firent feu sur les habitants, les pendirent, tuèrent les enfants, kidnappèrent les femmes qu'ils emmenèrent en esclavage. Ceux qui survécurent aux raids ne tardèrent pas à mourir des suites des maladies infectieuses. En 1870, il ne restait plus que douze indiens Yahis. Ils restèrent cachés dans les collines, mais n'eurent pas d'enfants. En 1894, seulement cinq Yahis étaient encore en vie. Lorsqu'en 1909, les pionniers découvrirent le campement Yahis, ils n'étaient plus que quatre. Une femme et un vieil homme se noyèrent en tentant de fuir. Quant aux deux Yahis qui restaient, une vieille femme et son fils, les pionniers leur prirent toute leur nourriture, leurs vêtements, leurs outils et leurs ustensiles, mais ils leur laissèrent la vie sauve. La femme mourut peu de temps après et l'homme survécut dans les collines pendant deux ans. En 1911, on le retrouva près de Oroville. Il était affamé et épuisé et il portait des brûlures à la tête : en signe de deuil. Cet homme, que l'on connaît aujourd'hui sous le nom de Ishi (« homme » en langue Yahis) fut emmené à San Francisco où il vécut au musée d'anthropologie de l'Université de la Californie jusqu'à ce qu'il meure de la tuberculose en 1916 (Kroeber, 1961).

Les changements physiques que vécurent les Autochtones durant la première période de la colonisation (transition culturelle) par suite du contact avec les étrangers peuvent être classés dans quatre grandes catégories de variables : épidémiologique, démographique, alimentaire et des ressources de santé. Pour ce qui est du système épidémiologique et des conditions préalables au contact, étant donné qu'il n'existait pas beaucoup de pathogènes dans l'écosystème naturel des peuples autochtones, les épidémies résultant des maladies infectieuses introduites entraînèrent des changements radicaux dans le système démographique : le nombre de décès augmenta, alors que le nombre de naissances chutait, ce qui ne manqua pas d'entraîner un déclin de la population. Avec la famine qui venait s'ajouter aux épidémies et les nouveaux types d'aliments introduits dans leur alimentation (principalement des suppléments d'hydrates de carbone), les habitudes alimentaires changèrent elles aussi. Des personnes qui avaient l'habitude de suivre une diète à forte teneur en protéines avant le contact, durent se rabattre sur des rations à haute teneur en hydrates de carbone qui leur provenaient des missions et des postes de traite. La faible valeur nutritive des aliments introduits perpétua la faible résistance à la maladie et le déséquilibre démographique durant plusieurs générations. Enfin, les ressources traditionnelles en matière de santé furent modifiées. Avant le contact, les guérisseurs et les sages femmes répondaient aux besoins sur le plan médical et psychologique; toutefois, après le contact, les guérisseurs furent discrédités et ils perdirent leur pouvoir et leur crédibilité (étant donné qu'ils étaient incapables de venir en aide aux mourants), tandis que les missionnaires adoptaient le rôle douteux de « fournisseurs de soins de santé ».

Ces changements sur le plan physique entraînèrent des modifications en profondeur des structures sociales et de l'identité culturelle des peuples autochtones, changeant tout, des règles régissant le mariage jusqu'aux liens de lignage, des systèmes de croyances jusqu'à la constitution psychologique des groupes. Les premières réactions psychologiques aux dommages physiques qui furent exprimées doivent avoir été empreintes d'une détresse profonde, de peur et de sentiments d'incertitude. Les gens ignoraient la cause de la crise, ils ne savaient pas comment soigner les malades et ils n'avaient aucune idée de ce qui les attendait. Selon Johnston :

Chapitre 2

[TRADUCTION] [Des] rumeurs circulèrent en Huronie et dans tout le nord-est sur le sens que pouvait bien prendre cette épidémie et sur l'identité des responsables. Divers esprits locaux furent soupçonnés, ainsi que des agents humains, dont certains furent tués. Mais les principaux suspects furent les Jésuites auxquels on attribuait des pouvoirs extraordinaires. En 1639, la catastrophe durait depuis cinq ans, et ils n'avaient aucune raison de croire qu'elle cesserait, surtout s'ils ne parvenaient pas à découvrir la cause, et par conséquent, le remède. Ils croyaient que l'on cherchait intentionnellement à les détruire comme individus, comme familles et comme nations. Les Hurons pensèrent que les Jésuites les détruisaient en refusant de leur communiquer leur pouvoir sur la maladie, sur la famine, la sécheresse et les attaques ennemies; en contrant leurs propres pouvoirs dans bien des domaines, et aussi en conspirant avec leur ennemi (1987 : 22).

Malheureusement, comme on l'a déjà mentionné dans les pages d'introduction de la présente étude, il n'existe aucune relation écrite des réactions personnelles et des comportements des peuples autochtones du nord aux taux de mortalité massive et à la destruction pure et simple qu'on leur infligeait. Toutefois, il existe des témoignages écrits des premiers observateurs européens comme quoi les peuples autochtones frappés par le chagrin commettaient souvent le suicide, cachaient leurs morts et affichaient diverses manifestations de traumatisme et de choc, d'appréhension, d'épouvante et de désespoir. Comme le fait remarquer Johnston, un Huron aurait dit : [TRADUCTION] « Que voulez-vous? Nos esprits sont dérangés » (1987 : 22). La même source rappelle que : [TRADUCTION] « à la fin de la deuxième épidémie, lors d'un conseil où les chefs énuméraient leurs morts, ils se regardèrent comme s'ils étaient des cadavres, ou plutôt comme des hommes qui sentent déjà les affres de la mort. En 1639, les Jésuites rapportèrent que « la mort de leurs proches leur fait perdre la raison » (Johnston, 1987 : 22). Par ailleurs, toutes les ressources possibles de résistance (relations sociales *normales*, liens communautaires, soutien social, etc.) avaient déjà été détruites.

Comme en Europe, lors des périodes où frappèrent les fléaux, un pessimisme tragique envahit tous les aspects de l'existence; la mort devint un thème dominant. Les épidémies et leur cortège tragique devinrent les nouveaux pathogènes qui corrompirent les structures sociales et culturelles.

Première période - Transition culturelle – Incidence sur le secteur économique

La plupart des rencontres entre les êtres humains et leur environnement ont déclenché des processus de changement et d'adaptation. Cependant, rien n'a été aussi dévastateur que la rencontre qui eut lieu entre les groupes de pionniers coloniaux et les sociétés autochtones ainsi que les terres qu'ils conquièrent au cours des cinq derniers siècles. Les peuples autochtones exploitaient la nature pour leur subsistance et non pour en tirer profit. En agissant ainsi, ils faisaient preuve d'un profond respect pour leur environnement naturel, auquel ils accordaient une signification symbolique. Ils comprenaient que les [TRADUCTION] « hommes possèdent les aptitudes et la technologie pour tuer beaucoup d'animaux, beaucoup trop, aussi il incombe au chasseur de ne pas tuer plus d'animaux que la quantité qui lui a été accordée et de ne pas « jouer » avec les animaux en les tuant seulement pour son plaisir ou pour sa gloire personnelle » (Feit, 1987 : 76). Ils connaissaient leurs terres à un point inimaginable pour les Occidentaux qui arboraient fièrement leurs connaissances scientifiques. Avant le premier contact, les populations autochtones de l'Amérique du Nord tiraient leur subsistance du gibier, petit et gros, du poisson qu'elles pêchaient au large des côtes et dans les rivières, et de végétaux qui formaient l'essentiel de leur alimentation.

Chapitre 2

Comme dans toutes les autres sociétés de chasseurs-cueilleurs, les peuples autochtones possédaient une connaissance poussée de leur environnement et avaient mis au point les aptitudes requises pour en tirer parti. À cet égard, ils étaient plus que des humanistes écologistes. En effet, ils n'étaient pas simplement humanistes parce qu'il arrive souvent que l'humanisme sous-estime le fait que les humains sont des êtres naturels. Ils n'étaient pas simplement écologistes, parce qu'il arrive souvent que l'écologie néglige les répercussions du fait que les humains sont aussi des êtres sociaux et culturels. D'une manière ou d'une autre, les peuples autochtones furent capables de reconnaître la spécificité des humains sans supposer pour autant qu'ils étaient les seuls êtres de valeur dans le monde. Leurs intérêts humains n'entraient pas en conflit avec les intérêts des autres êtres (compris comme étant l'environnement). Pour eux, la richesse n'était probablement pas vue comme un moyen d'obtenir la belle vie (comme dans la tradition des aristotéliens introduite dans le Nouveau Monde par les Européens), la croissance n'était pas vue comme un moyen d'obtenir la richesse (comme l'économie politique classique le préconise) et la croissance n'était pas vue comme un but en soi (comme le prophétise la théorie économique moderne).

Il existait des différences remarquables entre les modes de production utilisés traditionnellement par les peuples autochtones et ceux introduits par les colonisateurs. Avant le contact, les motifs de production des peuples autochtones étaient axés sur l'utilisation, avec un faible niveau de consommation et des échanges fondés sur le partage. Par comparaison, la philosophie industrielle (capitaliste) préconise que l'on produise en vue de réaliser un profit, et les échanges s'effectuent en fonction du marché (avec un niveau de consommation élevé). Dans le cas des premiers, la division du travail était faite en fonction de la famille, et les rôles sexuels pouvaient se chevaucher. Dans le cas des seconds, la division du travail était (et l'est toujours) fondée sur les classes, et assortie d'un degré élevé de spécialisation professionnelle. Au sein des sociétés autochtones, les relations de propriété étaient égalitaires et collectives. Dans les systèmes occidentaux, ces relations étaient (et le sont toujours) stratifiées et privées. Les peuples autochtones utilisaient leurs ressources abondamment, mais temporairement, alors que les envahisseurs adoptèrent des systèmes d'utilisation des ressources intensifs et expansionnistes.

Enfin, les systèmes économiques autochtones furent marqués par une durabilité élevée; tandis que dans les systèmes industriels, la durabilité fut toujours faible. Pour les économistes, cela signifie que le capitalisme sous-entend l'échange de biens à l'échelle du monde et des transferts globaux de main-d'œuvre et de ressources (Wallerstein, 1979) qui, de concert avec une concurrence féroce pour accaparer les marchés, les ressources et la main-d'œuvre, conduit à l'incorporation des sociétés périphériques par les sociétés centrales (Hall, 1996). Les sociétés centrales se spécialisent dans la fabrication, tandis que les nations périphériques fournissent les matières premières. D'après Wallerstein (1979) et Hall (1996), ce système fonctionne à l'avantage des nations centrales qui connaissent la croissance économique et deviennent riches et bien développées, et au détriment des nations périphériques qui, en bout de ligne, finissent par être piégées dans la pauvreté et la dépendance.

Les peuples autochtones d'Amérique du Nord entretenaient des croyances spirituelles au sujet de la terre et de la nature, ce qui a toujours dépassé le sentiment de propriété des Européens et ne créait pas de frontières entre les espèces humaines et non humaines. Par exemple, [TRADUCTION] « [dans] le monde construit sur le plan culturel par les Waswanipi [Cris], les animaux, les vents, et beaucoup d'autres phénomènes sont assimilés à des « personnes » parce qu'on leur prête des agissements et une volonté et des idiosyncrasies, et qu'ils comprennent les hommes et sont compris par eux en retour » (Feit, 1987 : 76).

Chapitre 2

La nature fut l'héritage spirituel des peuples autochtones, parce qu'elle définit leur culture, leur mode de vie, leurs droits fondamentaux, leurs cérémonies religieuses et culturelles, leurs modes de survie et, par-dessus tout, leur identité. Lorsque les pionniers commencèrent à exproprier, éroder, exploiter, gâcher ou mal utiliser les terres autochtones, cette situation s'est apparentée à un génocide culturel ou à la destruction d'une culture au moyen de l'extermination physique des peuples autochtones (Chalk et Jonassohn, 1986). Le fait de ne pas reconnaître le lien qui existait avec les terres était un déni de l'héritage culturel et spirituel des peuples autochtones et, à ce titre, il est devenu la cause principale de la perte de leur identité et de leur santé ainsi que de la dégradation qui s'est ensuivie.

De nos jours, les chercheurs reconnaissent que le colonialisme occidental a introduit dans le Nouveau Monde une vision dualiste qui sépare la nature de la culture et place la culture dans une position dominante par rapport à la nature. La recherche montre que les sociétés autochtones qui existaient avant le contact n'établissaient pas cette distinction binaire entre la nature et la culture et qu'elles ne plaçaient pas la nature dans une position de subordination. Des exemples puisés dans les sociétés autochtones contemporaines continuent de soutenir cette affirmation. Le peuple des Hagen qui vit dans les hautes terres de la Nouvelle-Guinée, par exemple, divise le monde en trois catégories : les humains et l'activité humaine, les esprits et le monde sauvage (Strathern, 1980). Les Nayakas, une société du sud de l'Inde, décrivent leur environnement naturel avec des métaphores qui font appel au rapprochement et non à la séparation, et la forêt est perçue comme un parent qu'il faut remercier avec affection (Bird-Davis, 1993). Presque tous les peuples autochtones qui vivent au XXI^e siècle utilisent ces métaphores de parenté avec le milieu naturel.

Pour les anthropologues, c'est la preuve que les symboles et les conceptions d'unité (par opposition aux métaphores de dualité) ont dû toujours exister dans les sociétés préindustrielles. Depuis l'arrivée des Européens et l'introduction de la traite des fourrures, les peuples autochtones ont été forcés d'adopter de trop nombreux aspects du style de vie européen et ont été graduellement dépossédés de leurs terres ancestrales. Aujourd'hui, les chercheurs reconnaissent que la traite des fourrures fut une catastrophe pour les peuples autochtones. Les colonisateurs apportèrent avec eux la distinction binaire des Occidentaux entre la culture et la nature et celle-ci favorisait la recherche de l'exploitation dans leur concurrence pour la croissance économique. La croissance économique qu'ils connurent fut rendue possible par une série de crises internes que les sociétés envahies vécurent, notamment : appauvrissement massif et croissant, insécurité alimentaire et non disponibilité de la nourriture, désorganisation financière et monétaire et dégradation de l'environnement. Les peuples autochtones éprouaient de plus en plus de difficulté à satisfaire même les besoins de base de leur subsistance et à survivre au jour le jour. À quels résultats fallait-il s'attendre sur le plan social et culturel de l'introduction d'une telle philosophie économique dans des sociétés où la conceptualisation non dualiste de la nature et la relation d'unité avec elle correspondaient à une économie et à un style de vie moins exigeants pour l'environnement, en matière de ressources, et contribuaient à la durabilité à long terme? Comme le reconnaît Martin : [TRADUCTION] « les perturbations culturelles graves et même la dislocation physique étaient monnaie courante... Les missions, les ravages de la maladie et l'empiètement sur les frontières ont, de concert avec les échanges commerciaux, fini par entraîner la démission culturelle des Indiens » (1978 : 2). Il ajoute : [TRADUCTION] « Les négociants en fourrures séduisirent les Indiens sur le plan économique en leur présentant leurs marchandises et, de bien d'autres manières, ils stimulèrent les tendances capitalistes » (1978 : 9).

Chapitre 2

Pendant des décennies, des chercheurs s'interrogèrent sur les raisons ayant pu inciter les peuples autochtones à se lancer dans la traite des fourrures. Peut-être que c'est Washburn (1967) qui a le mieux expliqué la situation d'un point de vue autochtone. En effet, pour les peuples autochtones, la traite des fourrures englobait les principes traditionnels de l'échange de présents. La traite des fourrures devint une source permettant de s'approvisionner en articles de grand prestige ainsi qu'un lieu de rencontre offrant une gratification sociale et cérémoniale. Rich (1960) apporte un argument similaire en avançant que les groupes autochtones qui participaient à la traite des fourrures ne réagissaient pas aux incitations artificielles visant à accroître le volume de fourrures échangées. Si la Compagnie de la Baie d'Hudson majorait le prix des peaux de castor, les Autochtones en livraient tout simplement moins, et il s'ensuivait une réduction du nombre de peaux échangées pour un nombre prévisible de biens occidentaux de première nécessité. Les Anglais voulaient obtenir les peaux de castor parce qu'en Angleterre cette fourrure servait à la confection de chapeaux qui dénotaient un statut social élevé; la mode des chapeaux de castor ne s'est pas démentie pendant près de 300 ans. Lorsque la population de castors commença à décliner rapidement dans l'est de l'Amérique du Nord, les négociants de fourrures se déplacèrent vers l'ouest. Les chasseurs, qui étaient déjà décimés par les maladies infectieuses et qui avaient perdu leur identité tribale, s'intégrèrent largement au sein d'autres groupes. Certains modifièrent complètement leurs modes de production, notamment en utilisant des armes à feu pour obtenir des marchandises qu'ils pouvaient échanger contre des produits européens. Lorsque les différences économiques devinrent plus marquées dans ces sociétés égalitaires, la compétition s'installa pour les territoires de chasse et les guerres s'intensifièrent. Les Anglais et les Français mirent à profit cette occasion pour manipuler les peuples autochtones; ils en recrutèrent un certain nombre et s'en firent des alliés sur le plan militaire. Les conflits internes au sein des groupes autochtones s'aggravèrent. Les individus perdirent graduellement le sentiment d'appartenance à une communauté et le sens de la loyauté, et ils commencèrent à se perdre eux-mêmes en tant qu'êtres sociaux et culturels, au beau milieu d'une intrusion capitaliste massive.

De plus, de nouvelles formes d'échange introduisirent des produits et des aliments inconnus jusqu'alors dans l'alimentation autochtone, comme le sel de table et le sucre raffiné. Il va de soi que l'alimentation d'un peuple est le produit de son environnement et de ses traditions. Les aliments traditionnels furent toujours (et ils le sont encore) les symboles de l'identité ethnique et un certain type d'alimentation peut se montrer très résistant au changement et, en même temps, il peut aussi s'adapter très facilement. En Amérique, les aliments « traditionnels » (comme partout ailleurs dans le monde) sont le résultat d'une sélection culturelle et naturelle effectuée sur une certaine période de temps. De nos jours, les nutritionnistes reconnaissent que tous les changements ont plus ou moins des actions délétères. Le passage d'une diète constituée pour une grande part de protéines animales à une diète reposant sur de nouveaux aliments à forte teneur en hydrates de carbone eut pour effet de diminuer la résistance à la maladie. Ce passage contribua directement à l'introduction de certaines maladies comme le diabète et les maladies du rein. Lorsqu'un régime carné est modifié au profit d'une alimentation à forte teneur en sucre et en farine, le changement produit des caries dentaires, un rétrécissement de l'arche dentaire et une malposition des dents (Price, 1939). Un régime riche en sel contribue à l'hypertension; la consommation de sel non iodé entraîne le goitre de façon endémique : l'hypertrophie de la glande thyroïde et une déficience en iode conduisent à des troubles neurologiques (Buchbinder, 1977). On attribue au régime alimentaire des Occidentaux, riche en féculents, en sucre et en gras raffinés, mais pauvre en fibres, une responsabilité dans de nombreuses maladies du métabolisme du cholestérol, comme l'obésité, l'artériosclérose, les

Chapitre 2

maladies coronariennes et de la vésicule biliaire. Selon Burkitt (1973), les maladies associées à un régime comportant une insuffisance de fibre, comme les maladies du gros intestin, les problèmes circulatoires et les hémorroïdes, sont rarement signalées chez les populations de chasseurs-cueilleurs.

Ces stressors nutritionnels ont agi en synergie avec d'autres facteurs de stress : épidémies, perte de l'identité culturelle, dépossession et perte de l'identité sociale. À un certain moment, les pressions se firent tellement fortes et durant une période tellement longue, que les défenses sociales et culturelles des peuples s'épuisèrent. L'effort à consentir pour survivre, génération après génération, devant le danger physique authentique contribua à la mésadaptation psychologique et aux pathologies sociales, comme le suicide, la violence, la toxicomanie et l'abus d'alcool, que nous pouvons observer dans les sociétés autochtones contemporaines. La survie de l'esprit et du corps, au sens individuel et social, dans des conditions de pressions et de privations excessives et anormales, exige des réactions d'adaptation optimales. Comme l'ont démontré des études réalisées auprès des prisonniers américains lors de la Guerre de Corée, beaucoup de personnes, lorsqu'elles se retrouvent assiégées, n'y arrivent tout simplement pas. Selon Moos (1976), 35 p. 100 sont décédés dans des camps de détention au Japon et 38 p. 100 sont décédés en Corée. Il semble que les survivants disposaient d'une résistance amoindrie aux nouvelles exigences liées au contexte de l'après-guerre, comme si leur capacité d'adaptation avaient diminué durant les années d'incarcération, de malnutrition et de souffrance morale.

L'alcool est un autre produit que les colonisateurs introduisirent dans le Nouveau Monde et qu'ils échangeaient contre des fourrures. Avec l'alcool vinrent les mauvaises habitudes de consommation. Comme l'ont montré Levy et Kunitz (1974) dans leur étude sur les habitudes de consommation des Navaho, l'idée de consommer de l'alcool s'intégrait bien dans les relations traditionnelles sociales autochtones : boire ensemble permet aux gens de partager et d'échanger, de développer une identité de groupe et de participer à une intimité rituelle; ainsi, cette activité permet d'adopter un autre modèle de comportement. Toutefois, étant donné que le système immunitaire des peuples autochtones, tant sur le plan individuel qu'en tant que groupe, était déjà compromis, la consommation d'alcool est devenue pour beaucoup une voie d'évasion vers l'oubli qui les conduisit directement à la toxicomanie. Les peuples autochtones adoptèrent la consommation non pas pour partager et échanger, mais plutôt pour fuir une situation accablante et pour se cacher de leur propre identité tourmentée. Les peuples autochtones commencèrent à boire parce qu'ils étaient engourdis sur le plan affectif en raison de ce qui leur était advenu et qu'ils voulaient ressentir autre chose que la douleur et le désespoir. Leurs petits-enfants et leurs arrière-petits-enfants boivent aujourd'hui exactement pour les mêmes raisons : pour se dissocier mentalement de la somme de leurs souvenirs douloureux; pour ressentir autre chose que l'angoisse mentale; et aussi pour appartenir à un groupe dont les limites sont clairement définies et qui partagent un même sens, une même compréhension, un même univers (même s'il s'agit d'un groupe d'alcooliques ou de toxicomanes); et cette habitude équivaut aussi à une revendication d'indépendance. Paradoxalement, la consommation excessive d'alcool (et aujourd'hui la toxicomanie) en tant que toile de fond de l'érosion du contrôle social et de l'autonomie sociale dans les sociétés autochtones, est devenue la dernière tentative désespérée de récupérer la maîtrise de soi : *Je peux faire ce qui me plaît à mon corps, à mon esprit, à ma mémoire, à moi-même – je fais un choix*. Cette résistance voilée était (et est toujours) une tentative de définir les limites et les frontières de l'identité sociale; une dernière frontière qu'il vaut la peine de poursuivre lorsque l'« autre » a conquis toutes les autres.

Chapitre 2

Les méthodes utilisées par les Autochtones pour assurer la survie de leur population reposaient sur un concept de réciprocité entre les humains et l'environnement dans lequel ils évoluaient et sur la capacité de régénérer les ressources pour les générations futures. Les croyances spirituelles et religieuses des peuples autochtones renforçaient leur vision du monde et les aidaient à s'adapter à leur niche écologique spécifique. En ce qui concerne le contact avec les pionniers et les missionnaires, les domaines culturel, social et spirituel des Autochtones furent soumis à une destruction ciblée et leur mobilité sociale fut restreinte. Les changements que les missionnaires suscitèrent peuvent être considérés comme des exemples d'ethnocide ou encore de destruction d'une culture sans l'extermination de sa population (Chalk et Jonassohn, 1986); ces changements visaient à entraîner la conversion religieuse et la destruction culturelle au moyen de l'interdiction imposée à la culture et aux systèmes de croyances autochtones. Privés de l'accès aux ressources économiques, aux prises avec une structure sociale détruite et dépouillée de leurs mœurs culturelles qui leur interdisait de pratiquer leurs religions, les Autochtones ne tardèrent pas à devenir un groupe marginalisé dont l'identité sociale a énormément rétréci et s'est profondément appauvrie. L'impression d'exercer une quelconque maîtrise sur leur existence s'en est trouvée réduite et sévèrement compromise, ce qui entraîna un déplacement de leurs perceptions concernant leur source de détermination entre les mains des colonisateurs. La conséquence fut la privation de leurs langues et pratiques rituelles; la rééducation dans les écoles dirigées par le gouvernement et par les missions chrétiennes; la détérioration du statut des femmes; la dévalorisation des chefs spirituels traditionnels; la perte pratiquement complète du pouvoir d'autodétermination.

Certains pourraient dire que la traite des fourrures ne représentait que des échanges commerciaux. C'est vrai, mais comme ces échanges représentaient le transfert de quelque chose (qu'il s'agisse d'objets matériels ou immatériels) entre des personnes, ce transfert est toujours empreint d'une signification culturelle et possède une vie sociale qui lui est propre (Appadurai, 1988). Au début, ces échanges semblaient équilibrés. Mais très tôt, il est devenu évident que ces échanges ne furent jamais équitables et que les peuples autochtones devenaient de plus en plus dépendants des postes de traite, non seulement pour les marchandises européennes, mais aussi pour les biens de subsistance. Il est clair, dans le cas de la traite des fourrures, que cet échange économique a entraîné une transformation physique, sociale et culturelle irréversible qui a causé des dislocations désastreuses et une adaptation forcée des peuples autochtones. La chasse, qui était une activité communautaire, est devenue une activité individuelle et qui s'accomplissait dans le but de réaliser des profits.

D'après Martin, à l'époque qui précédait le contact :

[TRADUCTION] [L]exploitation du gibier comme moyen de subsistance semble avoir été réglée par l'attention que le chasseur accordait au bien-être continu de sa proie – peu importe qu'elle ait été morte ou vivante – comme le suggèrent les nombreux tabous associés à la bonne façon de se débarrasser des dépouilles des animaux. La violation du tabou avait pour effet de désacraliser les restes de l'animal abattu et d'offenser son âme ou son esprit. L'esprit offensé pouvait ensuite dans les jours suivants adopter des mesures de représailles qui pouvaient prendre diverses formes, tout dépendant de la nature du tabou violé : ainsi, les représailles pouvaient consister à rendre inefficaces les méthodes employées par le chasseur coupable (ou par la totalité de la bande); à encourager les autres gibiers à abandonner le territoire du chasseur; ou encore à infliger la maladie. Dans les trois exemples, le résultat final était le même – la chasse devenait inefficace – et

Chapitre 2

dans chacun, la cause de cet insuccès relevait de la même puissance – celle de l'esprit de l'animal abattu ou de son « gardien ». [Quoi qu'il en soit,] n'importe laquelle de ces catastrophes pouvait habituellement être renversée par les talents de magiciens du chaman (1978 : 39).

Personne ne saura jamais si les chasseurs perpétuèrent ou non leurs obligations rituelles lorsqu'ils tuèrent les castors pour le profit. S'ils le firent, ils durent sentir confusément que les esprits leur imposeraient des représailles en infligeant la maladie à leurs familles. Les chasseurs doivent s'être sentis abandonnés par leurs propres mondes spirituels, désillusionnés, désespérés et solitaires. Si les chasseurs ne sacrifèrent pas aux rituels de réciprocité, ils durent en ressentir de la culpabilité et de la honte, et ils durent avoir le sentiment d'avoir franchi le pas et de s'être engagés dans un milieu étranger à leur monde d'obligations sociales. Quoi qu'il en soit, les chamans n'étaient plus là pour renverser les catastrophes puisque la majorité d'entre eux étaient déjà morts ou mourants, et que les survivants n'avaient plus confiance dans leurs pouvoirs de magie. Il semblait que seules les croyances et les pratiques religieuses des chrétiens pouvaient donner une signification quelconque à la réalité étrange et terrifiante dans laquelle les peuples autochtones se retrouvèrent malgré eux. La porte conduisant à la spiritualité autochtone ayant été forcée et détruite sans pitié, était désormais laissée grande ouverte.

Période intermédiaire – Dépossession culturelle – Incidence sur le secteur culturel

Les méthodes consistant à créer des catégories et des images opposées furent les meilleures alliées des colonisateurs dans leurs efforts pour imposer leur suprématie. Ils voyaient le monde comme s'il avait été divisé en deux moitiés : le monde « civilisé » et le monde « primitif ». Le monde primitif était mauvais, et le monde civilisé était bon. Cependant, si simpliste que cette affirmation nous semble aujourd'hui, à l'époque du premier contact, elle représentait le système adopté par les nouveaux venus. Bien entendu, ces deux moitiés ne furent jamais en relation l'une avec l'autre ou du moins, le contexte relationnel ne fut pas un préalable suffisant pour la préservation de l'identité. Le monde civilisé acquit et préserva son identité par son opposition au monde primitif et par l'entremise des colonisateurs qui se sentaient supérieurs. Un autre processus fut nécessaire pour que leur identité culturelle soit proclamée en tant qu'identité séparée et supérieure, et son opposée devait être exclue : *si c'est civilisé, ce ne peut être primitif (si je suis un Européen, je ne peux donc pas être un primitif et inversement, si celui-ci ou celle-là est un Amérindien ou une Amérindienne, ce ne peut donc pas être quelqu'un de civilisé)*. Naturellement, le principe d'exclusion opérait peu importe le contexte et la réalité objective. Toutefois, c'est ainsi que les peuples autochtones furent classés dans la catégorie des êtres humains inférieurs. Naturellement, les catégories sont faciles à manipuler. Une fois que le monde conquis fut organisé en deux groupes commodes (*nous* et *eux*), à la fois sur le plan matériel et conceptuel, il fut plus facile de le contrôler, de le commander, de le superviser et de l'ordonner. Ce fut comme de vouloir domestiquer l'eau : on ne peut la transporter à moins de la placer dans des récipients et une fois qu'elle est contenue, il est même possible de modifier son état et de la faire passer de liquide à congelée.

L'histoire de la colonisation du Nouveau Monde est un récit tragique dans lequel les principaux protagonistes sont les puissantes forces du dualisme, de la domination, de la représentation, de l'encadrement (catégorisation) et de l'instrumentalisme. Les traditions autochtones furent perçues par la culture dominante comme une obscure réserve de traditions dépassées, de beaucoup inférieures à celles des Européens axés sur la réalisation, compétitifs et intrépides. Comme l'affirme Wright :

Chapitre 2

[TRADUCTION] « les Blancs sont des soldats, les Amérindiens sont des guerriers; les Blancs vivent dans des villes, les Amérindiens dans des villages; les Blancs ont des rois et des généraux, les Amérindiens ont des chefs; les Blancs ont des États, les Amérindiens ont des tribus; les Amérindiens ont les danses des esprits, les Blancs ont l'eschatologie » (1992 : x).

Avant le contact avec les envahisseurs européens, les peuples autochtones avaient leur propre vision culturelle du monde qui était un fait social objectif et stable pour tous les individus nés au sein de leurs sociétés. Leurs univers sacrés étaient bien articulés et leur spiritualité était validée dans un éventail de situations sociales, ce qui renforçait sa propre stabilité au sein d'un processus social continu. La vision du monde des peuples autochtones, même si elle était étrangère aux nouveaux venus, était néanmoins un système objectif de significations culturelles au moyen desquelles le peuple, passé et futur, était intégré au sein d'une biographie culturelle cohérente. Dans cette biographie, transmise de génération en génération par les moyens de la transmission sociale, toute personne autochtone pouvait se situer elle-même en relation avec d'autres membres de la société ou avec le monde extérieur, et pouvait se positionner à l'intérieur de l'ordre social et dans l'univers sacré.

La continuité dans la vie individuelle et communautaire dépend de la cohérence des significations dans la vision du monde culturelle. Lorsque cette cohérence est perturbée et, finalement détruite, il s'ensuit une transformation culturelle et sociale, laquelle entraîne des ruptures dans la formation de l'identité culturelle. La réalité culturelle commune est détruite et le peuple n'est plus en mesure de s'y retrouver dans la forêt des nouveaux idiomes et symboles culturels. Lorsque les connaissances profondes qu'entretient un peuple au sujet du monde qui l'entoure sont remises en question, il n'arrive plus à comprendre les puissances extérieures qui façonnent son existence malgré lui. Par conséquent, il cesse de participer à sa propre destinée, devient marginalisé comme un objet dépourvu de connaissances, happé par le processus de transition, de dislocation et d'oppression.

Dans toute société, une transformation culturelle totale commence toujours par un changement dans le système de croyances et de pratiques. Les peuples autochtones des Amériques ont toujours privilégié un contact direct avec *le monde spirituel*. Ce contact se vérifiait à la fois dans leur environnement immédiat et dans celui qui les dépassait. L'accent était mis sur l'établissement et le maintien de relations étroites avec les esprits.

[TRADUCTION] Au commencement étaient le peuple, les esprits, les dieux, ceux qui marchent à quatre pattes, ceux qui marchent à deux pattes, la gent ailée, ceux qui rampent et ceux qui creusent des terriers, les plantes, les arbres et les rochers. Il y avait la lune, le soleil, la terre, les eaux de la terre et du ciel. Il y avait les étoiles, le tonnerre, les montagnes, les plaines, les plateaux et les collines. Il y avait le Mystère. Il y avait les Grands-Mères, les Mères, les clans, et les peuples. À la fin du XV^e siècle, à l'époque des Anglo-Européens, l'ancien monde dans lequel vivaient les tribus, les nations et les confédérations commença à se disloquer (Allen, 1986 : 194).

Un lien de rapprochement existe dans les traditions culturelles autochtones entre le milieu naturel et le système autochtone d'actions sociale et culturelle et les pratiques économiques. La destruction de la « sphère physique » au cours de la première période de la colonisation a endommagé ce lien de

Chapitre 2

rapprochement. Contrairement aux traditions dominantes (occidentales) où l'environnement est lié au système social surtout par sa valeur instrumentale, dans les traditions autochtones, une relation complémentaire s'instaure entre le paysage et les actions économiques et sociales. Ce paysage fournit une manifestation physique de la véracité du système spirituel autochtone et lui confère un sens de la solidité, de la résilience et de la résistance au changement. La mythologie de la création des Autochtones a établi un lien entre une force vitale partagée entre les espèces humaines et non humaines. Ce lien est un rapport moral, social et psychologique entre les humains, les animaux et le paysage. Contrairement au paradigme sociétal occidental dominant, les mondes sociaux et économiques des Autochtones ne s'arrêtent pas avec l'espèce humaine. En effet, la participation rituelle et économique des Autochtones à l'environnement est vue comme une forme de contrôle sur ce qui s'est produit (et sur ce qui se produit) dans l'environnement. Il existe également un engagement personnel à l'égard du bien-être du paysage des peuples autochtones qui, pour eux, possède une signification qui dépasse l'utilité pure et simple.

En règle générale, la spiritualité est définie comme un attachement à tout ce qui concerne la vie de l'âme. Voici ce qu'a dit à ce sujet Jacques Maritain, un philosophe catholique :

[TRADUCTION] Une âme spirituelle ne peut être corrompue, car elle n'a aucune matérialité; elle ne peut être désintégrée, car elle ne possède aucun élément substantiel; elle ne peut perdre son unité individuelle, car elle existe par elle-même et elle ne peut pas perdre non plus son énergie intrinsèque, car elle contient en elle-même toutes les sources de ses énergies... [Elle]... ne peut mourir. À partir du moment où elle existe, elle ne peut plus disparaître; elle existera nécessairement pour toujours, pour l'éternité (1952 : 60).

