



Université de Montréal

Couper le fil de la vie : suicide et rituels de mort chez les Atikamekw de  
Manawan

par  
Livia Vitenti

Département d'anthropologie  
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales  
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.)  
en anthropologie

Décembre 2011

© Vitenti, 2011

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :

Couper le fil de la vie : suicide et rituels de mort chez les  
Atikamekw de Manawan

Présentée par :

Lívia Vitenti

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Gilles Bibeau, président-rapporteur

Jorge Pantaleon, directeur de recherche

Robert Crépeau, membre du jury

Louise Bujold, examinatrice externe

Barthélémy Kuate Defo, représentant du Doyen

---

## *Résumé*

---

La présente thèse offre une analyse critique du phénomène du suicide en milieu autochtone en s'appuyant notamment sur les croyances sur la mort et sur les rituels funéraires actuels dans la communauté atikamekw de Manawan, dans la région de la Mauricie, au Québec. L'objectif de la recherche est de comprendre la représentation de la mort volontaire chez les Atikamekw à partir des conceptions locales et de tracer un portrait anthropologique de la situation du suicide de cette communauté.

La question du suicide en milieu autochtone étant un sujet sensible et difficile à aborder, nous avons choisi d'associer à notre recherche anthropologique, des discussions interdisciplinaires sur les approches sur le suicide, sur la mort et sur le deuil, tout en portant un regard sur les aspects historiques de la relation entre les Atikamekw et l'État-nation canadien.

Le principe théorique retenu pour cette thèse est celui selon lequel chaque Atikamekw est perçu comme un agent de sa culture, qualifié à reconnaître sa propre situation politique et historique et habilité à proposer des changements sur le plan social et politique.

L'ethnographie réalisée dans le cadre de cette recherche vise également à donner une intelligibilité empirique au phénomène du suicide et aux nouvelles pratiques funéraires à Manawan, tout en étant préoccupé par les liens établis entre les événements du suicide, le contexte historique et la situation actuelle de la communauté de Manawan. Une attention particulière est portée aux aspects sociaux qui y sont liés, comme la question de l'âge, du genre, des relations familiales et sociales, de la consommation d'alcool et de drogues, de l'accessibilité à l'éducation, des relations intergénérationnelles et de la relation entre les membres de la communauté et les professionnels qui travaillent.

**Mots-clés :** Anthropologie, ethnologie, suicide, rituels sur la mort, Atikamekw, Manawan, autochtone.

---

## *Abstract*

---

The following thesis offers an analysis of suicide in native communities with a focus namely on the beliefs and funeral rituals that are currently practiced in the Atikamekw community of Manawan, in the region of Maurice, Québec. The objective of this research is to understand the intentional deaths that take place in the Atikamekw community based upon the native conceptions and to trace an anthropological portrait of the current state of suicide in this community.

Suicide in native communities is a sensitive, difficultly approached topic; we have chosen to associate our anthropologic research with interdisciplinary discussions on the approaches to suicide as well as death and mourning, all pertaining to historical aspects in relations between the Atikamekw and the national state of Canada.

The principal theory retained throughout this thesis is that every Atikamekw is perceived as an agent of their own culture, qualified to recognize their political situation and history as well as the ability to propose changes regarding their social and political state.

The ethnography conducted in relation to this project aims to give an empirical intelligibility to the instances of suicide and new mortuary practices in Manawan, while keeping the relationships between suicide, the historical context, and the current state of the Manawan community established. A particular attention has been given to social aspects which are linked, such as age, gender, family and social relationships, alcohol and drug consumption, the accessibility to education, the intergenerational relationships as well as the relationships between the community and working professionals.

**Keywords:** Anthropology, ethnology, suicide, mortuary rituals, Atikamekw, Manawan, aboriginal.

---

## *Table des matières*

---

<b>RÉSUMÉ</b>	<b>IV</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>V</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b>	<b>VI</b>
<b>Liste des tableaux</b>	<b>IX</b>
<b>Liste des figures</b>	<b>X</b>
<b>Liste des sigles et des abréviations</b>	<b>XI</b>
<b>REMERCIEMENTS</b>	<b>XIII</b>
<b>INTRODUCTION</b>	<b>1</b>
1. STRUCTURE DU TEXTE	6
<b>CHAPITRE I — MÉTHODOLOGIE</b>	<b>10</b>
1. DÉBUTANT LE TERRAIN À MANAWAN : CONSIDÉRATIONS CONCEPTUELLES ET MÉTHODOLOGIQUES	10
2. CONTEXTE	15
3. MÉTHODE DE RECHERCHE	17
<b>CHAPITRE II – LE SUICIDE</b>	<b>21</b>
1. INTRODUCTION	21
2. LE SUICIDE ET LE DROIT	23
3. LE SUICIDE ET LES RELIGIONS	27
4. LE SUICIDE DANS LA PHILOSOPHIE ET DANS LA LITTÉRATURE	29
5. LE SUICIDE ET LA MÉDECINE	32
5.1 <i>Le suicide et la psychiatrie</i>	32
5.2 <i>Le suicide et la neurobiologie</i>	34
6. LE SUICIDE ET LA PSYCHOLOGIE	36
7. LES APPROCHES PSYCHANALYTIQUES	37
7.1 <i>La pulsion de mort selon Freud et Lacan</i>	38
7.2 <i>Karl Menninger</i>	40
8. LE SUICIDE ET LA SOCIOLOGIE	41
8.1 <i>La théorie durkheimienne sur le suicide</i>	41
8.2 <i>La théorie de Maurice Halbwachs</i>	46
8.3 <i>La théorie de Jean Baechler</i>	46
8.4 <i>La typologie d'Anthony Giddens</i>	47
9. LE SUICIDE ET L'ANTHROPOLOGIE	50
9.1 <i>Le suicide chez les Trobriandais</i>	51
9.2 <i>Le suicide et les risques pris : l'analyse de Raymond Firth</i>	53
9.3 <i>Les théories de Paul Bohannan</i>	55
9.4 <i>Roger Bastide et le suicide du « nègre » brésilien</i>	56
9.5 <i>D'autres exemples ethnographiques</i>	58
10. CONCLUSION	60

<b>CHAPITRE III – RÉVISION ET ANALYSE CRITIQUE DES MÉTHODES DE RECHERCHE SUR LE SUICIDE EN MILIEU AUTOCHTONE</b>	<b>62</b>
1. INTRODUCTION	62
2. DONNÉES STATISTIQUES	64
2.1 <i>Introduction critique</i>	64
2.2 <i>Portrait statistique des populations autochtones du Canada et du Québec</i>	65
2.3 <i>Critique finale par rapport aux statistiques</i>	71
3. POSITIONNEMENT ANALYTIQUE	72
4. MÉTHODES DE RECHERCHE SUR LA MORT VOLONTAIRE	76
4.1 <i>La psychiatrie transculturelle</i>	77
4.2 <i>L'ethnopsychiatrie</i>	80
4.3 <i>Le suicide dans les communautés inuites</i>	82
4.4 <i>L'approche psychosociale</i>	86
4.5 <i>L'approche psychosociale chez les Algonquiens</i>	88
4.6 <i>Le suicide chez les jeunes</i>	92
4.6.1 <i>Le suicide chez les jeunes Autochtones – la question de la continuité personnelle et culturelle</i>	93
4.7 <i>L'approche anthropologique/ethnographique</i>	97
5. CONCLUSION	106
<b>CHAPITRE IV – MORT, RITUELS, DEUIL ET IDENTITÉ</b>	<b>108</b>
1. INTRODUCTION	108
2. PARCOURS DE L'ANTHROPOLOGIE DANS L'ÉTUDE SUR LA MORT	112
3. L'ANTHROPOLOGIE ET LES RITUELS DE MORT	119
4. LE DEUIL	129
5. REPENSER LE CONCEPT D'IDENTITÉ POUR DISCUTER LE SUICIDE	132
6. LA RIGIDITÉ DE L'IDENTITÉ LORSQU'ATTRIBUÉE AUX ACTES SUICIDAIRES	135
7. CONCLUSION	138
<b>CHAPITRE V – ASPECTS HISTORIQUES DU CONTACT : ANALYSE CRITIQUE</b>	<b>141</b>
1. INTRODUCTION	141
2. CONTROLER LA MORT POUR CONTROLER LA VIE	142
3. L'HISTORIOGRAPHIE AU SERVICE DES ÉTATS-NATIONS	145
3.1 <i>LA DECLARATION DE L'ONU</i>	148
4. HISTORIQUE DE LA LOI SUR LES INDIENS	150
4.1 <i>Le droit spécifique des Premières Nations</i>	156
4.2 <i>Le phénomène du pensionnat au Québec et au Canada</i>	159
5. ASPECTS HISTORIQUES DES ATIKAMEKW	161
5.1 <i>Aspects du processus de contact</i>	162
5.2 <i>La création de la réserve de Manawan</i>	168
5.2.1 <i>Chronologie des événements après la création de la réserve</i>	170
6. CONCLUSION	172
<b>CHAPITRE VI – VIVRE À MANAWAN</b>	<b>174</b>
1. INTRODUCTION	174
2. DÉBUT DE L'EXPÉRIENCE SUR LE TERRAIN	175
3. DÉVELOPPEMENT DE LA RECHERCHE SUR LE TERRAIN	178
4. FAMILLE	180
4.1 <i>Organisations familiales</i>	180

4.1.1 Portraits familiaux	183
4.1.1 Relations de couple	184
4.1.2 Formation de couples à l'adolescence	185
4.1.4 Familles monoparentales	187
5. GROUPES D'ÂGE	191
5.1 <i>Enfance</i>	191
5.2 <i>Placement d'enfants</i>	196
5.3 <i>Adolescence</i>	200
5.3.1 Rencontre avec les élèves du secondaire professionnel	204
5.4 <i>Avenir de la génération des 15-25 ans</i>	205
5.5 <i>Place des aînés dans la communauté</i>	207
6. RAPPORTS DE POUVOIR	208
6.1 <i>Portrait des professionnels atikamekw</i>	212
6.2 <i>Professionnels non autochtones</i>	213
7. CONCLUSION	215
<b>CHAPITRE VII – MOURIR À MANAWAN</b>	<b>217</b>
1. INTRODUCTION	217
2. LES FACTEURS IMMÉDIATS DU SUICIDE	220
2.1 <i>Manque d'affection</i>	221
2.2 <i>Violence sexuelle/inceste</i>	223
2.3 <i>Consommation d'alcool et de drogues</i>	224
2.4 <i>Changements du mode de vie</i>	226
2.5 <i>Système de pensionnats</i>	229
3. LES FACTEURS MÉDIATS DU SUICIDE	230
3.1 <i>Croyances et cérémonies</i>	230
3.1.1 Le pow-wow de Manawan	232
4. MORT ET RITUELLES FUNÉRAILLES	233
5. EXPLICATIONS, JUSTIFICATIONS ET CONCEPTIONS DU SUICIDE	237
5.1 <i>Représentations officielles du suicide</i>	242
5.1.1 Rapports du coroner	242
5.1.2 Observations et commentaires	249
6. PISTES DE PRÉVENTION	252
7. CONCLUSION	254
<b>CONCLUSION</b>	<b>256</b>
<b>REFERENCES</b>	<b>268</b>

---

## *Liste des tableaux*

---

TABLEAU 1 – RÉSUMÉ DES RÉSULTATS DE RAPPORTS PUBLIÉS _____	69
TABLEAU 2 – NOMBRE DE FAMILLES, DANS LA RÉSERVE DE MANAWAN, EN 2006, SELON LEURS CARACTÉRISTIQUES _____	188
TABLEAU 3 – COMPARAISON DES TAUX D'OCCUPATION DES LOGEMENTS, À MANAWAN _____	188
TABLEAU 4 – NOMBRE DE PERSONNES DE 15 ANS ET PLUS AYANT UN DIPLÔME, À MANAWAN, SELON LE DIPLÔME OBTENU _____	188
TABLEAU 5 – RÉPARTITION DE LA POPULATION, SELON LES GROUPES D'ÂGE, À MANAWAN EN 2006 _____	191

---

## *Liste des figures*

---

FIGURE 1 - CARTE DE MANAWAN _____	16
FIGURE 2 - LE PRINTEMPS À MANAWAN - PHOTO DE L'AUTEURE. _____	175
FIGURE 3 - NIVEAU D'ACTIVITÉ DE LA POPULATION DE 15 ANS ET PLUS DE MANAWAN, EN 2006 _____	211
FIGURE 4 - NIVEAU D'INSTRUCTION DE LA POPULATION TOTALE DE 15 ANS ET PLUS DE MANAWAN, EN 2006 _____	212
FIGURE 5 - CIMETIÈRE DE MANAWAN - PHOTO DE L'AUTEURE _____	248
FIGURE 6 - VUE DE MANAWAN - HIVER - PHOTO DE L'AUTEURE _____	255

---

## *Liste des sigles et des abréviations*

---

AADNC – Affaires autochtones et Développement du Nord Canada

AINC – Affaires indiennes et du Nord Canada

APN – Assemblée de Premières Nations

CDPDJ – Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse

CIMI – Conseil Indigène Missionnaire

CGDDI – Coordination générale de défense de droits indigènes

CJL – Centre jeunesse Lanaudière

CJMCQ – Le Centre jeunesse de la Mauricie et du Centre-du-Québec

CNA – Conseil de la nation atikamekw

CRISE – Centre de recherche et d'intervention sur le suicide et l'euthanasie

DEDOC – Department de documentation

DSM — IV – Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fourth Edition

DPJ – Direction de la protection de la jeunesse

DPS – Département de protection spéciale

FAQNW – Femmes autochtones du Québec Inc. / Québec Native Women Inc.