Il n'est pas dans le cadre de la présente étude de discuter des raisons pour lesquelles les missionnaires croyaient qu'ils pouvaient changer l'âme spirituelle des « Sauvages », même si, d'après leur propre système de croyance, celle-ci était éternelle et autosuffisante. La seule réponse serait probablement que les missionnaires ne croyaient même pas que les Autochtones avaient une âme. En tant qu'êtres dépourvus d'une âme, les peuples autochtones ne pouvaient connaître la réalité divine chrétienne ultime ou l'éternité, qui est infiniment autre et supérieure par rapport à l'homme, et ils avaient un besoin impératif d'être éclairés. Cette illumination dépendait de l'imposition de nombreuses interdictions strictes concernant la vie rituelle traditionnelle des peuples autochtones. Ceux qui se convertissaient se voyaient interdire la moindre pratique de tout aspect de leurs traditions : [TRADUCTION] « Les convertis devaient détruire leurs porte-bonheur... et on leur interdisait de se servir de leurs songes pour se guider dans leurs actions. Comme ils n'étaient plus autorisés à consulter les chamans au sujet des désirs de leur âme, les chrétiens [Indiens] furent dépossédés d'un important moyen d'évacuer leurs frustrations personnelles dans le contexte d'une société très conformiste » (Trigger, 1985 : 256). Les peuples autochtones n'étaient pas autorisés à participer aux fêtes et aux célébrations publiques et ne pouvaient prendre part au réseau de réciprocité économique et de redistribution. On interdisait aux nouveaux convertis d'entretenir des relations avec leurs amis « traditionnels » ou même de les aider lorsqu'ils étaient malades et la participation aux cérémonies traditionnelles de sépulture fut interdite. Les convertis furent encouragés à porter des rosaires autour du cou. Les collectivités furent l'une après l'autre divisées et ségréguées entre chrétiennes et traditionalistes.

Chapitre 2

Le fait que les gens mouraient de maladies infectieuses, d'infections secondaires et de famine ne contribuait qu'à aider les missionnaires dans leur quête : [TRADUCTION] « Aux yeux du conquis et du conquérant, il semblait vraiment que Dieu se trouvait du côté de l'homme blanc » (Wright, 1992 : 14). Les Autochtones étaient des pécheurs sans foi ni loi; ils ne voulaient pas recevoir la grâce de Dieu et ils étaient ainsi justement punis pour leur impiété. Ils étaient des pécheurs et Dieu voulait qu'ils meurent pour leurs péchés. Les membres du clergé répandirent parmi les colonisateurs que Dieu avait délibérément causé la mort des Amérindiens afin d'ouvrir la voie à ses « élus » et à ceux qui cultiveraient la terre comme il convient (Cook, 1998). Le jugement chrétien aida les pionniers à haïr les peuples autochtones, à se draper dans leur mépris ou, à tout le moins, à souhaiter leur mort. Il n'y avait aucune sympathie à l'endroit des Amérindiens qui mouraient parce que les colons et les missionnaires voyaient leur mort et leur destruction comme une affirmation claire d'appui de la part de leur Dieu chrétien (Crosby, 1972). Seuls les fourbes et les mécréants avaient des raisons de s'inquiéter de la peste et de la mort apportées par la peste et les épidémies. C'étaient les péchés des Autochtones qui avaient incité Dieu à envoyer ces horribles maladies en leur sein et les Amérindiens méritaient leur punition (Duffy, 1951). La tradition chrétienne qui consiste à attribuer les fléaux et la peste à la colère de Dieu a fourni aux colonisateurs un espace de raison et d'acceptation pour le dépeuplement massif des Autochtones.

Pour les chrétiens, la spiritualité est la connaissance de l'existence de Dieu comme un Être terriblement mystérieux, la connaissance de l'existence d'une intensité d'être en relation avec laquelle les hommes ne sont pratiquement rien du tout. Même si beaucoup d'Autochtones possédaient le concept de l'existence du Grand Esprit qui était le créateur de toutes choses, le Créateur était trop omnipotent pour influencer les gens et la nature directement : [TRADUCTION] « sa volonté était exécutée suivant une hiérarchie descendante de manitous subordonnés, lesquels possédaient chacun une fonction et un lieu uniques » (Martin, 1978 : 72). Pour les missionnaires, l'idée que les peuples autochtones pouvaient communiquer avec des puissances supérieures (les manitous) quotidiennement (et l'idée même que ces entités puissantes nombreuses pouvaient exister) était proprement inconcevable. En effet, pour les missionnaires, c'était un terrible blasphème qui était un signe de mépris et d'irrévérence pour le seul et unique Dieu dans lequel ils croyaient; aussi, ils enseignèrent aux Ojibwés que Nanaboozho, le principal protagoniste et le héros culturel de leur ontologie, n'existait pas. Ils dirent aux Iroquois que Dekanawidah, le messager céleste, n'était qu'une création de leur imagination. Ils dirent aux Navajos que l'homme et la femme araignée ne jouèrent aucun rôle dans la création. Ils convainquirent les peuples qu'ils étaient irrationnels et illogiques, que leurs croyances étaient vides de sens, que leurs systèmes éthiques et leur morale étaient pervers et corrompus. [TRADUCTION] « La polygamie fut condamnée et jugée... immorale, la consultation des chamans fut découragée, la coutume qui consistait à enterrer des biens matériels fut critiquée, les festins « à tout manger » furent dénoncés comme étant d'une glotonnerie absurde, et les Amérindiens furent « débarrassés » avec succès de beaucoup de leurs prétendues superstitions » (Martin, 1978 : 60). Dans le cas des Hurons, par exemple, Trigger déclare : [TRADUCTION] « les Jésuites avaient cru que, parce que les Hurons n'avaient pas de prêtres à demeure ni de bâtiment religieux, ils n'avaient pas beaucoup de croyances religieuses et il serait facile de les convertir. Ils se virent engagés dans une lutte contre Satan lui-même plutôt qu'avec les Hurons afin de convertir les âmes de ce peuple » (1985 : 251).

Leurs systèmes de croyances traditionnelles mis en doute, les peuples autochtones durent affronter un flottement culturel croissant et une fragmentation sociale. Il s'est ensuivi ce que les anthropologues qualifient habituellement de « diffusion » : le processus par lequel les peuples empruntent les idées et les

Chapitre 2

concepts d'un autre peuple et les incorporent dans leur style de vie. L'emprunt est idéalement sélectif et s'effectue en fonction de l'utilité perçue et de l'acceptabilité de l'idée ou de l'élément emprunté. Ce processus est suivi par l'acculturation qui repose sur un contact continu et intense entre deux traditions culturelles au départ autonomes, et il entraîne habituellement des modifications poussées dans l'un des systèmes ou dans les deux (Woods, 1975).

L'acculturation va au-delà de l'emprunt de biens matériels ou de l'acceptation de certaines idées. En effet, elle implique la réorganisation à grande échelle d'une société en vue de s'adapter à la présence d'un autre groupe culturel. Elle peut avoir une incidence sur une société à divers égards. Selon Hobart (1975), les problèmes de santé des gens et leurs pratiques en ce domaine sont souvent liés à leur degré d'acculturation. Hobart (1975) a découvert que les taux de mortalité infantile chez les Inuits variaient suivant les niveaux d'acculturation des parents. Dans les grandes villes où il n'y avait pas plus de 1 000 Inuits, les familles les plus acculturées étaient celles où l'on enregistrait les taux de mortalité infantile les plus élevés. Les parents les plus modernes étaient moins enclins à donner à leurs enfants une bonne alimentation et une bonne hygiène que ceux qui étaient restés plus traditionnels. Ils étaient également plus enclins à consacrer davantage d'argent à la consommation d'alcool, et les mères avaient plus de chances de travailler et de sevrer leur bébé assez tôt. En termes culturels, un groupe acculturé perd lentement sa capacité de se rappeler son passé culturel. Ce que l'on assimile à la façon de faire dans le passé devient un mythe et, selon Vecsey : [TRADUCTION] « Jusqu'à ce jour, l'esprit populaire occidental a assimilé le mythe au mensonge, et assume qu'il est stupide d'y croire et futile de s'y intéresser » (1988 : 8).

Par ailleurs, les épidémies ayant privé les peuples autochtones de l'Amérique du Nord de tant de leurs chefs et de leurs chamans (les dépositaires du savoir culturel et historique), il arrivait souvent qu'il ne restait plus personne pour se rappeler du passé et du reste. Sans souvenirs culturels, il n'existe pas de savoir culturel, rien à transmettre aux générations futures, rien à enseigner aux jeunes et rien à utiliser en tant que ressources sociales en période de crise. Sans savoir culturel commun, il ne peut exister de société non plus, seulement des groupes d'individus orphelins sur le plan culturel et incapables de créer leur avenir commun. C'est ce qui explique que des personnes puissent se retrouver retranchées dans les marges de la société dominante, et c'est exactement ce qui s'est passé avec les peuples autochtones de l'Amérique du Nord. Comme le dit Allen :

[TRADUCTION] Aucune Amérindienne ne peut grandir sans qu'on lui dise tôt ou tard qu'elle est issue d'un peuple de « sauvages » qui ont freiné la marche du progrès souhaitée par des Blancs respectables, affectueux et civilisés. Nous sommes les vilains de l'histoire, et encore, c'est quand on daigne seulement mentionner notre existence. Nous sommes absents d'une bonne partie de l'histoire des Blancs, sauf lorsqu'il est question de nous déshumaniser calmement, rationnellement, succinctement et systématiquement (1986 : 49).

Enfin, en l'absence d'un consensus culturel (c'est-à-dire que les membres de la société partagent précisément le même savoir culturel), l'action sociale collective devient de plus en plus difficile à réaliser, les personnes sont repoussées dans une sphère sociale marginale et il s'ensuit un état de désintégration ou de désorganisation sociale. En outre, comme le dit Jackson :

Chapitre 2

[TRADUCTION] [P]lus une personne se sent marginale, plus elle est attirée par ce genre de discours fondateur et axé sur les caractéristiques essentialistes de l'identité, de la définition de soi et de l'appartenance transpersonnelle. L'insécurité ontologique et la faiblesse politique favorisent la quête d'une catégorie invincible – une culture d'origine [d'une dimension supérieure], nation, parent, ou cosmos – à laquelle s'identifier, au sein de laquelle on peut renaître, à laquelle on peut affirmer sans équivoque que l'on appartient (1998 : 199).

Lorsque l'on est aux prises avec une terrible crise du sens, que peut-on rêver de mieux pour acquérir un sentiment d'invincibilité, d'appartenance et de renaissance qu'une religion promettant le salut, donnant accès à l'éternité et fournissant un ensemble complet de significations pour expliquer ce qui se passe dans ce monde et ce qui nous attend dans l'au-delà? La nouvelle religion apportée par les missionnaires dans le Nouveau Monde était censée soutenir le nouvel ordre social et définir la place (ou l'absence de place) des peuples autochtones dans la nouvelle société. En un sens, un peu comme l'alcool, elle devait fournir aux peuples autochtones le moyen de s'évader de la réalité. Les nouvelles croyances dans une vie après la mort ou dans l'avènement du Messie permettaient aux peuples autochtones tenus à l'écart du pouvoir et vivant dans le dénuement et l'adversité de se créer une illusion de l'espoir.

Avant le contact, les peuples autochtones possédaient leur propre système de significations qui permettait d'intégrer la plupart des événements courants et extraordinaires et de leur donner une forme compréhensible et significative. Comme l'explique Allen :

[TRADUCTION] Les systèmes traditionnels des Amérindiens reposaient sur des concepts de base... notamment la coopération... l'harmonie... l'équilibre, le lien de parenté, et le respect... Ils ne se reposaient pas sur des institutions sociales comme les écoles, les tribunaux et les prisons, les rois ou autres chefs politiques, mais plutôt sur des institutions internes comme les messagers spirituels, les guides, les enseignants ou les mentors; sur la tradition, les rituels, les songes et les visions (1986 : 206).

Lorsque la totalité de la population autochtone en Amérique du Nord traversa une série d'expériences traumatisantes que l'on n'arrivait pas à expliquer à l'aide du système de significations sociales existant, ces expériences semblèrent aussi entrer en contradiction avec des aspects importants au sens social et culturel. Les peuples autochtones vivaient une crise du sens. Comme l'explique Wright : [TRADUCTION] « Les valeurs religieuses propres aux Amérindiens avaient commencé à se détériorer à partir du jour où ils commencèrent à chasser en vue de conclure des échanges avec des étrangers plutôt que pour leur subsistance » (1992 : 233). Ce que les missionnaires avaient à offrir aux Autochtones désillusionnés, c'était de prétendues « théodicées » (Weber, 1963) ou explications religieuses qui donnaient un sens à des expériences dont la signification était menaçante. Les théodicées données par les missionnaires visaient à convaincre les peuples autochtones que les catastrophes et les morts qu'ils subissaient n'arrivaient pas sans raison et qu'au contraire, elles faisaient partie d'un plus grand schéma; quelque chose que l'on pourrait assimiler à un *Grand dessein* qui explique que Dieu a ses raisons pour imposer la souffrance. Il n'est pas rare que les personnes ayant perdu tout espoir et complètement désorientées trouvent beaucoup plus important de savoir qu'il existe une certaine justification aux événements traumatisants que de comprendre quelle est cette justification.

Chapitre 2

Toutefois, contrairement à ce que croyaient les missionnaires, les peuples autochtones possèdent une âme. Ainsi, les Ojibwés croient que : [TRADUCTION] « L'Homme et la Nature ont été conçus comme des entités en trois parties : chacune possède un corps, une âme et une ombre. L'âme est le siège de l'être, son principe vital. Si jamais elle est perdue (durant le sommeil ou l'inconscience) ou volée (par un illusionniste mal intentionné), l'individu est considéré comme mort, et cela même si ses signes vitaux le montrent comme vivant et en bonne santé » (Martin, 1978 : 72). Lorsque des termes sociologiques tels que « désorganisation » ou « désintégration » sont utilisés, c'est en référence à une âme volée. Les missionnaires possédaient tous les moyens requis pour voler les âmes des Autochtones. Comme l'écrit Trigger :

[TRADUCTION] En 1640, les Jésuites s'étaient rendu compte que leurs conversions les plus stables et les plus utiles étaient celles d'hommes âgés qui jouaient un rôle prépondérant dans le commerce des fourrures. Ces hommes, et plus particulièrement les chefs, avaient de l'influence au sein de la société huronne, et une fois convertis, les autres membres de leur famille avaient des chances de vouloir être baptisés afin que leurs âmes soient réunies après la mort (1985 : 252).

Par ailleurs, les Jésuites comprirent assez vite que [TRADUCTION] « les Hurons possédaient un ensemble complexe de croyances religieuses qu'il fallait détruire ou discréditer pour obtenir une conversion véritable » (Trigger, 1985 : 254). Parmi les tactiques ingénieuses auxquelles avaient recours les missionnaires afin d'obtenir des conversions véritables, on retrouve le choix d'hommes mariés et jouant un rôle prépondérant, le don de présents associés à leur conversion, un traitement respectueux et l'assurance que l'on ne vendra des armes qu'aux Amérindiens ayant été baptisés : [TRADUCTION] « En 1643, les Jésuites informèrent les lecteurs de leurs relations que Dieu avait de toute évidence approuvé la vente des armes à feu comme un moyen de rendre le christianisme acceptable aux Hurons » (Trigger, 1985 : 255). Les missionnaires ne mirent pas beaucoup de temps pour atteindre leur but qui consistait à mettre les peuples autochtones dans une situation de dépendance spirituelle. Les normes devinrent floues. Les anciennes règles n'avaient plus cours, et les nouvelles ne s'étaient pas encore cristallisées. La situation de crise entourant le sens et l'ordre du groupe est bien décrite par le concept de l'anomie mis de l'avant par Durkheim (qui signifie « absence d'ordre »). Selon Durkheim (1951), « anomie » signifie une crise dans l'ordre moral d'un groupe social. Les croyances spirituelles agissent comme un système de protection contre l'anomie. Lorsque les croyances spirituelles des peuples autochtones furent discréditées, l'anomie (déjà présente en raison des épidémies et de la perte de l'indépendance économique) s'est aggravée, tandis que la crise entourant la signification culturelle devenait plus profonde. La signification joue un rôle fondamental dans la perception d'un certain sens de l'ordre, parce que sans signification, il ne reste que le chaos. Selon Berger, le chaos est à l'opposé du sacré : [TRADUCTION] « Le cosmos sacré, qui transcende l'homme et l'inclut dans son organisation de la réalité, lui fournit le rempart ultime contre la terreur liée à l'anomie » (1967 : 27). Avec la destruction de leurs croyances religieuses et culturelles, il ne restait plus rien pour protéger les peuples autochtones contre une désintégration encore plus poussée. L'anomie faisait son entrée dans la sphère sociale.

Chapitre 2

Période intermédiaire – Dépossession culturelle – Incidence sur le secteur social

Si les théodicées avaient été tout ce que les missionnaires avaient apporté, les effets de l'introduction de ce nouveau système de croyance n'auraient probablement pas été aussi désastreux sur le plan social qu'ils le furent malheureusement. Mais, les chrétiens avaient apporté avec eux *Le Livre*, leur testament sacré sur l'existence de l'Être suprême, qui prescrivait les règles de bonne et de mauvaise conduite, un nouveau système éthique de comportement et de pensée, ainsi qu'un nouveau système de punition pour les infractions morales et les comportements répréhensibles. Les missionnaires répandaient la bonne parole concernant le péché et le salut, le ciel et l'enfer, et la stricte croyance dans la supériorité de leur religion. La « parole de Dieu » modifia les mœurs culturelles et les structures sociales autochtones. Dans le monde socioculturel où il existait un profond sentiment de responsabilité communautaire à l'égard des actions bonnes et mauvaises des membres, les missionnaires introduisirent l'idée que la moralité dépasse le cercle de l'interdépendance et incombe à l'individu, et non au groupe.

La communauté était le principal véhicule de cohésion sociale dans les sociétés autochtones avant le contact. Personne n'était mis de côté ou laissé en-dehors du cercle de l'identification et de l'affiliation communautaires. Lorsqu'il survenait une crise, tous les membres de la communauté étaient solidairement responsables de trouver une résolution. Cette responsabilité commune était, en un sens, un rempart psychologique qui protégeait les membres d'une société contre l'impuissance et la démoralisation. La communauté agissait de manière à prendre soin de ses membres et à créer des relations interpersonnelles accueillantes, authentiques et empathiques. Elle représentait un moyen social d'actualisation de soi compris comme un besoin social commun d'épanouissement et de croissance. Les individus pouvaient développer leur concept de soi. Plutôt que d'attendre que les individus s'effondrent, la communauté était prête à intervenir bien avant pour offrir un système de soutien et de soins et pour enseigner les habiletés d'adaptation acceptables culturellement. D'un autre côté, protestants et catholiques romains s'accordaient pour dire que rien ne pouvait se substituer à la responsabilité individuelle en ce qui concerne le péché et le salut, pour la vie terrestre et pour les récompenses ou les punitions dans l'au-delà. La notion de la responsabilité individuelle à l'égard de l'existence d'une personne devait se substituer aux obligations et aux impératifs moraux communautaires. Cela eut pour effet d'isoler les personnes des schémas traditionnels d'identification à la communauté et de les laisser seuls face aux incertitudes d'une nouvelle vie. Cela eut également pour effet d'attribuer aux peuples autochtones la responsabilité (et le blâme) pour leur propre condition sociale.

Said (1994) affirme que le colonialisme se manifeste par les configurations du pouvoir. La culture politique des maîtres coloniaux s'exerçait à l'intérieur des cadres de la conquête, de l'exploitation et de la répression visant à briser les habitudes sociales existantes et à les rassembler suivant les normes européennes. La citoyenneté devait remplacer les liens de parenté; et les institutions, le droit et la bureaucratie devaient se substituer aux relations communautaires directes. Les gestes d'empiètement posés par les missionnaires, les pionniers ou les gouvernements détruisirent la signification centrale de la culture et la totalité de sa structure sociale. Pour les peuples privés de leurs traditions culturelles, la vie n'a plus de sens et se réduit à une simple routine physiologique. Avec la perte des valeurs morales et d'un sentiment d'héritage, la détérioration sociale s'ensuit inévitablement.

Chapitre 2

Les colonisateurs sont arrivés en Amérique du Nord avec un appétit vorace pour les nouvelles terres et leurs ressources économiques. Lorsqu'ils rencontrèrent les cultures autochtones, ils saisirent rapidement que, pour atteindre leurs ambitieux objectifs économiques, ils se devaient de classer les habitants du Nouveau Monde dans deux catégories bien définies. Si les nouveaux arrivants étaient « nous », alors les peuples autochtones n'avaient pas le choix de devenir « eux » ou « les autres » afin que les colonisateurs puissent s'emparer de ce qu'ils voulaient, tout simplement parce que l'on ne peut pas se voler soi-même.

Les envahisseurs ne voyaient pas l'ordre qui existait dans l'organisation sociale autochtone parce que, en l'absence de structures familiales (le droit français ou britannique), d'un code reconnu (la moralité chrétienne), d'un texte (la Bible), ils étaient perdus. Les envahisseurs tenaient aux croyances qu'ils apportaient avec eux. Si leurs constructions conceptuelles, telles que celle d'une économie organisée, de l'évolution et du développement, étaient jugées favorables à la réalisation des buts économiques souhaités dans ce nouvel endroit, alors les conceptions autochtones à l'opposé (qui préconisaient l'équilibre, divers systèmes de croyances, les traditions orales, la réciprocité et la redistribution) devaient être néfastes et primitives et, par conséquent, elles ne pouvaient conduire qu'à la stagnation. Pour obtenir la croissance (suivant le raisonnement des Européens), les colonisateurs devaient imposer leurs constructions conceptuelles aux sociétés colonisées afin de mettre de l'ordre dans ce qu'ils percevaient comme le chaos.

Le désir des Européens de commander à ce qu'ils percevaient comme le chaos fut concrétisé par une méthode d'encadrement (catégorisation) ou d'élimination de l'ordre autochtone existant reposant sur le lien de parenté spirituelle auquel ils substituèrent un ordre de signes et de représentations connus (ou ce qui est devenu les nouvelles lois, la nouvelle religion, la nouvelle moralité) et ils le renfermèrent dans deux catégories (*les nôtres* et *les leurs*). Des notions abstraites, telles que l'autorité, le droit et l'ordre furent animées à l'intérieur d'un monde conceptuel et proclamées comme « ayant une existence objective ». L'existence objective apparente de ces notions était évidente uniquement par l'intermédiaire de ses représentations : une armée organisée, des citoyens obéissants, des églises remplies de fidèles et des structures économiques soigneusement orchestrées. Une fois que les structures sociales et culturelles autochtones existantes furent réorganisées en fonction des nouvelles lois apportées par les colonisateurs, et une fois que l'autre culture autochtone fut séparée de sa réalité et incorporée dans la méta-réalité abstraite des nouveaux signes et des nouvelles représentations des Européens, le processus de colonisation fut achevé et l'Amérique du Nord fut pleinement découverte, peu importe que Dehatkadons, un chef traditionnel des Onondagas, ait confié à Ronald Wright : [TRADUCTION] « Comment peut-on découvrir une terre habitée? Si c'était possible, il me suffirait de traverser l'Atlantique, et je pourrais découvrir l' " Angleterre " » (cité dans Wright, 1992 : 5).

Donc, par le contact avec les missionnaires et les pionniers, les peuples autochtones furent initiés non seulement à de nouvelles croyances, mais aussi à des règles radicalement différentes de comportement social acceptable. Dans n'importe quelle société stable, les actions sociales effectuées par les individus découlent directement des normes. Les normes sociales stipulent ce qui doit être fait dans telle et telle situation et les gestes suivent presque automatiquement. Ce genre d'action automatique ayant fait l'objet d'un accord préalable est vital pour l'intégration sociale et pour l'intégration de la personnalité sociale. Si les gens prenaient le temps de réfléchir à la signification de chaque geste, leur capacité de prendre des décisions s'en trouverait sérieusement compromise; ils deviendraient frustrés, confus et, en fin de compte, ils seraient incapables d'agir le moins. Les normes sociales s'élaborent à partir des valeurs morales.

Chapitre 2

Ces dernières s'élaborent à partir des expériences vécues par les individus, à partir des enseignements des religions et de principes éthiques socialement acceptés. Avant le premier contact, les sociétés autochtones possédaient leurs propres normes prescrites culturellement en matière de conduite sociale convenable et acceptable. Ces normes furent élaborées à partir de nombreuses années d'expériences communes, du contact avec la nature vue comme un domaine spirituel et aussi à partir de ce qui fonctionnait dans leurs sociétés. La moralité des peuples autochtones d'avant le contact accordait plus de valeur au maintien des bonnes relations entre les personnes (et entre les personnes et les esprits) et à la satisfaction des besoins des plus vulnérables (aînés, enfants, femmes) grâce à des soins. Les peuples autochtones voyaient la moralité comme un moyen de protéger l'intégrité des relations et d'atténuer les blessures. Leur perception de ce qui était approprié et juste était aussi radicalement éloignée des convictions entretenues par les non Autochtones que de leurs perceptions respectives de la réalité. Dorothy Lee, une anthropologue qui s'intéresse à la manière dont les peuples de différentes cultures perçoivent leur environnement immédiat, fait ainsi part de la perception qu'elle a des arbres qui se trouvent devant sa fenêtre : [TRADUCTION] « Je vois des arbres; il y en a quelques-uns que j'aime et que je veux garder, et d'autres que j'ai l'intention de couper afin de les empêcher d'empiéter sur la petite clairière que j'ai aménagée pour ma maison » (1959 : 1). Dans le même passage, elle offre un contraste avec les perceptions de Black Elk, un Indien Dakota qui [TRADUCTION] « voit les arbres comme ayant des droits sur la terre, des droits égaux aux siens... “ un peuple debout, dans lequel la gent ailée a construit ses nids et élevé sa famille ” » (cité dans Lee, 1959 : 1).

Pour les non Autochtones ayant envahi les terres des Autochtones, la moralité était un système de règles permettant d'attribuer des droits à des individualismes concurrents propres à définir leurs relations sociales. Superposé à ces conceptions, on retrouvait un sentiment de changement linéaire, une sorte de progrès évolutionniste, par lequel l'avenir devait non seulement être différent du passé, mais inévitablement meilleur. Si seulement ils pouvaient changer la façon de penser des peuples autochtones et les inciter à participer à l'aube d'une nouvelle civilisation!

Les missionnaires et les pionniers apportèrent aussi au Nouveau Monde une ancienne hiérarchie sociale européenne : [TRADUCTION] « la place d'une femme était sous l'autorité de son mari, et la place d'un homme était sous l'autorité du clergé » (Allen, 1986 : 38). La Bible leur donnait la permission d'utiliser les punitions corporelles lorsque femmes et enfants se conduisaient mal. Leur seul et unique Dieu n'était pas prêt à partager son règne absolu sur les domaines terrestres avec les esprits et les manitous des Autochtones. Ceux qui ne souscrivaient pas aux dogmes de l'Église étaient des sauvages qui devaient être civilisés. Comme le fait remarquer Allen (1986), les anciens systèmes sociaux des peuples autochtones étaient coopératifs et autonomes, pacifiques et axés sur les rituels, fondés sur des idées de complémentarité et d'interdépendance. Pour les missionnaires et les pionniers, les concepts philosophiques et spirituels autochtones dépassaient les limites de leur compréhension, et celle de la plupart des Européens de l'époque. Comme en Amérique, les missionnaires australiens enseignaient aussi aux Aborigènes que [TRADUCTION] « les hommes devaient assumer la responsabilité des tâches productives “ masculines ” liées aux jardins potagers, et que les femmes devaient quant à elles s'occuper des jardins de fleurs destinées à l'ornementation » (Attwood, 1989 : 20).

[TRADUCTION] Les femmes aborigènes... qui avaient été les principales pourvoyeuses dans la société traditionnelle de chasseurs-cueilleurs avaient, dans la société des missions, des fonctions très limitées et marginales... À l'instar des femmes du dix-neuvième siècle,

Chapitre 2

les femmes aborigènes... étaient confinées à de petits espaces domestiques et professionnels... Par suite des politiques des missionnaires, les femmes perdirent alors la plupart des pouvoirs qu'elles avaient détenus au sein de la société traditionnelle (Attwood, 1989 : 44-45).

Comme l'explique plus abondamment Attwood (1989), les missionnaires n'insistaient pas seulement sur les limites entre l'espace privé et public, mais ils voulaient aussi implanter dans l'esprit des Aborigènes la dualité du corps et de l'esprit, un concept totalement étranger à la philosophie fédérative des peuples aborigènes, en vue de les « civiliser ».

Allen (1986) a écrit sur le Père Paul LeJeune, un Jésuite, et sur sa quête consistant à civiliser les Montagnais-Naskapi de la Vallée du Saint-Laurent vers le milieu du seizième siècle. Le Père LeJeune avait mis au point un plan en quatre parties. Premièrement, LeJeune souhaitait établir des peuplements permanents administrés par les autorités officielles. [TRADUCTION] « Si quelqu'un pouvait faire cesser les déplacements des Sauvages, et confier à l'un d'entre eux le pouvoir de diriger les autres, on assisterait rapidement à leur conversion et on pourrait les civiliser » (Leacock, 1906 : 27 comme cité dans Allen, 1986 : 39). Deuxièmement, il était favorable à l'institution de la punition : [TRADUCTION] « Comment pourraient-ils comprendre la tyrannie et la respecter à moins de se l'imposer les uns aux autres? Il était très troublé à l'idée que les " Sauvages " comme il les appelait, pensaient que l'abus physique était un crime épouvantable » (Allen, 1986 : 39). Troisièmement, il croyait que les enfants autochtones devaient être retirés de leur famille et placés dans des établissements administrés par les Jésuites et situés à bonne distance de leurs foyers : [TRADUCTION] « Les Sauvages empêchent les [enfants] de recevoir de l'instruction; ils ne toléreront pas les châtimens corporels sur leurs enfants, peu importe ce que ces derniers peuvent faire, ils permettent seulement une simple réprimande » (Leacock, 1906 : 28 comme cité dans Allen, 1986 : 39). Comme le fait remarquer Allen, [TRADUCTION] « ce qu'il avait en tête se rapproche davantage de la torture, de l'emprisonnement, des châtimens corporels, de la négligence et du harcèlement psychologique – les méthodes éducatives auxquelles seraient soumis les enfants amérindiens dans les écoles du gouvernement et des missions pendant un certain temps après la Conquête devinrent un fait accompli » (1986 : 39).

Enfin, le Père LeJeune souhaitait introduire une nouvelle structure sociale dans laquelle les peuples autochtones adhèreraient aux règles des institutions patriarcales de la dominance mâle et de la soumission des femmes. Suivant les instructions de son Église, le Père LeJeune enseignait que le sacrement du mariage lie pour la vie une femme et un homme et que ce dernier possède pleine autorité sur sa femme qui lui doit obéissance. Le divorce ne serait permis en aucune circonstance si le mariage avait été consommé. Le contrôle des naissances était formellement interdit et l'interruption de grossesse était considérée comme un péché mortel. Le Père LeJeune n'était pas seul dans sa mission de civilisation des peuples autochtones. Toutes les collectivités autochtones des quatre coins de l'Amérique et de la région du Pacifique rencontrèrent tôt ou tard au cours de leur existence leur propre « Père LeJeune » qui, à l'instar des autres missionnaires, apportait le même message : remplacer un [TRADUCTION] « système social pacifique, non punitif, non autoritaire où les femmes exerçaient une autorité en faisant en sorte que la vie sociale y soit simple et facile par un système fondé sur la terreur des enfants, la domination masculine et la soumission des femmes à l'autorité des hommes » (Allen, 1986 : 40-41). Les missionnaires parvenaient souvent à modifier les modèles de comportement des Autochtones. Trigger raconte qu'en 1648 : [TRADUCTION] « Une femme chrétienne qui vivait à Ossossane aurait battu son fils de quatre

Chapitre 2

ans, un comportement qui n'avait jamais été signalé chez les Hurons et qu'ils auraient considéré comme révoltant et inhumain. Les Jésuites qui étaient convaincus que les Hurons devaient acquérir un nouveau sens de la discipline s'ils voulaient devenir de bons chrétiens, approuvèrent chaleureusement son geste » (1985 : 267).

Lorsque les peuples autochtones furent forcés de se convertir au christianisme et de transformer leur moralité afin d'adhérer à l'éthique chrétienne, ils durent également transformer leur moi social en même temps qu'ils transformaient leur système fondamental de signification. La transformation du moi social modifie le sens de l'identité et le sentiment d'appartenance à la situation sociale. Les nouvelles normes morales devinrent un facteur de définition du comportement approprié pour les hommes et les femmes. La nouvelle religion contribua à façonner les normes relatives au comportement sexuel et elle influença le code vestimentaire, les activités physiques, les divertissements et les rituels. La nouvelle religion légitima aussi la distinction entre les sexes concernant les rôles au travail, les responsabilités au foyer, les obligations relatives aux soins des enfants, l'éducation, les engagements découlant du mariage, les fonctions politiques et le statut juridique. Les femmes finirent par devenir les subordonnées des hommes, conformément à la vision que se faisait Saint-Paul de la place qui convient aux femmes :

[TRADUCTION] Pendant l'instruction, la femme doit garder le silence en toute soumission. Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de faire la loi à l'homme. Qu'elle garde le silence. C'est Adam en effet qui fut formé le premier, Ève ensuite. Et ce n'est pas Adam qui se laissa séduire, mais la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression; [et elle devint une transgresseuse]. Néanmoins, elle sera sauvée en devenant mère, à condition de persévérer avec modestie dans la foi, la charité et la sainteté (1 Timothée 2 : 11-15, Bible de Jérusalem).

Nombre de penseurs autochtones contemporains sont convaincus que, historiquement, la destruction de la sphère sociale a commencé avec la réorganisation des rôles sexuels dans les sociétés autochtones et avec la dévalorisation des femmes. Traditionnellement, dans beaucoup de sociétés autochtones partout dans le monde, les femmes, de concert avec les hommes, étaient les dépositaires du savoir culturel, elles assumaient la responsabilité de la transmission du droit tribal et des coutumes. Elles représentaient l'une des forces qui rendaient possibles la stabilité et la continuité de la vie. Les femmes autochtones avaient coutume de partager avec les hommes un héritage religieux commun fondé sur leur relation avec la nature. Les femmes, tout comme les hommes, étaient reliées sans discrimination aux mêmes ancêtres fondateurs. Les avantages sociaux, de même que les responsabilités sociales, étaient, en principe, les mêmes pour les deux sexes. Ces sociétés, au sein desquelles la centralité des femmes pour le bien-être social de la communauté tout entière n'a jamais été mise en doute, se caractérisaient également par une répartition égale des biens et accordaient une importance primordiale au bien-être des enfants et des aînés. Selon Allen :

[TRADUCTION] Les missionnaires chrétiens, comme leurs homologues séculiers, ne pouvaient tolérer les peuples qui permettaient aux femmes d'occuper des postes prépondérants et qui leur accordaient un pouvoir de décision à tous les niveaux de la société... Les colonisateurs croyaient (avec raison) que tant et aussi longtemps que les femmes détiendraient des pouvoirs incontestables... les tentatives en vue de conquérir totalement les continents étaient vouées à l'échec. Dans les siècles qui ont suivi les

Chapitre 2

premières tentatives de colonisation, au début des années 1500, les envahisseurs ont déployé des efforts surhumains en vue de dépouiller les femmes autochtones de tous les postes d'autorité qu'elles détenaient... et de s'assurer qu'aucun Américain et très peu d'Amérindiens se rappellent que la gynocratie était le principal ordre social chez les Amérindiens avant 1800 (1986 : 3).

Lorsque tous les compartiments d'une structure sociale sont endommagés, cette société n'existe plus; elle perd son moi social, qui représente la définition cognitive, psychologique et affective des membres d'un groupe ainsi que la compréhension de leur existence en tant qu'êtres sociaux. Cette définition comprend notamment la connaissance de leur origine et de leur fin au sein d'un environnement social et culturel, et la connaissance des aspects du monde culturel qui appartiennent au moi social et des aspects qui appartiennent aux autres. Elle englobe la compréhension intime des capacités et des limites du groupe, de ses forces et de ses faiblesses, des émotions et des cognitions, ainsi que des croyances et des non-croyances. Sur le plan individuel, le moi social est acquis au moyen d'un processus de socialisation. Toutefois, ce processus devient perturbé et parfois impossible lorsque les agents de socialisation (parents, enseignants, chamans) manifestent un profond sentiment d'inutilité et d'inaptitude, et lorsque les normes sociales deviennent discréditées. Selon Sotomayor :

[TRADUCTION] Le concept de soi peut subir des dommages irréparables si le processus de socialisation empêche des symboles significatifs et familiers d'être présents et renforcés à divers niveaux de l'expérience. Le sentiment d'appartenance, crucial dans l'élaboration du concept de soi, devient flou si le langage d'une personne, ses schémas culturels et ses expériences ethniques ne sont pas reflétés et renforcés, et s'ils sont plutôt l'objet d'une connotation péjorative dans l'environnement (comme cité dans Bloom, 1980 : 51).

Tous ces changements persistants survenus dans la structure sociale des sociétés autochtones eurent de profonds effets sur le psychisme social des personnes, dont notamment le fatalisme social (autrement dit, le monde était abordé avec méfiance) et un appauvrissement de la communication (il n'y avait pas de lien entre les peuples autochtones et le monde extérieur). Ayant été dépersonnalisés en tant qu'entité sociale et culturelle, ayant perdu leur autonomie sociale, leur sentiment d'intégrité sociale et leur interdépendance, et sans aucun semblant de contrôle social, les peuples autochtones devinrent les objets de constructions non autochtones de *l'altérité*. Ayant été isolés des contacts significatifs avec le monde, coupés de leurs propres significations sociales traditionnelles, cette situation entraîna une dépersonnalisation sociale qui, selon Cattell et ses collègues, se caractérise par des [TRADUCTION] « sentiments d'irréalité par rapport au soi, au monde externe, ou au passage du temps; des sentiments d'irréalité ou de détachement, et la perte des réactions affectives » (1963 : 88-100).

Les psychologues reconnaissent qu'un stress grave, causé par un événement traumatisant (combat militaire ou autre catastrophe) peut être un facteur de prédisposition à un trouble de la personnalité. Des états dissociés peuvent survenir chez des personnes ayant été soumises durant des périodes prolongées à une persuasion intense (p. ex. : lavage de cerveau, réforme, endoctrinement pendant la captivité aux mains de terroristes ou de tenants d'un culte). Chez les enfants, les états dissociés peuvent survenir après un abus physique ou un traumatisme. Le trouble se présente généralement sous une forme chronique et la consommation d'une substance psycho-active peut se présenter à titre de complication. Si le trouble touche principalement l'identité, dans ce cas, l'identité habituelle de la personne est temporairement

Chapitre 2

oubliée, et il se peut qu'une nouvelle identité soit assumée ou imposée (American Psychiatric Association, 1994). Lorsque l'on adapte les conclusions psychologiques aux contextes sociaux, il est facile de délimiter le processus de dissociation de l'identité sociale au cours duquel le moi social autochtone fut poussé dans l'invisibilité pour les générations futures.

Dernière période – Oppression culturelle – Incidence sur le secteur psychologique

[TRADUCTION] Lorsque la perte est convertie en absence, on se retrouve devant l'impasse d'une mélancolie infinie, d'un deuil impossible et d'une aporie interminable au cours desquelles tout processus visant à retracer le passé et ses pertes historiques est condamné à la forclusion ou à un avortement prématuré (LaCapra, 1999 : 2).

Il est très difficile d'envisager la perte incroyable que les peuples autochtones ont subie après des années de destruction physique et culturelle. Que doit faire une société lorsqu'elle perd les règles qui régissent le comportement collectif, sa structure sociale et sa mémoire culturelle collective qui déterminent comment les significations du passé, du présent et du futur sont intériorisées et extériorisées pour les générations futures? Que se passe-t-il avec les personnes (enfants, adultes et aînés) qui sont englobées dans leur milieu social post-traumatique dépourvu de souvenirs, vide et étriqué, dans un passé absent, dans un présent ambigu et dans un futur dépersonnalisé? Comment ces personnes peuvent-elles recommencer à vivre dans de telles circonstances, leurs souvenirs en dormance, silencieux et pratiquement fossilisés dans le temps, avec leur regard collectif intérieur fixé sur la tragédie qui s'est produite dans le passé et avec tous les autres horizons d'espoir évanouis dans un flou difficilement discernable? Comme le suggère Wig (2001), les symptômes psychologiques sont très courants chez les personnes ayant survécu à une catastrophe. Ces symptômes sont souvent sérieux et ils perdurent longtemps, bouleversant la routine quotidienne et entraînant des souffrances considérables. Les réactions qui suivent immédiatement la catastrophe sont les plus troublantes.

[TRADUCTION] Quelqu'un ... [peut avoir] subi des blessures physiques... [avoir été] exposé à un danger extrême, [avoir] été témoin de la mort d'êtres chers et de proches ou encore [avoir] vu des morts ou une destruction sur une grande échelle. Durant une catastrophe, on a le sentiment d'être impuissant. Il arrive souvent qu'un sentiment de culpabilité soit associé au dilemme que représente la décision de sauver sa propre vie ou celle d'autres personnes. Parmi les réactions psychologiques maladaptées qui peuvent survenir durant une catastrophe, il y a notamment l'anxiété paralysante, une réaction de fuite incontrôlable et la panique de groupe (Wig, 2001 : 3).

Diverses réactions émotionnelles peuvent se produire après une catastrophe.

[TRADUCTION] Au début, beaucoup se sentent abasourdis. Certains peuvent même se sentir transportés ou même soulagés d'avoir été épargnés, mais ils ne tardent pas à comprendre l'énormité de la tragédie et les effets du stress mental commencent à apparaître. Les réactions qui suivent une catastrophe sont notamment un sentiment d'anxiété, accompagné de « flash-back » ou de souvenirs terrifiants de la pénible expérience. Les cauchemars sont fréquents et il arrive souvent que la personne se réveille au beau milieu d'un rêve terrifiant, envahie par un sentiment de panique. La personne

Chapitre 2

souffrante demeure continuellement sous tension et dans l'attente craintive que quelque chose de terrible se produise. Elle essaie d'éviter toute allusion aux événements entourant la catastrophe. Parmi les autres symptômes courants, il y a la perte du sommeil, la perte de l'appétit et le retrait social. Certains deviennent très tristes et déprimés, et perdent intérêt dans toute activité. Divers symptômes physiques peuvent aussi faire leur apparition (Wig, 2001 : 3).

Dans deux types de cas, les symptômes peuvent durer des mois, voire des années.

[TRADUCTION] Ces [deux types] sont les suivants : a) réaction de deuil prolongée et dépression à la suite du décès de proches parents; b) syndrome de stress post-traumatique (SSPT). Dans le cas du SSPT, la personne continue d'avoir des « flash-back » sur les événements douloureux; l'humeur est anxieuse, irritable et déprimée. En outre, la personne peut éprouver divers symptômes physiques comme des maux de tête et des vertiges. Le patient se plaint d'insomnie, de cauchemars, de difficultés de concentration et d'être incapable de travailler. Ces symptômes peuvent durer longtemps (Wig, 2001 : 3).

Le fait de développer des symptômes caractéristiques après l'expérience d'un événement troublant sur le plan psychologique qui se situe en dehors de la gamme des expériences humaines habituellement considérées comme normales est la principale caractéristique du syndrome de stress post-traumatique (American Psychiatric Association, 1994). Habituellement, l'événement traumatisant est revécu de plusieurs manières. Selon les catégories cliniques décrites dans le Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux (DSM-IV), il existe plusieurs groupes de symptômes psychologiques :

- la personne peut avoir des souvenirs récurrents et importuns douloureux et des cauchemars au sujet de l'événement. Elle peut vivre des états dissociatifs au cours desquels des parties de l'événement sont revécues, et elle se conduit comme si des événements survenus antérieurement se produisaient à ce moment-là;
- une détresse psychologique intense peut survenir si la personne est exposée à des événements qui évoquent un aspect de l'événement traumatisant ou qui symbolise cet événement;
- un évitement persistant de stimuli associés au traumatisme ou un émoussement général de la faculté de répondre qui étaient absents avant le traumatisme;
- la personne peut régulièrement faire des efforts délibérés pour éviter d'avoir des pensées ou des sentiments au sujet de l'événement traumatisant et au sujet d'activités ou de situations qui provoquent des souvenirs du traumatisme;
- la personne peut manifester une réactivité diminuée au monde extérieur, que l'on appelle *engourdissement psychique* ou *anesthésie émotionnelle*.

Chapitre 2

Déjà en 1889, le psychologue Pierre Janet avait remarqué que les événements chargés d'intensité émotionnelle devenaient traumatisants lorsque l'on interférait avec l'intégration de l'expérience. C'est ce qui semble s'être produit avec l'expérience vécue par les peuples autochtones alors qu'ils se battaient pour survivre à des attaques hostiles et constantes en vue de les assimiler et de détruire leur environnement social et culturel. [TRADUCTION] « Janet croyait que les émotions intenses entraînaient une dissociation des souvenirs par rapport à la conscience et avaient pour effet d'enregistrer les souvenirs sous la forme d'anxiétés, de cauchemars paniques et de flash-back. Janet a observé que ses patients éprouvaient de la difficulté à tirer des enseignements de leur expérience et qu'ils semblaient consacrer une énorme quantité d'énergie à maintenir leurs émotions sous contrôle » (cité dans O'Meara, 1997 : 71).

Selon le Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux, 4^e édition (DSM-IV), une personne atteinte du SSPT peut se plaindre de se sentir détachée des autres personnes ou étrangère à celles-ci. Sa capacité à ressentir des émotions de tout genre, et plus particulièrement celles associées à l'intimité, à la tendresse et à la sexualité est diminuée de façon marquée. Beaucoup signalent un changement au niveau de l'agressivité et une certaine forme d'irritabilité associée à la crainte de perdre la maîtrise de la situation. La peur est consciente et profonde et la capacité réduite de modulation peut s'exprimer par des explosions intempestives de comportement agressif ou encore par une incapacité à exprimer des sentiments de colère. Les symptômes de dépression et d'anxiété sont courants et des comportements impulsifs peuvent se produire. La déficience peut être grave et avoir une incidence sur pratiquement tous les aspects de l'existence. L'évitement phobique de situations ou d'activités ressemblant au traumatisme initial ou le symbolisant peut nuire aux relations interpersonnelles comme le mariage ou la vie de famille. La labilité émotionnelle (fait d'être d'humeur instable ou changeante), la dépression et la culpabilité peuvent conduire à des comportements autodestructeurs ou à des gestes suicidaires. Les troubles liés à la consommation de substances psychoactives sont des complications courantes (American Psychiatric Association, 1994). Les symptômes du SSPT sont encore plus compliqués lorsqu'on les retrouve chez les enfants. En effet, les enfants ont la sensation de revivre des événements passés; ils ont la sensation de revivre l'expérience du traumatisme en action, et on note un changement marqué de l'orientation à l'égard du futur. Cela peut aller jusqu'à un sentiment d'avenir raccourci (American Psychiatric Association, 1994).

Que se passe-t-il lorsqu'une population tout entière fait l'expérience du syndrome de stress post-traumatique auquel s'ajoutent des stressés récurrents? Que se passe-t-il si les souvenirs envahissants et troublants d'un génocide finissent par être intériorisés par une société qui, dans son ensemble, se désintéresse de l'existence et se complaît dans la répétition de l'expérience ininterrompue du traumatisme, génération après génération? Que se passe-t-il lorsque les symptômes multiples individuels du SSPT finissent par s'exprimer chez des populations entières et commencent à se transmettre au moyen de schémas de comportement manifestes envers leurs enfants, leurs petits-enfants et leurs arrière-petits-enfants, et cela accompagné de souvenirs non analysés, et par conséquent, non résolus, de perte et de séparation? Selon Hallowell :

[TRADUCTION] L'ancien caractère Ojibwé reposait aussi sur une base psychologique qui nécessitait un maximum de contrôle *interne*, étant donné que, du point de vue de l'organisation sociale, les contrôles externes hautement institutionnalisés et les sanctions étaient pratiquement absents. Ce trait psychologique des Ojibwés est également à la base du prétendu « atomisme social » de leur société autochtone (1967 : 236).

Chapitre 2

Que se passe-t-il lorsqu'une nation entière perd le sentiment d'exercer un contrôle sur ses propres ressources psychologiques?

Il existe de nombreuses conséquences au syndrome de stress post-traumatique vécu à l'échelle d'une communauté. Selon une étude (Weine et coll., 1995) qui portait sur les « témoignages de traumatismes » (narration des terreurs et des souffrances) de vingt réfugiés bosniaques qui se sont réinstallés aux États-Unis, ces survivants d'un génocide portent avec eux constamment des images de mort et d'atrocités. L'un des hommes décrit ces images comme des films qui se déroulent dans sa tête, d'autres ont perdu la mémoire des événements et une femme est incapable de se rappeler le [TRADUCTION] « récit qu'elle a fait trois semaines auparavant de son traumatisme : trop de choses se mélangent dans sa tête. L'expulsion. Les choses perdues. Vingt années de travail – et soudain, on se retrouve sans rien... Tous les souvenirs remontent en même temps, et c'est trop » (Weine et coll., 1995 : 541).

Des souvenirs récurrents des traumatismes vécus par les membres d'une société finiront, tôt ou tard, par s'insérer dans une narration sociale du groupe et seront transmis aux générations suivantes. Ces souvenirs feront leur entrée dans les collections culturelles de symboles et de significations, dans les rituels et les cérémonies, dans la mémoire culturelle commune du groupe ainsi que dans ses modèles de comportement. Les parents vont raconter aux enfants des histoires d'horreur avant de les mettre au lit, plutôt que les rassurants contes de fées qui se terminent toujours bien. Dans le pire des cas, ils vont interpréter ces histoires d'horreur au moment d'aller au lit plutôt que les rassurants récits sociaux de bien-être et d'amour. Des adultes qui revivent constamment des expériences horribles en esprit et dans leurs comportements, seront moins aptes à assumer leurs obligations parentales et sociales. Certains seront incapables de les assumer complètement. Les relations entre les personnes seront perturbées, les mariages vont se briser et les enfants vont souffrir. Certains seront incapables d'exprimer de l'amour ou de la tendresse, étant eux-mêmes abasourdis, ils élèveront des enfants qui seront à leur tour abasourdis et anesthésiés et incapables d'exprimer leurs émotions.

L'effet conjugué de nombreux incidents de violence psychologique peut conduire à l'apparition de symptômes similaires d'émotions réprimées, de torpeur et de pensées irrationnelles qui sont suscitées par les problèmes non résolus et par la perte de l'identité inhérente. Les personnes touchées demeureront insensibles au monde extérieur. Elles percevront ce monde comme étant hostile et elles auront le sentiment de n'avoir aucune prise sur lui. Elles se sentiront aliénées, détachées, seules et solitaires. Elles transmettront leur solitude et leur aliénation à leurs enfants qui, à leur tour, deviendront solitaires et désespérés. Leurs corps seront les seules choses sur lesquelles ils pourront exercer un contrôle et, même alors, ce sentiment de contrôle sera très fragile étant donné les expériences qu'ils auront vécues eux-mêmes au cours de leur existence. Ils commenceront à faire preuve de violence à l'endroit de leur propre corps; ils boiront jusqu'à l'anéantissement, ils respireront de la colle et de l'essence, ils se couperont les bras et iront jusqu'à se tuer. Ils seront incapables d'aimer. Leur impuissance les mettra en colère et ils se mettront à frapper et à violer leurs femmes et leurs enfants, et à s'infliger le même sort, les uns aux autres. Leurs enfants n'auront pas l'impression d'être en train de revivre le passé de leurs parents, de leurs grands-parents et de leurs arrière-grands-parents, ils l'ignoreront. Pour eux, la terreur se produira ici et maintenant. Abandonnés et négligés, ils n'envisageront pas l'avenir comme une occasion à saisir. En fait, ils n'envisageront pas d'avenir du tout.

Chapitre 2

Il ne s'agit pas seulement d'une possibilité terrifiante. Ni du scénario d'un film d'horreur futuriste. C'est tout simplement ce qui s'est produit et ce qui est encore en train de se produire pour des générations d'Autochtones qui vivent en Amérique et ailleurs, et comme l'ont vécu d'autres victimes d'un génocide. Tous ces événements sont en train de se passer maintenant.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, Alan Young (1995) et Furst (1967) ont montré comment l'interprétation présente d'événements du passé peut continuer d'avoir une résonance sur l'existence, et comment la conception de la mémoire façonne la perception que l'on a de sa personnalité et de souvenirs actifs ou conscients. Il ne fait aucun doute que la manière dont les peuples autochtones se remémorent leur passé et interprètent ces événements en tant qu'individus et en tant que peuples contribue aux problèmes sociaux contemporains que vivent les collectivités autochtones. Il ne fait aucun doute aussi qu'il existe un lien étroit entre le continuel dysfonctionnement culturel et social des Premières Nations et le traumatisme psychogène produit par des siècles de génocide, de dépeuplement, de dislocation culturelle et d'assimilation forcée. Les nouvelles recherches soutiennent l'idée que le traumatisme psychologique ne résulte pas seulement d'événements comme des combats et des catastrophes naturelles, mais aussi d'événements de la vie quotidienne moderne. En effet, le traumatisme psychologique peut résulter des séquelles dont souffrent ceux qui, étant enfants, ont été victimes de mauvais traitements et témoins de violence à l'égard d'un parent, ceux qui ont vécu le viol, la violence en milieu familial, l'abandon et la négligence. Ces formes de traumatisme produisent non seulement le syndrome de stress post-traumatique, mais aussi elles [TRADUCTION] « précipitent le développement d'autres psychopathologies, comme les personnalités limites, la toxicomanie et la dépression » (Tseng et Streltzer, 1997 : 143).

Le cadre pour le SSPT chronique, complexe ou endémique s'est manifesté pour la première fois dans les collectivités autochtones il y a plus de 500 ans. Il n'est jamais disparu des vies des peuples autochtones, de leur passé, de leur présent et maintenant de leur avenir. Ces diverses formes de syndrome de stress post-traumatique font partie d'un traumatisme historique. Ce phénomène est défini par le Lakota Takini Network Inc. comme une blessure morale et psychologique cumulative subie par des générations et résultant de tragédies de groupe massives (Yellow Horse Brave Heart, 1998; 1999). Selon des psychiatres, l'ampleur de la souffrance éprouvée par les personnes ayant « vécu » le génocide (ne serait-ce que par personne interposée, parce que répété dans les souvenirs de leurs ancêtres), dépasse les limites de la catégorie actuelle de diagnostic du SSPT (Weine et coll., 1995). Il existe d'autres éléments, d'autres facteurs et même une souffrance encore plus profonde ayant contribué à perturber la continuité culturelle et sociale des Autochtones à l'époque du premier contact.

Le traumatisme historique ayant affecté les peuples autochtones en Amérique du Nord n'a pas pris fin avec les épidémies. Il n'a pas cessé lorsque les envahisseurs se sont emparés des terres autochtones. Il n'a pas cessé non plus lorsque les missionnaires ont privé les Autochtones de leurs systèmes de croyances. En effet, on a assisté à un autre type de génocide culturel entre les années 1880 et 1950 - époque mieux connue sous l'appellation de période des écoles résidentielles. On a déjà beaucoup écrit au sujet de cette forme brutale de contrôle colonial. Pour résumer brièvement : les enfants des Premières Nations étaient enlevés à leurs familles et envoyés dans des écoles administrées par des missionnaires et plus tard, par le gouvernement du Canada. Le retrait forcé des enfants de leurs familles fut, à l'époque, une pratique gouvernementale tout à fait légale qui visait à détruire l'identité sociale et culturelle des Autochtones. Selon les études réalisées par le Dr Yellow Horse Brave Heart au sein de la nation Lakota, les enfants

Chapitre 2

amérindiens qui étaient envoyés dans les pensionnats étaient privés de nourriture, incarcérés, victimes de violences physiques et sexuelles, séparés de leur famille durant des périodes prolongées et parfois, tués. Les enfants étaient punis s'ils parlaient leur propre langue, s'ils priaient de la manière que leurs grands-parents leur avait enseignée et s'ils faisaient quoi que ce soit pouvant être associé au fait d'être un Amérindien (Weaver et Yellow Horse Brave Heart, 1999). Chrisjohn et Young (1997) ont établi la liste des violations des droits de la personne qu'ont subies ces enfants. Elles comprennent notamment les violences physiques (y compris les agressions sexuelles, les coups, les brûlures, les chocs électriques), de même que les violences psychologiques et morales (y compris la violence verbale, le racisme, les interdictions imposées de parler les langues autochtones et le travail forcé).

Selon Roth, un événement traumatisant est :

[TRADUCTION] [U]n événement dont l'intensité même rend impossible son intégration par nos structures cognitives. Il est par conséquent impossible de se remémorer cet événement par les processus normaux de la mémoire... Les phénomènes traumatisants semblent nous blesser d'une manière impossible à représenter. Une façon de s'en sortir consiste à abandonner le processus de la représentation. Mais cela semble peu vraisemblable ou même impossible parce qu'ignorer le traumatisme ne fait qu'accroître la possibilité de rendre la répétition des événements traumatisants automatique; les personnes incapables de se représenter un événement traumatisant se retrouvent en train d'effectuer un passage à l'acte ou de souffrir de souvenirs automatiques – les flash-back – qui apparaissent de manière excessive, symptomatique (1999 : 1-2).

Les peuples autochtones commencent à comprendre que bon nombre des problèmes sociaux avec lesquels ils sont aux prises chaque jour originent du traumatisme historique généralisé qu'ils ont vécu et qui n'a jamais été représenté convenablement. Les métarécits du monde occidental n'incluaient tout simplement pas la totalité de l'histoire autochtone de la perte et de l'impermanence. On peut désigner les peuples autochtones comme étant les « endeuillés » : c'est-à-dire ceux qui ont été privés de quelque chose qui leur était cher - leur identité culturelle et leur moi social. Le deuil est toujours associé à la peine. Si on perçoit la perte comme la séparation d'une personne d'avec une partie de l'existence à laquelle elle était attachée affectivement, alors la peine des Autochtones peut être interprétée comme une tentative de rétablir l'équilibre dans leur système social. Cette tentative fait appel à toutes les réactions affectives, cognitives et perceptuelles qui accompagnent une telle perte. Idéalement, elle devrait être suivie d'un rétablissement au cours duquel les survivants restructureraient leurs existences. Selon Spikes (1980), le deuil comporte trois étapes principales. Au cours de la première, que l'on appelle *déni et colère*, la personne endeuillée se sent en colère et frustrée à cause de la perte. La deuxième étape, la *dépression*, se caractérise par l'apathie et un comportement désorganisé. Enfin, au cours de la troisième étape, appelée *acceptation et réajustement*, la personne endeuillée réorganise son existence. Pour les peuples autochtones, la perte de l'identité culturelle n'est pas survenue brusquement, elle a plutôt pris la forme d'un lent processus qui s'est déroulé durant des siècles pendant lesquels ils vécurent de la douleur et des souffrances intenses, et ils ne furent jamais capables d'atteindre l'étape du rétablissement. En un sens, ils sont encore en train de vivre le deuil pour les pertes subies et ne disposent que de ressources sociales extérieures limitées pour les épauler dans le processus de rétablissement.

Chapitre 2

Le discours autochtone sur la perte a toujours été traité comme un phénomène marginal par rapport à la mémoire historique occidentale étroitement définie. Les chercheurs, anthropologues, travailleurs sociaux et praticiens dans le domaine de la santé mentale ayant travaillé auprès des peuples autochtones n'ont jamais réussi à déterminer les questions centrales dans l'histoire autochtone de dépossession et d'oppression. Ils ont échoué à intégrer les récits des peuples autochtones dans l'histoire de la colonisation qui, pour les envahisseurs, comprenait toujours des thèmes de puissance et de hiérarchie; jamais de thèmes sur les relations qu'ils avaient pu entretenir avec les véritables propriétaires des terres qu'ils venaient occuper. Même si l'histoire de l'oppression a fait l'objet d'une analyse critique, l'analyse a toujours suivi les règles de la causalité linéaire et a nié l'importance de l'interdépendance des faits historiques ayant influencé l'existence des peuples autochtones.

Étant donné que la question du traumatisme historique répétitif et circulaire n'a jamais fait son chemin dans la perception occidentale, parce qu'elle n'a jamais été analysée correctement et jamais été comprise, aucune modalité de guérison n'a été conçue pour aider les peuples autochtones à se préparer ou à réagir aux demandes associées à une crise sociale et à une perte culturelle d'une telle profondeur. On n'a jamais aidé, de quelque manière, les victimes de la crise à comprendre les étapes de développement que le traumatisme a franchies ou franchira, en reconnaissant les problèmes spécifiques qui résultent de cette crise, en réorganisant leurs existences et, plus particulièrement, en déterminant et en appliquant des stratégies de résolution de problèmes viables ou encore en faisant ce que Slaikeu (1984) décrit comme « la perlaboration de la crise ». Plutôt que de procéder à la perlaboration du traumatisme, les personnes qui en furent victimes restèrent coincées à la deuxième étape du deuil; quelque part entre la colère et la dépression, l'apathie et la désorganisation. Elles commencèrent à pratiquer le désengagement social qui, selon des théoriciens de la société, peut être une conséquence de plusieurs facteurs. L'un des plus prépondérants parmi ces facteurs est la perte du rôle subie lorsque la position de l'individu au sein de la société change. Avec une prise de conscience croissante et en l'absence de représentations intériorisées de la culture dominante susceptibles d'être manipulées à leur avantage, et sans une solide représentation de leur propre identité, elles devinrent « absentes » de leur propre culture.

En visant plus particulièrement la nation Lakota, Weaver et Yellow Horse Brave Heart expliquent ce qui suit :

[TRADUCTION] [L]e sens du soi est, traditionnellement, intimement lié au groupe ou à l'Oyate. Être un Lakota signifie porter le bien-être de l'Oyate dans son cœur, prendre toutes ses décisions en gardant à l'esprit le bien-être de l'Oyate, et parfois, se sacrifier soi-même pour le bien de la Nation. Le lien avec toute la création, à la fois l'univers présent et les esprits de ceux qui sont disparus, est essentiel pour avoir une estime de soi positive. Le sens du soi et l'identité d'un individu n'existent pas en dehors du monde spirituel, de l'Oyate, et de toute la création. Pour être un vrai Lakota, il faut adhérer aux valeurs de l'Oyate et participer aux coutumes et aux responsabilités sacrées (1999 : 3).

Weaver et Yellow Horse Brave Heart (1999) affirment aussi que les peuples s'identifient aux ancêtres ayant été massacrés à Wounded Knee et qu'ils développent une « identité de victime » et une identification avec les morts. Cette identification avec les ancêtres morts peut avoir incité de nombreux Lakota à se sentir comme s'ils étaient déjà morts et il se peut que cela ait contribué au taux élevé de suicide. Étant

Chapitre 2

donné que leur identité originale de Lakota a été altérée, ils ont incorporé des caractéristiques tirées de l'expérience historique de persécution et d'oppression, y compris une image de soi dévalorisée et un statut de victime projeté sur eux par les oppresseurs.

Le Takini Network Inc., un groupe Lakota de travailleurs sociaux cliniques, conseillers en toxicomanie, éducateurs, dirigeants communautaires et guérisseurs traditionnels, a défini le traumatisme historique comme une blessure morale et psychologique cumulative infligée à plusieurs générations et qui est à l'origine d'un traumatisme de groupe massif (Yellow Horse Brave Heart, 1999), afin de concevoir des méthodes de guérison adaptées aux peuples autochtones. La D^{re} Maria Yellow Horse Brave Heart (Lakota), professeure agrégée de service social à l'Université de Denver, a mis au point les concepts du traumatisme historique et de la réaction au traumatisme historique (RTH).

Selon la théorie de la RTH, un ensemble de réponses comportementales et psychologiques est formé en réaction au traumatisme que le groupe a enduré. Il se compare au syndrome du survivant manifesté par les survivants de l'Holocauste et leurs descendants. La combinaison des symptômes peut s'exprimer différemment selon les collectivités et les individus, mais les racines sont les mêmes, et elles prennent naissance dans un génocide culturel (Yellow Horse Brave Heart, 1999). D'après cette théorie, les symptômes de la RTH comprennent notamment : taux élevé de suicide, dépression, comportements autodestructeurs, toxicomanie, identification avec la souffrance qu'ont endurée les ancêtres, fixation sur le traumatisme, symptômes somatiques qui ne s'expliquent pas médicalement, anxiété, culpabilité et tristesse chronique. Yellow Horse Brave Heart déclare que les symptômes associés aux troubles sociaux liés au traumatisme historique se manifestent différemment selon le sexe :

[TRADUCTION] Lorsque le génocide a commencé, les hommes ont perdu leurs rôles traditionnels et ont éprouvé le sentiment d'avoir échoué en tant que protecteurs et pourvoyeurs. La RTH avance la théorie selon laquelle ce sentiment de perte aurait été transmis de génération en génération, et aurait infligé à de nombreuses générations d'Amérindiens un profond sentiment de douleur, de colère et d'impuissance. Ces sentiments destructeurs se manifestent par des gestes de violence à l'endroit de leurs êtres chers, la toxicomanie, le suicide, et une incapacité à communiquer ses sentiments et ses expériences. Beaucoup d'hommes autochtones ont adopté les modes de fonctionnement de l'opresseur : l'autorité par le contrôle, l'intimidation, la manipulation, le manque de respect pour l'égalité et le dévouement des femmes, l'abandon de leur famille et de leurs responsabilités et un manque d'honnêteté. Pour les femmes autochtones, le rôle traditionnel d'éducatrice, de guérisseuse, de dispensatrice de réconfort, de chef de famille et de soutien de la famille et de la nation s'est perdu. Aux prises avec le rôle de victimes de violence et d'abandon, les femmes se sont tournées vers la toxicomanie, le suicide et le désespoir. En s'efforçant de jouer seules le rôle de pourvoyeuses et de protectrices de leurs enfants (tout en faisant face aux événements traumatisant survenus dans leur existence, comme des expériences passées d'abus sexuel, physique et moral), les femmes autochtones se sont retrouvées dans la pauvreté, et bien souvent, incapables de faire face à tous les agents stressants liés à la situation de mère monoparentale (Yellow Horse Brave Heart, 1999 : 4).

Chapitre 2

Comme le suggère Yellow Horse Brave Heart (1999), un important élément de la théorie de la RTH est que le traumatisme est transmis de génération en génération. Cela s'explique par le fait que les descendants de personnes ayant subi un génocide s'identifient non seulement avec le passé, mais aussi qu'ils revivent l'expérience dans le présent sur le plan affectif. Les recherches montrent également que les descendants peuvent ressentir une loyauté extraordinaire à l'égard de leurs ancêtres et de parents qui ont souffert et sont morts, et il arrive souvent qu'ils perpétuent la souffrance dans leur propre existence comme voie de conséquence.

Dans le modèle de la réaction au traumatisme historique, la grappe de symptômes caractéristiques de la RTH est très large et peut indiquer diverses maladies psychologiques et sociales, y compris le syndrome de stress post-traumatique (SSPT). Toutefois, d'après Cecil White Hat, qui dirige le Programme sur la chimiodépendance au *Minneapolis American Native Center* et qui fait partie du *Minnesota American Native Chemical Dependency Advisory Council* :

[TRADUCTION] Le SSPT et la RTH sont différents... le SSPT se produit à la suite d'un événement, un événement comportant un début et une fin. Pour les peuples autochtones, le traumatisme continue. Il n'y a pas eu de fin. Il est présent dans le racisme auquel les peuples autochtones doivent faire face chaque jour, et dans l'ignorance de la société dominante. Il est particulièrement présent dans les systèmes scolaires, dans les systèmes de santé mentale et chimique et dans le manque de ressources appropriées qui soient significatives culturellement (The Circle, 2001 : 5).

Le génocide connu et inconnu

Le traumatisme historique est devenu un élément de l'expérience commune des peuples autochtones, un élément ayant contribué secrètement à façonner les existences individuelles et les avenir, et à dévaster des collectivités et des régions entières. Depuis le contact, les peuples des Premières Nations ont fait l'expérience de plusieurs vagues d'expériences traumatisantes à l'échelle sociale et individuelle qui continuent d'exercer une pression énorme sur le tissu des sociétés autochtones de tout le continent. Dans ce rapport, le terme « génocide » est utilisé à plusieurs reprises lorsqu'il s'agit de faire référence aux expériences vécues par les peuples autochtones en Amérique. Étant donné que psychologues, psychiatres et anthropologues s'entendent pour dire que les victimes d'un traumatisme intense, de même que leurs descendants, affichent les mêmes réactions émotionnelles que les survivants d'un génocide, il faut se pencher sur cette question, et anticiper une possible controverse en ce qui concerne l'utilisation du terme « génocide » dans le contexte autochtone. Récemment, de plus en plus de chercheurs dans le domaine socioculturel et d'historiens s'aventurent dans ce délicat secteur d'étude, et font remarquer que la civilisation autochtone a été le témoin de nombreux génocides « inconnus » ou « silencieux » qui ont souvent entraîné, pour divers groupes culturels, des dommages sérieux et même l'extinction (comme ce fut le cas de la population aborigène de Tasmanie). Davantage de chercheurs osent utiliser le terme de « génocide » alors qu'auparavant, les gens parlaient d'oppression, de réinstallation, de générations volées, et ainsi de suite, et ils s'exposent à de sévères critiques de la part de leurs collègues plus conservateurs. Le présent rapport aborde la nécessité de discuter des questions de génocide sur la place publique ou dans le cadre de recherches universitaires. Cette partie de l'étude vise à amorcer la discussion et à illustrer la thèse voulant que les peuples autochtones des Amériques aient, durant des siècles, eu à affronter d'inlassables et violentes forces d'annihilation qui furent aussi néfastes et destructives que la puissance

Chapitre 2

nazie durant la Seconde Guerre mondiale. Grâce à leur force culturelle, quelques peuples autochtones ont survécu pour transmettre aux générations suivantes leurs souvenirs douloureux. Encore une fois, les expériences des peuples autochtones n'ont pas occupé de place particulière dans l'histoire mondiale de l'oppression.

On a avancé que le colonialisme historique avait entraîné une altération profonde du milieu socioculturel de toutes les sociétés subjuguées, mais les peuples autochtones d'Amérique du Nord ne sont pas seuls dans les annales de l'injustice historique. Parmi les exemples frappants, il y a les relocalisations forcées des peuples indigènes de l'Afrique du Sud, l'esclavage sur le continent africain et les générations volées de peuple indigène en Australie. Parmi les exemples terrifiants de tendances oppressives dans d'autres contextes historiques, notons l'Holocauste juif et l'internement des ressortissants japonais au Canada. Quelques exemples de sociétés et de cultures affectées par un génocide visible ont été présentés. Toutefois, le lecteur devrait prendre note qu'il en existe beaucoup d'autres.

Le dictionnaire Petit Robert (2000) définit le génocide comme la « destruction méthodique d'un groupe ethnique ». Le terme fut adopté au lendemain de la Seconde Guerre mondiale pour décrire, selon la définition de la Convention de 1948 pour la prévention et la répression du crime de génocide (adoptée par une résolution lors de l'Assemblée générale des Nations Unies), un acte organisé et planifié et commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux. Le génocide peut prendre la forme de l'un quelconque des actes ci-après : meurtre de membres d'un groupe, atteinte à l'intégrité physique ou mentale de membres d'un groupe, soumission intentionnelle de membres d'un groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle et le transfert forcé des enfants d'un groupe dans un autre. Le génocide est un crime punissable en vertu du droit international. Le monde est devenu conscient de l'existence du génocide seulement après la Seconde Guerre mondiale, au cours de laquelle le nationalisme xénophobe des membres du mouvement nazi allemand s'était rendu responsable de la destruction de millions de vies humaines dans toute l'Europe et même au-delà.