FUNAI – Fondation Nationale de l'Indigène

FUNASA – Fondation Nationale de Santé

HRT – Hôpital régional de Taguatinga

OQLF – Office québécois de la langue française

ONSA – Organisation nationale de la santé autochtone

SIAA – Système d'intervention d'autorité atikamekw

UnB – Université de Brasilia

*Para Santiago*

---

## *Remerciements*

---

Je tiens à remercier tous celles et ceux qui ont participé, de près ou de loin, à cette entreprise de longue haleine. Écrire une thèse de doctorat, surtout dans un autre pays et dans une langue étrangère, requiert du courage, mais avant tout, demande beaucoup de soutien. Je remercie infiniment mon directeur de recherche Jorge Pantaleon, pour sa confiance, ses conseils, sa rigueur, son encadrement exigeant, ses encouragements et sa disponibilité. Je remercie également Gilles Bibeau pour ses conseils ainsi que de m'avoir orienté vers le projet Wasena/Waseya. Ce projet de recherche m'aura permis de faire progresser mon travail de manière exceptionnelle. À ce titre, je remercie Michel Tousignant, chercheur principal du projet, pour son encouragement tout au long de cette recherche et pour la richesse de ses échanges. Cette thèse se fonde sur une recherche bibliographique et sur un accès au terrain qui n'aurait pas été possible sans son soutien.

De plus, cette recherche n'aurait pu être menée à terme sans le soutien financier du Réseau québécois de recherche sur le suicide (RQRS).

Je suis extrêmement reconnaissante aux Atikamekw, avec qui j'ai passé d' uniques séjours. Merci d'avoir partagé vos innombrables histoires et savoirs. Ma reconnaissance va à tous ceux qui m'ont accordé leur confiance et leur temps en acceptant de partager leur expérience personnelle. De même, je tiens à remercier tous les employés des institutions de Manawan – tout spécialement le chef du Conseil de bande, M. Paul-Émile Ottawa, Madame Francine Moar, Dr Marie-Frédérique Thibault et Dr Suzanne Cardin qui ont pris le temps de me rencontrer, de répondre à mes questions et qui m'ont ouvert les portes de leur bureau. Lors de mes séjours de recherche dans la communauté, j'ai eu la chance d'être accueillie par des personnes exceptionnelles. Je voudrais particulièrement remercier M. Gildor Échaquan et Janique Dion qui m'ont toujours accueillie avec générosité et chaleur tout comme la famille de M. Ulric Ottawa. Mikwetc!

Je voudrais remercier mes collègues – et amis – pour les discussions animées, les débats d'idées et les échanges stimulants qu'ils m'ont fait partager. Je pense en particulier à Débora Allebrandt, Felipe Benedet, Carolina Hofs, et Filippo Furri.

Je remercie spécialement Nathalie Morin, une grande amie qui a suivi mon travail depuis le début et m'a toujours poussée à me dépasser. Son soutien indéfectible, ses conseils et ses commentaires ont été fondamentaux pour achever mon doctorat.

Je remercie particulièrement Mme Ginette Choinière qui a réalisé la révision linguistique et grammaticale de ce manuscrit.

Ce travail aurait été impossible à réaliser dans de si bonnes conditions sans l'affection et l'appui inconditionnel de ma famille et de ma belle-famille. L'intelligence, la compréhension et l'amour de mes parents, Aldo Vitenti et Maria Ângela Vitenti, et de mon frère Sandro Vitenti, ont été indispensables pour mon succès, autant sur plan personnel qu'au plan intellectuel. Je remercie spécialement ma sœur Ada Vitenti, car nous sommes « quasiment la même personne ».

Je remercie profondément mes grands amis, d'ici et d'ailleurs, Leonardo, Rogério, Ylla, Gonzalo, Bruno, Letícia, Federico et Emma et Dario. Je remercie Nadia et Laura et « mi amiguito » Lucas. Je remercie ma grande amie, Sarah Pontes, une des principales responsables de mes victoires, car malgré l'éloignement, nous avons toujours été « irmas de alma ».

Enfin, je remercie surtout mon mari Santiago Ravassi, sur qui j'ai pu compter à chaque instant, qui a toujours été à mes côtés et m'a constamment soutenue et encouragée. Il est ma lumière et mon grand amour.

---

## *Introduction*

---

Entre toutes les formes de mourir, la mort par suicide est en général une des plus provocatrices, car elle est un acte résultant d'une décision. Cette décision peut être déclenchée par une peine d'amour, une dépendance à l'alcool ou à la drogue, un contexte de violence ou encore pour des raisons d'un autre ordre plus difficiles à cerner. Elle relève toujours cependant d'une volonté d'avoir du pouvoir sur son existence. Par conséquent, la première question à se poser devant la mort volontaire est : « Qu'est-ce que le suicidé a voulu signifier par sa décision de s'enlever la vie? » La complexité des facteurs impliqués dans la réponse à cette question constitue l'intérêt central de la présente thèse. Nous proposons une lecture détaillée de l'univers inhérent au suicide et dont les causes sont souvent difficiles à cerner.

Dans cette introduction, nous expliquons la raison de l'intérêt d'un sujet aussi peu documenté par l'anthropologie que le suicide en milieu autochtone, en insistant sur plusieurs aspects de notre parcours intellectuel. Nous consacrons également une section spéciale à la description du début de notre recherche sur la mort volontaire en milieu autochtone, au Brésil et au Québec – afin de démontrer comment une familiarité avec ce phénomène a été possible. Cet exercice vise aussi à raconter une histoire sur la procédure ethnographique, du travail sur le terrain à la construction d'un point de vue anthropologique sur un phénomène aussi complexe que le suicide.

Dès le début de notre parcours universitaire, notre intérêt pour les études en anthropologie dans le domaine de la santé et de l'ethnologie était très grand, même s'il s'est manifesté à des moments différents. Un cours sur l'anthropologie de la mort, en première année de baccalauréat, a ouvert notre champ d'intérêt sur un nouveau domaine d'information et sur de nouvelles perspectives. Cependant, pour une étudiante au début de la vingtaine, poursuivre des recherches dans le domaine de la mort n'est pas tout à fait évident. Par conséquent, toujours attirés par les questions qui entourent les conceptions de vie et de mort, mais aussi captivés par les études féministes, nous avons rejoint le Centre de recherche sur la femme (en portugais Núcleo de Pesquisa sobre a Mulher – Nepem), groupe qui, entre autres, réalisait des recherches sur les soins offerts aux femmes et aux hommes dans les grands

centres hospitaliers publics de Brasilia et de villes avoisinantes. Nous avons commencé notre participation à la recherche dans le secteur obstétrique, sans toutefois y donner de suite. En effet, l'occasion d'aller travailler avec des patients atteints d'une insuffisance rénale a semblé plus attirante, car elle permettait de recueillir à la fois des impressions féminines et masculines sur la maladie.

Le secteur de la néphrologie de l'Hôpital régional de Taguatinga – DF (HRT) reçoit des patients ayant une insuffisance rénale aigüe et chronique. Notre recherche a été réalisée avec les patients chroniques lorsqu'ils intégraient le programme de dialyse de l'HRT et devaient se soumettre à trois sessions de dialyse par semaine, d'une durée de quatre heures chacune. Réalisés dans le but de rassembler des histoires de vie, les longs entretiens ont rendu possible la description des chemins parcourus depuis le diagnostic d'une maladie chronique jusqu'aux changements que celle-ci provoque dans le quotidien et dans les relations avec la famille et avec le milieu social.

Par ces nombreuses entrevues, nous avons pu détecter les aspects extrahospitaliers qui ont une plus grande signification dans la vie du malade rénal. L'apathie, l'oisiveté, la débilite et les restrictions alimentaires sont quelques-uns des points de conflit; néanmoins, dans le développement de la recherche, il a été très clair qu'un des principaux points névralgiques est la façon dont la maladie engendre une redéfinition du sujet dans sa construction de son identité.

Par conséquent, au cours de notre recherche dans le secteur de néphrologie de l'HRT, nous avons commencé à être plus attentifs à des facteurs provenant du quotidien de l'individu, donc non nécessairement liés à la pathologie. Ces facteurs nous ont démontré que les personnes atteintes d'une maladie doivent changer leur mode de vie personnel, mais aussi différents aspects de leur vie en société.

La réalisation de cette recherche a été d'une importance cruciale pour extraire de nouveaux problèmes sur les questions de la santé. Faire face à des questions aussi denses et à des situations aussi singulières a suscité notre intérêt à comprendre les mécanismes sociaux présents dans une institution hospitalière et comment ceux-ci se reflètent sur la vie extrahospitalière du malade.

De cette façon, la définition du projet de recherche pour la conclusion de notre baccalauréat<sup>1</sup> a été suscitée par l'expérience décrite ci-dessus, tout comme par notre intérêt pour les conceptions de la maladie mentale en Occident et ailleurs. De cette façon, entamer une recherche sur le terrain dans un hôpital psychiatrique a représenté un défi un peu moins inquiétant, car faisant suite à l'expérience acquise avec les patients néphrétiques. Après avoir décidé d'entrer définitivement dans le domaine de la santé, mais toujours avec l'intention de découvrir qu'est-ce qui se trouve en deçà des pathologies et des diagnostics médicaux, une incursion dans le monde des maladies mentales et des conceptions locales par rapport à celles-ci nous semblait être ce qu'il y avait de plus pertinent à faire. Ainsi, après avoir réalisé la recherche dans un hôpital psychiatrique et dans un centre de spiritisme<sup>2</sup>, afin de noter les différentes approches et explications sur la schizophrénie, l'hystérie et d'autres troubles mentaux, on a écrit une monographie à la fin de notre baccalauréat. On s'est interrogés sur le concept de maladie mentale et sa perception dans la société occidentale moderne, par rapport à la position spiritiste. On souligne qu'à partir de notre expérience, nous étions en mesure de constater que la schizophrénie est la pathologie la plus connue du public en général, et également la plus stéréotypée.

Par ailleurs, le point principal de notre analyse était de comprendre comment la grammaire et la réglementation sociale produisent des comportements appropriés et standardisent les attitudes dites « déviantes ». On a cherché également à comprendre comment les institutions, quoique très différentes les unes des autres, agissent à l'intérieur d'une réalité occidentale moderne et reproduisent l'imaginaire naturalisé de l'efficacité de la santé mentale. Toutefois, nous avons également insisté sur les nuances qui différencient ces institutions, en ayant toujours à l'esprit que le sujet de la « maladie mentale » est trop polémique et parfois abstrait, parce que résultant d'une large gamme de possibilités de traitements.

Cette brève explication sur le début de notre parcours académique dans le domaine de la santé est importante dans la mesure où elle met en lumière notre intérêt et surtout notre disposition à travailler avec un sujet aussi difficile à approcher que celui de la mort par

---

<sup>1</sup>Dans le cours de sciences sociales à l'Université de Brasilia (UnB), les étudiants au baccalauréat doivent écrire une monographie de moins de 100 pages afin d'obtenir le diplôme.