Les Nazis croyaient que la race aryenne (dont les Allemands sont censés représenter la souche la plus pure) était la race supérieure; celle qui était destinée à dominer les races inférieures qui vivaient à l'est. Dans les obsessions pathologiques de Hitler, le peuple juif représentait une race concurrente dont l'objectif était de réduire en esclavage et ultimement de détruire la race aryenne (Carr, 1979). Le peuple juif devait être exterminé pour satisfaire la manie irrationnelle de Hitler. On estime à environ quatre millions et demi le nombre de Juifs ayant péri durant l'Holocauste, même si certains estiment que leur nombre est encore plus élevé. [TRADUCTION] « Des camps spéciaux furent construits à Chelmno, Belzec, Sobibor, Treblinka, Majdanek et à Auschwitz, où des chambres à gaz furent construites sur les ordres de Himmler... En 1945, le commandant du camp de Auschwitz avait calculé que deux millions et demi de juifs y avaient été gazés et qu'un autre demi-million était mort de faim et de maladie » (Carr, 1979 : 350). Le même sort attendait le peuple roumain (les gitans) et les Slaves qui étaient considérés comme des êtres inférieurs. [TRADUCTION] « [I]l était connu, il y a au moins trente ans, qu'entre 500 000 et 750 000 [gitans] sont morts dans les camps... Des recherches plus récentes montrent qu'au moins un million de plus de gitans ont été exterminés » (Churchill, 1998 : 37). Le plan de Hitler en vue de dépeupler l'Europe de l'Est et d'y réinstaller des colons aryens a été mis au point par son bras droit, Himmler, et il prévoyait priver les Polonais, les Tchèques, les Russes blancs et les Ukrainiens de toute

Chapitre 2

possibilité d'avancement physique, matériel ou spirituel. Au début, les personnes qui vivaient dans ces territoires occupés furent déportées en Allemagne pour y servir d'esclaves dans des camps de travail. Selon les historiens :

[TRADUCTION] Le pire traitement était réservé aux Russes, aux Polonais et aux Grecs jugés comme des races inférieures tout juste bonnes à servir d'esclaves; sur les 4 795 000 travailleurs étrangers qui se trouvaient en Allemagne à la fin de la guerre, près de deux millions étaient des Russes qui vivaient dans des conditions effroyables, étaient traités avec brutalité et que l'on épuisait systématiquement jusqu'à la mort dans l'intérêt de l'économie de guerre de l'Allemagne (Carr, 1979 : 348).

Les Slaves furent classés par les nazis en fonction de leurs caractéristiques ethniques. Ceux qui ressemblaient aux Aryens furent déportés en vue de subir un examen racial plus approfondi. Plus de 200 000 enfants polonais qui possédaient des caractéristiques aryennes furent retirés par la force de leur famille polonaise et placés dans des foyers allemands pour y être élevés comme des Allemands. Environ 2 000 000 d'autres Polonais furent envoyés en Allemagne pour y servir d'esclaves dans des camps de travail.

La déportation en Allemagne était seulement un moyen trouvé par Hitler pour réaliser ses plans impitoyables : [TRADUCTION] « ce fut sur ses ordres formels que des exécutions massives des membres de la classe dirigeante polonaise eurent lieu en 1939 dans le cadre d'une tentative préméditée de priver les Polonais de leurs leaders naturels » (Carr, 1979 : 349).

[TRADUCTION] Le 22 août 1939, quelques jours avant que ne débute officiellement la Seconde Guerre mondiale, Hitler autorisa ses commandants avec ces paroles infâmes, **à tuer « sans pitié, tous les hommes, toutes les femmes et tous les enfants de descendance polonaise ou de langue polonaise.** Il n'y a qu'en procédant ainsi que nous parviendrons à obtenir l'espace vital [*lebensraum*] dont nous avons besoin »... Heinrich Himmler se fit l'écho du décret de Hitler : « Tous les Polonais vont disparaître de la surface de la terre... Il est essentiel que le grand peuple germanique considère comme sa tâche majeure la destruction de tous les Polonais »... Le 8 octobre 1939, les Polonais juifs et non juifs furent dépouillés de tous leurs droits (Pencak Schwartz, 2003 : 1).

Comme dans d'autres pays qui furent brutalement attaqués par les nazis, les jeunes hommes polonais furent enrôlés de force dans l'armée allemande où l'allemand était la seule langue autorisée. Toutes les écoles secondaires et les collèges furent fermés. L'Allemagne déploya beaucoup d'énergie pour détruire tout ce qui était polonais (p. ex., l'art, l'histoire, la culture). Il y eut des centaines d'exécutions publiques de dirigeants de la communauté et de professionnels (p. ex., des fonctionnaires du gouvernement, des membres du clergé, des médecins, des journalistes). La grande majorité des membres de la classe dirigeante qui restaient furent envoyés dans des camps de concentration où ils finirent par mourir (Lukas et Davies, 2001). Durant la période de l'Holocauste, la Pologne a perdu la majorité de ses professionnels, car trois millions de Polonais furent tués (Pencak Schwartz, 2003).

Chapitre 2

Dans bien des pays européens, les nazis commirent ce même acte soigneusement planifié de génocide. C'est ce que l'on peut qualifier de génocide connu, le mal connu qui, du moins avec le recul, est facilement identifiable en raison de ses tendances tyranniques et de sa décadence morale; le mal que tout le monde redoute. Peu se souviennent, ou même savent, que cela s'est déjà produit auparavant; la même agression visant à forcer d'autres personnes dépendantes à se plier à la volonté de l'opresseur a déjà été exercée en vue de condamner des millions de personnes à la mort avec le même zèle, la même ambition et la même détermination.

[TRADUCTION] Durant les quatre siècles qui s'écoulèrent entre 1492, année où Christophe Colomb débarqua dans le « Nouveau Monde » sur une plage des Caraïbes, et 1892, l'année où le Bureau du recensement des États-Unis en arriva à la conclusion qu'il restait moins d'un quart de million de survivants autochtones à l'intérieur des frontières revendiquées du pays, la population d'un hémisphère complet estimée à 125 millions de personnes se voyait réduite de plus de 90 p. 100. Les gens étaient morts par millions après avoir été pourfendus avec des haches et des épées, brûlés vifs et piétinés par des chevaux, chassés comme du gibier et donnés à manger aux chiens, tués avec des fusils, battus, poignardés à mort, scalpés en échange de primes, pendus à des crochets de boucher et jetés par-dessus bord des navires en mer, épuisés par des travaux forcés jusqu'à la mort, privés de nourriture et exposés à mourir de froid durant une multitude de marches forcées et d'internements, et dans un nombre incalculable de circonstances, délibérément infectés par des maladies épidémiques (Churchill, 1998 : 1).

Cela aussi fut un génocide : la destruction d'une culture et d'un peuple par l'extermination. Ce fut un génocide qui se manifesta par le massacre de peuples indigènes, par l'atteinte à leur intégrité physique ou mentale, par la décision délibérée de leur imposer des conditions d'existence qui ne pouvaient mener qu'à leur destruction physique et par le transfert forcé des enfants autochtones dans d'autres groupes. Tout comme dans l'Europe sous l'occupation allemande durant la Seconde Guerre mondiale, les peuples autochtones des Amériques furent dépouillés de tous leurs droits. Les langues autochtones ne devaient plus jamais être utilisées. Les enseignements autochtones étaient considérés comme répréhensibles et primitifs. Les modes de vie autochtones furent liquidés. Chamans et aînés furent tués ou discrédités. L'art et la culture autochtones furent détruits. Les cérémonies et les rituels furent interdits. Les collectivités furent détruites. Les noms de lieux et de sites furent changés pour des noms anglais, français ou espagnols. Même les tribus furent rebaptisées et prirent des noms dans la langue des envahisseurs : les peuples indigènes d'Amérique devinrent les « Amérindiens ». Des milliers de dirigeants de la communauté autochtone, aînés, chamans, enseignants et guérisseurs furent exécutés en public. Beaucoup d'Autochtones furent condamnés à mort, de manière ignominieuse. Tous ces actes qui furent perpétrés contre les peuples autochtones d'Amérique auraient certainement été un sujet de fierté pour Hitler et Himmler parce que, comme le dit Churchill :

[TRADUCTION] [C]olomb et Himmler, la politique nazie de l'espace vital et la « colonisation du Nouveau Monde » comportent plus que des ressemblances accidentelles... Colomb n'a pas fait voile sur l'Atlantique pour de purs motifs « scientifiques » ou par altruisme. D'après ses propres comptes rendus de voyage, rapports et lettres, il est clair qu'il s'attendait à trouver des richesses appartenant à d'autres. C'était son but avoué que de s'emparer de ces richesses, par tous les moyens nécessaires et à sa

Chapitre 2

disposition, afin de s'enrichir lui-même ainsi que ses commanditaires. Autrement dit, il s'était préfiguré d'avance, délibérément, ce qui s'est passé ensuite. Pour cette raison, non seulement symbolise-t-il le processus de la conquête et du génocide qui ont fini par décimer les peuples autochtones de l'Amérique, mais il porte la responsabilité d'y avoir participé personnellement (1998 : 69-90).

Pour évoquer une image eidétique, qui est décrite par Haber et Haber (1964) comme un archétype persistant qui est incrusté dans la mémoire des peuples, la conquête du Mexique par Hernando Cortes a eu les résultats démographiques suivants : la destruction de Tenochtitlan, qui renfermait de nombreuses cités et qui était peuplée d'environ 350 000 habitants; avant le contact, le centre du Mexique était habité par environ 25 millions de personnes et 75 ans plus tard, il n'en restait plus qu'un million environ sur la population totale; 95 p. 100 des Autochtones vivant dans l'ouest et le centre du Honduras sont morts en l'espace d'un demi-siècle; et 99 p. 100 des habitants de l'ouest du Nicaragua furent tués, passant de plus d'un million à 10 000 personnes en l'espace de soixante ans (Stannard, 1992).

Dans un autre exemple tragique de destruction génocidaire, les Beothuks, les habitants autochtones de Terre-Neuve, furent l'objet d'une traque active et d'un massacre par les agriculteurs, les pêcheurs et les trappeurs britanniques qui s'établirent dans les baies où les Beothuks tenaient leurs camps d'été. À partir de la découverte de l'île en 1497, les Beothuks ont été repoussés toujours plus loin à l'intérieur des terres et éloignés de leurs ressources. Affaiblie par la faim et les maladies, comme la variole, la rougeole, l'influenza et la tuberculose, la population a chuté d'environ 345 individus en 1768 à 72 en 1811. La dernière représentante des Beothuks, Shanadithit, fut capturée et emmenée à St. John's en 1823 où elle est morte de tuberculose en 1829 (Price, 1979; Marshall, 1996).

En Australie, les colonisateurs traitèrent les Autochtones avec des ambitions génocidaires tout aussi terrifiantes. On dispose aujourd'hui de documents prouvant hors de tout doute que les colonisateurs traitaient les peuples autochtones avec inéquité et souvent avec un instinct meurtrier (Critchett, 1990), et le génocide qui s'est produit dans de nombreuses régions du pays a été accompagné de la destruction des pâturages et de la domination de l'environnement naturel. Poussée à l'extrême, cette attitude nécessitait l'annihilation des peuples autochtones (Thorne, 1990). En Tasmanie, par exemple, où les colonisateurs firent leur arrivée en 1803, le massacre des peuples autochtones commença seulement trois années plus tard. Comme le décrit Tatz :

[TRADUCTION] Par mesure de représailles contre les Autochtones qui chassaient le bétail à la lance, les enfants autochtones furent enlevés et retenus en esclavage, les femmes furent violées, torturées et on leur donna à manger de la farine empoisonnée; quant aux hommes, ils furent abattus... En 1824, les colonisateurs furent autorisés à abattre les aborigènes. En 1828, le gouverneur décréta la loi martiale. Soldats et colons furent autorisés à arrêter ou à abattre tous les gens de couleur qui se trouvaient dans les districts colonisés. Des groupes de justiciers se vengeaient des mesures de représailles prises par les Autochtones en massacrant massivement hommes, femmes et enfants. Entre 1829 et 1834, un conciliateur, George Robinson, fut désigné et chargé de recueillir les derniers survivants : 123 personnes, qui furent réinstallées sur Flinders Island. En 1835, on a calculé qu'entre 3000 et 4000 Autochtones avaient été tués. Il ne s'agissait pas simplement de flambées meurtrières de haine raciale. Ils étaient tués intentionnellement, non

Chapitre 2

seulement parce qu'ils abattaient le bétail avec leurs lances ou parce qu'ils représentaient une « nuisance », mais seulement parce qu'ils étaient des Autochtones. La Convention sur le génocide est très précise sur ce point : « le groupe victime doit être en danger seulement parce qu'il appartient à ce groupe » (1999 : 14-15).

Entre 1824 et 1908, les colons blancs tuèrent environ 10 000 Aborigènes dans le Queensland. En Australie occidentale, il y eut des centaines de massacres durant les premiers établissements et les années 1920, et la dernière de ces tueries, celle de Forrest River, remonte seulement à 1926. Dans l'Australie méridionale, au début du XIX^e siècle, les premiers chasseurs de baleines et de phoques furent tout aussi brutaux. [TRADUCTION] « Il y eut des pertes massives de population dans l'Australie méridionale » (Tatz, 1999 : 15). Environ 20 p. 100 sont morts de l'influenza, de la typhoïde et d'autres maladies qui furent introduites. Près de 40 p. 100 des populations aborigènes finirent par être éliminées lors de ce que l'on décrivait par euphémisme comme des « dispersements ».

En établissant sa souveraineté sur l'Australie, l'Angleterre s'est réclamée de la doctrine de la *terra nullius*, niant ainsi la présence de longue date des Aborigènes australiens et cristallisant le mépris éprouvé par les colons à l'égard des peuples autochtones. Les Aborigènes étaient vus comme des sauvages sans foi ni loi, hostiles et immoraux qui n'avaient aucune notion de la propriété (Williams, 1986). Les Européens crurent que les tribus apparemment nomades et sans domicile fixe n'avaient aucune idée de la valeur des terres qu'elles foulaient. Une telle vision des choses contribua à justifier aux yeux des Européens leur décision de s'approprier les terres des Aborigènes (Attwood, 1996).

Ils ne montrèrent aucun respect pour les lois existantes et la culture des Aborigènes : [TRADUCTION] « Nous devons les affamer pour nous débarrasser d'eux – ils ne sont qu'un tas de salopards repoussants » (Elder, 1988 : 54). Elder cite les opinions de nombreux non Autochtones : [TRADUCTION] « La meilleure chose que l'on puisse faire est d'abattre tous les Noirs et de faire de l'engrais avec leurs carcasses » (William Cox, propriétaire foncier, 1824 comme cité dans Elder, 1988 : 42). [TRADUCTION] « Je considère les Noirs comme un tas de chimpanzés, et plus tôt ils seront éliminés de la face de la terre et mieux ce sera » (cité dans Elder, 1988 : 9). Ceux qui résistèrent à la domination britannique furent tués parce que l'on considérait qu'ils [TRADUCTION] « n'étaient ni plus ni moins que des chiens et... qu'on pouvait les abattre d'un coup de fusil sans que cela ait plus de conséquence que s'il s'agissait d'un chien qui aboyait sur votre passage » (Révérend William Yate, 1835, comme cité dans Elder, 1988 : 9).

Les non Autochtones représentaient une attitude de domination de la nature : [TRADUCTION] « La conscience est humaine et fait appel à la raison. Il existe une grande différence entre nous et le reste de la nature. Aussi, la nature doit être mise sous surveillance, on doit lui témoigner de la pitié et s'en occuper dans la mesure où elle se conduit bien » (Bly, 1980 : 8). Les Aborigènes, tout comme la faune, furent classés dans la catégorie des espèces sans aucune valeur : [TRADUCTION] « ce sera un grand jour pour l'Australie occidentale et l'Australie en général lorsque tous les Aborigènes et les kangourous auront disparu » (Whitelock, 1985 : 43-44), comme l'avait déclaré en 1892 un député de l'Australie occidentale. En l'espace de seulement 200 années de colonisation, cette attitude méprisante pour les terres et ses peuplades indigènes, jumelée aux tendances génocidaires des envahisseurs, a généré un changement profond dans le paysage social, culturel et physique du monde autochtone. Puis vinrent les missionnaires qui, comme le reconnaît Tatz étaient :

Chapitre 2

[TRADUCTION] [Des] agents actifs des diverses politiques gouvernementales, comme la protection-ségrégation, l'assimilation, la prétendue intégration et certaines notions plus récentes comme l'autodétermination et l'autogestion. Plus que de simples agents, ils se voyaient déléguer un éventail impressionnant de pouvoirs absolus. Étonnamment – en ce qui concerne l'activité missionnaire moderne dans des sociétés colonisées – les conseils de mission devinrent la *seule* autorité civile dans leur domaine. Ils administrèrent des écoles, des hôpitaux, des exploitations agricoles et des potagers, fournirent de l'eau, des services d'aqueduc et d'égout, ainsi que divers services publics semblables, établirent des cités-dortoirs, construisirent des prisons, poursuivirent en justice les « contrevenants », les mirent en prison, leur servirent d'avocats, administrèrent leurs revenus, leur interdirent de pratiquer leurs coutumes et agirent en tant que seuls tuteurs légaux de chaque adulte et de chaque enfant. Presque accessoirement, ils s'efforcèrent aussi de les convertir au christianisme conformément à leurs divers dogmes et doctrines, sans grand succès (1999 : 18-19).

Comme le décrit Tatz, pour les Australiens non autochtones d'aujourd'hui :

[TRADUCTION] [Le]génocide évoque des corps poussés par des bulldozers à Belsen ou encore les rangées serrées de crânes cambodgiens, les Hutus armés de machettes poursuivant leurs victimes Tutsies ou encore le nettoyage ethnique dans l'ancienne Yougoslavie. De l'avis des Australiens, il n'est manifestement pas question que l'on nous confonde avec les stéréotypes de psychopathes arborant la croix gammée des SS, ou encore les Noirs des tribus africaines pris d'une folie meurtrière. Mis à part la période durant laquelle il y eut des tueries en Australie, il est clair qu'il existe une différence entre ce que ces tueurs ont perpétré et ce que nous avons fait en assimilant ces gens et en leur retirant leurs enfants (1999 : 2).

Dans bien des régions de l'Australie, le gouvernement a pratiqué le retrait forcé des enfants de leur milieu familial; une pratique génocidaire destinée à détruire l'identité sociale et culturelle autochtone et qui s'est poursuivie bien avant dans les années 1980. Une pratique courante consistait tout simplement à retirer l'enfant par la force, souvent en l'absence des parents, mais parfois on pouvait l'arracher directement des bras de sa mère. Les enfants étaient ensuite envoyés dans des institutions non autochtones où ils devaient rester jusqu'à l'âge de 14 ans. Après quoi, dans le cas des filles, elles étaient confiées à des services d'aide domestique où elles étaient soumises à des sévices sexuels, psychologiques et physiques dans des proportions sans précédent. Elles étaient sous la surveillance constante de leurs « protecteurs » non autochtones et forcées à la soumission sociale. En revanche, les hommes et les garçons autochtones finissaient souvent dans des centres de détention isolés en raison de leur « comportement délinquant ». Dépouillés de leur statut et de leur identité aborigène, on les laissait se débrouiller avec leurs problèmes. Rose mentionne aussi l'amertume qu'ont ressentie les hommes autochtones à qui on ne versait pas leur salaire et qui ne pouvaient par conséquent subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille :

[TRADUCTION] Pour se procurer la nourriture et les autres biens de première nécessité dont ils avaient besoin, ils devaient compter sur les femmes qui obtenaient ces marchandises auprès des Européens et qui les partageaient avec eux. En tant que pères et frères, ils étaient incapables de protéger leurs filles et leurs sœurs, conformément à

Chapitre 2

leurs propres lois; et en tant que maris, ils étaient incapables de protéger leurs femmes. Ils étaient forcés d'accepter que les hommes européens aient un accès sexuel illimité aux femmes qu'ils étaient censés protéger. Hommes et femmes étaient aussi forcés d'accepter que le gouvernement s'empare de leurs enfants issus d'une ascendance mixte, et qu'eux-mêmes soient privés de descendants. Hommes et femmes savaient que leur propre survivance, à la fois à court et à long termes, dépendait de leur soumission à ces pratiques pénibles et perverses (1991 : 187-188).

L'Australie est un pays unique en son genre où le colonialisme a conservé sa force primitive et brutale pendant une plus longue période que dans les autres pays conquis.

[TRADUCTION] Dans le Territoire du Nord, de 1911 à 1957 et aussi de 1957 à 1964, lorsque tous les Aborigènes de « race pure » furent déclarés « pupilles de l'État », la protection comprenait notamment la nécessité d'obtenir un permis pour quitter les réserves et le Territoire, l'interdiction de consommer de l'alcool, d'avoir des rapports sexuels interraciaux et de contracter un mariage interracial à moins d'avoir obtenu la permission officielle, l'inaptitude à voter et le fait de recevoir des prestations d'aide sociale ou d'emploi à des taux de rémunération prévus expressément pour les Aborigènes (Tatz, 1999 : 21).

Avant le 3 juin 1992, l'Australie était la seule ancienne colonie britannique à n'avoir pas encore reconnu sur le plan juridique les droits de propriété des Aborigènes sur leurs terres (Hocking, 1993). En 1992, dans l'affaire Eddie Mabo et autres contre l'État du Queensland, la Haute Cour d'Australie a rendu une décision historique qui a entraîné des transformations profondes sur les plans juridique et symbolique ainsi que dans les relations entre les Aborigènes et les non Autochtones de l'Australie. Pour la première fois, la Cour a reconnu l'argument voulant qu'en vertu de la common law, les titres de propriété des habitants indigènes de l'Australie pouvaient être reconnus. En rendant cette décision, la Cour a abandonné une fiction vieille de 200 ans qu'avait adoptée les premiers colons britanniques comme quoi le continent était *terra nullius* - c'est-à-dire qu'il s'agissait de [TRADUCTION] « terres désertiques et inoccupées » (Tonkinson, 1998 : 289).

Aujourd'hui, l'Australie se retrouve dans un contexte sociopolitique postcolonial et ses dirigeants nient qu'il ait pu y avoir un génocide. Mais, comme l'explique Tatz :

[TRADUCTION] L'Australie porte la culpabilité de trois et peut-être même quatre crimes de génocide : premièrement, le génocide essentiellement privé, les massacres purs et simples commis par les colons et les policiers sans scrupule au XIX^e siècle, pendant que l'État, en la personne des autorités coloniales, demeurait silencieux (dans une large mesure); deuxièmement, la politique gouvernementale officielle du XX^e siècle et la pratique consistant à transférer de force les enfants d'un groupe dans un autre dans le but avoué qu'*ils cessent d'être des Aborigènes*; troisièmement, les tentatives amorcées au XX^e siècle d'obtenir la disparition biologique des Aborigènes de « sang mêlé »; quatrièmement, une preuve *prima facie* que les gestes présumés de protection de l'Australie envers les Aborigènes constituaient en réalité des atteintes à leur intégrité physique ou mentale. (Des chercheurs pourraient un jour décider d'analyser la portée des gestes de

Chapitre 2

l'Australie qui a mis en place des conditions d'existence destinées à entraîner la destruction d'un groupe en particulier, et a stérilisé des femmes aborigènes sans leur consentement) (1999 : 6).

Ce génocide soigneusement planifié des peuples aborigènes d'Australie est aujourd'hui bien documenté. Toutefois, Tatz reconnaît que la plupart des historiens qui relatent l'expérience des Aborigènes évitent d'avoir recours à ce mot. [TRADUCTION] « Ils parlent de pacification, de massacre, de nettoyage, d'exclusion, d'extermination, de privation de nourriture, d'empoisonnement, d'exécution, de décapitation, de stérilisation, d'exil, de retrait – mais ils évitent d'utiliser génocide » (Tatz, 1999 : 2).

Les mêmes activités de [TRADUCTION] « pacification, de massacre, de nettoyage, d'exclusion, d'extermination, de privation de nourriture, d'empoisonnement, d'exécution, de décapitation, de stérilisation, d'exil et de retrait » (Tatz, 1999 : 2) ont été perpétrées durant des décennies en Amérique. Les résultats y furent tout aussi tragiques. Selon Churchill :

[TRADUCTION] [L]e taux moyen le plus bas de survivants autochtones partout en Amérique est d'environ 5 p. 100 (ce qui signifie que nous [les Autochtones] avons subi une réduction de 97 à 98 p. 100 durant l'histoire de l'invasion, de la conquête et de la colonisation qui nous a tous affligés). Par ailleurs, les processus en cause ne peuvent être assimilés à quelque passé « tragique et regrettable » – mais néanmoins inaltérable. Au contraire, parce qu'il se passe encore beaucoup de choses... sous le couvert de politiques adoptées dans divers États colonisateurs de l'Amérique du Nord, du Sud et de l'Amérique centrale, ainsi que dans les attitudes de l'ensemble des citoyens immigrants de ces États (1998 : 97).

Au cours des siècles derniers, le monde a assisté à un grand nombre de décès causés par des oppresseurs génocidaires. On estime qu'un million et demi d'Arméniens ont péri entre 1915 et 1923 dans ce qu'il est convenu d'appeler le génocide arménien qui avait été planifié centralement et administré par le gouvernement turc contre la population arménienne entière vivant dans l'Empire Ottoman. Le peuple arménien a été soumis à la déportation, à l'expropriation, à des enlèvements, à la torture, à des massacres et à la famine. Le gros de la population arménienne a été expulsé de l'Arménie et de l'Anatolie et conduit en Syrie, où la vaste majorité a été envoyée dans le désert où on l'a laissée mourir de faim et de soif. Un grand nombre d'Arméniens furent massacrés méthodiquement dans tout l'Empire Ottoman, et femmes et enfants furent enlevés et soumis à des sévices affreux. La totalité de la richesse du peuple arménien a été expropriée. En 1923, la totalité de la surface territoriale de l'Asie mineure et de l'ancienne Arménie occidentale avait été expurgée de sa population arménienne. La destruction des collectivités arméniennes dans cette région du globe fut totale (Kojian, s.d.).

En 1975 jusqu'en 1979, le monde a assisté au génocide cambodgien ordonné par Pol Pot, le chef du régime des Khmers rouges, au cours duquel 1,7 million de personnes ont perdu la vie (Yale University, 2003). De 1991 à 1994, l'élite Tutsi du Rwanda a pratiquement rayé de la carte la totalité de la population de paysans Hutus (Human Rights Watch, 1999).

On a été témoin de génocides qui n'en avaient pas l'apparence. Marilyn Young passe en revue la dévastation occasionnée par la guerre menée par les Américains au Vietnam :

Chapitre 2

[TRADUCTION] [D]ans le sud, 9 000 des 15 000 hameaux, 25 millions d'acres de terres agricoles, 12 millions d'acres de forêt furent détruits; 1,5 million d'animaux de ferme furent abattus; on estime qu'il y avait 200 000 prostituées, 879 000 orphelins, 181 000 personnes handicapées et 1 million de veuves; les six villes industrielles du nord avaient été sérieusement endommagées, tout comme les plus petites villes des provinces et des districts et 4 000 des 5 800 communes agricoles. Dans le nord et le sud, le sol était jonché de cratères et constellé de tonnes d'obus non explosés, de sorte que longtemps après la guerre, les agriculteurs et leurs familles subirent de graves blessures en tentant de remettre les champs en culture. Dix-neuf millions de gallons de défoliant furent déversés sur le sud durant la guerre (comme cité dans Neilson, s.d. : 6).

Zinn ajoute : [TRADUCTION] « À la fin de la guerre, les États-Unis avaient jeté sept millions de tonnes de bombes sur le Vietnam... ou presque une bombe de 500 livres par Vietnamien » (comme cité dans Nielson, s.d. : 3). La même source affirme que, dans le cadre d'une étude menée par l'Université du Massachusetts en 1992, les Américains estimaient, en moyenne, qu'il y avait eu 100 000 morts chez les Vietnamiens; ils ne se trompaient finalement que de 1 900 000.

Les conséquences des crimes de génocide sont toujours tragiques : les individus sont déshumanisés, terrorisés, réduits en esclavage et sacrifiés. Des expériences cliniques et des recherches menées auprès des survivants à un traumatisme psychologique massif (comme celui résultant d'avoir été témoin d'un génocide ou de se rappeler d'un génocide) indiquent que ces individus sont particulièrement enclins à souffrir d'un syndrome de stress post-traumatique, de dépression et de modifications de la mémoire, de la conscience, de l'identité et de la personnalité. Les chercheurs admettent également que les souvenirs de génocide, de traumatisme et de tragédie s'incrument dans la mémoire collective durant des générations. Dans son livre intitulé *Blood on the Wattle*, Bruce Elder décrit, massacre après massacre, comment les peuples aborigènes furent éliminés en Australie. Ces massacres, comme le raconte Elder :

[TRADUCTION] [S]ont toujours vivants dans la mémoire aborigène – comme si le groupe tribal avait survécu. Nuit après nuit, autour du feu de camp ou sous les étoiles, le récit était repris inlassablement. Le massacre, ou les massacres, devinrent un élément de l'histoire de la tribu. Le récit était fait en adoptant le style répétitif particulièrement imagé et poétique qui caractérise la narration chez les Aborigènes. La vérité centrale de la tragédie est révélée et les détails sont tissés autour comme une toile d'araignée merveilleusement symétrique. Ce n'est que lorsque quelqu'un – un Aborigène, un chercheur, un agent du gouvernement – les consigne par écrit ou les enregistre sur une bande magnétique qu'ils sont enfin révélés aux personnes qui vivent à l'extérieur du groupe de la tribu. Ils sont comme des fossiles. Ils gisent immobiles, attendant d'être exposés (1988 : 192).

Chapitre 3

Un nouveau modèle : la transmission du traumatisme historique (TTH)

Cette étude propose un nouveau modèle de transmission du traumatisme historique visant à mieux faire comprendre l'étiologie de la dispersion sociale et culturelle ayant dévasté les collectivités autochtones pendant tellement d'années. Dans ce modèle, le traumatisme historique est compris comme une grappe d'événements traumatisants et un facteur déterminant ayant opéré dans divers domaines d'impact différents; non comme une maladie en soi. Des souvenirs collectifs cachés de ce traumatisme, ou encore une amnésie collective, sont transmis de génération en génération, tout comme les modèles sociaux et comportementaux mésadaptés sont les symptômes de divers troubles sociaux causés par le traumatisme historique.

Suivant le modèle proposé, il n'existe pas de réaction unique au traumatisme historique (RTH) (proposé par Yellow Horse Brave Heart); au contraire, on assiste à un éventail de troubles sociaux comportant chacun leurs grappes de symptômes respectifs. Les *troubles sociaux* sont vus comme des modèles sociaux répétitifs mésadaptés qui sont adoptés par un groupe de personnes et associés à un risque considérablement accru de souffrance (par exemple, syndrome de stress post-traumatique, troubles liés à la dissociation, etc.). Par *symptôme* on entend une manifestation de modèles sociaux mésadaptés (par exemple, suicide, violence conjugale, abus sexuel, difficultés dans les relations interpersonnelles). Les symptômes ne sont pas causés par le traumatisme lui-même; le traumatisme historique perturbe les modèles sociaux et culturels et les transforme en modèles mésadaptés qui eux-mêmes se manifestent par des symptômes.

Bref, le traumatisme historique entraîne une perturbation en profondeur du fonctionnement social qui peut se prolonger durant de nombreuses années, des décennies, voire même des générations. Les grappes de symptômes associés aux troubles particuliers qui se manifestent eux-mêmes à la suite d'un traumatisme historique peuvent être *transmises* aux générations subséquentes sous la forme de modèles de comportement appris socialement. D'une certaine manière, les symptômes que présentent les parents (violence familiale, abus sexuel) agissent comme un traumatisme et perturbent les ajustements sociaux adaptés de leurs enfants. En retour, ces enfants intègrent ces symptômes et, sans vouloir minimiser le processus, ils attrapent un « virus traumatique » et tombent malades en développant l'un ou l'autre des troubles sociaux. Pour la génération suivante, le processus se perpétue. En ce sens, White Hat (The Circle, 2001) avait raison d'affirmer que le traumatisme continue : le traumatisme, vu comme un agent déterminant inlassable. Yellow Horse Brave Heart (1999) le décrit comme suit :

[TRADUCTION] Avec l'effondrement de la famille élargie, de nombreuses femmes autochtones se sont retrouvées sans modèle d'identification pour leur enseigner à prendre soin de leurs enfants. Comme beaucoup d'Autochtones furent élevés dans des pensionnats, les rôles traditionnels et les modèles adoptés par les hommes et les femmes autochtones en tant que parents furent perdus. Les attitudes et les normes, qui ont pris la relève dans les styles de comportement parental, comme les châtimens corporels brutaux, l'abandon affectif, le manque d'intérêt des parents et l'insensibilité aux besoins des enfants ont contribué au déséquilibre dans la famille. Comme ces comportements parentaux ont été perpétués pendant plusieurs générations, le traumatisme a été transmis jusqu'à devenir ce que beaucoup voient comme un cycle de désespoir (1999 : 70).

Chapitre 3

Le modèle décrit des manifestations sociales et psychologiques possibles du traumatisme historique, rassemblant les conclusions de recherches récentes dans le domaine de la psychologie et de la sociologie. Puis, il décrit les modes et les voies de transmission par lesquels les traumatismes vécus par les générations antérieures d'Autochtones font leur entrée dans le « ici et maintenant ». Enfin, il aborde les éventuelles répercussions du modèle sur la conception de stratégies de guérison plus appropriées sur le plan culturel pour les peuples autochtones du Canada.

Impuissance acquise

Aux prises avec des situations inextricables, comme l'extermination, le génocide culturel et la soumission coloniale, les individus et les groupes affichent souvent ce que les psychosociologues nomment « l'impuissance acquise ». Selon Peterson et Seligman (1984), ce type de comportement se produit lorsqu'un individu (ou un groupe) perçoit que son comportement n'a aucun effet sur les événements et que, peu importe ce qu'il fera, il n'aura aucune prise sur eux dans le futur non plus. Par ailleurs, si l'expérience traumatisante devait se poursuivre au fil du temps (dans le contexte autochtone, à travers trois principales périodes de colonisation et quatre cents années d'épidémies) et pouvait être applicable à tous les cadres (ou secteurs d'impact : physique, économique, culturel et social), alors un échec vécu au présent devrait entraîner des attentes généralisées d'échec pour l'avenir.

En fin de compte, par l'intermédiaire de l'impuissance acquise, le traumatisme se faufile dans la constitution psychologique des personnes. En conséquence, même si une personne se trouve dans une situation où elle pourrait agir et réagir aux pressions extérieures, elle ne manifeste aucune velléité de le faire. Les personnes ou le groupe deviennent passifs, inactifs et hostiles, imputant leurs faillites sur le plan social à des causes personnelles, internes et se blâmant eux-mêmes pour leur impuissance (attribution interne). C'est précisément cette attribution interne d'échec qui engendre une diminution de l'estime de soi et de l'estime sociale.

Peterson et Seligman (1984) affirment aussi que les différences individuelles dans la manière dont les personnes s'expliquent, dans la vie quotidienne, les événements négatifs de leur existence auront une incidence sur la manière dont elles vont généraliser l'événement traumatisant de manière à ce qu'il influence leurs comportements futurs. Ainsi, on dit de ces personnes qui, habituellement, donnent des explications internes, stables et globales aux choses indésirables qui leur arrivent qu'elles sont enclines à la dépression lorsqu'elles sont aux prises avec l'adversité. La propension à faire ce genre d'attributions en ce qui concerne les incidents négatifs est qualifiée de « type d'attribution dépressif ».

L'impuissance acquise affecte les processus psychologiques suivants : la motivation (qui devient réduite en l'absence d'incitatif à essayer de nouvelles réactions d'adaptation, on est en présence de la passivité et il n'y a même pas de tentative de réagir); la cognition (avec l'incapacité d'apprendre de nouvelles réactions visant à surmonter la croyance selon laquelle le traumatisme est incontrôlable et la représentation cognitive de cette incapacité d'exercer un contrôle) et l'émotion (l'état d'impuissance ressemble à la dépression avec des sentiments comme celui de n'avoir aucune valeur, la culpabilité et des pensées suicidaires ou tentatives de suicide). L'impuissance acquise socialement peut devenir un préalable à l'invisibilité sociale : les personnes incapables ou non désireuses d'agir conformément aux normes sociales dominantes et qui résistent passivement (plutôt qu'activement) à l'assimilation.

Chapitre 3

Il y a de nombreux exemples tirés de différentes régions du monde colonisé montrant que l'acculturation (et la perte du moi social) est souvent associée à l'alcoolisme, à la toxicomanie, à la désintégration familiale et au suicide. La société dominante perçoit le groupe passif-agressif comme étant socialement indésirable, « invisible par nécessité » et, par conséquent, comme ayant besoin d'être représenté par le sujet informé.

Source de détermination interne par rapport à externe

L'impuissance acquise incite les personnes à attribuer leurs faillites sociales à des causes personnelles internes et à se blâmer elles-mêmes pour leur impuissance (*Je suis tombé malade parce que je le méritais; c'est ma faute*). En revanche, dans des situations inéluctables qui échappent au contrôle, la source de détermination interne (ou encore la perception des événements comme étant la conséquence de ses propres actions) devient radicalement restreinte (*Ma maladie échappe à mon contrôle; je ne peux rien y faire*).

Si les degrés de source de détermination interne sont restreints, les degrés de motivation sociale diminuent également et l'incapacité d'entreprendre un comportement social s'accroît (Rotter, 1966). Le groupe social et culturel asservi fera l'expérience de la perte de son sens de la souveraineté individuelle et peut réagir par l'obéissance, la passivité et l'agression passive. Gershaw (1989) a compilé une liste des caractéristiques que l'on retrouve habituellement chez les personnes ayant une source de détermination interne et qui sont convaincues d'avoir le contrôle de leur destinée par rapport à celles ayant une source de détermination « externe » ou qui sont persuadées que leur existence est déterminée par des forces extérieures.

Pôle interne

- Après avoir réussi une tâche, les sujets ayant une source de détermination interne ont tendance à élever leurs objectifs de comportement.
- Après avoir échoué dans une tâche, les sujets ayant une source de détermination interne réévaluent les performances futures et diminuent leurs attentes à l'égard de la réussite.
- Les sujets ont plus tendance à préférer les jeux d'adresse.
- Ils ont davantage tendance à travailler dans le but d'atteindre un résultat, à tolérer un certain délai avant d'obtenir une récompense et à planifier en vue d'atteindre des objectifs à long terme.

Pôle externe

- Les sujets ayant une source de détermination externe ont plutôt tendance à diminuer leurs objectifs.
- Après un échec, les sujets ayant une source de détermination externe élèvent leurs attentes.
- Les sujets préfèrent les jeux qui font appel à la chance ou au hasard.

Chapitre 3

Pôle interne

- Ils sont davantage en mesure de résister à la coercition.
- Ils ont davantage de chances d'apprendre des choses au sujet de leur environnement et de tirer des enseignements de leurs expériences passées.
- Ils trouvent plus facile de résoudre leurs épisodes de dépression. En outre, ces sujets sont moins enclins à développer une impuissance acquise et à vivre une dépression grave.
- Ils tolèrent mieux les situations ambiguës.
- Ils sont moins enclins à prendre des risques.
- Ils sont plus disposés à entreprendre des activités axées sur la croissance personnelle et à s'améliorer par des efforts concrets.
- Ils tirent davantage parti des mesures de soutien social.
- Ils réussissent mieux à se rétablir mentalement dans le cas d'un ajustement à long terme à un handicap physique.

D'après Gershaw (1989), le développement de la source de détermination est associé au type de famille et à ses ressources, à la stabilité culturelle et aux expériences vécues qui enseignent que les efforts sont récompensés. Beaucoup de sujets ayant une source de détermination interne ont grandi dans des familles qui présentaient un modèle de croyances internes caractéristiques. Ces familles accordaient de l'importance à l'effort, à l'éducation, à la responsabilité et à la réflexion. Les parents avaient l'habitude de donner aux enfants les récompenses qu'ils avaient promises. Par comparaison, les sujets ayant une source de détermination externe sont habituellement associés à un statut socioéconomique inférieur. Beaucoup de psychologues pensent que les personnes ayant une source de détermination interne sont plus saines sur le plan psychologique que celles qui en ont une externe, et ils établissent une corrélation entre l'orientation vers la détermination externe et un fonctionnement personnel anormal. Sidrow et Lester (1988) ont trouvé que les personnes qui ont des idées suicidaires sont plus souvent des sujets ayant une source de détermination externe.

Chapitre 3

Minore, Boone, Katt et Kinch (1991) ont analysé les résultats de la consultation entreprise par la nation Nishnawbe-aski après la vague de suicides survenue chez les jeunes de leurs collectivités. Les chercheurs affirment que le problème peut être analysé par l'application d'un [TRADUCTION] « modèle de source de détermination externe ou interne qui définit les facteurs internes en fonction desquels une communauté perçoit qu'elle exerce un certain contrôle et ceux que l'on pense être des facteurs d'origine externe et, par conséquent, des sources moins faciles à contrôler » (Minore, Boone, Katt et Kinch, 1991 : 2). Selon Rotter (1966), le concept psychologique de la source de détermination externe et interne reflète le concept sociologique de l'aliénation et de l'impuissance par rapport à l'autonomisation et au contrôle. Comme l'affirment Rappaport et ses collègues : [TRADUCTION] « l'autonomisation est facile à définir par son absence : impuissance, réelle ou imaginaire; impuissance acquise; aliénation; perte du sentiment d'avoir prise sur son existence » (1984 : 3).

Jayne Gackenbach, chercheure et instructrice de l'Université Athabasca au *Blue Quills Native College* de St. Paul, en Alberta, a abordé la question de la source de détermination externe par rapport à la source de détermination interne avec deux de ses étudiantes autochtones en leur demandant : [TRADUCTION] « de remplir l'échelle de source de détermination de Rotter (1971) » (Gackenbach, Coutre et Singing Woman, s.d. : 1). L'une des étudiantes, une Crie du centre de l'Alberta, même si elle a été classée comme ayant une détermination *interne*, a affirmé s'identifier fortement avec les sujets ayant une détermination externe :

[TRADUCTION] Un exemple de ce conflit est de savoir que des forces qui échappent à notre contrôle sont à l'œuvre dans nos collectivités. Je veux dire que, dans notre culture, nous avons de puissants guérisseurs spirituels hommes et femmes. Ces forces peuvent contribuer à façonner et à détruire un individu. Peu importe l'importance de la source de détermination interne d'une personne. L'individu oscille entre les deux extrêmes que représente le fait d'être en contrôle de la situation ou de se soumettre aux forces qui lui échappent. S'adapter au destin ou à ces forces simultanément, dans certaines situations, est à mon sens seulement un mécanisme d'adaptation (Gackenbach, Coutre et Singing Woman, s.d. : 1).

Une autre étudiante a déclaré :

[TRADUCTION] Je suis membre de la Nation Nehiyow (Crie) et beaucoup de nos croyances reposent sur l'idée de la prédestination. Cela signifie que, depuis le moment de ma conception, ma vie a déjà été prédéterminée, tout dépendant du rôle qui m'a été attribué durant cette existence. Cela signifie aussi que la manière dont je traiterai l'environnement (notre Mère la Terre) déterminera dans une large mesure la réalisation de ma raison d'être. Au début de ma vie, l'idée que les Puissances Supérieures (Kisemasitow) étaient en contrôle de ma destinée m'a été inculquée. Respecter la nation des plantes, la nation des animaux à quatre pattes, la nation des insectes, etc., est l'une des lois naturelles que j'étais censée respecter. Violer cette loi aurait entraîné des répercussions dans le monde des Esprits (Gackenbach, Coutre et Singing Woman, n.d. : 1-2).

Chapitre 3

On peut raisonnablement penser que, avant le contact, les peuples autochtones utilisaient un type d'attributions équilibré qui leur permettait d'adopter une source de détermination appropriée sur le plan culturel. Même si certains aspects de la vie semblaient échapper au contrôle des gens (et de façon tout à fait justifiée, puisque c'est effectivement le cas pour certains), les actions des personnes devaient aussi déterminer l'issue. Tout comme l'a dit l'une des femmes : [TRADUCTION] « S'adapter au destin ou à ces forces simultanément, dans certaines situations, est à mon sens seulement un mécanisme d'adaptation » (Gackenbach, Coutre et Singing Woman, s.d. : 1). Cette affirmation laisse croire que les gens savaient qu'ils avaient un choix à faire en ce qui concerne leur source de détermination; ils savaient que leur bien-être psychologique dépendait du mécanisme d'adaptation qu'ils avaient choisi dans une situation donnée. Ce faisant, ils acquéraient beaucoup de maîtrise d'eux-mêmes.

La recherche dans le domaine de la théorie cognitive de l'apprentissage social a montré clairement que la maîtrise de soi, ou l'absence de maîtrise, est un important médiateur du stress à la fois sur le plan individuel et social. La perte inévitable de la dignité personnelle et culturelle et du contrôle social se manifesteront par le doute de soi, le rejet de soi, l'anxiété et la dépression. Il est également clair que l'un des aspects alarmants de la perte de l'estime de soi sociale et culturelle et du manque de reconnaissance de soi est que, en l'absence de mécanismes de protection, on peut assister à la désintégration sociale. Alors que chaque individu membre de la société est engagé dans un « dialogue de conflit », au cours duquel les attentes négatives et le discours intérieur négatif bloquent l'exécution de comportements adaptés aux conditions sociales, la société tout entière est, par nécessité, concentrée sur la résolution et la non-résolution du conflit.

Par ailleurs, étant donné que les événements traumatisants ne cessent de se reproduire, une communauté en général a plus de chances d'adopter une orientation de mésadaptation sociale qui, par-dessus le marché, peut être renforcée et soutenue par l'opinion publique. Se sentir malade et être perçu par le public en général comme tel mène à la stigmatisation sociale : les peuples autochtones deviennent *(in)visibles* aux autres personnes comme des déviants et il est indiscutable que *(l'in)visibilité autochtone* est définie et contrôlée par la culture dominante. Certes, les représentations du peuple autochtone créées par le système dominant, si elles sont vues comme des processus d'attribution, ont une incidence sur les interactions sociales. Certaines représentations et attributions peuvent rendre certains comportements plus prévisibles, des comportements qui, à leur tour, peuvent susciter des réactions de la part des autres qui maintiennent leur comportement initial, et ce, même si l'analyse de l'attribution initiale est oubliée ou ne s'applique plus.

À la longue, il se peut que les peuples autochtones deviennent encore plus vulnérables aux sentiments de manque d'adaptation et qu'ils n'arrivent plus à développer de mécanismes d'adaptation convenables, ce qui risque d'accroître la possibilité que leurs difficultés sociales chroniques soient vues par les autres comme une manifestation d'une mésadaptation sociale irrémédiable. Tous ces facteurs entrent en jeu pour former un cercle vicieux qui exacerbe les problèmes des peuples autochtones et qui nuit au développement de comportements mieux adaptés dans leur vie quotidienne. Voici quelques faits alarmants :

[TRADUCTION] Selon les Données nationales sur la santé mentale, le taux de suicide chez les Amérindiens qui vivent dans des réserves ou à proximité des réserves est le double du taux de l'ensemble des États-Unis, et 1,5 fois plus élevé que le taux de l'ensemble

Chapitre 3

des Amérindiens. Au Minnesota, les Amérindiens ont le taux de suicide le plus élevé de tous les groupes. Dans cet État, en neuvième année, une adolescente amérindienne sur quatre a déclaré avoir déjà fait une tentative de suicide. La prévalence des troubles dépressifs parmi les Autochtones peut atteindre six fois le taux de l'ensemble de la population américaine. Les adolescents amérindiens ont de plus graves problèmes que les autres groupes raciaux aux États-Unis en ce qui a trait à la dépression, au suicide, à l'anxiété, aux fugues et au taux de décrochage scolaire. Parmi les Amérindiens, les taux d'abus d'alcool et d'autres drogues sont très élevés. Au Minnesota, la consommation d'alcool, de tabac, de marijuana et d'autres drogues illicites est généralement plus élevée chez les Autochtones que chez les autres habitants de l'État, selon de récents rapports publiés par le Département des services sociaux du Minnesota. En outre, les Amérindiens ont une espérance de vie plus faible et meurent plus jeunes que les autres groupes ethniques (The Circle, 2001 : 3).

La relation entre la perte de contrôle et l'apparition des symptômes d'une mauvaise santé est également bien documentée dans la littérature sur la psychologie. Dans les études publiées par Schmale et Iker (1966), on a trouvé que les personnes éprouvant de forts sentiments d'impuissance et de désespoir avaient plus de chances de développer un cancer. Les événements incontrôlables sont régulièrement associés plus étroitement à la dépression (dépression clinique, symptômes dépressifs, tentatives de suicide) que les événements contrôlables.

Les recherches physiologiques montrent aussi que les systèmes endocrinien et immunitaire réagissent à l'absence de contrôle sur l'événement stressant (Sachar, 1975) par une élévation des niveaux de corticostéroïdes, ce qui entraîne un ralentissement des fonctions immunitaires (Gabrielsen et Good, 1967). Puisqu'un manque de contrôle entraîne une élévation des niveaux de corticostéroïdes, cela risque d'affaiblir le système immunitaire et, par conséquent, de favoriser l'évolution de conditions néfastes. Dans le même ordre d'idées, les sentiments d'impuissance et une incapacité à contrôler son environnement sont associés avec l'apparition de maladies du système immunitaire, comme certains cancers (Schmale et Iker, 1966; Skalar et Anisman, 1981).

L'impuissance a aussi pour effet d'entraîner une diminution des niveaux d'un neurotransmetteur du cerveau, la norépinéphrine, ce qui entraîne une dépression nerveuse qui réduit la probabilité d'adopter des mécanismes d'adaptation appropriés, conduit à l'échec et à une plus grande diminution encore de norépinéphrine, et ainsi de suite, créant un cercle vicieux. Le même processus se produit dans le cas de la dépendance à la nicotine. Étant donné que le tabagisme entraîne une élévation des niveaux de norépinéphrine, cette habitude peut être vue comme un mécanisme d'adaptation (même s'il s'agit de toute évidence d'une mésadaptation) dans des conditions qui provoquent de l'anxiété ou du stress (Pomerlau et Pomerlau, 1984). Pour les personnes n'ayant aucun mécanisme d'adaptation, le tabagisme devient la seule stratégie d'adaptation disponible qui, paradoxalement, les aide à affronter un stress insurmontable.

Dohrenwend (1978) a décrit l'hypothèse du fardeau additionnel qui explique la prévalence plus élevée de comportements mésadaptés chez les défavorisés, en termes d'influences indépendantes et additionnelles des événements stressants, de dispositions individuelles et du soutien disponible. De ce point de vue, les comportements sociaux mésadaptés sont considérés comme le résultat d'un processus cumulatif (comme

Chapitre 3

un traumatisme historique) au cours duquel des personnes jouissant de ressources limitées doivent affronter les conditions difficiles et stressantes qui existent dans un environnement très exigeant et sont aux prises avec une série d'événements stressants qui exacerbent l'intensité de ces exigences. Il a été démontré que l'occurrence d'événements stressants sur une base fréquente, sinon quotidienne, influe sur le sentiment d'avoir un contrôle limité sur son propre environnement (c'est-à-dire, source de détermination externe; Eron et Peterson, 1982), crée une vision fataliste de l'avenir (Ross, Mirowsky et Cockerham, 1983) et un état proche de l'impuissance acquise (Strauss, 1979).

Les personnes aux prises avec de telles pressions sont également inefficaces dans l'acquisition et l'utilisation des ressources de soutien social disponibles dans les moments difficiles (Caplan et Killilea, 1976). Arsenian et Arsenian (1948) proposent aussi que la culture, au sein de laquelle un groupe défavorisé évolue, influence profondément le développement de comportements sociaux mésadaptés. Une culture « qui ne fait pas de concessions » (comme une culture dominante non autochtone dans le contexte autochtone) disposerait de peu de mécanismes destinés à réduire la tension et limiterait l'efficacité, l'efficacité et l'acceptabilité de ceux qui existent. Au sein d'une telle culture, les personnes défavorisées devraient déployer des efforts considérables pour obtenir des gains minimaux, s'apercevraient que bien des chemins qui conduisent à la réalisation de leurs objectifs sont inaccessibles et en ressentiraient une frustration considérable.

Par ailleurs, une culture sans concessions aurait également tendance à limiter l'éventail des objectifs disponibles. En conséquence, les cultures peu favorables auraient pour effet de produire et de maintenir les tensions et, par conséquent, favoriseraient les comportements autodestructeurs et pathologiques chez leurs membres. Arsenian et Arsenian (1948) prévoient aussi que les personnes défavorisées, qui vivent au sein d'une telle culture, afficheront des taux anormalement élevés de nervosité, de suicide, de troubles mentaux diagnostiqués, de criminalité et de toxicomanie.

Toutefois, les publications sur le sujet attestent aussi que les croyances des gens dans leur propre efficacité sociale et leur contrôle social peuvent être améliorées de bien des manières (Bandura, 1986). L'une de ces manières consiste à vivre des expériences de maîtrise de la situation. Non seulement la réussite de tâches difficiles (terminer ses études, trouver du travail) contribue à créer un sentiment de compétence sociale, mais il arrive aussi que de faire l'expérience de quelques contretemps et difficultés soit utile pour apprendre à persévérer dans l'adversité. Avoir confiance dans ses propres compétences peut aussi être renforcé en observant des modèles et en voyant d'autres personnes, qui nous ressemblent, réussir après avoir fourni des efforts soutenus. Enfin, le soutien social et le renforcement sont utiles pour améliorer l'efficacité sociale. Agir de façon indépendante et prendre la responsabilité de ses besoins renforce les individus ou les groupes et accroît le sentiment de leur propre efficacité sociale (Baltes et Reizenzein, 1986).

Modes de transmission

Les chercheurs en sociologie, les anthropologues et les praticiens dans le domaine de la santé sont unanimes pour dire que : [TRADUCTION] « Les événements traumatisants du passé sont des ingrédients importants de notre héritage social et continuent d'avoir des répercussions sur les possibilités et les limites que recèle l'univers dans lequel nous évoluons » (Neal, 1998 : x). Par ailleurs, pour « collectif » (universel) qu'ait pu être le traumatisme vécu par les peuples autochtones de l'Amérique », tout aussi

Chapitre 3

collectives furent les images des événements traumatisants qui se sont imprégnées dans la mémoire sociale de ces peuples. Neal (1998), dans son livre *National Trauma and Collective Memory: Major Events in the American Century*, suggère aussi que, au fil du temps, les limites entre les événements traumatisants finissent par s'estomper, deviennent stéréotypées et déformées de manière sélective et, à ce titre, font leur entrée dans la représentation collective du passé que se transmettent les peuples de génération en génération.

Une personne née au vingtième siècle ne se rappelle pas les souffrances vécues par ses ancêtres; elle porte en elle les [TRADUCTION] « images de nous et de notre environnement extérieur qui sont façonnées par les souvenirs transmis par des légions d'hommes et de femmes que nous n'avons jamais connus et que nous ne connaissons jamais » (Neal, 1998 : 202). Étant donné que la transmission orale de l'information et des souvenirs est très prononcée dans les sociétés autochtones, c'est au moyen de ce processus que cette mémoire traumatisante se perpétue et, en un sens, que les événements traumatisants continuent dans le présent. De plus, puisque les peuples autochtones d'aujourd'hui éprouvent toujours de profonds problèmes sociaux causés par leur marginalisation au sein d'une société dominante, ces souvenirs d'un passé traumatisant doivent leur sembler pertinents ou, autrement dit, le passé conserve sa réalité aujourd'hui, même si les temps ont changé. Neal le reconnaît lorsqu'il demande : [TRADUCTION] « qui sont les gardiens de la mémoire collective? En dernière analyse, tous et chacun d'entre nous le sommes. L'intersection entre la biographie personnelle et les événements historiques est cruciale pour de nombreux aspects de la connaissance de qui nous sommes et de ce que nous allons devenir » (1998 : 213).

Mais on s'interroge toujours sur ce qui a été transmis exactement par les ancêtres aux Mohawks, Ojibwés et autres peuples autochtones d'aujourd'hui de manière générale? Comment cette transmission s'est-elle effectuée? [TRADUCTION] « À première vue, le concept de la transmission est difficile à saisir. C'est un peu comme si l'on disait que le mal de tête qu'éprouve une personne aujourd'hui est causé par le fait que son père a reçu un coup sur la tête il y a 50 ans. Ou encore, qu'une femme craint la grossesse parce que sa mère a perdu un enfant durant la guerre » (Kellermann, 2000 : 7).

Kellermann, est le psychologue en chef du *National Israeli Center for Psychosocial Support of Survivors of the Holocaust and the Second Generation* (AMCHA) à Jérusalem. Durant une psychothérapie, l'un de ses patients lui a raconté le rêve suivant :

[TRADUCTION] Je suis caché dans la cave, des soldats sont à ma recherche. Envahi par l'anxiété, je sais que s'ils me trouvent, ils me tueront sur-le-champ... Plus tard, je suis dans une file et j'attends qu'on me choisisse ou non; l'odeur de la chair brûlée flotte dans l'air et j'entends des coups de feu. Des personnes sans visage et sous-alimentées vêtues d'uniformes rayés se dirigent vers les fours crématoires. Ensuite, je me retrouve dans une fosse pleine de cadavres squelettiques. J'essaie désespérément d'enterrer les cadavres dans la boue, mais les membres dépassent toujours de la terre humide et flottent à la surface. Je me sens coupable pour ce qui est arrivé, même si j'ignore pourquoi. Je me réveille trempé de sueur et je me rappelle immédiatement que c'est le genre de cauchemars que j'ai depuis que je suis tout petit. Pendant toute une existence marquée par le deuil,

Chapitre 3

je n'ai cessé de revenir vers les morts; vers les cadavres et les cimetières de la Seconde Guerre mondiale et de ressentir surtout le sentiment d'une douleur muette pour tous ceux qui sont morts dans l'anonymat (Kellermann, 2000 : 2).

Ce patient n'était pas un survivant de l'Holocauste. Comme l'explique Kellermann (2000), il s'agissait du fils d'une survivante du camp de concentration de Auschwitz-Birkenau. Il était né longtemps après la fin de la guerre dans un pays très éloigné des horreurs de l'Holocauste. Ce cas a incité Kellermann à se demander pourquoi son patient faisait de tels rêves, un demi-siècle après la fin de la guerre? Pourquoi les enfants des survivants de l'Holocauste continuent-ils de vivre les effets de l'Holocauste comme s'ils avaient réellement été là? Comment expliquer ce qu'il convient d'appeler la « deuxième génération » qui semble partager le chagrin et la terreur de ses parents traumatisés?

On a consacré beaucoup de publications à ces questions entourant la transmission des souvenirs traumatisants. Ce processus a été qualifié de transgénérationnel (Felsen, 1998), intergénérationnel (Sigal et Weinfeld, 1985), multigénérationnel (Danieli, 1985) ou de transmission générationnelle croisée (Lowin, 1995). Toutefois, on ne s'entend pas sur la manière de définir le phénomène signalé dans des générations entières de personnes dont les ancêtres ont survécu à un traumatisme. Prince fait remarquer dans son analyse de la transmission des souvenirs par les survivants de l'Holocauste que, dans tous les cas :

[TRADUCTION] [L]e mécanisme des effets de la deuxième génération est vu comme un mécanisme extrêmement complexe au cours duquel le traumatisme cumulatif que représente la communication parentale, les aspects de la relation parent-enfant déterminés par le contexte de l'Holocauste et l'imagerie historique fournie par le parent et par d'autres processus culturels sont modifiés par l'interaction avec les conflits liés au développement normatif, la dynamique familiale indépendante de l'Holocauste, les variables que représente la classe sociale, la culture, l'héritage juif et le statut d'immigrant (1985 : 27 comme cité dans Kellermann, 2000 : 3).

Selon Kellermann :

[TRADUCTION] Même si le contenu de la transmission a également été décrit en termes positifs comme un « héritage » ou comme une capacité de résilience, il a le plus souvent été associé à une certaine forme de psychopathologie. La plupart du temps, on suppose que la transmission pourrait renfermer une certaine part du syndrome de stress post-traumatique, ce qui donne à penser que puisque beaucoup de survivants de l'Holocauste ont souffert d'un SSPT, leurs descendants souffriront eux aussi d'un tel syndrome (Baranowsky, et coll., 1998)... D'après les résultats d'expériences cliniques et de recherches empiriques, cette population clinique, si on la compare à d'autres personnes souffrant de problèmes psychologiques, semble présenter des troubles particuliers plus ou moins axés sur la difficulté à surmonter le stress et une plus grande vulnérabilité au SSPT (2000 : 4-5).

Chapitre 3

Les chercheurs utilisent divers termes pour expliquer le processus de transmission des souvenirs traumatisants. Miller, Stiff et Ellis (1988) l'appellent *contagion émotionnelle*. Dixon (1991) parle de *victimes périphériques*. McCaan et Pearlman (1990) examinent le traumatisme transmis par personne interposée et Danieli (1982) décrit les effets transgénérationnels du traumatisme. Parmi les autres concepts connexes, on retrouve celui de l'effet du survivant secondaire, l'effet d'entraînement et le traumatisme infectieux (Remer et Elliot, 1988). D'autres chercheurs établissent aussi une distinction entre le stress traumatique primaire et secondaire (Bolin, 1985).

D'après Figley et Kleber, le stress traumatique secondaire fait référence aux comportements et aux émotions suscités chez un proche de la victime réelle du traumatisme ayant pris connaissance de l'événement : [TRADUCTION] « Pour les personnes qui sont proches d'une victime, le fait d'être exposé à cette connaissance peut aussi se révéler une confrontation avec l'impuissance et la perturbation... C'est le stress résultant de la prise de connaissance de l'événement ou de l'aide ou de la tentative de venir en aide à une personne traumatisée ou qui souffre » (Figley et Kleber, 1995 : 78).

Pour bien comprendre ce processus, il n'est pas nécessaire que la personne ait été témoin du traumatisme, il suffit qu'elle en ait été informée. Comme nous l'avons déjà mentionné, les cultures autochtones reposent sur la tradition orale. Une fois que les thèmes du traumatisme et de la souffrance eurent fait irruption dans les récits culturels et les narrations sociales, ils y sont tout simplement restés à titre de catégories cognitives ou encore, comme Vecsey les appelle, de [TRADUCTION] « mythèmes » (*mythemes*) qui [TRADUCTION] « pointent à répétition vers les secteurs problématiques vécus par les personnes, les situations où les individus et les cultures ressentent de l'incertitude, de l'ambiguïté, de la tension et de la peur » (Vecsey, 1988 : 17).

Afin d'expliquer comment les souvenirs traumatisants du passé ont fait leur entrée dans le présent des peuples autochtones d'aujourd'hui, une vision intégrative est proposée, semblable à celle mise au point par Kellermann (2000), qui met l'accent sur les interactions entre différents niveaux de transmission transgénérationnelle, y compris les facteurs physiques, culturels, sociaux et psychologiques, tout en reconnaissant le fait que le traumatisme est contagieux. Kellermann fonde son travail thérapeutique sur des recherches récentes (dans certains cas, très controversées) dans le domaine de la génétique, lesquelles indiquent que le traumatisme parental peut être transmis de la même manière que certaines maladies héréditaires sont transmises d'une génération à l'autre.

Selon les recherches récentes de Kellermann (2000), les codes de mémoire génétique d'un parent pourraient donc être transmis à l'enfant au moyen de processus électrochimiques dans le cerveau. L'organisation neuronale de divers systèmes de mémoire chez le parent entraînerait une organisation et une constitution similaires chez l'enfant. Étant donné que l'on suppose que le traumatisme psychologique a des effets à long terme sur les réactions neurochimiques au stress chez les parents traumatisés (van der Kolk, et coll., 1996), il se peut aussi qu'il conduise aux mêmes déficiences caractérielles et qu'il entraîne une forme de vulnérabilité chez l'enfant. Les enfants des survivants de l'Holocauste, qui sont nés de parents ayant subi des traumatismes graves, seraient donc prédisposés au SSPT (Kellermann, 2000).

Même si la théorie d'un code de mémoire génétique suscite toujours la controverse, et si elle est citée ici uniquement pour alimenter la réflexion, il reste que l'on peut trouver des preuves de la transmission génétique du traumatisme dans des recherches physiologiques contemporaines réputées. Yehuda et ses

Chapitre 3

collaborateurs (2000) ont trouvé que de faibles niveaux de cortisol étaient clairement associés à la présence du SSPT chez les parents et à la présence à vie du SSPT chez leur progéniture; alors qu'un diagnostic psychiatrique courant autre que celui du SSPT était relativement, mais pas de façon significative, associé avec des niveaux élevés de cortisol. Les enfants dont les parents étaient atteints du SSPT et qui étaient eux-mêmes atteints d'un SSPT à vie affichaient les plus bas niveaux de cortisol de tous les groupes d'étude. Yehuda et ses collaborateurs en arrivent à la conclusion suivante :

[TRADUCTION] [L]a présence du SSPT chez les parents, un facteur de risque présumé pour l'apparition du SSPT, semble être associée à la présence de faibles niveaux de cortisol chez les descendants, même en l'absence d'un SSPT à vie chez ces derniers. Les conclusions de la recherche indiquent que de faibles niveaux de cortisol associés aux cas de SSPT peuvent constituer un marqueur de vulnérabilité associé au SSPT parental de même qu'une caractéristique associée à l'état en présence de symptômes de SSPT aigu ou chronique (2000 : 1252 tel que cité dans Kellermann, 2000 : 13).

Même s'il n'existe aucune recherche clinique concernant la transmission transgénérationnelle ultérieure de la prédisposition au SSPT, on peut sans présomption faire l'hypothèse que l'effet est susceptible de se reproduire chez les générations futures suivant un modèle similaire. Le mot « inconscience » y ayant été délibérément évité, la présente analyse, laisse croire que le sentiment de perte et de chagrin rapporté par de nombreux Autochtones à l'époque actuelle pourrait être un héritage direct du traumatisme encodé génétiquement qui se manifeste dans les souvenirs incomplets de souffrances passées (peu importe la controverse soulevée par cette théorie). Ce domaine d'étude nécessite certainement des recherches plus poussées.

Cela ne signifie pas que les peuples autochtones sont programmés et condamnés par leur hérédité. La littérature sur la psychologie établit clairement que le développement de la mémoire collective est influencé à la fois par l'hérédité et par l'environnement à tel point que les deux facteurs sont indissociables (Gottlieb, 1983). Il est plus productif de penser de l'héritage traumatique des Autochtones qu'il fixe certaines limites à leur interaction avec leur milieu social, ce qui entraîne surtout des ruptures culturelles et crée un effet de cohorte culturelle (dans le cas présent, la cohorte est un groupe de personnes qui partagent des expériences socioculturelles similaires). Les récits que font aujourd'hui les peuples autochtones de leur tristesse et de leur réalité présente confirment le récit passé des pertes subies. En un sens, les générations présentes et leurs ancêtres qui vivaient il y a des siècles sont les mêmes cohortes culturelles, reliées entre elles par le fil des pertes subies dans le passé et du deuil vécu aujourd'hui. Les souvenirs collectifs du traumatisme encodés par les peuples autochtones il y a des siècles ont été stockés dans des réserves de mémoire culturelle (histoires, narrations et mythes qui jouent aussi le rôle d'indices de récupération) et, aujourd'hui, ils sont récupérés et revendiqués.

Le processus de transmission de la mémoire traumatique est encore plus facile à comprendre si l'on utilise les termes psychologiques standard. Selon Tulving (1985), il y a trois types d'informations stockées dans la mémoire à long terme. Le premier a un rapport avec des événements précis de l'existence d'une personne et fonctionne comme une sorte de réserve autobiographique. Ce type de mémoire est appelé mémoire épisodique. Un deuxième type d'informations stockées dans la mémoire à long terme concerne

Chapitre 3

les connaissances générales et on l'appelle la mémoire sémantique. De concert avec la mémoire épisodique et sémantique, il existe également un système d'information séparée que l'on appelle mémoire procédurale qui concerne la formation et la conservation des habitudes.

Tulving (1983) a aussi proposé que les événements récupérés dans la mémoire épisodique sont remis en mémoire avec beaucoup plus de conviction que les éléments de la mémoire sémantique. Dans le modèle proposé dans le cadre de la présente étude, une fois que les souvenirs traumatisants ont été encodés dans la mémoire épisodique des peuples autochtones, ils ont été profondément enfouis dans le psychisme social des peuples autochtones à cause d'une répétition élaborée. Les peuples autochtones furent exposés à des vagues incessantes de traumatisme (colonialisme, peuplements, déplacements, privation de nourriture, traite des fourrures, désorganisation économique, persécution religieuse et, pour finir, écoles résidentielles) et ils n'ont guère eu le temps de s'arrêter pour réagir à ce qui leur arrivait.

Des siècles de destruction ont favorisé cette répétition élaborée de souvenirs traumatisants et la formation d'associations entre de nouveaux traumatismes et les souvenirs de traumatismes passés déjà stockés dans la mémoire collective à long terme du peuple autochtone. Ce processus d'élaboration a servi à intégrer l'information d'arrivée en un réseau cohérent (malgré son côté triste et tragique) de pensées et d'idées culturelles. Aujourd'hui, les chercheurs reconnaissent que le rappel de souvenirs est progressivement favorisé par le nombre d'élaborations générées par les nouveaux éléments (Craik et Tulving, 1975; Reder et Ross, 1983). En s'inspirant de ce qui précède, on peut affirmer sans présomption que chaque traumatisme ultérieur vécu par les peuples autochtones a facilité le rappel de souvenirs de pertes antérieures.

Chaque nouvelle expérience traumatisante avait un effet profond sur ce qui était déjà stocké dans les souvenirs collectifs des personnes, jusqu'à sa conversion en une imagerie collective de perte; quelque chose qui s'approche de l'imagerie eidétique décrite par Haber et Haber (1964). Les auteurs ont signalé plusieurs cas de jeunes enfants qui pouvaient stocker le double d'une image d'un stimulus visuel en mémoire en conservant des détails photographiques, et affirmer que l'image en question était toujours « dans leur esprit ». Par conséquent, si on reconnaît que les souvenirs traumatisants sont toujours présents dans l'esprit des peuples autochtones, que se passe-t-il lorsque ces gens se retrouvent à nouveau dans un contexte traumatisant?

Les renseignements tirés de recherches psychologiques permettent d'émettre l'hypothèse, il est proposé que le contexte lui-même fournit des indices de remémoration qui facilitent le rappel de souvenirs traumatisants. Pour un adolescent autochtone qui vit dans une communauté isolée, marginalisée et pauvre, le contexte social lui-même dans lequel il passe la totalité de son existence devient un indice de remémoration de souvenirs de dépossession et de marginalisation encodés par l'un ou l'autre de ses parents. La vie même de ce parent était un indice de remémoration de souvenirs traumatisants de ses propres parents, grands-parents, et ainsi de suite. Voici l'explication de Kellermann :

[TRADUCTION] [L]es bactéries peuvent être transmises d'une personne à une autre lors de la propagation de la maladie et diverses formes physiques de transmission de quelque chose d'un corps à un autre, ou d'un endroit à un autre, font partie de nos expériences quotidiennes. La transmission des ondes sonores dans le domaine des télécommunications est un phénomène généralement accepté susceptible d'offrir une analogie convenable pour illustrer également le processus de transmission du traumatisme.