<sup>2</sup>Le spiritisme est une doctrine créée par le Français Allan Kardec, pour qui les croyances incluent la réincarnation, l'existence des esprits pouvant influencer la vie des vivants et le « karma ». Aujourd'hui, cette doctrine influence fortement quelques segments de la population brésilienne.

suicide. Cependant, bien que l'entrée dans l'anthropologie de la santé ait été faite, celle dans l'ethnologie ne faisait que commencer. Les deux stages effectués à la Fondation nationale de l'indigène (FUNAI)<sup>3</sup> n'ont pas été suffisants pour nous donner l'expérience requise. Par conséquent, à la maîtrise, nous avons cherché à travailler dans le domaine de la santé autochtone, toutefois sans grand succès. Même si un séjour d'une semaine, dans deux réserves autochtones des Guaranis Kaiowás, au Mato Grosso do Sul, dans le centre-ouest du Brésil, nous a été accordé par le directeur de la division de la santé autochtone de la Fondation nationale de santé (FUNASA), poursuivre des études sur le suicide chez ce peuple nous a été impossible parce qu'il nous manquait un directeur de recherche. En effet, en dépit de la présence d'anthropologues spécialisés en santé et en ethnologie, nous n'avons trouvé personne désireux d'étudier un sujet aussi délicat avec une étudiante à la maîtrise. Nonobstant, ce court séjour nous a rapprochés de la question et nous a mieux préparés pour ce qui nous attendait au Québec.

Subséquentement, nous nous sommes dédiés à trouver un autre sujet qui nous intéressait et qui correspondait mieux au temps dont on disposait, de même qu'à nos habiletés anthropologiques et ethnographiques. C'est ainsi qu'on s'est résignés à entamer une recherche sur les juridictions autochtones spéciales de quatre pays andins, soit la Bolivie, l'Équateur, la Colombie et le Pérou. De plus, on a étudié la situation politique et juridique actuelle des peuples autochtones brésiliens et mexicains, dans le but de comparer la progression de quelques politiques étatiques par rapport aux droits propres de ces derniers. Nous avons donc produit un mémoire de maîtrise plutôt bibliographique, sans réaliser une recherche sur le terrain. Nonobstant, connaître d'autres réalités juridiques des populations autochtones latino-américaines a soulevé en nous un intérêt pour d'autres pays du continent américain, dont le Canada.

Finalement, en 2006, nous avons déménagé au Québec après avoir été acceptés par le département d'anthropologie de l'Université de Montréal, pour la réalisation d'un doctorat. Toutefois, avant de quitter le Brésil, nous avons eu encore une opportunité de travailler côté à côté avec plusieurs représentants de sociétés autochtones du Brésil, gré à notre participation à la première Conférence nationale des peuples indigènes du Brésil, en tant que responsable

---

<sup>3</sup>Nous avons réalisé des stages à la Coordination générale de défense de droits indigènes (CGDDI) et au Département de documentation (DEDOC), au premier trimestre de 1999.

pour la réalisation d'un rapport pour la FUNAI, en avril 2006. Lors de cet événement, nous avons eu la possibilité d'être en contact avec plusieurs membres des peuples autochtones, ce qui nous a permis de mieux comprendre leurs luttes politiques concernant les territoires, la santé, l'éducation, les droits spécifiques, entre autres.

Grâce à toutes les expériences mentionnées, l'idée initiale pour le projet de doctorat était d'établir une comparaison entre les politiques étatiques visant les peuples autochtones du Brésil et du Canada. Mais, comme les plans ne suivent pas toujours le cours prévu, un besoin d'emploi jumelé à une bonne occasion nous a amenés à joindre, en 2007, une équipe de recherche sur la prévention du suicide en milieu autochtone, sous la direction du professeur Michel Tousignant, nommée Wasena/Waseya, ou *lumière après la tempête* (en atikamekw et en anishinabe, respectivement). Il s'agit d'un projet dont le but central est la prévention du suicide en milieu autochtone, dans plusieurs communautés et milieux. Pour atteindre les objectifs du projet, un groupe-conseil consistant de représentants des communautés, d'intervenants œuvrant au sein de ceux-ci, de citoyens responsables qui représentent divers secteurs et groupes d'âge, ainsi que des chercheurs, a été formé. Plus précisément, ce projet place la famille au centre des préoccupations. La recherche se déroule en effectuant des entrevues auprès de familles autochtones habitant des réserves, des petites villes (milieu semi-urbain) et des villes (milieu urbain). En addition, ce projet de recherche vise une meilleure compréhension des gestes autodestructeurs tels le suicide et la tentative de suicide.

On a obtenu un poste d'assistante de recherche, responsable de la recherche sur le terrain. Par conséquent, sur une période d'environ quatre ans, nous avons réalisé de fréquents voyages dans des communautés anishinabek au nord du Québec et sur les sites qu'on nomme « semi-urbains » – comme Val-d'Or et Senneterre – où l'on retrouve des représentants de plusieurs Premières Nations. Nos séjours étaient consacrés à la réalisation d'entrevues avec des membres de familles autochtones. Les questionnaires, pour la réalisation des entrevues semi-dirigées, couvraient autant les forces et éléments de résilience que les éléments de fragilisation.

La plus grande partie des quatre ans dédiés au projet de recherche Wasena/Waseya s'est avérée une expérience riche sur plusieurs plans. En effet, connaître des sociétés autochtones du Québec et du Canada d'aussi près nous a fait découvrir un autre monde, nous a rapproché de la pluralité des peuples originaires du continent américain, même si on en avait

une certaine connaissance, mais cette dernière se limitait davantage à l'Amérique latine. De plus, le fait que l'approche soit également celle de la psychologie sociale nous a dévoilé des outils de recherche qui nous méconnaissent. De cette façon, les voyages très fréquents, l'utilisation de questionnaires, les séjours dans les communautés ou dans les villages autour nous ont donné une double expertise. Autrement dit, quand on a appliqué les techniques de la recherche anthropologique et qu'on a pénétré dans la recherche sociopsychologique, nous avons pu prétendre, à travers la conjonction de deux approches, être capables d'établir une étude interdisciplinaire qui examine la pluralité de facteurs impliqués dans l'acte suicidaire.

Également, une fois dotées de cette expérience complémentaire, on a appris à faire face à ce geste volontaire de s'enlever la vie – acte qui possède un impact si grand, puisqu'il résulte du pouvoir de décision de l'individu sur son existence – avec moins de peur et plus de sensibilité. Au lieu de partir du principe qu'il faille utiliser notre morale occidentale et avoir pitié ou être bouleversée par l'événement, nous avons appris à écouter, à démontrer plus de réceptivité devant les façons de raconter les motivations, à décrire l'événement et à donner des explications. Finalement, le projet de recherche nous a préparés à réaliser la recherche spécifique pour notre thèse de doctorat. Munis d'expérience, de bonnes dispositions et de connaissances, nous avons entrepris les démarches pour nous lancer dans la recherche sur le suicide à Manawan.

À présent, avant de détailler les aventures du début de notre recherche dans la communauté atikamekw en question, présentées au chapitre 1, nous décrivons la structure de la présente thèse.

## **1. Structure du texte**

---

La thèse est constituée de six chapitres. Dans le premier chapitre, nous allons exposer les premiers défis et contraintes pour commencer notre terrain, pour seulement après nous lancer dans la méthodologie utilisée pour l'ensemble de la recherche, ce qui inclut celle présente dans la recherche sur le terrain. Nous en exposons les questions et les objectifs, les méthodes choisies pour optimiser ses résultats, la justification du choix du lieu de la

recherche, la description de la collecte et de l'analyse des données de même que la façon dont s'est déroulé le terrain.

Le chapitre 2 insiste sur les théories portant sur le suicide. Sont abordés les concepts de la mort volontaire selon la psychiatrie, la psychologie (la psychanalyse), la neurobiologie, la sociologie et l'anthropologie – malgré un nombre restreint de recherches sur le sujet dans ce domaine. L'objectif est d'analyser comment ces concepts nous sont utiles pour comprendre le phénomène du suicide chez les Atikamekw. Bien que nous fassions largement mention de ses théories dans cette thèse, le point de vue de Durkheim ne fera pas partie de l'analyse finale. De cette façon, l'ensemble des théories, en plus de nous aider à comprendre le suicide à partir de l'approche sociologique, nous apporte également une meilleure analyse des motivations, des significations et du concept local donné au suicide. En nous détachant des théories de Durkheim, nous parvenons à d'autres catégories d'analyse qui soulignent l'autonomie de l'individu devant sa communauté, sans enlever la participation de cette même collectivité sur la formation identitaire de l'individu.

Au chapitre 3, nous proposons l'analyse d'une partie de la littérature consacrée au suicide chez les peuples autochtones du continent américain. Comme il est impossible de faire une révision complète de cette littérature, même si elle n'est pas très volumineuse, nous avons choisi celle produite au Brésil – notre pays d'origine – ainsi qu'au Québec et au Canada – lieux de notre recherche. Nous présentons également quelques statistiques sur le phénomène en question, suivies d'une argumentation critique par rapport aux systèmes de mesures et à la collecte des données. Ce chapitre offre au lecteur un panorama plus général et lui permet de mieux saisir nos discussions sur l'univers du suicide à Manawan. Nous proposons donc un regard global pour commencer, pour ensuite nous pencher plus précisément sur le local.

Le chapitre 4 porte sur l'avancement des études dans le domaine de l'anthropologie de la mort, sur les théories anthropologiques au sujet des rituels funéraires et sur le deuil. Nous utilisons cet apport théorique dans le but d'enrichir les discussions postérieures sur la place que la mort, la mort volontaire, les rituels funéraires et le deuil occupent à Manawan, en insistant toujours sur les différences de points de vue qu'on trouve à l'intérieur même de la communauté. De plus, dans ce même chapitre nous explorons quelques théories sur l'identité et l'ethnicité, afin de bien saisir la discussion sur le contexte atikamekw d'aujourd'hui – que nous étudierons plus à fond au chapitre 4 – autant que sur l'hybridisme, les frontières, les

changements sociaux et culturels et les influences mutuelles entre les Atikamekw et la population qui les entoure.

Le chapitre 5 est dédié aux aspects historiques révisés du contact des Atikamekw avec les Euro-Canadiens et du contact avec les missionnaires, et aux changements des modes de vie depuis cette période jusqu'à aujourd'hui. Il s'agit d'un chapitre qui présente le contexte de la configuration actuelle de la nation Atikamekw ainsi comme celle de Manawan. De plus, on y souligne la création et les changements de la Loi sur les Indiens, comment celle-ci a suivi les changements sociopolitiques du Canada – notamment en ce qui concerne les Premières Nations – et comment est-elle appliquée aujourd'hui. Toujours au chapitre 4, nous discutons du système de tutelle et des conséquences des pensionnats pour les membres des Premières Nations et plus particulièrement pour les Atikamekw. L'adhésion du gouvernement canadien à la Déclaration de l'ONU sur les droits des peuples autochtones, ainsi comme les revendications actuelles des peuples autochtones pour l'autonomie, sont présentées à titre d'exemple de la relation entre les peuples autochtones et l'État-nation canadien.

Finalement, aux chapitres 6 et 7, nous reprenons des théories déjà présentées, et nous nous en servons comme d'outils pour discuter des cas de Manawan. Au chapitre 6, nous utilisons ces théories pour comprendre comment on vit dans la communauté : le quotidien, les relations familiales et collectives, l'existence d'une élite à l'intérieur de la communauté, le rapport des membres de Manawan avec la société québécoise et canadienne, et la politique. Par rapport à cette dernière, nous étudions comment la Loi sur les Indiens, le pensionnat et le système de tutelle peuvent jouer un rôle dans la façon dont les Atikamekw s'identifient aujourd'hui et comment ils analysent ces événements et ces aspects politiques. Également, la relation avec les professionnels non autochtones, tout comme le regard de ceux-ci sur les membres de la communauté occupe une place importante dans le texte.

Pour finir, au chapitre 7, nous examinons des aspects qui entourent la mort à Manawan : les pratiques funéraires – nouvelles ou non – qui dévoilent la dimension révélatrice du suicide, l'éventail d'explications données à l'acte, la vision des adolescents, des adultes et des aînés, tout comme les croyances liées à la vie après la mort et la présence de l'esprit dans le monde des vivants. Dans ce chapitre, nous pénétrons dans l'objet de notre terrain, en démontrant comment la façon de concevoir le suicide chez les Atikamekw de Manawan acquiert une dimension distincte. De plus, en exposant les différentes visions sur le

phénomène selon les groupes d'âge ou la position occupée dans la communauté, nous offrons des perspectives mises en contexte, des regards différents qui racontent finalement la même histoire, celle de mourir par suicide. Finalement, à travers les rapports du coroner nous sommes en mesure de présenter le discours officiel sur l'acte de s'enlever la vie, en présentant également les différentes méthodes utilisées. Cet exercice nous sert à illustrer comment la perspective occidentale quantitative possède des dimensions explicatives, mais qui ne sont pas capables de nous amener à envisager la conception locale de la mort volontaire.

---

## *Chapitre I — Méthodologie*

---

### **1. Débutant le terrain à Manawan : considérations conceptuelles et méthodologiques**

---

Nous consacrons cette première section à la description du début de notre recherche sur le suicide à Manawan – sur et en dehors du terrain – afin de démontrer comment les discussions, les entrevues et le quotidien partagé avec les gens de la communauté nous ont aidés à construire de nouvelles pistes de recherche et à adopter de nouvelles réflexions et catégories conceptuelles.

Tout d’abord, on insiste sur le fait qu’entreprendre le terrain n’a pas été une tâche facile. Malgré une certaine expérience sur le sujet, les contacts avec des personnes clés et les expériences préalables dans la communauté<sup>4</sup>, nous n’avons pas pu avoir accès immédiatement à la communauté de Manawan, en tant que chercheuse étudiante. Les difficultés éprouvées pour commencer la recherche sur le terrain dénotent la relation que cette communauté a établie avec les étrangers, surtout avec les chercheurs. Quoiqu’il ne s’agisse pas d’obstacles majeurs, comme la négation d’un accord pour réaliser la recherche, le simple fait d’être incapable de joindre quelqu’un par téléphone ou par courriel a suffi à ralentir tout le processus bureaucratique nécessaire.

Ayant reçu quelques conseils, nous avons opté pour contacter personnellement celui qui à l’époque était le directeur des services sociaux du Conseil de la nation atikamekw<sup>5</sup> (CNA)<sup>6</sup>, dont le bureau se trouve à La Tuque. Pour avoir le plus de chances possible, nous

---

<sup>4</sup> Nous avons eu deux occasions d’aller à Manawan avant le début officiel de la recherche, la première fois en 2008, pour un baptême et la deuxième fois, aussi en 2008, pour un camp d’été à quelques kilomètres de la communauté, dans le bois.

<sup>5</sup> Selon l’Institut linguistique Atikamekw-Wasihakan du Conseil de la nation Atikamekw, au début des années 1970, a opté pour adopter le nom d’Atikamekw (poisson blanc) ainsi orthographié, l’équivalent endogène du nom *Tête-de-boule*. « Cette forme est la plus souvent utilisée dans les textes administratifs en français et en anglais et est invariable. » Nous avons retenu cette forme et l’avons utilisée tout au long de la présente thèse afin de respecter la graphie autochtone. Pour plus d’information, voir le site : <http://www.oqlf.gouv.qc.ca/ressources/bibliotheque/officialisation/terminologique/fiches/1298909.html>

<sup>6</sup> Le Conseil de la nation atikamekw est un organisme politique qui regroupe les trois communautés atikamekw, soit Manawan, Wemontaci et Obedjiwan.

avons appelé à l'avance pour savoir quand il serait au bureau. Malgré tout, ce n'est pas à cette occasion qu'on a eu le permis. La bureaucratie impliquée dans ce processus révèle comment une partie importante de la prise de pouvoir des peuples autochtones fonctionne selon les mêmes modèles que la bureaucratie de l'État. Autrement dit, pour résister à l'assimilation forcée, passée et actuelle – ce qu'on nomme par ailleurs le « néo-colonialisme » — ils doivent s'approprier les mécanismes utilisés par ces derniers, car la relation entre État-nation et peuples autochtones bien qu'inégale ne va pas dans une seule direction. Pour comprendre cet échange, il faut aller au-delà des apparences et ne pas penser que les structures qu'on trouve dans les communautés sont seulement un réflexe découlant d'une imposition du colonisateur. Il ne s'agit pas non plus d'une reproduction automatique, mais plutôt de nouvelles configurations, relectures et réinterprétations d'un mécanisme de pouvoir maintenant utilisé en leur faveur.

Finalement, après avoir écrit à la chef de la nation atikamekw, toujours sans succès, nous avons décidé de nous rendre en personne à Manawan, ce qui nous a permis d'avoir enfin une réponse, bien que partielle. Pour y arriver, nous étions obligés de louer une voiture, puisqu'il n'y a pas d'autobus qui parcourt le chemin de gravier qui sépare Manawan de Saint-Michel-des-Saints. Comme c'était la première fois qu'on allait en conduisant seul, nous nous sommes perdus et par conséquent, nous sommes arrivés très tard à la communauté. Une fois là-bas, nous nous sommes rendus directement au Conseil de bande, mais, par hasard, le chef du Conseil de bande de Manawan était absent. Pour ne pas avoir fait le voyage inutilement, nous sommes allés au Centre de santé, où une rencontre avec le directeur de la santé nous a fait comprendre clairement que seule la signature du chef, après délibération et accord des membres du conseil, pourrait nous ouvrir les portes de la communauté. Dans cette même journée, nous avons présenté le projet à quelques professionnels du centre de santé, puis nous avons reçu l'invitation d'un intervenant à nous héberger chez lui jusqu'à ce qu'on rencontre le chef.

À partir de ce moment-là, la maison de Francis allait devenir un point de référence pour nous, et ce, pour différentes raisons. Il s'agit de la seule maison dans la communauté à ne pas être administrée par le Conseil de bande, et elle est construite hors du centre de la communauté, même loin des premières maisons de Manawan. Elle est plus grande que la majorité des maisons et très particulière. Francis nous a expliqué qu'avoir une maison à lui,

même si elle ne vaut rien, puisqu'il ne peut pas posséder le terrain<sup>7</sup>, représente une victoire personnelle, car il a un patrimoine à laisser à ses enfants. Pour lui, posséder un bien, ne pas dépendre entièrement du Conseil de bande et du gouvernement est l'un des pas les plus importants vers l'autonomie et la souveraineté. À part Francis, plusieurs autres personnes ont souvent mis l'accent, comme nous allons le voir plus tard, sur les différences de « classes sociales » qui existent dans la communauté. En soulignant ainsi l'interaction entre les habitants qui font partie d'une « élite » et ceux qui n'en font pas partie, on a pu établir des rapports de pouvoir et entrevoir des dynamiques tout à fait locales, qui indiquent que même de l'intérieur de la communauté le point de vue n'est pas fixe et immuable, mais répond aussi à des structures et des changements sociaux.

Par ces premières interactions avec les gens de la communauté, nous avons compris où se situe la force atikamekw dans les relations de pouvoir. Pour eux, bien que les documents soient importants, c'est à partir du moment où l'on démontre un véritable intérêt à travailler avec eux, et non pour eux, et où l'on met l'accent sur l'importance d'établir son pouvoir de s'autogérer que nous sommes acceptées et bienvenues. Par conséquent, l'initiative d'aller à Manawan, de parler directement avec le chef – une rencontre a eu lieu quelques jours plus tard dans cette même semaine – et de démontrer la légitimité de nos intentions de travailler avec eux, en leur faisant comprendre qu'on ne serait jamais leur porte-parole, était exactement l'attitude que nous aurions dû avoir pendant les neuf mois durant lesquels nous avons fait plusieurs essais infructueux.

Finalement, la situation actuelle indique que les Atikamekw doivent vivre, dans leur quotidien, selon des processus qui mettent en interaction des catégories considérées comme antagonistes, comme la catégorie qui sépare les Autochtones des Blancs et les communautés des villes. Néanmoins, à partir du discours local, nous pouvons détecter que les Atikamekw conçoivent leur identité et leur organisation sociale et politique comme processuelles, c'est-à-dire composées par des éléments hétérogènes, ce qui en fait une organisation hybride, dans le sens proposé par Hall (1993) et Bhabha (2005) respectivement<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Toutefois, la Constitution du Canada, promulguée en 1763, contient une clause qui prescrit que seule la Couronne puisse révoquer les « titres indiens ». Cette proclamation fut à l'origine des traités par lesquels les Autochtones renonçaient à de vastes régions en échange de terres qui leur seraient exclusivement réservées.

<sup>8</sup> Au sujet des théories de Homi K. Bhabha et Stuart Hall, voir le chapitre 4 de la présente thèse.

Par ailleurs, nous sommes allés sur le terrain avec un intérêt de recherche général, plutôt qu'avec des questions et des hypothèses externes et préconçues. Quoique notre champ de recherche fût le suicide et ses représentations locales, on a intégré la communauté dans l'espoir que d'autres sujets soient abordés, car de cette façon on enrichirait notre expérience. Notre intention était de les laisser nous parler de tous les sujets qu'ils avaient en tête, que ce soit la politique, le quotidien ou la famille, même si parfois on réalisait des entrevues semi-dirigées.

Malgré l'éventail de questions que nous avons préparées, il faut souligner que le sujet de notre recherche demeurait le suicide, phénomène très répandu chez les Premières Nations qui habitent actuellement le Canada et le Québec. Ainsi, devant un phénomène aussi fréquent, notre recherche propose d'analyser le suicide comme une affirmation, un événement qui révèle une interaction avec la société autour d'un fait irréversible qui attire l'attention. En d'autres termes, nous cherchons une positivité dans un acte considéré extrême qui représente, pour le sens commun, de la faiblesse, de l'instabilité ou une insanité. Il s'agit donc de considérer le suicide pour ce qu'il prétend communiquer, de vérifier dans quelle mesure le passage à l'acte représente un geste capable de donner à son auteur une visibilité, un pouvoir de confronter la collectivité à des problèmes sociaux moins concrets. Finalement, nous voyons le suicide comme un acte individuel, qui est, à la fois une conséquence des aspects plus larges d'une communauté et qui génère une autre forme de socialisation avec celle-ci, à partir du moment où il est vu comme un outil de communication.

Néanmoins, nous n'avons pas la prétention de nier l'influence que la souffrance a sur les personnes suicidaires de la communauté. Selon Philippe Bourgois, de nombreuses approches postmodernistes présentent des tendances analytiques profondément élitistes. Il s'exprime en ces mots :

« Deconstructionist 'politics' usually confine themselves to hermetically sealed academic discourses on the 'poetics of social interaction or on clichés devoted to exploring the relationships between self and other. Although postmodern ethnographers often claim to be subversive, their contestation of authority focuses on hyper literate critiques of form through evocative vocabularies, playful syntaxes, and polyphonous voices, rather than on engaging with tangible daily struggles. » (Bourgois, 2003 : 14).

L'auteur affirme encore que le déconstructionnisme radical rend impossible le classement ou la hiérarchisation des expériences d'injustice et d'oppression. De plus, il nie subtilement l'expérience réelle et très personnelle de la douleur et de la souffrance qui est imposée socialement et structurellement par les catégories de race, de classe et de sexe. Nonobstant, indépendamment des petites querelles théoriques des intellectuels universitaires, les points de vue uniques, fournis sur le plan méthodologique, par les techniques d'observation participante sont encore pleins de tensions politiques et analytiques.

Historiquement, les ethnographes ont évité d'aborder des sujets tabous, comme la violence conjugale, l'agression sexuelle, la toxicomanie et l'autodestruction. Une partie du problème est enracinée dans le paradigme fonctionnaliste de l'anthropologie, qui impose l'ordre et la communion à ses sujets de recherche. Par ailleurs, la méthode de l'observation participante nécessite des chercheurs qu'ils soient physiquement présents et personnellement impliqués. Cette position les encourage à négliger la dynamique négative parce qu'ils ont besoin d'être engagés de façon empathique avec les gens qu'ils « étudient » et doivent également avoir la permission de vivre avec eux, situation qui les amène à une autocensure inconsciente et qui façonne les paramètres de recherche (Bourgois, 2003 : 14).

Alors, comment devrions-nous étudier le phénomène du suicide et les défis posés par celui-ci à travers le travail sur le terrain et l'ethnographie étant donné qu'il s'agit d'événements qui surviennent dans un moment précis, sans un seul avertissement concret dans la majorité des cas, et qui impliquent en général seulement l'individu lui-même, et parfois les personnes qui l'entourent au moment du passage à l'acte? En conclusion, prétendre savoir pourquoi quelqu'un s'est enlevé la vie est toujours subjectif et imprécis. C'est une action qui ne se constitue pas dans un vide, mais qui, au contraire, laisse un éventail de questions sans réponse. Par conséquent, notre recherche porte aussi sur les organisations sociales et politiques des Atikamekw, sur la construction identitaire, sur les politiques étatiques et sur leurs propres points de vue sur cet ensemble de questions.