Chapitre 3

Ainsi, de la même manière que la chaleur, la lumière, le son et l'électricité peuvent être transportés sans qu'on puisse les voir d'un émetteur à un récepteur, il est possible que... des expériences puissent aussi être transmises des parents à leurs enfants au moyen d'un processus complexe de communication extra-sensorielle. En fait, une terminologie quasiment naturaliste est fréquemment utilisée pour décrire comment les « vibrations » au sein de l'« atmosphère » d'une famille ayant vécu l'Holocauste peuvent influencer les descendants suivant un éventail de manières indirectes et subtiles (2000 : 6).

D'autres preuves venant renforcer l'hypothèse voulant que les souvenirs traumatisants peuvent être transférés de façon intergénérationnelle proviennent, encore une fois, de recherches psychologiques sur la mémoire dépendant de l'état physiologique, et ont un rapport avec le fait que l'état physiologique évoque des stimuli contextuels qui influencent la remémoration de souvenirs. Si les gens traitent initialement l'information alors qu'ils se trouvent dans certains états physiologiques (faim, douleur, etc.), ils en auront un souvenir plus vif s'ils se rappellent ces souvenirs pendant qu'ils sont dans un état physiologique semblable (Horton et Mills, 1984). Si l'on adapte ces résultats à un contexte social, on peut voir clairement pourquoi les souvenirs traumatisants de perte et de destruction peuvent plus facilement remonter à la mémoire dans des époques où une communauté revit une situation semblable.

Depuis des siècles, les peuples autochtones ont été dépossédés, appauvris, rendus malades et affamés; encore une fois, leur état physiologique est devenu un indice de remémoration contextuel pour les souvenirs entourant les pertes subies par leurs ancêtres, leur faim et leur traumatisme. Les chercheurs reconnaissent que les personnes se rappellent plus facilement des souvenirs négatifs et des événements désagréables de la vie lorsqu'ils se sentent déprimés (Bower, Gillian et Monteiro, 1981). Ce n'est qu'en l'absence de ces indices de remémoration contextuels (comme ils devraient l'être dans la condition sociale modifiée qui est celle des peuples autochtones aujourd'hui), que la grille des souvenirs tragiques pourrait être détruite (Teasdale et Russel, 1983).

La transmission du traumatisme a toujours lieu dans un environnement social, et on suppose que celui-ci a une incidence majeure sur les enfants. Il est vrai que les enfants autochtones d'aujourd'hui n'ont pas été témoins de la mort, de la terreur et des souffrances de leurs ancêtres. Toutefois, il est aussi vrai que bon nombre d'entre eux ont été témoins d'une violence familiale omniprésente, de l'alcoolisme et de la toxicomanie de leurs parents qui eux-mêmes avaient été témoins du manque d'estime de soi et du deuil non résolu de leurs propres parents. Selon Kellermann (2000), les parents traumatisés influencent leurs enfants non seulement par ce qu'ils leur font subir, en termes de méthodes d'éducation, mais aussi par l'intermédiaire des modèles d'identification défectueux qu'ils présentent.

Comme le fait remarquer Bandura (1977), les enfants apprennent des choses indirectement par l'observation et par l'imitation de leurs parents. C'est pourquoi on peut supposer que les enfants de parents traumatisés peuvent avoir adopté certains comportements et états émotifs de leurs parents. Ce modèle de relations familiales malsaines encadre le processus de transmission des souvenirs et situe ce phénomène social sur le plan individuel, ce qui a pour effet d'affecter tous les individus des collectivités autochtones et même au-delà. C'est ainsi qu'un traumatisme universel fait irruption dans l'existence des individus.

Chapitre 3

On s'est demandé à maintes reprises pour quelles raisons le processus de transmission du traumatisme était tellement présent et tellement fort au sein des peuples autochtones. Si on se rappelle la situation vécue en Europe après que les habitants eurent subi des vagues d'épidémies, il convient d'insister encore une fois sur ce qui suit : les Européens avaient disposé de suffisamment de temps pour reconstruire leurs souvenirs du traumatisme et leurs vies endommagées. Peu importe si cette affirmation sonne comme un cliché, mais il reste que le temps efface les souvenirs et pas seulement parce que la mémoire flanche. On suppose que l'oubli se produit parce que quelque chose bloque l'accès à la mémoire. La théorie de l'interférence de l'oubli propose que le « quelque chose » qui bloque le processus habituel de remémoration est présent sous la forme d'associations établies qui entrent en conflit avec ce que les personnes essaient de se rappeler (Crowder, 1976). Dans le contexte européen, ce « quelque chose » était l'association établie entre ce qui arrivait aux gens (la maladie) et le fait que le traumatisme avait fini par cesser, permettant la restructuration des relations sociales endommagées, ainsi que des pertes démographiques et culturelles.

Les peuples autochtones, en revanche, ne furent jamais capables de regrouper leurs stratégies d'adaptation. Ils ne furent jamais en mesure d'acquérir des associations de souvenir concurrentes parce que, pour eux, il n'y avait qu'une association possible : un traumatisme est suivi par un autre, et une perte précipite une autre perte. Pour les peuples autochtones, il ne s'écoulait jamais assez de temps entre les divers traumatismes pour empêcher le rappel des souvenirs traumatisants qui subsistaient toujours dans leur mémoire collective. Comme ils n'avaient pas accès à des ressources qui leur auraient permis de reformuler leur culture et leur identité, le traumatisme est devenu stratifié et cumulatif, affectant ainsi des générations successives.

Pour récapituler notre modèle de transmission du traumatisme : les souvenirs traumatisants sont transmis à la génération suivante au moyen de divers canaux, y compris les voies biologiques (dans la prédisposition héréditaire au SSPT), culturelles (par les narrations, les comportements sanctionnés culturellement), sociales (par le modèle d'éducation inadéquat, la violence latérale, le passage à l'acte d'abus), et psychologiques (par les processus de mémorisation). La complexité du processus de transmission, de même que la complexité de l'« image de perte » qui est transmise doivent être reconnues si l'on veut comprendre complètement pourquoi le deuil non résolu et le résidu de désespoir sont toujours présents dans le psychisme collectif des peuples autochtones.

Implications de la guérison : éveil de la conscience

Pour permettre aux peuples autochtones de concevoir des modalités de guérison adaptées culturellement qui les aideront à surmonter les troubles sociaux qui résultent du traumatisme historique qu'ils ont vécu, il convient d'adopter une approche axée sur les personnes et orientée vers les personnes. La première étape à franchir pour mettre en place un processus de guérison significatif consiste à déterminer le problème central qui se trouve à l'origine des difficultés sociales contemporaines dans les collectivités autochtones. En déterminant plusieurs domaines d'incidence différents affectés par les forces historiques puissantes qui ont opéré durant trois principales étapes de colonisation, ainsi que les morts et la destruction causées par les épidémies sur ce continent, la présente étude contribue à la compréhension des interrelations entre l'historique et le social, le social et le culturel, le culturel et le psychologique, étant donné qu'ils ont continuellement une incidence sur les existences des peuples autochtones.

Chapitre 3

En nous fondant sur cette recherche, nous proposons la mise en œuvre d'une recommandation pour que des méthodes d'évaluation visant à cibler précisément des grappes de maladies sociales (telles que le SSPT, les maladies liées à la dissociation ainsi que l'impuissance acquise) et leurs symptômes manifestes soient mises au point. Sur une plus petite échelle, une initiative semblable a été entreprise en vue d'amorcer un processus de résolution du deuil pour un groupe de quarante-cinq travailleurs en service social Lakotas. La méthodologie comprenait notamment une évaluation à trois intervalles différents, au moyen d'un questionnaire sur l'expérience du deuil vécue par les Lakotas et les différences sémantiques, de même qu'un instrument d'auto-évaluation rempli par l'intéressé et un questionnaire de suivi (Yellow Horse Brave Heart, 1998). À partir de cette évaluation, une intervention expérimentale effectuée dans le cadre d'un programme scolaire a été menée auprès d'un groupe de dix parents Lakotas et de deux animateurs Lakotas sur une réserve de cette Nation (Yellow Horse Brave Heart, 1999).

Des modalités de guérison semblables peuvent être conçues et mises en œuvre avec succès en vue d'aider les peuples autochtones à négocier et à mettre en pratique efficacement leurs aptitudes sociales et culturelles dans le monde contemporain et à tirer des enseignements positifs de leurs expériences désastreuses de dépeuplement et d'assimilation forcée. Il est d'une importance vitale pour la survie des peuples autochtones, à la fois sur le plan physique et culturel, que, durant des périodes de changement et riches en possibilités, ils soient capables de créer une nouvelle formule sociale à partir des significations culturelles concurrentes que les peuples autochtones furent forcés d'intérioriser.

Ce n'est qu'alors que les peuples autochtones seront capables de résoudre les tensions inhérentes à la tâche qui consiste à formuler leur identité sociale et culturelle contemporaine. Il est à espérer que cela contribuera aussi à démentir les jugements sociaux que la population non autochtone exprime à l'égard des Autochtones et à changer les systèmes d'attributions causales dominantes relatives au comportement des Autochtones et à l'aboriginalité, favorisant une nouvelle évaluation cognitive, modifiant les normes culturelles intériorisées et ouvrant les avenues de la réalisation de soi aux peuples autochtones. Pour les Autochtones, la réalisation de soi signifie une chose très simple : devenir tout ce qu'ils sont capables de devenir.

Les peuples autochtones n'eurent jamais assez de temps, entre les diverses séquences de nouvelles épidémies mondiales, le génocide, le traumatisme et l'assimilation forcée d'élaborer des outils leur permettant de passer à travers la désintégration sociale et culturelle périodique de leurs nations. Étrangers sur leurs propres territoires, continuellement assiégés par leurs oppresseurs et séparés de leur propre culture, les peuples autochtones ont lentement glissé dans le désespoir et un profond silence, ponctués par de tragiques flambées de comportement autodestructeur. Pour commencer, leurs Aînés et leurs jeunes périrent dans les vagues d'épidémies qui décimèrent des collectivités et des lignages complets. Il ne faut pas oublier que ces maladies n'ont pas toujours été propagées par des moyens naturels.

Lord Jeffrey Amherst, par exemple, qui était gouverneur général de l'Amérique du Nord britannique, a ouvertement préconisé la guerre biologique contre les peuples autochtones du Canada. Dans des lettres adressées à ses officiers subalternes en 1763, Amherst leur suggérait [TRADUCTION] « d'inoculer les Indiens à l'aide de couvertures [infestées par la variole] et de prendre tous les moyens nécessaires pour extirper cette race exécrationnelle » (History Television, s.d. : 1-2). Plusieurs officiers suivirent sa suggestion, et plusieurs collectivités autochtones connurent des épidémies de variole.

Chapitre 3

Il resta très peu de monde pour transmettre le savoir traditionnel à titre de chefs, de philosophes et de guérisseurs aux autres membres de la communauté. Les membres des collectivités survivantes, privés de chefs expérimentés et de vastes pans de leur savoir traditionnel, devinrent plus dépendants des marchandises apportées par les marchands européens et plus vulnérables aussi aux pressions exercées par les missionnaires visant à les convertir au christianisme. Le mode de vie autochtone qui avait permis aux indigènes de maîtriser leur univers socioculturel durant des milliers d'années vola en éclats par suite des attaques de la maladie, de la violence, de la faim, du désespoir et aussi en raison de la traite des fourrures. Lorsque la traite des fourrures finit par s'effondrer dans les années 1920, les peuples autochtones d'Amérique du Nord connurent de terribles tribulations. Les épidémies de tuberculose et d'influenza continuèrent de les décimer. Dans les années 1930, les fonctionnaires du gouvernement canadien supposèrent que les peuples autochtones étaient une race en voie d'extinction.

Définis comme une race en voie d'extinction, génération après génération, les peuples autochtones finirent par endormir leurs perceptions sensorielles, leurs besoins et leurs sentiments de même que leurs espoirs et leurs rêves comme individus et comme groupe social. Les peuples autochtones ignoraient aussi qu'ils se coupaient tellement de tout que ce processus d'évitement lui-même commença à mal fonctionner. En effet, contrairement à l'effet escompté, leurs *souvenirs bruts* des traumatismes vécus commencèrent à remonter à la surface; pour beaucoup, ce fut sans comprendre l'origine de ces souvenirs. Beaucoup d'Autochtones commencèrent à poser des agissements qu'ils n'arrivaient pas à se représenter entièrement (ou à se rappeler entièrement) dans leur tête et une nouvelle forme de désintégration a vu le jour : alcoolisme, toxicomanie, violence, abus sexuel et suicide. Ces passages à l'acte revenaient à affronter d'horribles fantômes sans visage dans des pièces sans lumière : une lutte perdue d'avance contre les terrifiantes ombres du passé.

L'évitement de la prise de conscience des traumatismes personnels ou collectifs vécus dans un passé rapproché ou lointain est la manière dont les personnes se protègent contre des expériences douloureuses et effrayantes dans le présent. Dans l'introduction à son livre intitulé *Trauma and Recovery*, Herman déclare : [TRADUCTION] « La réaction ordinaire aux atrocités consiste à les bannir de la conscience. Certaines violations du contrat social sont trop terribles pour être évoquées à haute voix : c'est d'ailleurs le sens du mot *indicible*. Les atrocités, toutefois, refusent d'être enfouies. Tout aussi puissante que le désir de nier les atrocités est la conviction que le déni ne donne rien » (1997 : 1).

Le but de tout processus de guérison est le retour de la conscience, le réveil de tous les sens, la réappropriation de sa propre expérience vécue et la récupération chez les personnes de meilleures aptitudes à faire confiance à cette expérience. Un processus de guérison réussi sera accompagné du rétablissement d'une aptitude sociale à créer un nouveau paradigme culturel, à mettre de l'ordre dans ce qui n'était que chaos. Le but du processus de guérison est de récupérer une personne dans sa totalité (culture) et de développer de nouveau des capacités perdues de ressentir et de s'exprimer. Le but est de se rétablir et de réintégrer le passé dans le présent. Diverses modalités de guérison ont été proposées en vue de s'attaquer aux effets du traumatisme (ou du syndrome de stress post-traumatique) et on croit que le traitement classique utilisé dans les cas de SSPT a sa place lors de la phase initiale de guérison des effets du traumatisme historique.

Chapitre 3

Le traitement comporte habituellement trois principales composantes : 1) envisager et surmonter l'horrible et écrasante expérience; 2) contrôler et maîtriser les réactions de stress physiologiques et biologiques; 3) rétablir des liens sociaux solides et l'efficacité interpersonnelle. Le but de ces thérapies est d'aider les personnes traumatisées à faire la transition entre se sentir dominées et hantées par le passé et se montrer présentes ici et maintenant, et capables de répondre aux exigences courantes avec leur plein potentiel. Ainsi, le traumatisme doit se situer dans la perspective plus large de l'existence d'une personne (ou d'un groupe) (van der Kolk, van der Hart et Burbridge, 1995). Dans le contexte autochtone, cette « perspective » doit être suffisamment inclusive pour englober tous les éléments interreliés des cultures et des philosophies autochtones. Parmi les nombreuses approches utilisées dans le traitement du SSPT, on retrouve par exemple, la méthode du témoignage de concert avec une thérapie de soutien. La méthode du témoignage consiste à demander aux personnes [TRADUCTION] « de décrire en détail l'histoire qui leur est arrivée, et beaucoup de cliniciens reconnaissent que demander à des personnes de faire le récit de leurs expériences traumatisantes individuelles dans un cadre sécuritaire et rassurant les aide à mieux vivre avec leurs souvenirs traumatisants » (Weine et coll., 1995 : 536-537).

Cet exercice de narration et de remémoration aide à remodeler le passé qui, pour les survivants d'un traumatisme, s'apparente au fait d'avoir sans cesse avec eux un corps étranger inerte et non digéré. Cette approche est conforme à l'explication de Maslow (1954) selon laquelle le passé n'est actif et vivant que dans la mesure où il a recréé la personne et a été digéré par la personne présente. La personne, quant à elle, n'est vivante que dans la mesure où elle a recréé et réintégré le passé.

Cependant, ce processus de guérison peut s'avérer long et fastidieux. Les âmes fragmentées ne guérissent pas en l'espace d'une année. Il n'existe aucun remède offrant un soulagement rapide et efficace comme un pansement pour corriger les dommages profonds s'étant perpétués durant de si nombreuses années et, dans le cas des peuples autochtones, génération après génération. Après avoir subi des siècles de dépersonnalisation, avoir été isolés d'une culture et d'un milieu social sains, avoir vécu l'effacement de leur identité de groupe, avoir vu tous leurs anciens idéaux et toutes leurs anciennes croyances détruites ou volées et avoir été l'objet d'une exploitation sans pitié, les peuples autochtones sont devenus extrêmement vulnérables et pratiquement sans défense devant leurs puissants oppresseurs.

Après avoir été traités avec mépris total et dérision et avoir été brutalement dépouillés de tout ce qui pouvait leur rappeler leur identité culturelle antérieure et leur environnement social prévisible, ils ont perdu leur force en tant que peuple et en tant qu'individus. La destruction presque complète de leur contexte social et de leur identité sociale les a laissés dans un état d'anxiété intenable, terriblement peu sûrs d'eux-mêmes et misérablement assujettis à un monde nouveau et rempli d'incertitude. Il ne faut jamais oublier que durant les siècles passés dans une terreur mortelle, la structure intrasociale des peuples autochtones a été ébranlée.

En conséquence, les peuples autochtones d'aujourd'hui disposent rarement de modèles de désirs et d'attentes susceptibles d'atténuer leurs peurs sous-jacentes et de guider leurs espoirs. Ils ont été rendus vulnérables à leurs peurs les plus affreuses, réduits à leurs conditions psychosociales les plus chaotiques et à la dépression la plus sévère. Des siècles de traumatisme ont laissé les peuples autochtones dans une condition malsaine complexe. L'héritage psychologique des catastrophes qu'ils ont vécues comprend notamment l'engourdissement psychologique et social, une sociabilité déficiente, une faible estime de soi et la dépression.

Chapitre 3

Psychiatres, psychologues, anthropologues et travailleurs sociaux s'entendent pour dire que les expériences de violence et de traumatisme résultant des décès massifs et horribles, jumelées avec la perte de tout ce qui était sécurisant et familial, ont de profondes influences sur le fonctionnement psychologique; parfois, à tel point que les personnes deviennent totalement incapables de réfléchir ou de se comporter avec une certaine souplesse.

Les cliniciens du *Dutch Foundation Centrum '45*, qui s'occupent de victimes de la guerre, reconnaissent que lorsqu'on se trouve dans un tel état :

[TRADUCTION] Il devient difficile de faire la distinction entre ce qui est dangereux et ce qui ne l'est pas. De faire la distinction entre les personnes dignes de confiance et celles qui ne le sont pas. De faire la distinction entre le passé et le présent. La vision du monde et de l'avenir change. Nous commençons à penser différemment à notre sujet, nous perdons nos certitudes. Notre comportement à l'égard d'autrui change. Nous nous sentons insécures. Notre développement personnel peut être inhibé en raison de la violence à laquelle d'autres personnes importantes pour nous ont été exposées, en l'occurrence les parents. En tant qu'enfant d'un parent traumatisé, on développe certaines déficiences qui découlent de la relation elle-même. En tant que parent ayant un passé de violence, on est parfois incapable de donner à son enfant en pleine croissance ce dont il a besoin. Sans le vouloir, on fait revivre à son enfant ce que l'on a soi-même vécu. C'est ainsi qu'un problème de deuxième génération peut voir le jour (Foundation Centrum '45, 2003 : 1).

Les cliniciens du centre offrent de nombreuses modalités de guérison pour aider les personnes ayant vécu un traumatisme; notamment, la psychothérapie favorisant la compréhension de soi, la thérapie comportementale, la thérapie de groupe, la thérapie relationnelle et familiale (Foundation Centrum '45, 2003). Toutes ces modalités ont fait leurs preuves pour venir en aide aux personnes aux prises avec un sentiment d'impuissance acquise et qui possèdent une source de détermination externe. Ces modalités de guérison peuvent être remaniées avec succès en vue de s'adresser plus particulièrement aux souvenirs d'un traumatisme et d'un désespoir qui est transmis socialement, même si cette transmission se fait dans le silence. Elles peuvent être adaptées en vue de guérir des collectivités et leurs membres, dans la mesure où les guérisseurs n'oublient pas de prendre en compte la totalité du spectre des conditions associées avec les réponses au traumatisme.

Lors de la conception d'un éventuel programme destiné à aider des personnes à déconstruire le terrible héritage du passé, il faut se pencher sérieusement sur le jeu dialectique réciproque qui s'est installé entre ce qui est arrivé aux personnes et la manière dont elles l'interprètent (ou pas). Réunis, ces deux facteurs détermineront les paramètres de la liberté, de la résilience et de l'espérance de vie des peuples autochtones dans le présent ainsi que dans les jours et les années à venir. La praxie consiste donc à négocier un passage entre le passé et l'avenir. Pour les Autochtones, ce passage s'appelle *maintenant*. Le but ultime de toute modalité de guérison, susceptible d'être employée dans ces cas, est de restructurer le passé et de remettre les personnes en contact avec le présent, de les habiliter, de les intégrer et, en fin de compte, de les aider à se rétablir de la peur et du désespoir. Comme l'explique Herman :

Chapitre 3

[TRADUCTION] [L]a personne survivante qui a réussi son rétablissement envisage l'existence sans beaucoup d'illusion, mais souvent avec gratitude. Il est possible que sa vision de la vie soit tragique, mais pour cette raison même, elle a appris à aimer les éclats de rire. Elle se fait une idée très claire de ce qui est important, et de ce qui ne l'est pas. Ayant fait connaissance avec le mal, elle sait désormais comment se raccrocher à ce qui est bon. Ayant vécu la peur de la mort, elle a appris à célébrer la vie (1997 : 213).

La seule manière de répondre aux besoins des peuples autochtones en matière de guérison consiste à ouvrir des avenues adaptées sur le plan culturel en vue de produire des changements dans les structures de mémoire existantes et les systèmes de croyances qui leur permettront de recouvrer leur force collective. Récemment, on a accompli beaucoup de progrès dans un domaine d'étude de la psychologie appelé les forces vitales humaines. Selon Aspinwall et Staudinger (2003), pour comprendre la microgenèse et l'ontogenèse des forces vitales humaines, il faut prendre en considération les situations et les expériences qui les favorisent ou les contrarient.

Cette étude s'est penchée sur la manière dont les situations et les expériences ayant contribué à façonner les vies des peuples autochtones étaient interreliées et comment elles avaient nui au développement de leurs forces communautaires et individuelles. Plusieurs définitions opérationnelles ont été utilisées, notamment domaines d'impact, étapes de la colonisation, etc. Ce sont là des moyens de *ponctuer* la réalité historique autochtone en vue de découvrir et de définir la causalité circulaire. D'autres définitions pourraient être utilisées pour véhiculer le même message, notamment pour amorcer le processus qui consiste à narrer de nouveau l'histoire du traumatisme historique autochtone avec l'intention de décoloniser l'histoire autochtone des pertes et de l'absence, il faut analyser les effets interactifs de l'historique et du culturel, tout en utilisant de nombreux points de vue pour évaluer le changement.

Des recherches récentes, par exemple, ont démontré que les pertes sont souvent des facteurs de croissance ou encore que certaines formes de croissance sont rendues possibles uniquement par les pertes (Baltes, Lindenberg et Staudinger, 1998). Il est indubitable que, par suite du contact avec les puissances colonisatrices, la réalité sociale des peuples autochtones fut divisée par l'« autre » et ses contradictions, et pour ainsi dire entièrement détruite. Il est également vrai que beaucoup de peuples furent symboliquement ou physiquement extirpés de leur contexte culturel traditionnel; ils ont perdu leur autonomie, leur dignité, leur maîtrise de soi et, bien entendu, leur identité même. Il n'en reste pas moins que ces peuples existent toujours. Comme l'a expliqué Allen : [TRADUCTION] « Ils ont survécu à la colonisation, à l'acculturation, à l'assimilation, aux coups, au viol, à la privation de nourriture, à la mutilation, à la stérilisation, à l'abandon, à la négligence, à la mort de leurs enfants, de leurs proches, à la destruction de leur territoire, de leurs foyers, de leur passé et de leur avenir » (1986 : 190).

Même s'ils ont perdu temporairement leurs forces vitales, leur source de détermination sociale, leur identité autochtone et l'une des avenues de sa construction : l'affiliation à un groupe social particulier ou encore à un ensemble particulier de croyances, il faut croire que, tôt ou tard, ils réussiront à se dégager (du moins partiellement) de la victimisation subie aux mains des colonisateurs. Après avoir été exposés au système dominant à un tel point, après avoir été familiarisés avec ses forces et ses faiblesses, les peuples autochtones seront capables de réaliser leur propre potentiel et d'apprécier pleinement l'intégrité de leurs croyances et de leurs pratiques.

Chapitre 3

Ces dernières années, l'émergence d'un degré relatif de relâchement de l'attitude oppressive envers les peuples autochtones du Canada a pu être observée, ce qui a incité la population autochtone à diriger un peu de son attention sur d'autres aspects que la simple lutte pour la survie. Cette possibilité de faire des choix, pratiquement inconnue jusqu'à maintenant, incite les Autochtones à se poser des questions sur l'ordre actuel des choses, à percevoir, même si ce n'est que vaguement, un élargissement de ce qui est possible et de ce qui devient tangible. C'est de cette perception consciente d'un avenir accessible que viendra l'énergie nécessaire aux peuples autochtones pour se dégager de la lourde condition qui leur a été imposée. Ils trouveront, profondément enfouis au fond d'eux-mêmes, des trésors de possibilités, d'infinies potentialités, et plus particulièrement, le pouvoir de donner forme à leur propre destin. L'incarnation de ces aspirations et de ces énergies stimulantes sera une confrontation totale et généralisée avec leur système social existant.

Toutefois, il faut d'abord décoloniser leur passé afin qu'il devienne un outil de guérison et non une force de destruction incessante et dévastatrice. La première étape à suivre est la reconceptualisation qui consiste à offrir aux Autochtones et aux non Autochtones un autre système de constructions mentales dans lequel ils pourront intégrer les observations ou les expériences existantes. Autrement dit, le grand public et, à bien des égards, les peuples autochtones eux-mêmes, doivent recevoir suffisamment d'information au sujet de leur histoire pour pouvoir reconnaître la nature souvent illogique des convictions que certains entretiennent au sujet des Autochtones et pour que cela crée une occasion de réviser ces croyances.

Pour pouvoir changer les opinions reçues au sujet des peuples autochtones chez les non Autochtones et les Autochtones eux aussi, il faut organiser une campagne d'information coordonnée en haut lieu afin de publiciser des faits historiques valides, fiables et exacts et de les diffuser dans les écoles, les institutions sociales, les grands médias et les organisations politiques. Il faut inclure dans les programmes scolaires une histoire des peuples autochtones réécrite convenablement. Un récit débarrassé des préjugés coloniaux sur les souffrances des peuples autochtones doit remplacer les images fallacieuses souvent véhiculées par les médias à grande diffusion. Un récit narratif convenablement déconstruit de l'existence des peuples autochtones doit accompagner toute action sociale ou politique destinée à venir en aide à ceux qui ont été dépossédés et marginalisés.

D'autres processus seront mis à contribution. Said (1994) a déjà dit que les intellectuels ne peuvent pas parler au nom de toute l'humanité, sous prétexte de revendiquer l'objectivité ou la neutralité. De même, les personnes qui travaillent avec les Autochtones et pour eux, doivent s'allier avec les opprimés et les sans voix, ce qui, selon Said, représente un engagement éthique et politique. Ce geste devrait être fait [TRADUCTION] « sur la base des principes universels suivants : tous les êtres humains ont le droit de s'attendre à des standards décentes de comportement en matière de liberté et de justice de la part des puissances terrestres ou des nations, et à ce que les violations délibérées ou non de ces standards soient dénoncées et combattues avec vigueur » (Said, 1994 : 11-12).

Weenie a déjà suggéré ce qui suit : [TRADUCTION] « Nommer et définir le problème est la première étape vers le rétablissement et la guérison postcoloniale » (2000 : 65). L'histoire doit être racontée, avec suffisamment de force pour que tous puissent entendre : les peuples autochtones qui furent réduits au silence et qui oublièrent comment se remémorer le passé; les non Autochtones qui souvent ne savent du monde autochtone que ce qu'ils en ont appris dans des films de genre et des manuels scolaires biaisés; les

Chapitre 3

institutions gouvernementales qui détiennent toujours le pouvoir de décider du sort des peuples autochtones. Cette histoire doit être racontée et elle doit être débattue dans toutes les tribunes publiques. Comme le dit Herman :

[TRADUCTION] [L]e rétablissement repose sur le souvenir et le deuil. L'expérience vécue dans les pays d'Amérique latine, d'Europe de l'Est et d'Afrique où la démocratie est récente nous enseigne clairement que pour rétablir le sentiment d'une communauté sociale, il faut disposer d'une tribune publique où les victimes peuvent exprimer leur vérité et où leur souffrance peut être reconnue formellement... Comme les personnes traumatisées, les pays traumatisés eux aussi doivent se rappeler, vivre leur chagrin et expier leurs fautes s'ils veulent éviter d'avoir à les revivre (1997 : 242).

Le monde extérieur aux collectivités autochtones doit reconnaître que les peuples autochtones vivent en territoire autochtone, un territoire qui leur a été arraché par la force. Il faut reconnaître qu'étant donné que l'on n'a jamais rendu aux Autochtones leurs droits à l'autonomie gouvernementale, à l'actualisation de soi et à l'autodétermination, ils n'ont jamais eu l'occasion non plus de travailler à la recherche de leurs propres solutions aux problèmes engendrés par leurs expériences. Dans toute l'Amérique, des gens dont les ancêtres ont dévasté, ravagé et pillé les mondes autochtones vivent toujours sur des territoires autochtones. Même si on ne peut réécrire l'histoire, on peut néanmoins la relater de manière à ce qu'elle mentionne toutes les histoires oubliées au sujet de la terreur infligée par la guerre à des personnes innocentes, l'horreur causée par la variole et les autres maladies infectieuses et les myriades de tentatives de génocide, d'assassinat, de soumission, et d'actions destinées à inspirer la peur et le désespoir. En vérité, ce sont de bien tristes histoires, mais elles sont celles de personnes qui en furent et qui en sont toujours les principaux protagonistes.

De nos jours, les peuples autochtones font des efforts pour surmonter l'impuissance sociale acquise, pour se réapproprier leur source de détermination sociale interne et pour produire leurs propres représentations. Les peuples autochtones d'Amérique du Nord d'aujourd'hui, à l'instar d'autres groupes colonisés et dépossédés, doivent constamment renégocier leur identité culturelle et politique, ainsi que leurs souvenirs historiques, vis-à-vis un contexte juridique et économique créé pour eux par un gouvernement non autochtone. C'est ce que de nombreux chercheurs ont reconnu et mentionné. Ce qui manque à cette analyse culturelle, c'est l'attention aux processus et aux mécanismes internes mis en place par les colonisateurs pour marginaliser et rabaisser les rôles personnels et les modes de vie autochtones, et la résonance de ces expériences historiques des peuples autochtones qui sont fortement audibles encore aujourd'hui.

Il faut aussi prêter une oreille attentive aux renégociations contemporaines parce qu'elles s'effectuent entre des visions autochtones de la tradition et du changement, et entre leurs pratiques culturelles et rituelles ainsi que leur action sociale. Ces dernières décennies, on a assisté à une renaissance des forces vitales et de la détermination des Premières Nations d'un bout à l'autre du Canada. L'impulsion à l'origine de cette renaissance prend diverses formes : la restauration des systèmes traditionnels de croyances et de pratiques, la résurgence et la valorisation des langues, la croissance d'un sentiment d'identité nationale chez les Premières Nations et la reconstruction et la déconstruction de l'histoire des peuples autochtones.

Chapitre 3

Les peuples autochtones doivent constamment négocier ce que ça représente pour eux d'être un Autochtone dans le monde d'aujourd'hui et ils redéfinissent et raffinent constamment leurs critères, en prenant en considération qui possède le savoir traditionnel, qui se rappelle ce qui s'est passé auparavant (et comment), qui est suffisamment fort et en santé pour transmettre le savoir et la mémoire aux générations qui suivent, et qui est le mieux placé pour effectuer la transition entre le savoir tiré des récits traditionnels et celui qui est issu de la vie quotidienne. Les narrations du passé tragique, les souvenirs intériorisés jusque dans le silence des voix qui résonnent encore dans le souvenir ou l'amnésie collective et les relations des peuples avec le passé deviennent les assises de discussions et de négociations futures. Il existe également un conflit sous-jacent entre Autochtones et non Autochtones afin de déterminer qui détiendra le pouvoir de relier la mémoire, l'expérience, la pratique et la signification pour les peuples autochtones et, par conséquent, de produire de la valeur, du pouvoir et de l'autorité pour le moi et le groupe social dans le monde d'aujourd'hui.

Dans ce climat de renaissance et de changement, il est d'une importance vitale de comprendre les mécanismes par lesquels la pratique (la vie des Autochtones, aujourd'hui et dans le passé) et les identités (comment ils s'interprètent eux-mêmes et leur situation dans le monde à l'extérieur de leurs collectivités) sont liées aux événements passés et aux expériences passées. Comprendre cela est beaucoup plus important pour le processus de guérison nécessaire aux peuples autochtones afin de regagner leur moi social et culturel perdu que de simplement trouver une définition pratique (quoique vide et aride) du tissu sous-jacent de ces identités et pratiques utilisées pour aborder leurs contreparties non autochtones.

Il faut aussi faire très attention à la nature dialogique et contestée, à la valeur et à la signification de l'action autochtone. Les disputes que les gens peuvent avoir au sujet de la signification d'événements qui se sont produits dans le passé ont des conséquences politiques et sociologiques très différentes, selon qu'elles ont lieu à l'intérieur ou à l'extérieur des collectivités. Les non Autochtones sont pour la plupart très peu au courant de l'impact de l'histoire de la colonisation sur l'existence contemporaine des Autochtones. Les différends qu'ont les peuples autochtones sur ces questions trouvent peu d'écho à l'extérieur de leurs collectivités. Malheureusement, à l'exception de la reprise controversée du procès de Louis Riel, sur les ondes de Radio-Canada à l'automne 2002, et de la question très publicisée des écoles résidentielles depuis plus d'une décennie, le passé et le présent des Autochtones n'ont pas accès à la conscience sociale des non Autochtones.

Entre-temps, il est impossible de discuter de l'identité culturelle et sociale contemporaine des Autochtones sans prendre en considération l'impact du traumatisme historique sur de nombreuses générations de peuples autochtones. Cette affirmation fait réfléchir sur la vision beaucoup trop romantique qui est véhiculée dans les médias populaires de la place occupée par les Autochtones dans la culture dominante. Pour arriver à compléter le processus de guérison, il faut adopter une méthode qui consiste à définir stratégiquement les caractéristiques essentialistes du passé autochtone.

Même si le champ des connaissances historiques sur les effets du traumatisme historique sur les peuples autochtones fait l'objet d'une négociation constante par les Autochtones et les non Autochtones, et si on reconnaît que son contexte politique et social influe de façon radicale sur les pans de ces connaissances qui doivent être révélés et si le champ réel de connaissances historiques lui-même ne doit pas être altéré par le contexte ou le climat politique et social. Ces négociations autour de ce qui peut ou ne peut pas être dit sont souvent passées sous silence dans la compagnie des non Autochtones pour diverses raisons.

Chapitre 3

Par ailleurs, l'organisation culturelle autochtone des connaissances est elle-même mise à l'épreuve; les gens se demandent où et quand commencer à chercher pour trouver le « passé » existant dans les multiples conceptions et structures de l'histoire.