Finalement, nous proposons l'observation et l'analyse du contexte historique et politique, la question de l'âge, du sexe, des relations familiales et sociales, de la relation entre la communauté et la ville, de la consommation d'alcool et de drogues, de l'accès ou non à l'éducation, des relations intergénérationnelles et de la relation entre les membres de la communauté et les professionnels qui travaillent sur place, comme autant d'éléments pouvant

influencer les actes suicidaires. Comme hypothèse centrale, nous proposons que le suicide dans la communauté de Manawan soit étudié à partir des récits et de conceptions locales. Ainsi, nous serons en mesure de comparer les modèles atikamekw avec les modèles occidentaux par rapport au suicide et de savoir quelle est la relation établie entre ceux-ci et leurs conséquences. Pour réaliser cela, nous croyons qu'il est important de comprendre les mécanismes généraux de transformations sociales dans la communauté atikamekw de Manawan qui peuvent être impliqués dans l'acte suicidaire et qui peuvent avoir altéré la façon dont on s'identifie comme membre de la nation atikamekw.

## **2. Contexte**

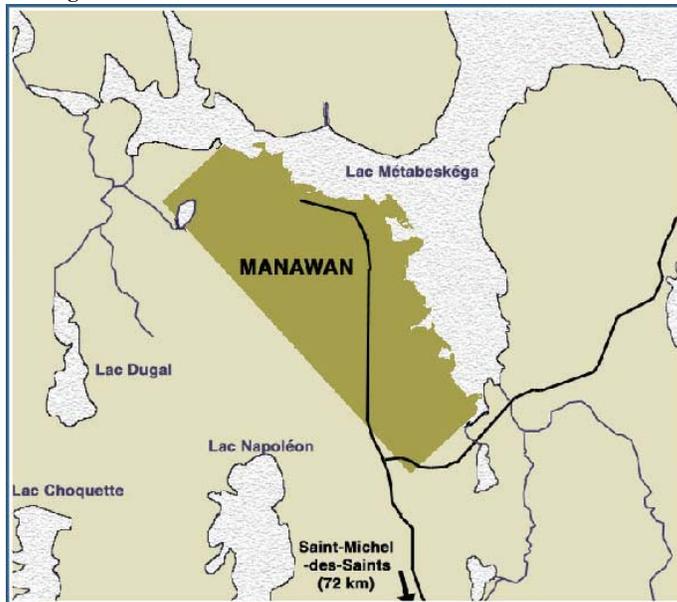
---

Même si nous dédions un chapitre entier au contexte historique et aux caractéristiques actuelles de la communauté de Manawan, nous devons quand même donner ici quelques renseignements d'ordre général la concernant, en guise d'introduction. La nation atikamekw est établie dans les régions de la Haute-Mauricie et de Lanaudière, au nord-est du Québec. Sa population est constituée de trois communautés différentes : Wemontaci, Opitciwan et Manawan. Cette dernière est située à 120 kilomètres à l'ouest de La Tuque et à 72 kilomètres au nord de Saint-Michel-des-Saints, sur la Rive-Sud du lac Métabeskéga. Selon le site Web du gouvernement fédéral, la population atikamekw de Manawan, inscrite au registre du Conseil de bande, compte 2117 personnes habitant dans la communauté et 359 vivant en dehors de celle-ci, pour un total de 2476 personnes (Registre des Indiens, AINC, 2010)<sup>9</sup>. La majorité des membres de cette communauté parlent l'atikamekw et le français. Près de 60 % d'entre eux ont moins de 25 ans. Chaque famille compte en moyenne de trois à quatre enfants.

---

<sup>9</sup> Tiré du site [<http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100019900>]

Figure 1 — Carte de Manawan



La communauté est gérée par le Conseil des Atikamekw de Manawan, qui constitue à la fois son organisation politique et administrative. Il se compose d'un chef et d'un nombre de conseillers déterminé en proportion de la population. Quand nous avons fait notre recherche, ils étaient six, élus au suffrage universel des membres de la communauté pour un terme

de deux ans. Le Conseil agit en tant que gouvernement local, en offrant les divers services à la communauté, et est sous réglementation fédérale. Il supervise, avec des intervenants locaux, un certain nombre de dossiers tels que ceux de l'éducation, de la santé, de l'aide sociale, de la justice, des communications, des activités culturelles et du développement économique. Il est important de souligner que les organismes gérés par les Premières Nations ou situés dans une réserve ne sont pas tous soumis à la réglementation fédérale. Par exemple, les stations-service ou les dépanneurs sont soumis aux lois provinciales ou territoriales.

L'éducation dans la communauté est offerte par les écoles de bande : l'école primaire Simon P. Ottawa, qui comptait environ 492 élèves en 2008-2009, et l'école secondaire César Newashish, qui comptait environ 404 élèves à la même époque. Le nombre d'élèves financés par le programme d'études postsecondaires est de 65 (AINC, 2008-2009).<sup>10</sup>

La communauté de Manawan peut compter, entre autres, sur des services communautaires et des infrastructures, comme un service de police autochtone – reconnu en vertu d'une entente tripartite entre le Conseil de bande, le Canada et le Québec – des services médicaux – offerts par le Centre de santé, gérés par le Conseil de bande en vertu d'une entente de transfert avec Santé Canada –, un service de ramassage des déchets, une église, une salle

<sup>10</sup> Affaires indiennes et du Nord Canada (AINC) finance les conseils de bande et les autorités des Premières Nations en matière d'éducation afin d'instruire les enfants, de la maternelle à la 5<sup>e</sup> année du secondaire, qui fréquentent les écoles dans les réserves ou les écoles hors des réserves, qui sont administrées par la province. L'AINC aide encore financièrement les élèves indiens inscrits et inuits en vertu de pouvoirs généraux qui lui sont conférés par la *Loi sur le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien* afin qu'ils puissent poursuivre leurs études.

communautaire, un centre récréatif, une patinoire extérieure et une station de radio communautaire. Il y a 309 logements dans la communauté et l'électricité est fournie par Hydro-Québec<sup>11</sup>. De plus, plusieurs personnes y vendent de l'artisanat dans leurs maisons.

La réserve de Manawan a été créée le 29 août 1906 par le gouvernement canadien. Selon un rapport du Département des Affaires indiennes d'Ottawa, 1906 acres de terrain furent octroyés pour une cinquantaine de personnes. Néanmoins, le territoire de Metapeckeka – devenu Manawan par la suite – était occupé en tant que site principal de rencontre, bien avant la proclamation de la réserve. Les gens l'avaient choisi en raison de la proximité avec leurs territoires de chasse<sup>12</sup>.

Par ailleurs, avec les premiers paramètres contextuels établis, nous aborderons les aspects concernant la méthodologie de la recherche.

### **3. Méthode de recherche**

---

La recherche s'est déroulée sur une période de neuf mois (soit de janvier 2010 à septembre 2010). Nous avons rencontré près de 35 personnes faisant partie de groupes cibles prédéterminés et divisés entre : adultes, jeunes majeurs, adultes et jeunes majeurs membres de familles en deuil, professionnels (autochtones ou non), mineurs et mineurs membres de familles en deuil, afin de réaliser des entrevues semi-dirigées et enregistrées. Cependant, à plusieurs reprises les renseignements que nous avons obtenus sont venus de rencontres informelles, lors d'événements qui avaient lieu dans la communauté, comme des repas, des sorties à la pêche, des anniversaires, etc. Les personnes interviewées formellement ont été contactées par le centre de santé, le centre des services sociaux, l'école secondaire et le poste de police. En général, le groupe plus difficile à rencontrer a été celui des aînés, surtout à cause de la barrière linguistique. Nonobstant, nous avons pu en rencontrer quelques-uns, ce qui nous a fourni de précieux renseignements.

Pour la réalisation des entrevues, nous avons utilisé trois questionnaires différents : un pour les membres des familles, un deuxième à l'intention des jeunes et un troisième à

---

<sup>11</sup> [En ligne] <http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/scr/qc/aqc/prof/Manawan-fra.asp>

<sup>12</sup> Pour plus de détails sur les aspects historiques de la nation atikamekw, voir le chapitre 5 de la présente thèse.

l'intention des professionnels. Les deux premiers questionnaires touchaient les sujets suivants : l'histoire personnelle de l'individu, l'histoire – migratoire ou non – de ses parents et grands-parents, son âge, son sexe, l'organisation de sa maisonnée, le nombre d'enfants, son occupation, ses relations familiales et sociales, sa consommation d'alcool et de drogues, son accès ou non à l'éducation, ses relations intergénérationnelles et sa relation avec les autres membres de la communauté et les professionnels qui travaillent dans un contexte atikamekw. Les questions sur l'identité portaient davantage sur la vision personnelle de l'individu sur ce sujet, et cherchaient à savoir si l'estime de soi jouait un rôle important dans sa vie et si le fait d'être membre des Premières Nations représentait une force dans sa vie. Finalement, les questions sur le suicide ont été posées seulement aux personnes qui disaient être à l'aise avec le sujet. Les questions qu'on leur a posées avaient pour objet l'impact du suicide dans la communauté, leur point de vue personnel sur ce phénomène et leur point de vue sur les funérailles, entre autres. Toutefois, au cours de rencontres informelles, les gens ont souvent abordé la question, nous permettant ainsi d'avoir le point de vue personnel de chacun, bien que s'entrecroisant avec plusieurs autres.

Dans le questionnaire destiné aux professionnels, les points abordés étaient liés à leur parcours professionnel, à leur relation avec la culture atikamekw, à leur opinion sur la construction de l'identité atikamekw et sur la situation des réserves, et finalement sur leurs connaissances de la société et de leur propre culture. De plus, nous leur avons posé des questions sur le suicide d'un point de vue général et non lié à la communauté.

Pour les entrevues formelles, nous avons utilisé un formulaire de consentement que les adultes membres de la communauté, les aînés et les professionnels ont signé. Pour assurer l'anonymat des individus, nous avons codé les noms et seule la chercheuse les connaissait. Quand l'interviewé n'était pas à l'aise avec l'enregistrement, nous avons opté pour une conversation sans questionnaire.

En complément, avec le concours des aînés de la communauté où s'est déroulée la recherche, cinq entrevues ont été réalisées pour discuter de la transmission culturelle et linguistique. Ces entrevues nous ont permis de comprendre comment ils réussissent à perpétuer une telle transmission et comment les changements, dans le contexte social et culturel actuel, affectent la relation entre les aînés et les nouvelles générations. Comme il

s'agissait d'un groupe d'âge plus avancé, nous avons obtenu la collaboration de traducteurs lorsque c'était nécessaire.

Lors des séjours dans la réserve, l'observation participante nous a aidés à mieux déchiffrer les personnes confrontées au suicide, comment cet acte entre dans la compréhension traditionnelle de la mort, comment les rites funéraires sont réalisés quand il s'agit d'une mort par suicide et, finalement, comment l'acte suicidaire, qui supposément n'existait pas avant la colonisation, s'insère dans la cosmologie traditionnelle. Par ailleurs, en plus des entrevues semi-dirigées, vivre à quelques reprises dans une maison atikamekw et faire la connaissance de personnes importantes dans la communauté a fait en sorte qu'on a participé à une variété d'activités sociales et familiales dans des contextes privés, ce qui a amélioré notre entendement des différences entre le public et le privé et s'est avéré important pour l'interprétation des données aux chapitres 6 et 7.

Après la recherche sur le terrain, nous nous sommes consacrés à l'analyse des données et nous avons de nouveau travaillé sur les rapports du coroner, principalement sur les descriptions de cas de mort volontaire, afin de mieux connaître les méthodes, les circonstances et l'incidence dans les différents groupes d'âge. Grâce aux rapports, nous avons mieux saisi la répartition du nombre de morts par suicide dans les trois communautés atikamekw, ainsi que leur proportion par rapport à celles dans la population générale.

En plus d'avoir examiné attentivement les études sur le suicide, l'identité et l'ethnicité, nous nous sommes tournés vers une littérature produite sur les Premières Nations, la Loi sur les Indiens et sur les Atikamekw en tant que nation. Connaître cette littérature nous a donné un regard plus large sur les processus de construction du collectif atikamekw de Manawan et nous a permis de générer une analyse plus dense de leurs récits. Même si cette réalité commence à changer, il existe peu d'ethnographies sur les Atikamekw. Comme ces derniers entrent dans le complexe culturel de la famille linguistique algonquienne, famille qui comporte plusieurs nations autochtones ethniquement différenciées, conséquemment il existe très peu d'études qui mettent l'accent sur les représentations et les pratiques qui leur sont importantes<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Cela ne signifie pas qu'on ne trouve pas de la littérature sur les Atikamekw. Néanmoins, dans la majorité des cas, il s'agit d'articles qui parlent d'un point de vue extérieur à la nation. Notre proposition est de faire justement le contraire, c'est-à-dire partir d'un point de vue local pour faire ensuite une discussion au niveau macrosocial.