Même si les traditions autochtones gagnent constamment en stabilité et en solidité aujourd'hui, il ne faut pas oublier que les peuples autochtones de toute l'Amérique du Nord vivent sous le regard des Occidentaux : leur façon d'agir est appréhendée à l'intérieur d'un cadre politico-économique occidental et évaluée à l'aune de modèles occidentaux de productivité. Les peuples autochtones ont besoin d'outils pour inscrire une nouvelle relation entre eux-mêmes et la culture dominante ainsi que pour créer des liens neufs et renouvelés entre eux-mêmes et leur(s) monde(s) immédiat(s). Il y aura des changements dans les structures sociales et culturelles autochtones. Il faut donc souligner l'importance d'analyser les traditions autochtones comme étant constamment en réaction et en interaction avec la culture non autochtone qui les entoure. Afin que les Autochtones puissent regagner leur statut d'incorporation pleine et entière et leur santé, leur passé doit être renégoциé vis-à-vis des cultures non autochtones.

Au cours des cinquante dernières années, les peuples autochtones ont bénéficié de suffisamment d'espace culturel et de liberté pour pouvoir analyser les pertes historiques et l'impermanence qu'elles ont entraînée dans leur existence. Maintenant, le processus de guérison entre dans une nouvelle phase de solidification de ces compréhensions. La prochaine étape consistera, pour paraphraser Paula Gunn Allen, à changer le statut social et culturel des peuples autochtones et à le faire passer de l'état isolé et dépossédé de victime à celui de l'incorporation dans le tissu social à titre de personnes égales, habilitées et dépositaires d'un savoir. [TRADUCTION] « Au cours de la transformation d'un état dans un autre, l'état antérieur doit cesser d'exister. Cet état doit mourir. » (Allen, 1986 : 79-80).

Chapitre 4

Les Aînés prennent la parole

[TRADUCTION] Aujourd'hui, sept générations plus tard, vous vous tournez vers nous alors que votre propre culture ne remplit pas ses promesses. La terre que vous nous avez prise, que vous nous avez volée par la ruse, est devenue trop empoisonnée pour vous nourrir. Vos fleuves et vos rivières sont en train de mourir. Je m'interroge, pourquoi vous tournez-vous vers nous maintenant? Est-ce parce que, durant tout ce temps, nous n'avons jamais cessé de prier? Jamais cessé de battre le tambour, de danser et de chanter pour le Créateur? Et que, d'une certaine manière, oui d'une certaine manière, vous n'avez jamais réussi à nous réduire au silence? (Aîné Sioux cité dans Johnson et Budnick, 1994 : 1).

Il est important de conclure par un chapitre qui donne la parole aux Aînés et leur permet d'exprimer leur opinion sur la mémoire, la tradition et la guérison autochtones. Il est entendu qu'en raison des bouleversements et de la destruction humaine qui ont déferlé sur la totalité du continent après le contact avec les Européens, beaucoup d'obstacles se sont levés devant la spiritualité qui a malgré tout été préservée par les peuples autochtones dans les deux hémisphères, nord et sud. Cérémonies et enseignements traditionnels cessèrent comme par enchantement et furent mis en sûreté dans les maisons, les esprits et les cœurs des survivants du terrible holocauste des épidémies. De la bouche des Aînés qui restent encore sur tout le continent, on a appris que malgré les épidémies qui ont décimé la population autochtone comme un feu de prairie, malgré la succession rapide de politiques génocidaires assénées par des gouvernements coloniaux et, plus tard, malgré les tentatives nombreuses et incessantes d'assimilation et de génocide, les Autochtones ont réussi à enfouir leurs manières de vivre dans leurs cœurs et leurs esprits.

Bertha Groves donne ses impressions sur la question de la préservation des coutumes, et sur la façon de procéder des Autochtones pour se rappeler comment se comporter dans ce monde :

[TRADUCTION] La spiritualité est le lien qui relie le monde et l'humanité. Lorsqu'elle disparaît, il ne reste plus rien. Comme pour une personne morte lorsque son esprit la quitte. Cela prend des années pour apprendre à devenir le type de personne que vous devez être. Ce n'est pas comme lorsque l'on fait des études et qu'au bout de quatre ans d'université on obtient un diplôme, et que l'on est censé tout savoir. Non, la spiritualité n'est pas comme ça. Pour devenir un guérisseur ou un gardien du calumet, il faut être humble. Dans mes enseignements, j'explique comment s'est déroulée la création, que les arbres, les animaux, les insectes sont arrivés, et à la fin, l'homme. Nous sommes censés être la plus magnifique de ses créations, et pourtant on nous répète sans arrêt que nous devons être plus humbles que les insectes, que la plus humble des créatures qui rampe sur la terre (comme cité dans Johnson et Budnick, 1994 : 168).

Dans ce document, nous nous sommes efforcés d'examiner le passé en profondeur afin de formuler des hypothèses concernant le traumatisme historique et ses effets, et aussi de favoriser une meilleure compréhension des raisons pour lesquelles les peuples autochtones continuent de souffrir sur une échelle plus globale que ce qui semble raisonnable, étant donné la survivance apparente des enseignements autochtones et le sentiment de continuité culturelle qui est prévalent dans la tradition orale et dans des

Chapitre 4

textes historiques plus contemporains. Cette étude serait incomplète si elle n'exprimait pas comment les Aînés (grands-mères et grands-pères) voient le déroulement de l'histoire des Autochtones. Lavine White de la Nation Haïda parle de l'anéantissement lié à la perte et de l'optimisme qu'elle entretient au sujet de son rétablissement personnel et de celui de son peuple :

[TRADUCTION] Le peuple Haïda a été frappé par trois épidémies différentes. J'ai soixante-treize ans aujourd'hui, et je me rappelle avoir entendu les Aînés en parler lorsque j'étais petite. Ils se rappelaient la première fois que notre peuple fut décimé par le contact avec les Blancs, et les maladies qui ont tué un si grand nombre des leurs. À une certaine époque, il y avait 80 000 Haïdas sur notre île, après la dernière épidémie, il n'en restait plus que 500. Aujourd'hui, nous sommes environ 6 000, mais éparpillés un peu partout. L'île est située à environ quatre-vingts milles au sud de l'Alaska et à près de quatre-vingts milles à l'ouest de la côte. Elle s'appelle Haïda Gwaii, l'« Île des Haïdas ». Vous la connaissez sous le nom des îles de la Reine-Charlotte, mais nous avons décidé de reprendre nos noms, nos terres ancestrales, nos montagnes et nos rivières. J'espère que le pays tout entier fera de même (comme cité dans Johnson et Budnick, 1994 : 189-190).

C'est précisément à cause des problèmes qui continuent de se manifester dans les collectivités autochtones que ce rapport a été écrit en adoptant un point de vue historique qui envisage une raison qui est davantage d'ordre psychologique et plus profonde pour expliquer la myriade de problèmes mentaux, affectifs et spirituels avec lesquels les Autochtones sont aux prises tant à l'échelle culturelle que sociale à notre époque. On a pensé qu'en projetant notre regard encore plus loin dans le passé, au-delà des écoles résidentielles, du prosélytisme et de l'occupation coloniale, on pourrait recueillir plus de données et d'explications sur ce qui semblait être des questions sans réponses. On a aussi pensé qu'en examinant non seulement les textes historiques, mais aussi les textes anthropologiques et psychologiques on pourrait trouver des indices susceptibles de nous orienter vers une nouvelle hypothèse; une hypothèse qui permettrait d'approfondir et de soutenir les projets de guérison à un niveau collectif ou interdépendant. L'Aînée Lavine White aborde cette considération de l'interdépendance lorsqu'elle mentionne ce qui suit :

[TRADUCTION] [A]vant l'arrivée des Blancs, nous avions un processus éducatif et notre propre manière de nous gouverner, selon la région du pays d'où nous étions originaires. Chez nous, c'était la maison longue. Et nous n'avons pas de divisions, tout est interdépendant, c'est pourquoi nous avons eu tant de mal à nous adapter à tout ce système d'éducation occidental. Dieu sait que nous avons essayé, mais nous n'avons pas notre place dans les systèmes où tout est cloisonné (comme cité dans Johnson Budnick, 1994 : 191).

Cette étude s'est concentrée sur le thème de l'interdépendance d'un bout à l'autre. Ce thème est d'ailleurs prépondérant dans la plupart des cultures des Premières Nations et il a été correctement décrit comme une série de relations, à commencer par la famille, et qui se développent de plus en plus, jusqu'à englober tout l'univers (Brown, 2001). À cet égard, le noyau de souffrance généré par la perte massive de vies humaines lors du contact et aussi lors des actes consécutifs de génocide est vu comme un produit

Chapitre 4

apparenté de l'interdépendance des peuples autochtones; même s'il s'agit du résultat d'un traumatisme. Ce noyau de souffrance est à l'origine de très fortes émotions de deuil et de perte qui, à leur tour, se sont propagées au fil du temps jusqu'à ce que toutes se retrouvent emmêlées dans son réseau.

C'est une chose sur laquelle les Aînés ont insisté eux aussi dans leur tentative d'expliquer comment les Autochtones sont reliés à l'intérieur du cercle, du passé jusqu'au présent, et du présent jusqu'au futur. Pendant toute la durée de cette étude, nous avons pris la liberté d'aller et venir, du présent au passé, puis du passé au présent, dans un effort pour expliquer et situer l'actuel syndrome de stress post-traumatique complexe et ses effets dans le cadre du concept de transmission du traumatisme historique. Par conséquent, cette étude a été rédigée en adoptant à la fois le point de vue du passé et celui du présent, remontant jusqu'à l'antiquité pour confirmer et définir un impact historique qui s'est déplacé jusque dans le présent avec ses cycles continus d'incidence traumatique, de désespoir, de perte, de déplacement et de deuil non résolu. Les effets du traumatisme historique sur les vies autochtones à l'époque et, de façon encore plus importante, maintenant, sont décrits. Ce concept du traumatisme historique et de la guérison est magnifiquement articulé par Alanis Obomsawin qui, entre autres méthodes, a fait appel au moyen d'expression qu'est le cinéma pour traiter de la douleur liée à la perte subie par les Autochtones dans le passé et comme moyen de guérir dans le présent. Elle demande de valoriser les voix autochtones dans le présent, de même que de valoriser le passé des Autochtones :

[TRADUCTION] [L]e but principal est de donner à notre peuple une voix pour s'exprimer. L'important est d'être entendu, peu importe le sujet abordé... et nous avons beaucoup à offrir à notre société. Mais nous devons aussi nous pencher sur les mauvais souvenirs, sur ce qui nous est arrivé, et pourquoi... C'est impossible à faire sans examiner le passé, et sans se regarder et s'analyser, parce que nous transportons avec nous une douleur vieille de 400 ans. Nous ne transportons pas seulement la douleur de la vie quotidienne. Non, nous transportons la douleur de nos pères, de nos mères, de nos grands-pères et de nos grands-mères – elle est une partie de cette terre (Alioff et Schouten Levine, 1987 : 13).

Il est entendu que l'on doit essayer de trouver une raison plus fondamentale pour expliquer la myriade de difficultés d'ordre mental et affectif avec lesquelles les peuples autochtones doivent se débattre au sein du présent culturel. Par ailleurs, il faut accepter et accueillir l'idée que de nombreux individus se sont élevés au-dessus de ces impacts, qu'ils ont réussi à conserver la toile spirituelle pour les autres et qu'ils sont en mesure de donner accès au passé spirituel.

[TRADUCTION] Pour les Amérindiens, le cosmos était, et dans une large mesure il l'est toujours, un univers façonné par l'esprit et visible par son entremise. Certaines femmes et certains hommes issus de centaines de nations amérindiennes différentes ont toujours répondu à l'appel pour devenir des sorciers et des sorcières, des prêtres, des guérisseurs, des docteurs, et des chamans – autrement dit, des spécialistes du domaine du sacré. Et pourtant, les peuples des nations ont toujours su que tous les êtres humains peuvent avoir directement accès au domaine spirituel et qu'ils n'ont besoin d'aucun intermédiaire pour acquérir la sagesse ou pour prier (Bruchac, 1995 : 2-3).

Chapitre 4

La présente étude défend la théorie selon laquelle l'accès à la mémoire collective, par l'intermédiaire des rêves et des visions, est un moyen que les peuples autochtones ont toujours utilisé pour créer des mœurs saines et pour maintenir leurs modes de vie traditionnels. Il est admis qu'en dépit des massacres nombreux et sans pitié, les cérémonies et les traditions ont survécu et ont été transmises aux générations successives. Toutefois, même les Aînés ont reconnu ce qui suit : [TRADUCTION] « En tant que peuple autochtone, nous avons eu un passé brisé. Maintenant, aujourd'hui, nous essayons de ramasser tous les morceaux et de les recoller afin que notre avenir ne soit pas aussi fragmenté. Nous voulons transformer notre avenir » (Johnson et Budnick, 1994 : 61).

Le concept d'un passé brisé reste à définir et à comprendre afin que les peuples autochtones puissent commencer le travail qui consiste à remettre les choses en place. Il y a beaucoup d'espoir et d'orientation vers l'avenir chez les Autochtones. Cela transparait aussi dans ces mots de Mike Haney :

[TRADUCTION] De plus en plus, je comprends à quel point nos enseignements traditionnels sont importants, et aussi à quel point il est important de les maintenir en vie en en parlant dans les salles de classe et aussi autour de la table du souper. La véritable raison pour laquelle nous avons survécu pendant cinq cents ans après Christophe Colomb est que nous avons conservé aux instructions initiales leur caractère sacré, comme le Créateur nous avait dit de le faire. Nous allons parler nos langues et nous allons tenir les mêmes cérémonies que celles que nous faisons il y a des générations. Notre récompense est notre jeunesse. Je suis devenu grand-père pour la première... fois l'année dernière. C'est pour moi une preuve que [le] Créateur veut que ma lignée survive, et ça me fait plaisir (tel que cité dans Johnson et Budnick, 1994 : 226).

De nos jours, il semble que les enseignements traditionnels soient plus importants que jamais pour les peuples autochtones. Dans un ancien numéro de *First Nations Messenger's Fast Facts*, on rapporte : [TRADUCTION] « Quatre-vingt deux pour cent des répondantes à l'Enquête régionale sur la santé des Premières Nations et des Inuits (1999) ont déclaré qu'un retour aux *usages traditionnels* [c'est nous qui soulignons] était le moyen de favoriser le bien-être de la communauté » (2000 : 9). Dans le même ordre d'idées, Waldram apporte un bon point en ce qui concerne la guérison et le recours aux formes traditionnelles de spiritualité, et même abonde dans le même sens que la thèse défendue dans le présent document en affirmant que : [TRADUCTION] « la spiritualité en tant que forme de guérison symbolique peut être comprise à l'intérieur du discours de l'oppression, de la libération et du rapatriement culturel » (1997 : 217). Ses observations parlent aussi très clairement, à certains égards, du besoin affirmé de *revenir* aux modes traditionnels pour les peuples autochtones qui reconnaissent que quelque chose leur manquait, et leur manque toujours. Waldram poursuit en disant que : [TRADUCTION] « Cette forme de guérison [spirituelle] ne s'adresse pas seulement à la condition affective ou émotionnelle de l'individu, mais aussi à la totalité de son existence telle qu'elle est comprise en termes culturels ainsi qu'en *termes historiques* [c'est nous qui soulignons] » (1997 : 217). La présente étude adhère complètement au point de vue de Waldram qui, comme la présente recherche, s'adresse au continuum spirituel et historique au moyen duquel les peuples autochtones ont créé, et peuvent créer, leurs propres interprétations et visions du moi, de la santé et du bien-être individuel, familial et communautaire. D'un bout à l'autre de cette étude, on a suggéré que l'impact énorme de la période ayant suivi

Chapitre 4

immédiatement le contact, qui a ébranlé et brisé le monde des ancêtres des peuples autochtones, a continué son effet d'entraînement et a bousculé les états psychologique et affectif des Autochtones dans le contexte contemporain.

[TRADUCTION] Nous sommes les gardiens du temps. Nous devons connaître les endroits où se sont produites les invasions dans nos histoires et dans nos êtres, afin de pouvoir éclairer le chemin de ceux qui ne peuvent pas voir ou de ceux qui ne savent pas. Parce que notre douleur est une « partie de cette terre », nous sommes aussi les Miroirs désagréables de la société canadienne. Et rares sont ceux qui peuvent soutenir les reflets aveuglants que nos miroirs jettent (LaRocque comme cité dans Perreault et Vance, 1990 : xxvii).

La fragmentation et la brisure dont parlent les Aînés sont un phénomène très réel, mais heureusement, l'actuel mouvement en direction de la complétude est tout aussi réel et il a été amorcé depuis au moins deux ou trois décennies. Sara Smith des Six Nations près de Brantford, en Ontario, décrit le choix qu'ont fait les peuples autochtones d'aller vers la guérison en ces termes :

[TRADUCTION] On nous donne des choix. Qu'allons-nous faire? Où nos existences actuelles vont-elles nous conduire? Et qu'en est-il des tout-petits et de ceux qui vont suivre? Je pense que le moment est venu d'entreprendre la recherche la plus profonde que l'on puisse faire à l'intérieur de soi pour le bénéfice des générations qui viennent... Elles arrivent en effet avec une nouvelle façon de voir les choses, et beaucoup se présentent avec un esprit clair et sain (comme cité dans Johnson et Budnick, 1994 : 92).

Il est essentiel de creuser en profondeur et d'établir des liens avec ces parties du passé autochtone qui n'ont pas été explorées parce que les Autochtones n'avaient pas complètement accès à ces faits historiques et à ces chiffres du passé. Selon Mike Haney, même les non Autochtones n'avaient pas toujours accès à ces faits et à ces chiffres, et ce n'est que récemment qu'ils ont pu mettre au point leurs propres outils pour comprendre ce qui était arrivé aux Autochtones à un niveau de plus en plus approfondi :

[TRADUCTION] Depuis peu, des chercheurs se penchent sur ce qu'il est convenu d'appeler la microbiologie et la microarchéologie. Ils commencent tout juste à comprendre avec leurs données scientifiques ce que mon grand-père m'expliquait il y a quarante ans. Tout ce qui a été fait à l'époque de mes ancêtres est caché dans ma structure génétique. En examinant de près l'ADN, on apprend des choses au sujet des migrations, des maladies, et même de notre régime alimentaire (comme cité dans Johnson et Budnick, 1994 : 226).

Il est aussi vrai que nous en savons davantage maintenant au sujet de ce qui s'est produit directement après le contact et durant les quelques siècles qui l'ont suivi. Des documents historiques sur les événements ayant conduit les peuples autochtones là où ils en sont aujourd'hui sont désormais à notre portée, alors qu'ils ne l'étaient pas il y a seulement cinquante ans. Il est désormais possible d'avoir accès à des renseignements historiques qui parlent aux Autochtones, non seulement par la tradition orale, mais aussi directement à partir des documents historiques des *étrangers* qui tiennent lieu de testaments définitifs et de déclarations écrites brutes et légitimées par les forces ayant introduit les maladies et contribué

Chapitre 4

délibérément aux souffrances des Autochtones. Dans les mêmes documents, il est possible d'obtenir la confirmation que cette destruction pure et simple a continué d'être transmise aux Autochtones, quoique de manière silencieuse, cachée et encore plus insidieuse. Il y a d'autres aspects de la transmission du traumatisme historique qui n'ont pas été abordés en profondeur, même si on s'est effectivement penché sur les répercussions des modifications apportées au régime alimentaire et de l'introduction de modes de vie qui ne coïncidaient pas avec ce que les Aînés avaient enseigné. Mike Haney explique comment il perçoit l'adoption de substances et de croyances étrangères, et leurs effets :

[TRADUCTION] D'après nos légendes, je comprends que la raison pour laquelle nous avons quatre couleurs est que nous sommes tous les enfants de Dieu. Non pas quatre races, mais une race comportant quatre couleurs différentes : argile blanche, argile rouge, argile noire et argile jaune. Et nous pensons que tous les peuples ont reçu des instructions initiales du Créateur. Ceux qui ne les ont pas suivies en ont souffert. On m'a raconté qu'en Afrique, la bière était et qu'elle continue de l'être, l'un des traitements administrés par les guérisseurs. Mais l'alcool et le sucre ne sont pas indigènes dans nos contrées, par conséquent, notre constitution chimique ne pouvait pas les métaboliser. Tout comme les maladies nous ont ravagé lorsqu'elles ont été introduites dans notre culture, parce que nous n'avions aucun mécanisme de défense pour les combattre. Il en va de même pour le sucre et l'alcool. Notre métabolisme fut affecté par eux à l'époque, et il l'est toujours aujourd'hui. Cette affirmation peut être prouvée et est documentée, et il se trouve que c'est exactement ce que nos Aînés nous ont toujours enseigné (comme cité dans Johnson et Budnick, 1994 : 225).

Le type de renseignement historique mis de l'avant dans la présente étude ne crée pas le fondement le plus confortable à partir duquel entamer la discussion au sujet du statut actuel des peuples autochtones dans le contexte contemporain, parce que *c'est* une histoire de perte et de destruction presque totales. En revanche, il est devenu plus acceptable de parler et d'écrire au sujet de l'histoire autochtone à partir des cérémonies et des enseignements préservés et présentés comme s'ils avaient été gardés intacts. La présente recherche se veut une tentative d'élucider le côté sombre du passé le plus lointain, du passé consigné par écrit et pourtant oublié afin qu'il soit possible de jeter un peu de lumière sur les comportements inexplicables qui allaient tellement à l'encontre des croyances et des comportements recommandés par les Aînés. En revenant en arrière jusqu'à la période suivant immédiatement le contact, et en explorant le degré de destruction pure et simple à l'échelle de la collectivité et du continent, la présente étude a tenté d'exposer les courants profonds de chagrin qui continuent de circuler dans la conscience collective des peuples autochtones. Ces eaux sombres ont continué de s'écouler dans les profondeurs de la remémoration des cérémonies, des traditions et des anciennes croyances depuis les cinq cents dernières années. C'est un peu comme si le chagrin ne pouvait pas être détecté ou même vu dans les rêves ou les visions. Comme si un rideau sombre était tombé sur toute la période de l'histoire autochtone pendant laquelle les peuples luttaient pour leur survie psychogénique; toutefois, ce chagrin peut être ressenti. On suggère que ces périodes continuent d'être présentes dans la mémoire et de susciter des agissements dans le moi spirituel collectif. Cette suggestion en entraîne une autre à son tour voulant que, même si tout fut perdu dans le sens figuratif du terme, lorsque la mort s'empara des Autochtones par millions il y a si longtemps, le besoin de retrouver cette période dans les souvenirs collectifs des gens et de les réintégrer dans leur moi brisé et fragmenté continue d'être important pour l'intégration de l'identité sociale et culturelle des peuples autochtones. Preston (1999) a perçu l'importance du passé pour le présent et le futur dans les

Chapitre 4

histoires et dans les souvenirs qu'il a recueillis auprès du regretté John Blackned, un Aîné de la Nation Crie. [TRADUCTION] « [L]authenticité spirituelle n'est pas possible sans la fidélité au passé. "Fidélité" ici n'évoque pas la sentimentalité, mais plutôt une sorte d'*attention* délibérée à la réalité qui, même si elle ne comporte pas une "version unique", contient, peut-être de façon paradoxale, les vérités affectives, psychologiques et sociales qui sont inextricablement liées au présent et au futur » (comme cité dans Preston, 1999 : 156).

Cela fait partie de l'hypothèse de la présente étude que si la mémoire collective des peuples autochtones se souvient des cérémonies et des enseignements, lorsque ceux-ci seront ressuscités par les Aînés et valorisés par les jeunes, alors la mémoire collective pourra aussi se souvenir et ressentir de nouveau le traumatisme et le deuil profond qui sont enfouis très profondément sous la surface de l'identité autochtone et la revendication complète du moi. Il faut que les Autochtones reconnaissent et explorent la possibilité que ces répercussions en chaîne du traumatisme et du deuil collectifs continuent de jouer un rôle actif en inhibant la capacité des peuples autochtones de prospérer en tant que peuple complet et en bonne santé, génération après génération.

À certains égards, séparer le savoir contemporain constitué des connaissances et des enseignements permanents du noyau beaucoup plus profond de la souffrance représentée par le traumatisme historique décrit dans la présente étude est nécessaire. Le traumatisme historique peut servir de point d'origine de la cessation du bien-être et de la santé des peuples autochtones à l'échelle du continent. Personne ne conteste que les Aînés, dans leur sagesse, ont accès aux vérités traditionnelles qu'ils continuent de transmettre. La thèse voulant que tout n'ait pas été perdu est acceptée et reconnue. Cependant, nous nous efforçons ici de mettre en relief et de faire connaître pleinement une dévastation survenue très longtemps auparavant, de la ramener dans la mémoire collective où elle peut être ressentie et reconnue, pour ensuite être complètement évacuée.

Tous les peuples autochtones possèdent une sensibilité inhérente et un accès au courant de mémoire collective et de spiritualité, quoique l'exploration de cette théorie en particulier justifierait à elle seule une autre recherche complète. Toutefois, c'est bien de cette sensibilité qu'il est question dans les impressions confiées par Rose Auger, membre des Cris des bois, de la région d'Edmonton, en Alberta, au sujet de son grand-père :

[TRADUCTION] [I] était sorcier, et je me rappelle qu'il devait se cacher dans les collines pour soigner les gens. Il y avait une épidémie de tuberculose galopante partout dans les réserves. Nos sages l'avaient vu venir dans leurs songes. Mais le savoir n'était pas suffisant. Certains guérisseurs, comme mon grand-père, savaient qu'ils pouvaient faire quelque chose, et ils le firent. Mais ils durent se cacher dans les collines pour soigner les gens parce qu'ils n'avaient pas le droit de pratiquer ce qu'ils savaient (comme cité dans Johnson et Budnick, 1994 : 137).

À cet égard, un autre élément de cette sensibilité et de ce savoir spirituels repose aussi sur l'accès aux multiples effets et impacts de l'énorme dévastation survenue durant les premières années du contact. Il dérive comme un deuil puissant et non résolu dans le courant de la conscience collective autochtone, tout comme le savoir et la sagesse des ancêtres autochtones ont dérivé et ont été puisés dans ce même courant collectif par ceux qui possédaient la sensibilité requise.

Chapitre 4

Par ailleurs, la sensibilité spirituelle ou psychique qui permet aux Aînés et à ceux qui sont plus évolués sur le plan spirituel de « savoir, entendre et voir » les enseignements spirituels anciens et de les maintenir vivants, a aussi rendu le peuple autochtone plus vulnérable aux courants sous-jacents de deuil qui dérivent dans les eaux profondes de notre courant de conscience collective. Rose Auger mentionne qu'elle travaille directement avec les esprits qui lui transmettent leurs enseignements :

[TRADUCTION] Je travaille avec 126 de ces esprits. Ils sont mes ancêtres, mon peuple. Je suis encore très jeune, aussi j'ai encore beaucoup de chemin à faire avant d'apprendre qui ils sont tous. Chaque année, il en vient davantage pour travailler avec moi et pour me décrire cette personne que je suis, et quelle est ma tâche. Il y a entre autres une grand-mère qui vient me voir; elle s'appelle la Femme Couverture de la Terre. Elle vient pour nous dire ce qu'il faut faire en prévision de ce qui s'en vient. Pendant tout l'hiver, elle est venue et nous a dit que nous devons préparer des remèdes particuliers et des tisanes afin de demeurer en bonne santé parce qu'il devait y avoir une grippe pire que tout ce que nous avons connu jusqu'à maintenant. Elle a dit que beaucoup allaient se retrouver à l'hôpital parce qu'il y avait quelque chose dans l'atmosphère. Ça va être de plus en plus comme ça, des maladies qui ne sont pas encore arrivées ici, mais qui sont dans l'air (comme cité dans Johnson et Budnick, 1994 : 143).

Les documents historiques montrent que sa façon de voir les choses ne règle pas tout, que rien encore jusqu'à maintenant n'a jamais approché de ces quatre cents premières années de maladie et de destruction. Toutefois, la connaissance de ce qui s'était produit durant la première période de contact est, dans une large mesure, demeurée enfouie dans le passé, au fur et à mesure que d'autres traumatismes plus immédiats se manifestèrent.

La théorie mise de l'avant dans cette étude avance l'idée que si les sages « traditionnels » sont capables de capter les vibrations des épidémies à venir dans leur esprit, alors d'autres peuples autochtones apparentés et eux-mêmes pourraient capter les vibrations de deuil qui doivent flotter librement dans l'univers depuis les temps anciens. Cela signifie que les peuples autochtones pourraient lire, entendre ou ressentir leur propre courant de conscience. Ce courant concernerait uniquement les Autochtones en termes d'expérience et serait transmis par un code ou marqueur génétique, comme l'a suggéré Haney. Les souvenirs du passé seraient aussi une question d'interprétation au fil du temps. Quoique, comme nous l'avons mentionné auparavant, il n'y eût aucun lieu sur ce continent où les peuples autochtones auraient pu affronter leur choc et leur deuil durant les moments et les années où les événements les plus terribles se produisirent, parce que toutes les énergies devaient être rassemblées pour les rares survivants.

Peut-être le moment est-il venu maintenant d'entreprendre une descente dans les abysses du désespoir historique où les peuples autochtones pourront retrouver leur chemin jusqu'à leurs souvenirs, leurs traditions orales, leurs écrits et leurs tristesses les plus profondes. Ensuite, les peuples autochtones pourront créer collectivement de nouvelles significations et s'engager délibérément dans leurs souvenirs pénibles, encore une fois, dans le but de résoudre et d'évacuer le traumatisme historique et de se libérer eux-mêmes de sa tyrannie.

Chapitre 4

C'est ce qu'affirme avec force l'Aînée Jeannette Henry qui, en 1970, avait déclaré :

[TRADUCTION] L'un des plus importants éléments que l'on retrouve dans l'histoire de cette nation, tout comme dans l'histoire des races indigènes de ce pays, est ce conflit ayant éclaté entre les Européens et les Indiens au moment du premier contact, à travers les âges et jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Un conflit qui s'est échelonné sur pratiquement quatre cents ans s'est ensuivi, peut-être la plus longue période de guerre ou de semblant de guerre de l'histoire de l'humanité. Même s'il est parfaitement vrai que le sang a été versé des *deux* côtés, mêmes les plus biaisés des historiens doivent reconnaître que nos pertes ont été énormément supérieures... et plus particulièrement lorsque l'on considère les faits entourant le génocide, les maladies étrangères, la destruction de notre culture et la perte de notre pays. Toute l'histoire de ce conflit reste encore à dire... Aujourd'hui, nous nous retrouvons dans la situation d'un peuple conquis, c'est vrai. Mais un peuple qui ne s'est pas soumis, qui a dû être brisé. Et même une fois brisé, notre peuple s'est relevé encore et encore pour lutter. De nos jours, dans un contexte différent et armés des outils de la politique, de la stratégie et des négociations par les voies juridiques, nous sommes encore en train de lutter. Nous lisons souvent au sujet des Amérindiens les mots « terreur, guerres, résistance au progrès ». Nulle part a-t-on relaté toute l'histoire de la résistance courageuse des Indiens au massacre orchestré par les Européens, ou encore aux attaques ouvertes et brutales perpétrées contre les Autochtones par les envahisseurs blancs (Henry dans *Indian Voices*, 1970 : 111).

Les Aînés d'aujourd'hui savent bien que, même si certains aspects du moi social autochtone ont été profondément meurtris et endommagés, il reste un autre côté de la psyché autochtone : le moi spirituel qui est rempli d'énergie positive, n'attendant qu'à être révélé et utilisé à bon escient. Les Aînés considèrent que les effets de la colonisation et l'effondrement des structures sociales autochtones qui s'est ensuivi jouent un rôle primordial dans la désintégration des collectivités et des traditions autochtones, et en fin de compte des individus. Voici comment un Aîné voit les choses :

[TRADUCTION] Au tout début, lorsque nos familles et nos collectivités ont été déchirées par le colonialisme, lorsque nos collectivités ont commencé à se désintégrer et que les enfants furent arrachés à leurs parents, oui, les enfants étaient retirés et placés dans des écoles résidentielles ou des missions, ensuite, on a vu les parents sombrer dans l'alcoolisme, et les grands-parents de la même génération, on leur avait interdit de pratiquer leurs cérémonies, leur spiritualité (Aîné cité dans Ellerby et Ellerby, 1998 : x).

Un autre Aîné renchérit :

[TRADUCTION] Notre dignité nous fut enlevée... et beaucoup de gens ne s'en rendent pas compte. Ils ne comprennent pas vraiment comment notre dignité nous fut ravie, comment on nous a enseigné à avoir honte d'être des Autochtones. C'est ensuite que nous avons perdu le respect de nous-mêmes. Quand on a perdu le respect de soi-même, comment respecter quelqu'un d'autre? Et puis, on commence à se défouler de ses frustrations sur les autres (Aîné cité dans Ellerby et Ellerby, 1998 : ix-x).

Chapitre 4

Battiste, un membre de la nation Mi'kmaq et professeur à l'Université de la Saskatchewan, affirme dans l'introduction à *Aboriginal Education: Fulfilling the Promise* que, pour permettre à la « nouvelle histoire autochtone » d'avoir lieu, il faut que le moi complètement actualisé des peuples soit :

[TRADUCTION] [R]econnu comme le fondement de leur avenir. Mais nous n'avons pas encore recouvré notre intégrité, ayant été diminués par notre passé, et nous ne savons pas qui articulera cet avenir, cette nouvelle histoire. Le gouvernement autochtone? Les politiciens autochtones? Les Aînés? Les éducateurs? En dernier ressort, la responsabilité incombe aux peuples autochtones eux-mêmes au cours d'un cheminement constant de collaboration et de négociation, de guérison et de reconstruction, de création et d'expérimentation, et de vision et de célébration (2000 : ix).

Lee, dont les ancêtres sont issus de la nation Crie, travaille comme chercheur et préparateur de programmes d'études à l'Institut indien de la technologie de la Saskatchewan. Il ajoute : [TRADUCTION] « étant donné que la guérison traditionnelle est présente en chacun de nous, nous sommes tous capables de nous guérir nous-mêmes, parfois avec l'aide ou le soutien des autres, comme les Aînés, les guérisseurs et les auxiliaires traditionnels » (1996 : 2).

Il faut insister encore sur le fait que le passé des Autochtones doit être pleinement reconnu si l'on veut que le présent soit vécu pleinement et l'avenir aussi. Les personnes qui travaillent en collaboration avec les peuples autochtones (thérapeutes, chercheurs, psychologues, anthropologues) peuvent décider d'adopter eux-mêmes le rôle d'*auxiliaire*; toutefois, ils doivent se rappeler ce qui suit :

[TRADUCTION] [I]l ne suffit pas d'affirmer qu'un peuple fut dépossédé, opprimé ou massacré, spolié de ses droits et de son existence politique, il faut en effet... établir un lien entre ces horreurs et d'autres afflictions similaires vécues par d'autres peuples. Ce lien n'entraîne pas du tout une perte sur le plan de la spécificité historique, mais plutôt il tend à éliminer la possibilité qu'une leçon tirée de l'oppression subie en un endroit soit oubliée ou violée dans un autre lieu ou un autre temps (Said, 1994 : 44).

Les Aînés sont ici pour nous aider grâce à leur sagesse, à leur expérience et à leur pouvoir de guérison. Même si les rôles joués par les guérisseurs traditionnels dans les collectivités autochtones sont de toute évidence très différents de ceux des thérapeutes de l'« extérieur », il est possible que ces deux approches puissent être réconciliées et qu'elles puissent se compléter, comme on l'a montré dans une étude intitulée *Understanding and Evaluating the Role of Elders and Traditional Healing in Sex Offender Treatment for Aboriginal Offenders*, réalisée sous l'égide du Solliciteur général du Canada (Ellerby et Ellerby, 1998). L'étude commence par deux citations, l'une d'un psychologue et l'autre d'un Aîné. À notre avis, il est tout à fait indiqué de conclure la présente étude par les citations qui sont à l'origine des concepts de l'interaction et de l'interdépendance tellement essentiels à la philosophie autochtone.