De cette façon, nous espérons que cette recherche deviendra un outil permettant aux Atikamekw de parler pour eux-mêmes. Ainsi, nous souhaitons intégrer les Atikamekw dans la littérature anthropologique, en tant que porte-parole de leur propre culture.

Pour conclure, on voudrait insister sur la description du terrain, tout comme sur les contraintes qui se sont effacées en cours de route – facteurs qui d’ailleurs nous ont permis d’entamer notre recherche. Nous leur consacrons d’ailleurs des chapitres complets. Dans le présent chapitre, nous souhaitons laisser nos lecteurs se familiariser avec le contexte et la méthodologie inhérente au processus de collecte et d’analyse des données.

---

---

## *Chapitre II – Le suicide*

---

### **1. Introduction**

---

Comprendre le suicide n'est pas une mission simple; tant de recherches ont été faites sur ce sujet, qu'il nous est presque impossible de couvrir tous les champs de discussion et toutes les théories qui en ont découlé.

Ce chapitre présente une vue d'ensemble sur la question du suicide. Nous allons principalement analyser les théories psychologiques, sociologiques et anthropologiques portant sur le suicide, mais il est important de constater que cette problématique est depuis longtemps une préoccupation de premier plan dans l'histoire de l'Occident. On trouve des réflexions sur le suicide dans les discours religieux, philosophiques et juridiques<sup>14</sup> et, un peu plus tard, dans les traités de sciences médicales et humaines. Comme nous allons le constater, on a toujours questionné les aspects moraux, légaux et personnels de la mort volontaire. Voilà pourquoi nous commencerons notre étude par une brève histoire de celle-là dans la culture occidentale, puis nous présenterons un résumé des principales théories psychologiques, sociologiques et anthropologiques relatives à ce thème.

Même s'il est extrêmement important de situer les théories biologiques qui expliquent les comportements suicidaires, nous devons nous limiter à la mise en lumière des aspects neurobiologiques les plus largement acceptés par la communauté scientifique. Conséquemment, nous allons dédier seulement quelques paragraphes à ce sujet, pour nous pencher principalement sur les théories expliquant les influences sociales et culturelles sur l'acte suicidaire. Aussi, comme nous l'avons déjà dit, l'apport des théories psychologiques et psychanalytiques est d'un intérêt fondamental pour situer notre discussion, même si nous n'utiliserons pas ces théories pour soutenir la thèse centrale qui sera présentée dans les derniers chapitres.

---

<sup>14</sup> Il faut expliquer que nous n'allons pas toucher de façon approfondie le sujet du suicide sous l'angle du droit moderne, bien que cela soit un point de vue très important. Dans ce chapitre, nous allons nous concentrer davantage sur les débats qui peuvent nous aider à étudier le phénomène du suicide à partir d'un regard socioculturel. Toutefois, nous allons consacrer un chapitre à la compréhension de la relation entre le droit national, la formation de l'État-nation du Canada et les peuples autochtones habitant le Québec et le Canada.

Étant donné l'objectif central de cette thèse et l'espace réservé aux nombreuses théories sur le suicide, il nous semble important de préciser d'entrée de jeu qu'il nous sera impossible de donner des explications détaillées sur chacune d'elles. Nous devons plutôt nous restreindre à présenter des explications sommaires sur certaines, alors que nous étudierons plus en profondeur celles qui sont plus fondamentales dans le cadre de notre recherche.

De plus, il est important de faire mention du manque de possibilité de réviser de façon attentive tous les documents originaux portant sur les théories que nous présentons. Ainsi, quelques-unes des descriptions faites ici, de même que le choix des théories décrites ont été influencés par les interprétations d'autres théoriciens. Nous croyons néanmoins avoir fait une lecture approfondie des théories que nous considérons comme plus importantes dans le cadre de cette thèse.

Historiquement, le comportement de la société occidentale par rapport au suicide a connu de profondes variations : ce phénomène a été regardé avec hostilité, il a fait l'objet de punitions, a été considéré comme un acte irrationnel, mais aussi comme un acte de bravoure.

Par contre, les nombreuses sources d'information consultées sur le suicide tirent une même conclusion : il s'agit d'un phénomène exclusivement humain, que l'on trouve dans presque toutes les cultures, même si le sens donné à ce phénomène peut varier d'une culture à l'autre. Cette différence dans l'interprétation socioculturelle du suicide peut être observée dans des études ethnographiques, des textes psychologiques, philosophiques et religieux.

Mais, en premier lieu, nous aborderons l'évolution qu'a connue le droit dans sa façon de considérer le suicide à travers l'histoire de l'Occident et nous étudierons quelques textes de loi pour voir comment le suicide est jugé aujourd'hui par les législateurs. Ensuite, nous verrons comment trois religions monothéistes – le catholicisme, l'islamisme et le judaïsme – évaluent le phénomène du suicide. Nous examinerons aussi, mais brièvement, comment la philosophie et la littérature en traitent, pour ensuite faire une large place à l'approche psychiatrique et à ses variables, à l'approche psychologique et psychanalytique, et finalement étudier plus en profondeur l'approche sociologique et anthropologique.

## 2. Le suicide et le droit

---

Lorsque nous étudions la riche histoire de la Grèce ancienne, nous constatons qu'il y avait, à cette époque et en ce pays, une multitude d'opinions et de positions par rapport à l'acte de s'enlever la vie. Ce phénomène pouvait cependant être toléré s'il était fait suivant certains critères d'ordre politique et éthique précis, qui variaient selon la région et le moment. Ainsi, selon les circonstances, un individu soumis à l'État pouvait se voir rejeté par la communauté s'il se suicidait par simple choix personnel, ce qui était alors considéré comme une transgression de la loi. Dans d'autres cas, le suicide était toléré, et même vu comme un acte noble, si l'on choisissait de s'enlever la vie pour éviter de trahir sa patrie. En Grèce, la tolérance envers le suicide s'est accrue de façon remarquable à partir de l'avènement des villes (polis). La conception de la vie et de la mort a alors tellement changé que, selon le sociologue Émile Durkheim, dans son livre *Le Suicide*, la tolérance envers le suicide est devenue telle que quelques villes, comme Athènes, gardaient des réserves de ciguë pour les personnes qui demandaient au Sénat la permission officielle de s'enlever la vie.

« [...] il demandait au Sénat de l'y autoriser, en faisant valoir les raisons qui lui rendaient la vie intolérable, et si sa demande lui était régulièrement accordée, le suicide était considéré comme un acte légitime. » (Durkheim, 1973 : 374).

Durkheim, à partir des arguments de Melet, donne l'exemple du discours de Libanius :

« Que celui qui ne veut plus vivre plus longtemps expose ses raisons au Sénat et, après en avoir obtenu congé, quitte la vie. Si l'existence t'est odieuse, meurs; si tu es accablé par la fortune, bois la ciguë. Si tu es courbé sous la douleur, abandonne la vie. Que le malheureux raconte son infortune, que le magistrat lui fournisse le remède et sa misère prendra fin. » (Durkheim, 1973 : 374)

Parmi les disciples des diverses écoles philosophiques classiques – qui discutaient de la question du suicide d'une façon dite modérée –, les pythagoriciens faisaient exception. Ces derniers, en effet, condamnaient les actes suicidaires, car ils représentaient une offense aux dieux, les seuls êtres qui avaient le droit de décider de la vie et de la mort des hommes. Cette position sera adoptée par les chrétiens quelques siècles plus tard (Minois, 1995 : 59).

Alvarez, dans son livre *The Savage God*<sup>15</sup>, nous raconte que Platon, dans *Phédon*, compare la situation du soldat qui ne peut pas abandonner sa position avec la situation de l'homme qui est propriété des dieux. Ainsi, comme ceux-ci se fâchent contre l'individu qui s'enlève la vie, les hommes se fâchent contre l'esclave qui se suicide. Aristote affirme :

« [...] suicide was 'an offence against the State' because, on religious grounds, it polluted the city and, economically, weakened it by destroying a useful citizen. It was an act, that is, of social irresponsibility. » (Alvarez, 1972 : 52)

Toutefois, Platon va dire que, si l'homme ne trouve pas modération dans la vie, le suicide devient une option, un acte qui est considéré comme rationnel et justifiable.

Dans la Rome antique, durant l'époque de la République, les règles relatives au suicide étaient semblables à celles des Grecs. Désapprouvé, on considérait l'acte comme un geste pouvant affaiblir le tissu social; une personne qui avait des idées suicidaires devait se présenter devant une assemblée afin qu'on y analyse son cas. Néanmoins, la doctrine grecque du stoïcisme, selon laquelle l'homme n'est pas entièrement autonome, a influencé la pensée romaine dans l'acceptation du suicide dans quelques situations données, pour la défense de la patrie par exemple. Selon le Code Justinien, n'importe quel citoyen pouvait s'enlever la vie sans que son cadavre et sa famille subissent de représailles, à condition que cet acte autodestructeur se justifie par une maladie, la folie ou le déshonneur. Par contre, les actes suicidaires considérés irrationnels, sans raison explicite, n'étaient pas acceptés (Alvarez, 1972 : 56-7).

Dans l'Antiquité, chaque citoyen pouvait disposer de sa vie sans subir de sanctions. On observe toutefois que, lorsque les esclaves et les soldats n'étaient pas considérés comme des citoyens, leur suicide n'était pas justifié. Ainsi, ce sont les intérêts d'ordres économique et politique qui légitimaient le suicide. Il était interdit à un esclave de s'enlever la vie, étant donné les préjudices que cela pouvait occasionner à son propriétaire. Il en était de même pour un soldat qui risquait ainsi d'affaiblir l'armée. Le suicide, dans ce cas, était considéré comme une désertion (Alvarez, 1972 : 56-7).

---

<sup>15</sup> Alfred Alvarez est un écrivain et un critique littéraire britannique. Le livre *The Savage God* raconte l'histoire du suicide de la poétesse Sylvia Plath, en le situant dans l'histoire du suicide en Occident. C'est ce qui justifie notre choix de cet auteur.

Un peu plus tard dans l'histoire de l'Occident, avec l'avènement de l'Église catholique<sup>16</sup>, le suicide commence à être vu comme un péché très grave. Selon Durkheim, le *concile d'Arles* de 452 déclare que le suicide est considéré comme un crime et, au cours du siècle suivant, en 563, au *concile de Prague*, il devient passible d'une sanction pénale. Comme souligne Garrison : « Il y fut décidé que les suicidés ne seraient “honorés d'aucune commémoration dans le saint sacrifice de la messe, et que le chant des psaumes n'accompagnerait pas leur corps au tombeau” » (Durkheim, 1973 : 370).

Selon Alvarez, saint Augustin s'est approprié les arguments de Platon selon lesquels la vie est un don de Dieu et les souffrances font partie des plans divins. Ainsi, personne ne peut s'opposer à la volonté de Dieu et s'enlever la vie (Alvarez, 1972 : 60). Saint Augustin s'est prononcé de façon formelle contre le suicide, en écrivant, dans le livre *De Civitate Dei contra paganos*<sup>17</sup>, que, selon *l'Ancien Testament* : « Tu ne tueras point. » Et le Nouveau : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » (Alvarez, 1972 : 59). La position de saint Augustin a aidé l'Église catholique à définir sa position par rapport au suicide et a commencé à nier aux suicidés le droit aux funérailles et aux enterrements en sol sacré.

Graduellement, toujours en se basant sur le sens moral et religieux de l'acte suicidaire, la position de l'Église catholique a commencé à être adoptée par l'État et intégrée dans les lois civiles. Par conséquent, le suicide est devenu un crime, une violation des principes et un attentat contre les institutions sociales passible de punitions très sévères. L'État confisquait les propriétés du décédé et les membres de sa famille étaient obligés de payer une amende. De plus, dans quelques cas, le corps du suicidé était exposé pour l'exécration publique. Selon Durkheim (1973), un décret-loi émis par le roi français Louis XIV, en 1670, imposait des sanctions très sévères : le corps du suicidé devait être jeté dans la rue, retourné face contre sol, puis suspendu ou jeté dans les ordures. En addition, tous ses biens étaient confisqués par l'État (Durkheim, 1973 : 370-71).

Il est important de souligner que, même une fois toutes ces punitions imposées, le corps du décédé par suicide symbolisait une mort différente de la mort par causes naturelles ou par cause de guerre. Le corps devait être soit tourné, soit jeté hors de l'église, soit décapité,

<sup>16</sup> Sur la position de l'Église catholique par rapport au suicide, voir le point 3 de ce même chapitre.

<sup>17</sup> Le titre exact en français serait : *La Cité de Dieu contre les païens*. Il s'agit d'une œuvre en vingt-deux tomes écrit par Saint Augustin.

mais toujours marqué de façon distincte. Le suicide était considéré comme une mort exceptionnelle.

Après la Réforme protestante (XVe et XVIe siècles), les jugements et les décrets qui font référence aux cas de suicide semblent relever de la législature. En 1789, cependant, la Révolution française abolira toutes les mesures répressives et retirera le suicide de la liste des crimes contre l'État, sans pour autant faire changer la position de la religion catholique ou de la morale commune (Durkheim, 1973 : 371). À la période de Lumières, qui faisait une plus grande place à la raison, on a assisté à un mouvement de tolérance et de libéralisme relativement au suicide, ce qui a eu pour effet de diminuer la répression collective. On jugeait alors que les sanctions religieuses étaient suffisamment sévères pour ne pas devoir y ajouter des sanctions pénales. C'est dans ce contexte que la médecine, ainsi que la psychologie, ont commencé à s'intéresser au sujet.

Selon Minois (1995), jusqu'en 1961, une personne qui faisait une tentative de suicide devait être arrêtée par la police si elle survivait<sup>18</sup>. Néanmoins, ce qui nous semble fondamental à présent, c'est de mettre en lumière que, selon plusieurs auteurs, l'émergence des théories d'Esquirol<sup>19</sup>, qui ont placé le suicide dans la liste des conséquences de troubles mentaux, et le développement des théories sociologiques et psychologiques, ont fait en sorte que le suicide ne relève plus du système judiciaire, mais plutôt des domaines de la médecine et des sciences sociales.

En guise de conclusion, nous pouvons affirmer qu'aujourd'hui, dans les sociétés dites occidentales contemporaines et dans la majorité des juridictions, le suicide n'est plus considéré comme un crime. Seuls les cas de suicidés assistés ou encouragés sont encore soumis à des sanctions pénales. C'est le cas, entre autres, au Canada.

---

<sup>18</sup> Pour connaître de façon plus approfondie l'histoire du suicide en Occident, voir George Minois, *Histoire du suicide – la société occidentale face à la mort volontaire*. Paris : Fayard, 1995.

<sup>19</sup> Pour comprendre les théories d'Esquirol, voir le point 5.1 dans le présent chapitre.

### 3. Le suicide et les religions

---

La religion a toujours joué un rôle crucial dans l'histoire du monde occidental, telle qu'on la connaît aujourd'hui, en forgeant, entre autres, la perception des gens et leur attitude par rapport au suicide. L'adoption des croyances monothéistes, par exemple, a modifié énormément les conceptions grecques et romaines du suicide. En effet, les Grecs et les Romains, qui pratiquaient des religions polythéistes, considéraient que le suicide contrevenait aux lois de l'État. Ils le jugeaient et le condamnaient en fonction des lois divines.

Les religions monothéistes — le christianisme, le judaïsme et l'islamisme, par exemple — considéraient la vie comme étant sacrée, en se basant sur les préceptes de la théologie. Par conséquent, le suicide était vu comme un acte indigne et devant être soumis à des punitions, comme la privation des rituels de funérailles et d'enterrement. La vie, selon ces religions, était un don de Dieu, non un patrimoine de l'État, et, par conséquent, se donner la mort était perçu comme un sacrilège (Veneu, 1994 : 15).

Pour ce qui est de la religion catholique, c'est au cours du Moyen Âge qu'elle a commencé à imposer les punitions les plus sévères. À partir de cette époque, on n'acceptera plus que le cadavre d'un suicidé soit enseveli dans un cimetière. En outre, l'Église acceptera que la famille du suicidé subisse des représailles de la part de la société et soit soumise à des rites spéciaux. Elle admettra, et même souhaitera, que le cadavre du suicidé soit mutilé. C'est dans ce contexte avec lequel des « tribunaux ecclésiastiques » seront créés avec pour responsabilité de juger si le décès d'un individu découlait ou non d'un suicide. Si ces tribunaux établissaient qu'un état de « mélancolie » ou de « folie agressive » avait mené un individu à se donner la mort, son cadavre était exempté de représailles publiques (Veneu, 1994 : 15).

On peut donc dire qu'à partir du Moyen Âge et jusqu'au XXe siècle, la religion catholique a fortement condamné le suicide. Ce n'est que récemment, grâce à l'influence des sciences sociales et de la psychologie, qu'elle a adouci sa conception de ce phénomène. Ainsi, à titre d'exemple de cette nouvelle perception par l'Église catholique, on peut citer l'encyclique *Evangelium vitae*, publiée en 1995 par le pape Jean-Paul II. Dans cette encyclique, le pape reprend les arguments théologiques traditionnels, qui condamnent le suicide sous sa forme objective. Toutefois, son texte présente une concession importante,

puisqu'il reconnaît que certaines forces psychologiques, sociales et culturelles peuvent soustraire le sujet à toute responsabilité subjective. Le texte condamne également l'euthanasie de même que le suicide assisté. Même perception du côté des églises protestantes, qui condamnent la mort volontaire pour des raisons très semblables (Mishara et Tousignant, 2004 : 10).

Pour sa part, selon Mishara et Tousignant (2004) dans le livre *Comprendre le suicide*, l'islam dicte que l'homme doit se soumettre en tout temps à la volonté divine et considère que s'enlever la vie est un crime envers Allah. Les multiples attaques suicidaires des « hommes-bombe », commises de nos jours, semblent cependant contredire cette position de l'islam par rapport au suicide. Certains chefs religieux qualifient même ces hommes de martyrs et leur prédisent le salut éternel et la protection d'Allah.

Traditionnellement, le judaïsme s'est opposé au suicide, car il considère que la vie doit être soumise à la volonté de Dieu. Le *Talmud*, l'un des textes fondamentaux du judaïsme rabbinique, rappelle que ce type de mort annule l'acte créateur de Dieu, témoigne d'une non-reconnaissance de l'immortalité de l'âme et enlève par le fait même toute possibilité de pardon. *L'Halachah*, institution juive, qui regroupe les lois, les sentences et les prescriptions religieuses régissant la vie quotidienne des Juifs, n'accorde pas tous les droits de sépulture à la dépouille des suicidés. Il arrive même que, dans certains cimetières juifs, on enterre leur corps en bordure du terrain. Cependant, plusieurs rabbins adoucissent ce traitement en considérant comme des suicides seulement les situations où les personnes ont annoncé l'imminence de leur acte et ont commis aussitôt l'acte. À la limite, les gens qui souffrent d'un mal physique ou moral extrême sont considérés comme n'étant pas en pleine possession de leur esprit et, par conséquent, ne sont pas tenus responsables de leurs actes (Mishara et Tousignant, 2004 : 9).

Pour faire un contrepoint, nous pouvons citer quelques religions – en soulignant que maintenant on se remet à l'Orient – dont l'attitude suicidaire n'est pas condamnée, et peut être même considérée comme une tradition, par exemple les religions hindouistes et bouddhistes, selon lesquelles les suicides par immolation et par inanition sont des actes qui ont leur source dans les traditions et qui y sont ancrés profondément.

En addition, on insiste sur la tradition du suicide au Japon, ou le Seppuku (aussi connu comme Hara-kiri), quoique celui-ci ne fait pas partie des prescriptions religieuses. Selon Toyomasa Fusé :

« Seppuku as a stylized and ritualized form of suicide by disembowelment has been a uniquely Japanese form of suicide for centuries. For the Japanese it has been a badge of courage as well as an honor reserved only for the samurai, Japan's traditional military aristocracy. » (Fusé, 1980 : 57).

Aujourd'hui, encore selon Fusé, le suicide se constitue une institution culturelle.

Nous pourrions décrire plusieurs autres façons de concevoir la pratique du suicide selon les cultures. Par contre, il nous semble plus pertinent de nous concentrer sur la façon dont la société actuelle envisage la mort volontaire, si l'on veut mieux comprendre le phénomène chez les Atikamekw, objet de cette thèse. À cette fin, nous allons nous pencher davantage sur la philosophie, la psychologie, la sociologie et l'anthropologie et leurs définitions du suicide.

#### **4. Le suicide dans la philosophie et dans la littérature**

---

En Occident, quelques-uns des philosophes les plus connus se sont penchés sur le sujet du suicide. L'un des premiers à l'avoir abordé fut le Français Paul-Henri Thiry, baron d'Holbach. Selon lui, le suicide était bien plus une question de tempérament. La psychologie lui donnera raison quelques années plus tard. Pour sa part, Montesquieu considérait qu'à travers l'acte suicidaire, l'humain en venait à altérer l'ordre de la nature. Ainsi, pour ce philosophe, le suicide n'était plus le crime de lèse-majesté auquel il était associé (Mishara et Tousignant, 2004 : 14).

Néanmoins, cette vision est assez proche de celle de Voltaire qui ne s'oppose pas au principe du suicide et qui manifeste même un certain intérêt pour les récits de l'Antiquité qui en font l'éloge. Dans ses écrits, Voltaire laisse même entendre que le suicide ne concerne pas directement la philosophie. Quant à Diderot et à Rousseau, ils ont aussi traité du suicide, mais toujours avec une certaine condescendance, sans jamais en faire une apologie directe et provocatrice (Mishara et Tousignant, 2004 : 14).

David Hume, philosophe, économiste et historien écossais, considéré comme l'un des plus importants penseurs du Siècle des Lumières, a écrit, en 1753, *Essai sur le suicide*. Dans cette publication, Hume se porte à la défense du suicide en s'opposant aux idées préconçues. Il rejette l'idée selon laquelle s'enlever la vie va à l'encontre des lois naturelles ou divines. Il défend cependant l'idée que les hommes doivent faire constamment violence à ces lois s'ils veulent survivre.

« [...] bien que la philosophie occidentale ait exalté la notion de libre arbitre et que sa position critique l'ait tenue en équilibre instable sur le terrain inconfortable de l'absurde et du non-sens, elle n'est pas carrément, à l'invitation du texte de Hume, posée en défenseur du suicide, ce qui ne l'a pas empêchée de s'opposer aux lois répressives de son époque. En définitive, les philosophes contemporains dans leur ensemble ont été des fervents de la vie et leur quête de la vérité ne pouvait s'arrêter avec la fin du sujet pensant. » (Mishara et Tousignant, 2004 : 16).

Nietzsche, dans son livre *Par-delà bien et mal*, affirme que : « La pensée du suicide est une puissante consolation : elle aide à bien passer plus d'une mauvaise nuit. » (Nietzsche, 1987 : 168, § 157). Dans son autre très important livre *Ainsi parlait Zarathoustra*, le philosophe dédie une petite partie à la discussion sur la mort volontaire. Selon Nietzsche :

« Il y en a beaucoup qui meurent trop tard et quelques-uns qui meurent trop tôt. La doctrine qui dit : "Meurs à temps!" semble encore étrange. Meurs à temps : voilà ce qu'enseigne Zarathoustra. Il est vrai que celui qui n'a jamais vécu à temps ne saurait mourir à temps. Qu'il ne soit donc jamais né! – Voilà ce que je conseille aux superflus. Mais les superflus eux-mêmes font les importants avec leur mort, et la noix la plus creuse prétend être cassée. Ils accordent tous de l'importance à la mort : mais pour eux la mort n'est pas encore une fête. Les hommes ne savent point encore comment on consacre les plus belles fêtes. Je vous montre la mort qui consacre, la mort qui, pour les vivants, devient un aiguillon et une promesse. L'accomplisseur meurt de sa mort, victorieux, entouré de ceux qui espèrent et qui promettent. C'est ainsi qu'il faudrait apprendre à mourir; et il ne devrait pas y avoir de fête, sans qu'un tel mourant ne sanctifie les serments des vivants! Mourir ainsi est la meilleure chose [...]. » (Nietzsche, 2006 : 86).