[TRADUCTION] J'espère qu'un jour, la psychologie suivra une voie qui permettra d'échanger et de guérir d'une façon qui pourra toucher au plus profond de l'expérience des gens. Nous avons beaucoup à apprendre des Aînés. (Un psychologue cité dans Ellerby et Ellerby, 1998 : ii).

Chapitre 4

[TRADUCTION] Nous devons tous travailler ensemble à la guérison des nôtres. Nous, les Aînés, pouvons unir nos efforts à ceux des psychologues et échanger pour que les hommes puissent guérir et que nos collectivités soient sûres. (Un Aîné cité dans Ellerby et Ellerby, 1998 : ii).

Annexe 1 : Syndrome de stress post-traumatique complexe

1. Une histoire de soumission à un régime totalitaire durant une période prolongée [de temps] (de quelques mois à des années). Parmi les exemples : otages, prisonniers de guerre, survivants des camps de concentration et survivants de certains cultes religieux. Les exemples comprennent aussi notamment les personnes soumises à des systèmes totalitaires dans la vie sexuelle ou familiale, notamment les survivants à la violence familiale, à l'abus physique ou sexuel à l'endroit des enfants, et à l'exploitation sexuelle organisée (Herman, 1997, p. 121).
2. Modifications de l'humeur, y compris :
 - dysphorie persistante;
 - idées suicidaires chroniques;
 - automutilation;
 - colère explosive ou extrêmement inhibée (possibilité d'alternance); [et]
 - sexualité compulsive ou extrêmement inhibée (possibilité d'alternance).
3. Modifications des états de conscience, y compris :
 - amnésie ou hyperamnésie en ce qui concerne les événements traumatisants;
 - épisodes dissociatifs transitoires;
 - dépersonnalisation/déréalisation; [et]
 - expériences revécues, soit sous la forme de symptômes intrusifs de stress post- traumatique, soit sous la forme de préoccupations ruminatives.
4. Modifications de la perception de soi-même, y compris :
 - sentiment d'impuissance ou paralysie de l'initiative;
 - honte, culpabilité et autoaccusation;
 - sentiment de souillure ou de flétrissure; [et]
 - sentiment d'être complètement différent des autres (peut inclure le sentiment d'être à part, de solitude complète, croyance qu'aucune autre personne ne peut les comprendre ou d'avoir une identité non-humaine).
5. Modifications de la perception de l'agresseur, y compris :
 - préoccupation au sujet de la relation avec l'agresseur (notamment idées de vengeance);
 - attribution irréaliste d'un pouvoir absolu à l'agresseur (avertissement : il se peut que la victime se fasse une idée plus réaliste de ce pouvoir que le clinicien);
 - idéalisation de la relation ou relation paradoxale;
 - sentiment d'une relation spéciale ou surnaturelle; [et]
 - acceptation du système de croyance ou des rationalisations de l'agresseur.
6. Modifications des relations avec les autres, y compris :
 - isolement et retrait;
 - rupture de relations intimes;
 - recherche répétée d'un sauveur (peut alterner avec l'isolement et le retrait);
 - méfiance persistante; [et]
 - échecs répétés dans l'autoprotection.

Annexe 1 : Syndrome de stress post-traumatique complexe

7. Modifications des systèmes de significations, [y compris] :
 - perte d'une confiance durable [et]
 - sentiment d'impuissance et de désespoir.

Sources consultées

- Aboriginal Healing Foundation (1999). *Aboriginal Healing Foundation Program Handbook*, 2nd Edition. Ottawa: Aboriginal Healing Foundation.
- Adair, James (1966). *Adair's History of the American Indians*. Williams, Samuel Cole (ed.). Ann Arbor: Argonaut Press.
- Alioff, Maurie and Susan Schouten Levine (1987). The Long Walk of Alanis Obomsawin. *Cinema Canada*, June.
- Allen, Paula Gunn (1986). *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.
- Allen, Paula Gunn (1994). *Voice of the Turtle: American Indian Literature, 1900-1970*. New York: Ballantine Publishing Group.
- American Psychiatric Association (1994). *Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders (DSM-IV)* 4th edition. Washington, DC: American Psychiatric Association.
- Antze, Paul and Michael Lambek (eds.) (1996). *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. New York: Routledge.
- Appadurai, Arjun (ed.) (1988). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arsenian, John and J.M. Arsenian (1948). Tough and Easy Cultures: A conceptual analysis. *Psychiatry* 11(4) 377-385.
- Ashburn, Percy M. (1947). *The Ranks of Death: A Medical History of the Conquest of America*. Edited by Frank D. Ashburn. New York: Coward McCann.
- Aspinwall, L.G. and U.M. Staudinger (eds.) (2003). *A Psychology of Human Strengths: Fundamental Questions and Future Directions for a Positive Psychology*. Washington, DC: APA Books.
- Attwood, B. (1989). *The Making of the Aborigines*. Sydney: Allen and Unwin.
- Axtell, James (1992). *Beyond 1492: Encounters in Colonial North America*. New York: Oxford University Press.
- Bailes, Kendall E. (ed.) (1985). *Environmental History: Critical Issues in Comparative Perspective*. Lanham, MD: University Press of America.
- Bailey, Alfred G. (1969). *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1504-1700: A Study in Canadian Civilization*. Toronto: University of Toronto Press.

Sources consultées

Baltes, P.B., U. Lindenberger and U.M. Staudinger (1998). Life-span Theory in Developmental Psychology. In Lerner, R.M. (ed.). Handbook of child psychology: Vol. 1. Theoretical models of human development (5th ed.). New York: John Wiley and Sons Inc.: 1029-1143.

Baltes, M.M. and R. Reizenstein (1986). The social world in long-term care Institutions: psychosocial control toward dependency. In Baltes, M.M. and P.B. Baltes (eds.). The psychology of control and aging. Hillsdale, NJ: Erlbaum: 315-343.

Bandura, A. (1977). Self-efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioural Change. Psychological Review 84: 191-215.

Bandura, A. (1986). From thought to action: Mechanisms of personal agency. New Zealand Journal of Psychology 15:1-17.

Baranowsky, A.B., M. Young, S. Johnson-Douglas, L. Williams-Keeler and M. McCarrey (1998). PTSD Transmission: A review of secondary traumatization in Holocaust survivor families. Canadian Psychology 39(40): 247-256.

Battiste, Marie (2000). Foreword. In Castellano, M. Brant, L. Davis and L. Lahache (eds.). Aboriginal Education: Fulfilling the Promise. Vancouver: UBC Press.

Berger, Peter L. (1967). The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. Garden City, NY: Doubleday.

Bird-Davis, N. (1993). Tribal Metaphorization of Human-Nature Relatedness: A Comparative Analysis. In Milton, K. (ed.). Environmentalism: The View from Anthropology. New York: Routledge.

Bly, R. (ed.) (1980). News of the Universe: Poems of Twofold Consciousness. San Francisco: Sierra Club Books.

Bolin, R. (1985). Disaster characteristics and psychosocial impacts. In Sowder, B.J. (ed.). Disasters and mental health: Selected contemporary Perspectives. U.S. Department of Health and Human Services Publications No. ADM85(1421): 3-28.

Bower, G.H., S.G. Gilligan and K.P. Monteiro (1981). Selectivity of learning caused by affective states. Journal of Experimental Psychology: General 110: 451-473.

Brachman, P.S. (1985). Transmission and Principles of Control. In Mandell, G.L., R.G. Douglas and J.E. Bennett (eds.). Principles and Practice of Infectious Diseases. New York: John Wiley and Sons Inc.

Brown, Joseph Epes (2001). Teaching Spirits: Understanding Native American Religious Traditions. New York: Oxford University Press.

Bruchac, Joseph (ed.) (1995). Native Wisdom. San Francisco: Harper.

Sources consultées

- Buchbinder, G. (1977). Endemic Cretinism among the Maring: A By-Product of Culture Contact. In Fitzgerald, T.K. (ed.). *Nutrition and Anthropology in Action*. Amsterdam: Van Gorcum: 106-116.
- Burkitt, D.P. (1973). Some Diseases Characteristic of Modern Western Civilization. *British Medical Journal* 1(5848): 274-278.
- Caplan, G. and M. Killilea (eds.) (1976). *Support systems and mutual help: Multidisciplinary explorations*. New York: Grune and Stratton.
- Carmichael, A.G. and A.M. Silverstein (1987). Smallpox in Europe before the Seventeenth Century: Virulent Killer or Benign Disease? *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 42(1): 147-168.
- Carr, W. (1979). *A History of Germany: 1815-1945*. 2nd edition. London, England: Edward Arnold Publishing.
- Cattell, J.P., R.A. MacKinnon and E. Forster (1963). Limited goal therapy in a psychiatric clinic. *American Journal of Psychiatry* 120: 255-260.
- Chalk, Frank and Kurt Jonassohn (1986). Conceptualizations of genocide and Ethnocide. In Serbyn, R. and B. Krawchenko (eds). *Famine in Ukraine: 1932-1933*. Canadian Institute of Ukrainian Studies. Edmonton: University of Alberta.
- Chrisjohn, R. and Sherry Young (1997). *The Circle Game: Shadows and Substance in the Indian Residential School Experience in Canada*. Penticton, BC: Theytus Books Ltd.
- Churchill, Ward (1998). *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas 1492 to the Present*. Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing.
- Cook, Noble David and W. George Lovell (1992). *Secret Judgements of God: Old World Disease in Colonial Spanish America*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- Cook, Noble David (1998). *Born to Die: Disease and New World Conquest, 1492-1650*. England: Cambridge University Press.
- Cook, Sherbourne F. (1973). The Significance of Disease in the Extinction of the New England Indians. *Human Biology* 45(3): 485-508.
- Craik, F.I.M. and E. Tulving (1975). Depth of processing and the retention of words in episodic memory. *Journal of Experimental Psychology: General* 104: 268-294.
- Critchett, J. (1990). *A 'Distant Field of Murder': Western District Frontiers 1834-1848*. Carleton, Victoria: Melbourne University Press.

Sources consultées

Crosby, Alfred W., Jr. (1972). *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport, CT: Greenwood Press.

Crowder, R.G. (1976). *Principles of Learning and Memory*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.

Danieli, Y. (1982). Families of survivors of the Nazi Holocaust: Some short and long-term effects. In Spielberger, C.D., I.G. Sarason and N. Milgram (eds.). *Stress And Anxiety*, Volume 8. New York: McGraw-Hill: 405-421.

Danieli, Y. (1985). The treatment and prevention of long-term effects and Intergenerational transmission of victimization: A lesson from Holocaust Survivors and their children. In Figley, C.R. (ed.). *Trauma and Its Wake*, Vol. 1: The study and treatment of post-traumatic stress disorder. New York: Brunner/Mazel: 295-313.

Deaux, George (1969). *The Black Death, 1347*. Hamilton: CPP Books.

De Kerckhove, Derrick (1991). Oral versus Literate Listening. In Campbell, D. (ed.). *Music Physician for Times to Come*. Wheaton, IL: Quest Books.

Denevan, William M. (ed.) (1976). *The Native Population of the Americas in 1492*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Dixon, P. (1991). Vicarious victims of a maritime disaster. *British Journal of Guidance and Counselling* 19: 8-12.

Dobyns, Henry F. (1963). An Outline of Andean Epidemic History to 1720. *Bulletin of the History of Medicine* 37: 493-515.

Dobyns, Henry F. (1983). *Their Number Become Thinned: Native American Population Dynamics in Eastern North America*. Knoxville, TN: University of Tennessee Press.

Dohrenwend, B.S. (1978). Social stress and community psychology. *American Journal of Community Psychology* 6(1): 1-4.

Duffy, John (1951). Smallpox and the Indians in the American Colonies. *Bulletin of the History of Medicine* 25: 324-341.

Duffy, John. (1953). *Epidemics in Colonial America*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Dunn, F. (1968). Epidemiological factors: Health and Disease in Hunter-Gatherers. In Lee, R.B. and I. Devore (eds.). *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.

Durkheim, E. (1951 c.1897). *Suicide: A Study in Sociology*. Spaulding, J.A. and G. Simpson (translators). New York: Free Press.

Sources consultées

Elder, B. (1988). *Blood on the Wattle: Massacres and Maltreatment of Australian Aborigines since 1788*. Frenches Forest, New South Wales: National Book Distributors and Publishers.

Ellerby, L.A. and J.H. Ellerby (1998). *Understanding and Evaluating the Role of Elders and Traditional Healing in Sex Offender Treatment for Aboriginal Offenders*. Ottawa: Solicitor General Canada.

Erikson, K.T. (1976). *Everything in its Path: Destruction of Community in the Buffalo Creek Flood*. New York: Simon and Schuster.

Eron, L.D. and R.A. Peterson (1982). Abnormal behavior: Social approaches. *Annual Review of Psychology* 33: 231-264.

Evans, A.S. (1982). Epidemiological Concept and Methods. In Evans, A.S. (ed.). *Viral Infections of Humans*. New York: Plenum Press: 1-32.

Favel-King, A. (1993). The Treaty Right to Health. In Royal Commission on Aboriginal Peoples. *The Path to Healing: Report of the National Round Table on Aboriginal Health and Social Issues*. Ottawa: Minister of Supply and Services: 120-127.

Feit, H. A. (1987). Waswanipi Cree Management of Land and Wildlife: Cree Ethno-Ecology Revisited. In Cox, B.A. (ed.). *Native People Native Lands: Canadian Indians, Inuit and Metis*. Ottawa: Carleton University Press.

Felsen, I. (1998). Transgenerational transmission of effects of the Holocaust: The North American Research Perspective. In Danieli, Y. (ed.). *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*. New York and London: Plenum Press: 43-68.

Figley, Charles R. (ed.) (1985). *Trauma and its Wake – Volume II: Traumatic Stress Theory, Research, and Intervention*. New York: Brunner/Mazel Publications.

Figley, C.R. and R.J. Kleber (1995). Beyond the “Victim”: Secondary Traumatic Stress. In Kleber, R.J., C.R. Figley and B.P.R. Gersons (eds.). *Beyond Trauma: Cultural and Societal Dynamics*. New York and London: Plenum Press: 75-98.

First Nations Messenger (2000). *Fast Facts*. April/May issue. Retrieved from: www.afn.ca/The%20Messenger/messenger.htm

Foundation Centrum ‘45 (2003). *Psychotherapy in Foundation Centrum ‘45*. Retrieved from: <http://www.centrum45.nl/ukindpso>

Freud, Anna (1985). *Normality and Pathology in Childhood: Assessments of Development*. New York: International Universities Press Inc.

Furst, Sidney S. (ed.) (1967). *Psychic Trauma*. New York: Basic Books.

Sources consultées

- Gabrielsen, A.E. and R.A. Good (1967). Chemical suppression of adaptive immunity. *Advances in Immunology* 6: 91-229.
- Gackenbach, Jayne, Sylvia Coutre and Singing Woman (n.d.). Locus of Control: Two Central Alberta Cree Perspectives. Retrieved from: <http://www.sawka.com/spiritwatch/locusof.htm>
- Gershaw, David A. (1989). Locus of Control. *Line on Life*. Retrieved from: <http://www3.azwestern.edu/psy/dgershaw/1o1/ControlLocus.html>
- Gottfried, Robert S. (1983). *The Black Death: Natural and Human Disaster in Medieval Europe*. New York: The Free Press.
- Gottlieb, G. (1983). The psychobiological approach to developmental issues. In Mussen, P. (ed.) Vol. 2, 4th Edition. Haith, M.M. and J.J. Campos (eds.). *Handbook of Child Psychology*. In *Infancy and Developmental Psychobiology*. New York: John Wiley and Sons Inc.: 1-26.
- Greenacre, Phyllis (1958). Toward an Understanding of the Physical Nucleus of Some Defence Reactions. *International Journal of Psychoanalysis* 39(2-4): 69-76.
- Haber, R.N. and R.B. Haber (1964). Eidetic Imagery. *Frequency, Perceptual and Motor Skills* 19: 131-138.
- Hall, T.D. (1996). World System Theory. In Kuper, A. and J. Kuper (eds.). *The Social Science Encyclopaedia*. Revised edition of 1985. London: Routledge and Kegan Paul: 922-923.
- Hallowell, Alfred Irving (1967). Ojibwa Personality and Acculturation. In Bohannan, P. and F. Plog (eds.). *Beyond the Frontier: Social Process and Cultural Change*. New York: The Natural History Press.
- Hemming, John (1978). *Red Gold: Conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Henry, J. (1970). *Indian Voices. The First Convocation of American Indian Scholars*. San Francisco: The Indian Historian Press.
- Herman, Judith (1997). *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence, from domestic abuse to political terror*. New York: Basic Books.
- History Television (n.d.). Chiefs: Ottawa Nation: Significant People. Retrieved from: http://www.historytelevision.ca/chiefs/htmlen/ottawa/sp_amherst.asp
- Hobart, C.W. (1975). *Socioeconomic Correlates of Mortality and Morbidity Among Inuit Infants*. Population Laboratory Research Paper 15. Edmonton: University of Alberta.

Sources consultées

- Hocking, B. (1993). Aboriginal Law Does Now Run in Australia. *The Sydney Law Review* 15(2): 187-205.
- Horton, D.L. and C.B. Mills (1984). Human Learning and Memory. *Annual Review of Psychology* 35: 361-394.
- Human Rights Watch (1999). *The Genocide: The Strategy of Ethnic Division*. Retrieved from: <http://hrw.org/reports/1999/rwanda/>
- Jackson, Michael (1998). *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Johnson, Sandy and Dan Budnick (1994). *The Book of Elders: The Life Stories of Great American Indians*. San Fransico/New York: Harper.
- Johnston, Susan M. (1987). Epidemics: The Forgotten Factor in Seventeenth Century Native Warfare in the St. Lawrence region. In Cox, Bruce A. (ed.). *Native People Native Lands: Canadian Indians, Inuit and Metis*. Ottawa: Carleton University Press.
- Joralemon, Donald (1982). New World Depopulation and the Case of Disease. *Journal of Anthropological Research* 38(1): 108-127.
- Kehoe, Alice Beck (1989). *The Ghost Dance: Ethnohistory and Revitalization*. Chicago: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Kellermann, Natan P.F. (2000). *Transmission of Holocaust Trauma*. AMCHA National Israeli Centre for Psychosocial Support of Survivors of the Holocaust and the Second Generation. Retrieved from: <http://peterfelix.tripod.com/home/home/trans.htm>
- Kleber, Rolf J., Charles R. Figley and Berthold P.R. Gersons (eds.) (1995). *Beyond Trauma: Cultural and Societal Dynamics*. New York: Plenum Press.
- Kojian, Raffi (n.d.). *Armenian Genocide*. Retrieved from: <http://www.cilicia.com/armo10.html>
- Kroeber, T. (1961). *Ishi in Two Worlds. A Biography of the Last Wild Indian in North America* Berkeley: University of California Press.
- Kunitz, Stephen J. (1994). Disease and the Destruction of Indigenous Populations. In Ingold, T. (ed.). *Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge.
- LaCapra, Dominick (1999). Trauma, Absence, Loss. *Critical Inquiry* 25(4): 696-727.
- Larsen, Clark S. and George R. Milner (1994). *In the Wake of Contact: Biological Responses to Conquest*. New York: John Wiley and Sons Inc.

Sources consultées

- Leder, Lawrence H. (ed.) (1956). *The Livingston Indian records, 1666-1723*. Gettysburg, PA: Pennsylvania Historical Association.
- Lee, Dorothy (1959). *Freedom and Culture*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, Inc.
- Lee, Gloria (1996). *Defining Traditional Healing*. *Justice as Healing Newsletter* 1(4). Retrieved article on-line: <http://www.usask.ca/nativelaw/publications/jah/lee.html>
- Lemkin, Raphael (1944). *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation - Analysis of Government - Proposals for Redress*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.
- Leon-Portilla L. (ed.) (1962). *The Broken Spears: The Aztec Account of the Conquest of Mexico*. Boston: Beacon Press.
- Levy, J.E. and S.J. Kunitz (1974). *Indian Drinking: Navajo Practices and Anglo-American Theories*. New York: John Wiley and Sons Inc.
- Lowin, Joseph (1995). *Hebrewspeak: An Insider's Guide to the Way Jews Think*. Northvale, NJ: Jason Aronson Inc.
- Lukas, Richard C. and Norman Davies (2001). *The Forgotten Holocaust: The Poles under German Occupation 1939-1944*. 2nd Revision. New York: Hippocrene Books.
- MacLeish, William H. (1994). *The Day Before America*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Maslow, A.H. (1954). *Motivation and Personality*. New York: Harper and Brothers.
- Maritain, Jacques (1952). *The Range of Reason*. New York: Scibner.
- Marshall, Ingeborg (1996). *A History and Ethnography of the Beothuk*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Martin, Calvin L. (1978). *Keepers of the Game: Indian-Animal Relationships And the Fur Trade*. Berkeley: University of California Press.
- Martin, Calvin L. (ed.) (1987). *The American Indian and the Problem of History*. New York: Oxford University Press.
- McCaan, I.L. and L.A. Pearlman (1990). *Vicarious Traumatization: A Contextual Model for Understanding the Effects of Trauma on Helpers*. *Journal of Traumatic Stress* 3(1): 131-149.
- McCormick, Rod (1995/1996). *Culturally appropriate means and ends of counselling as described by the First Nations people of British Columbia*. *International Journal for the Advancement of Counselling* 18(3): 163-172.

Sources consultées

McCormick, Rod (1997). Healing Through Interdependence: The Role of Connecting in First Nations Healing Practices. *Canadian Journal of Counselling* 31(3): 172-184.

McCormick, Rod (1998). Ethical Considerations in First Nations Counselling and Research. *Canadian Journal of Counselling* 32(4): 284-297.

McGaa, E. (1990). *Mother Earth Spirituality: Native American paths to healing ourselves and our world*. San Francisco: Harper and Collins.

Minore, B., M. Boone, M. Katt and R. Kinch (1991). Looking In, Looking Out: Coping with adolescent suicide in the Cree and Ojibway Communities of Northern Ontario. *The Canadian Journal of Native Studies* 11(1): 1-24.

Mooney, James (1991). *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890: Introduction to the Bison Book Edition by Raymond J. DeMallie*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Morison, Samuel Eliot (1942). *Admiral of the Ocean Sea: A Life of Christopher Columbus*. Boston: Little, Brown and Company.

Morrison, Dane (ed.) (1997). *American Indian Studies: An Interdisciplinary Approach to Contemporary Issues*. New York: Peter Lang Publishing, Inc.

Moos, R.H. (1976). *Human Adaptation: Coping With Life Crises*. Lexington, MA: D.C. Heath.

Neal, Arthur G. (1998). *National Trauma and Collective Memory: Major Events in the American Century*. New York: M.E. Sharpe Publishing.

Neilson, Jim (n.d.). *The Truth in Things: Personal Trauma as Historical Amnesia in the Things They Carried*. Retrieved from: <http://victorian.fortunecity.com/holbein/439/essays/neilsonthings.html>

Newman, Marshall T. (1976). Aboriginal New World Epidemiology and Medical Care, and the Impact of Old World Disease Imports. *American Journal of Physical Anthropology* 45(3): 667-672.

Nohl, Johannes (1961 c. 1926). *The Black Death: A Chronicle of the Plague Compiled from Contemporary Sources*. Clarke, C.H. (translator). London: G. Allen and Unwin. Reprint.

Nwachuku, U.T. and A.E. Ivey (1991). Culture-specific counseling: An Alternative training model. *Journal of Counseling and Development* 70:106-111.

O'Meara, Mark Linden (1997). *Here I am: Finding Oneself Through Healing and Letting Go*. Blaine, WA: Soul Care Publishing.

Pencak Schwartz, Terese (2003). *Poland – Hitler's First Target for Annihilation During the Holocaust*. Retrieved on 2 April 2004 from <http://www.holocaustforgotten.com/Poland.htm>

Sources consultées

- Perreault, Jeanne and Sylvia Vance (eds.) (1990). *Writing the Circle: Native Women of Western Canada*. Edmonton: NeWest Publishing.
- Peterson, C. and M.E.P. Seligman (1984). Casual explanations as a risk factor for depression: Theory and evidence. *Psychological Review* 91: 347-374.
- Pomerlau, O.F. and C.S. Pomerlau (1984). Neuroregulators and the reinforcement of smoking: Towards a biobehavioral explanation. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 8(4): 503-513.
- Preston, Richard J. (1999). Reflections on Culture, History, and Authenticity. In Valentine, Lisa Philips and Regna Darnell (eds.). *Theorizing the Americanist Tradition*. Toronto: University of Toronto Press:150-162.
- Price, W.A. (1939). *Nutrition and Physical Degeneration: A Comparison of Primitive and Modern Diets and Their Effects*. New York: Paul B. Hoeber.
- Price, J.A. (1979). *Indians of Canada: Cultural Dynamics*. Toronto, ON: Prentice-Hall of Canada, Ltd.
- Prince, R.M. (1985). Second Generation effects of historical trauma. *Psychoanalytic Review* 72(1): 9-29.
- Rappaport, J., C. Swift and R. Hess (eds.) (1984). *Studies in Empowerment: Steps Toward Understanding and Action*. New York: The Haworth Press.
- Reder, L.M. and B.H. Ross (1983). Integrated knowledge in different tasks: Positive and negative fan effects. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition* 9: 55-72.
- Remer, R. and J. Elliott (1988). Characteristics of secondary victims of sexual assault. *International Journal of Family Psychiatry* 9(4): 373-387.
- Rich, E.E. (1960). Trade Habits and Economic Motivation among the Indians of North America. *Canadian Journal of Economics and Political Science* 26: 35-53.
- Rose, D.B. (1991). *Hidden Histories: Black Stories from Victoria River Downs, Humbert River and Wave Hill Stations*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Ross, C.E., J. Mirowsky and W.C. Cockerham (1983). Social class, Mexican culture, and fatalism: Their effects on psychological distress. *American Journal of Community Psychology* 11(4): 383-399.
- Ross, Rupert (1992). *Dancing with a Ghost*. Markham, ON: Reed Books Canada.
- Roth, Michael (1999). *History, Memory, Trauma: Problems in Representing The Extreme*. Retrieved from: <http://www.rlg.org/annmto/roth99.html>

Sources consultées

Rotter, J.B. (1966). Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement. *Psychological Monographs* 80(1) Whole No. 609.

Sachar, Edward J. (1975). Neuroendocrine Abnormalities in Depressive Illness. In Sacher, Edward J. (ed.). *Topics in psychoendocrinology*. New York: Grune and Stratton:135-156.

Sahagún, Bernardino de (1992). *Historia general de las cosas de Neuva Espana*. Angel María Garibay K. (ed.). México: Editorial Porrúa.

Said, Edward W. (1994). *Representations of the Intellectual*. New York: Pantheon.

Salisbury, Neal (1982). *Manitou and Providence: Indians, Europeans, and the Making of New England, 1500-1643*. New York: Oxford University Press.

Schmale, A. and H. Iker (1966). The Psychological Setting of Uterine Cervical Cancer. *Annals of the New York Academy of Sciences* 125: 807-813.

Sidrow, N.E. and D. Lester (1988). Locus of Control and Suicidal Ideation. *Perceptual and Motor Skills* 67(2): 576-576.

Sigal, J.J. and M. Weinfeld (1985). Control of aggression in adult children of survivors of the Nazi persecution. *Journal of Abnormal Psychology* 94: 556-564.

Skalar, L.S. and H. Anisman (1981). Stress and Cancer. *Psychological Bulletin* 89: 369-406.

Slaikeu, K.A. (1984). *Crisis intervention: A handbook of practice and research*. Boston: Allyn and Bacon.

Sotomayor, Marta (1980). Language, Culture and Ethnicity in Developing Self-Concept. In Bloom, M. (ed.). *Life Span Development: Bases for Preventive and Interventive Helping*. New York: MacMillan Publishing Company.

Spikes, J. (1980). Grief, death and dying. In Busse, E.W. and D.G. Blazer (eds.). *Handbook of Geriatric Psychiatry*. New York: Van Nostrand Reinhold Company.

Stannard, David E. (1992). *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*. New York: Oxford University Press.

Strathern, M. (1980). No Nature, No Culture: The Hagen Case. In MacCormack, C.P. and M. Strathern (eds.). *Nature, Culture and Gender*. New York: Cambridge University Press.

Strauss, R. (1979). Religious conversion as a personal and collective accomplishment. *Sociological Analysis* 40(2): 158-165.

Sources consultées

- Sullivan, Lawrence E. (ed.) (1989). *Native American Religions: North America*. New York: MacMillan Publishers.
- Tatz, Colin (1999). *Genocide in Australia*, AIATSIS Research Discussion Papers No. 8. Canberra: Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies. Retrieved from: http://www.aiatsis.gov.au/Rsrch/rsrch_dp/genocide.htm
- Teasdale, J.D. and M.L. Russel (1983). Differential effects of induced mood on the recall of positive, negative and neutral words. *British Journal of Clinical Psychology* 22: 163-171.
- The Circle (2001). *Historical Trauma Response*. Archives: Volume 22, Issue 1. Retrieved on 8 May 2003 from <http://www.thecirclenews.org/archives/22-1cover.html>
- Thorne, L. (1990). *Conservation in Australia*. In Hocking, B. (ed.). *Australia, Towards 2000*. Basingstoke: Macmillan and Co. Ltd.
- Thornton, Russell (1987). *American Indian Holocaust and Survival: A Population History Since 1492*. Normand, OK: University of Oklahoma Press.
- Tonkinson, B. (1998). *National Identity: Australia after Mabo*. In Wassman, J. (ed.). *Pacific Answers to Western Hegemony: Cultural Practices of Identity Construction*. Explorations in Anthropology Series. Oxford: New York/Berg Pub. Ltd.: 287-310.
- Trigger, Bruce G. (1985). *Natives and Newcomers: Canada's "Heroic Age" Reconsidered*. Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Tseng, Wen-Shing, M.D. and Jon Streltzer, M.D. (eds.) (1997). *Culture and Psychopathology: A Guide to Clinical Assessment*. New York: Brunner/Mazel.
- Tulving, E. (1983). *Elements of Episodic Memory*. New York: Oxford University Press.
- Tulving, E. (1985). How many memory systems are there? *American Psychologist* 40: 385-398.
- U.S. Bureau of Census (1984). *1980 Census of Population, Supplementary Report. American Indian Areas and Alaska Native Villages: 1980 P.C. 80-S1-13*. Washington, DC: U.S. Government Printing Office.
- Ubelaker, Douglas (1988). North American Indian Population Size, A.D. 1500 to 1985. *American Journal of Physical Anthropology* 77: 289-294.
- Ursano, R.J., Brian G. McCaughey and Carol S. Fullerton (eds.) (1994). *Individual and Community Responses to Trauma and Disaster: The Structure of Human Chaos*. New York: Cambridge University Press.

Sources consultées

van der Kolk, B.A., O. van der Hart and J. Burbridge (1995). Approaches to the Treatment of PTSD. Retrieved from: <http://www.trauma-pages.com/vanderk.htm>

van der Kolk, Bessel A., Alexander C. McFarlane and Lars Weisaeth (eds.) (1996). *Traumatic Stress: The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body and Society*. New York: The Guilford Press.

Vecsey, Christopher (1983). *Traditional Ojibwa Religion and its Historical Changes*. Philadelphia: The American Philosophical Society.

Vecsey, Christopher (1988). *Imagine Ourselves Richly: Mythic Narratives of North American Indians*. New York: Crossroad/Herder and Herder.

Vecsey, Christopher (1996). *American Indian Catholics, Vol. 1, On the Padres Trail*. Indiana: University of Notre Dame Press.

Waldram, James B. (1997). *The Way of the Pipe: Aboriginal Spirituality and Symbolic Healing in Canadian Prisons*. Peterborough, ON: Broadview Press.

Waldram, James B., Ann D. Herring and T. Kue Young (1995). *Aboriginal Health in Canada: Historical, Cultural, and Epidemiological Perspectives*. Toronto: University of Toronto Press.

Wallerstein, I. (1979). *The Capitalist World-Economy*. New York: Cambridge University Press.

Washburn, Wilcomb E. (1967). Symbol, Utility, and Aesthetics in the Indian Fur Trade. In Fridley, R.W. (ed.). *Aspects of the Fur Trade: Selected Papers of the 1965 North American Fur Trade Conference*. St. Paul: Minnesota Historical Society.

Weaver, H. and M. Yellow Horse Brave Heart (1999). Examining two facets of American Indian identity: Exposure to other cultures and the influence of historical trauma. *Journal of Human Behavior and the Social Environment* 2(1/2): 19-23.

Weber, Max (1963 c.1922). *The Sociology of Religion*. Fischhoff, T.E. (translator). Boston: Beacon.

Weenie, A. (2000). Post-colonial Recovering and Healing. In Reyhner, J., J. Martin, L. Lockard and W. Sakiestewa Gilbert (eds.). *Learn in Beauty: Indigenous Education for a New Century*. Flagstaff, Arizona: Northern Arizona University Press: 65-70.

Weine, S.M., D.F. Becker, T.H. McGlashan, D. Laub, S. Lazrove, D. Vojvoda and L. Hyman (1995). Psychiatric consequences of "ethnic cleansing": clinical assessments and trauma testimonies of newly resettled Bosnian refugees. *The American Journal of Psychiatry* 152:536-542.

Whitelock, Derek (1985). *Conquest to Conservation: History of Human Impact on the South Australian Environment*. Netley, South Australia: Wakefield Press.

Sources consultées

- Wig, N.N. (2001). Healing hurt minds and hearts: Care during natural disasters includes empathy. *The Tribune – Online Edition*. Chandigarh, India. Retrieved from: <http://www.tribuneindia.com/2001/20010221/health.htm>
- Williams, N. (1986). *The Yolngu and Their Land: A System of Land Tenure and the Fight for its Recognition*. Stamford, CA: Stanford University Press.
- Wilson, John P. (ed.) (1989). *Trauma, Transformation, and Healing: An Integrative Approach to Theory, Research, and Post-Traumatic Therapy*. New York: Brunner/Mazel Publishers.
- Wood, Peter H. (1987). The Impact of smallpox on the native populations of the 18th century South. *New York State Journal of Medicine* 87(1): 30-36.
- Woods, Clyde M. (1975). *Culture change*. Dubuque, Iowa: W.C. Brown Co., Publishers.
- Wright, Ronald (1992). *Stolen Continents: The “New World” Through Indian Eyes*. Boston: Houghton Mifflin.
- Yale University (2003). *Cambodian Genocide Program*. New Haven, CT: Yale University. Retrieved from: <http://www.yale.edu/cgp>
- Yellow Horse Brave Heart, Maria (1998). The return to the Sacred Path: Healing the historical trauma response among the Lakota. *Smith College Studies in Social Work* 68(3): 287-305.
- Yellow Horse Brave Heart, Maria (1999). Oyate Prayela: Rebuilding the Lakota Nation through addressing historical trauma among Lakota parents. *Journal of Human Behavior and the Social Environment* 2(1/2): 109-126.
- Yehuda, R., L.M. Bierer, J. Schmeidler, D.H. Aferiat, I. Breslau and S. Dolan (2000). Low Cortisol and Risk for PTSD in Adult Offspring of Holocaust Survivors. *The American Journal of Psychiatry* 157(8): 1252-1259.
- Young, Alan (1995). *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*. New Jersey: Princeton University Press.

Fondation autochtone de guérison
75, rue Albert, pièce 801, Ottawa (Ontario) K1P 5E7
Téléphone : (613) 237-4441
Sans frais : (888) 725-8886
Bélinographe : (613) 237-4442
Courriel : programs@ahf.ca
Site internet : www.ahf.ca

Aider les autochtones à se guérir eux-mêmes