Dans le champ de la littérature, au moment de la Révolution industrielle, au XIX<sup>e</sup> siècle, le rythme de vie des individus était dicté par les notions de productivité, par la discipline du corps et par l'exigence de l'efficacité. À cette même époque, le positivisme d'Auguste Comte, philosophe français, – lequel considérait que l'histoire d'une collectivité était conditionnée par l'avancée des connaissances et la présence massive de la morale

appelée victorienne – promouvaient de nouvelles façons de comprendre et de faire face au suicide. En effet, le suicide a peuplé l’imaginaire populaire du XIXe siècle de telle façon que certaines théories parlent d’une « fièvre du suicide », très probablement inspirée par le personnage tragique et romantique Werther, protagoniste du roman de Goethe *Les Souffrances du jeune Werther*. Cettedit « fièvre » devenait alors l’emblème du suicide romantique pour les jeunes Allemands, Français et Anglais. Dans ce roman, Werther se transforme en une sorte de martyr condamné à aimer sans être aimé et à devenir excessivement sensible (Alvarez, 1972 : 174-5).

Nous trouvons également, toujours chez les philosophes européens, l’un des plus importants écrits sur la problématique du suicide, *Le mythe de Sisyphe*, d’Albert Camus. Cet auteur français du XXe siècle suggère la notion de l’absurde comme point de départ à une discussion sur le suicide. L’absurde, selon Camus, se manifeste dans l’homme qui prend conscience de la mort et de sa liberté face à elle. Le personnage de Sisyphe, à cause de son indiscretion, est condamné pour l’éternité à pousser une énorme pierre jusqu’au sommet d’une montagne. Une fois rendue au sommet, la pierre roule jusqu’au bas de la montagne et Sisyphe doit la remonter. Telle est sa punition.

Selon Camus, l’absurde naît seulement si l’homme n’essaye pas de fuir, à travers le suicide, une vie malheureuse. La conscience de l’Autre, de sa propre mort, de significations rédemptrices et de l’inexistence de Dieu jette l’être humain dans un monde entièrement anémique (dans le sens de Durkheim), c’est-à-dire sans normes régissant la conduite des hommes et assurant l’ordre social. Sa liberté, néanmoins, ne s’affirme pas par le refus de vivre l’absurde, mais plutôt par l’acceptation de vivre de façon responsable dans l’absurde.

« Il n’y a qu’un problème philosophique vraiment sérieux : c’est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d’être vécue, c’est répondre à la question fondamentale de la philosophie. Le reste, si le monde a trois dimensions, si l’esprit a neuf ou douze catégories, vient ensuite. Ce sont des jeux; il faut d’abord répondre. Et s’il est vrai, comme le veut Nietzsche, qu’un philosophe, pour être estimable, doit prêcher d’exemple, on saisit l’importance de cette réponse puisqu’elle va précéder le geste définitif. Ce sont là des évidences sensibles au cœur, mais qu’il faut approfondir pour les rendre claires à l’esprit. » (Camus, 2003 : 17)

Camus aborde le suicide à travers le regard philosophique. Il voit en Don Juan l’exemple de l’homme absurde; il évoque aussi Kirilov, personnage de Dostoïevski, qui au

moment de son passage à l'acte, va proclamer : « Je me tuerai pour affirmer mon insubordination, ma nouvelle et terrible liberté. » (Camus, 2003 : 144). Finalement, l'écrivain revient au personnage mythologique qui donne son nom à l'essai. Après avoir accepté les raisons données à l'acte suicidaire, Camus propose un changement abrupt et conclut que finalement Sisyphe doit être vu comme un être heureux, lorsqu'il lutte pour arriver au sommet, puisque, en soi, cela constitue une vraie aventure.

Selon Alvarez (1972), la sensibilité excessive, qui se manifeste à la fin du XVIIIe siècle à l'égard du suicide, est une réaction aux limites et aux règlements rationnels imposés pendant la période néoclassique. Le suicide, dans son aspect romantique et tragique pour répondre aux épreuves de la vie, devient alors une « fièvre » (Alvarez, 1972 : 78).

## 5. Le suicide et la médecine

---

### 5.1 Le suicide et la psychiatrie

---

Malgré le fait que le mot « suicide » dérive du latin *sui*, « soi » et *cidium*, « acte de tuer », il n'a pas été utilisé avant le XVIIe siècle pour désigner l'acte de s'enlever la vie. En effet, c'est Sir Thomas Browne, écrivain anglican anglais qui s'en est servi pour la première fois dans le livre *Religio Medici* (Religion du médecin), qu'il a écrit en 1635 et publié en 1642. Comme nous l'avons dit précédemment, pendant longtemps le suicide a été considéré comme un acte criminel et un péché grave. Dans une société où la foi chrétienne exerçait un très grand pouvoir, il était très difficile pour un individu de s'opposer à la volonté de Dieu, et le suicide ne pouvait pas être considéré comme un acte personnel. Il était plutôt jugé comme un acte dirigé soit contre l'État soit contre Dieu (Alvarez, 1972 : 45). Selon Edwin Shneidman, psychologue clinicien états-unien qui a fondé en 1958, à Los Angeles, un important centre de prévention du suicide :

« The difference between self-killing or self-slaughter (and all the circumlocutions and phrases) on the one hand, and "suicide", on the other, may seem to be a small one, but it is not a trivial distinction. It is a significant, albeit a subtle difference, reflecting a major shift in man's relationship to himself and to his God – and to his disavowal of gods – and of this role in his own ultimate fate. It is as old as history that a man could destroy himself by ruining his reputation and his career, or take his own life; but it was a seventeenth century insight and invention that a man could forever terminate his not-so-immortal

existence and do more than inimical things to himself. He could – dispensing with the notion of soul and hereafter – for the first time, ‘commit suicide’. » (Marsh, 2010 : 101).

Comme nous l’avons vu, la période de Lumières a marqué l’évolution de la conception du suicide, en donnant une plus grande place à la raison, à la tolérance et au libéralisme. Par contre, c’est au début du XIXe siècle seulement qu’on a commencé à considérer l’homme comme un individu à part entière. C’est à partir de ce moment-là que le suicide a été vu comme un acte personnel et est devenu objet d’étude pour la psychiatrie.

Au tout début du XIXe siècle, le psychiatre français Jean-Étienne Esquirol, considéré comme le fondateur de l’hôpital psychiatrique français, propose qu’on observe le suicide comme un indice d’une maladie mentale. Dans son *Dictionnaire des sciences médicales*, publié en 1821, il affirme que si le suicide n’est pas une pathologie en soi, il est du moins la manifestation d’un symptôme d’une pathologie. Selon ce médecin : « Le suicide offre tous les caractères des aliénations mentales » et « L’homme n’attente à ses jours que lorsqu’il est dans le délire et les suicidés sont aliénés. » (Durkheim, 2009 : 38).

Esquirol propose qu’on analyse le phénomène du suicide comme « interne » et « pathologique » : « Esquirol locates the causes of suicide within the individual and declares the ‘internal space’ where it resides to be pathological. As a pathologie interne suicide was thus an issue of medical concern [...] » (Marsh, 2010 : 101). Lorsque ce médecin propose un vocabulaire comprenant des terminologies médicales propres au suicide<sup>20</sup>, il donne de l’importance à ce phénomène de même qu’une légitimité.

À partir du moment où le suicide est observé comme la conséquence d’une aliénation mentale, plusieurs médecins vont l’étudier sous trois angles principaux : a) le suicide résulte d’une action morbide du corps, découle d’une anatomie pathologique; b) dans la première moitié du XIXe siècle, le suicide est la conséquence d’une impulsion interne, qui s’empare de l’individu l’empêchant de penser de façon rationnelle et l’obligeant à se suicider; c) finalement, à la fin du XIXe siècle, il est diagnostiqué comme étant un symptôme de dégénération (Marsh, 2010 : 116).

---

<sup>20</sup> Tels que : *fonctions organiques, symptômes, causes, aigu, chronique, traitement, épidémie, héréditaire, lésions, pathologie, médecines, maladies et guérir* (Marsh, 2010 : 101).

Aujourd'hui, le suicide fait l'objet de connaissances scientifiques. C'est la psychiatrie qui a le plus étudié ce phénomène et établi des données très répandues dans le milieu médical et par le sens commun le concernant. Nous pourrions remplir encore quelques pages sur l'évolution des recherches en psychiatrie sur le suicide, mais nous nous limiterons à exposer ici la façon dont cette science comprend et traite le sujet actuellement. Ainsi, il est clair que pour celle-ci les idées suicidaires, les conduites suicidaires et le passage à l'acte sont liés aux problèmes psychologiques et aux pathologies mentales. Selon le DSM-IV<sup>21</sup> (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders Fourth Edition ou, en français, Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux, 4e édition), le suicide est associé à plusieurs troubles psychiatriques. Parmi eux, la dépression apparaît comme le facteur prédominant, depuis l'idéation et l'intention jusqu'au passage à l'acte. La schizophrénie, le trouble affectif bipolaire, le trouble de personnalité limite sont d'autres troubles qui peuvent mener au suicide.

## 5.2 Le suicide et la neurobiologie

---

Il est donc clair que l'étiologie du suicide est très complexe et que plusieurs facteurs peuvent contribuer à sa réalisation. Si nous n'avons pas comme objectif principal de comprendre ce phénomène selon un point de vue neurobiologique, nous croyons tout de même important d'exposer les principaux arguments médico-biologiques liés au suicide, afin de mieux le comprendre. Pour ce faire, nous allons utiliser le texte du psychiatre Gustavo Turecki, chercheur à l'Institut universitaire en santé mentale Douglas et professeur au département de psychiatrie à l'Université McGill, *O suicídio e sua relação com o comportamento impulsivo-agressivo* (Turecki, 1999).

Selon Turecki, des facteurs génétiques contribuent de façon importante à un comportement suicidaire. Il n'est cependant pas encore possible de préciser de quelle façon les gènes augmentent la prédisposition d'un individu à avoir un comportement autodestructeur. Néanmoins, des évidences surgissent sur la façon dont les facteurs génétiques peuvent influencer la prédisposition au suicide, en modulant des comportements impulsifs et compulsifs.

---

<sup>21</sup> Pour en savoir plus sur le DSM-IV, voir le point 5 sur le suicide et la médecine dans le chapitre 2.

Parmi les nombreux facteurs qui jouent un rôle dans les comportements suicidaires, la relation entre les troubles mentaux et le suicide est la plus documentée, comme nous l'avons vu au point 5.1 sur le suicide et la psychiatrie. Turecki réaffirme cette hypothèse en soulignant que le comportement suicidaire est très fréquent chez les patients qui ont reçu un diagnostic psychiatrique de trouble mental. Parmi les différents troubles mentaux, ceux qui apparaissent le plus fréquemment chez les suicidaires sont le trouble dépressif majeur<sup>22</sup> et la dépendance ou l'abus de substances psychoactives, comme l'alcool.

En outre, plus de la moitié des cas de suicide répertoriés dans la société occidentale contemporaine démontrent des troubles de personnalité limite et de personnalité antisociale, deux types de désordres caractérisés par la présence marquante de comportements compulsifs et agressifs (Turecki, 1999).

Dans son étude sur les aspects neurobiologiques liés aux comportements suicidaires, Turecki affirme que plusieurs analyses confirment une réduction de l'activité sérotoninergique (le syndrome sérotoninergique est dû à un excès de sérotonine au niveau cérébral et survient à la suite d'un traitement antidépresseur) chez les personnes ayant des pulsions autodestructrices, surtout chez celles qui ont des comportements compulsifs et agressifs.

De plus, selon le psychiatre Kees van Heeringen, trois aspects neurobiologiques qui influencent les comportements suicidaires prennent relève :

---

<sup>22</sup> Selon le DSM-IV, le trouble dépressif majeur est caractérisé par la présence d'au moins 5 des 9 symptômes suivants pour une durée d'au moins deux semaines :

Humeur triste (dépressive) : décrite comme plus intense que la douleur d'un deuil;

Anhédonie : diminution du plaisir ou de l'intérêt pour toutes activités, y compris celles qui procurent habituellement du plaisir;

Modification involontaire du poids : prise ou perte de 5 % ou plus du poids habituel, en un mois;

Troubles du sommeil : diminution (insomnie) ou augmentation (hypersomnie) du temps de sommeil;

Troubles de la concentration ou du processus de prise de décision;

Troubles du comportement : agitation ou ralentissement (bradypsychie) rapporté par l'entourage;

Asthénie : sensation de fatigue ou de diminution d'énergie ;

Sentiments de culpabilité hypertrophiés, souvent injustifiés et liés à l'autodépréciation du patient;

Idées noires : volonté de mourir, idées suicidaires actives, avec ou sans plan précis, finalement tentative de suicide (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders DSM-IV-TR Fourth Edition, text revision, 2000. American Psychiatric Association).

« Ce sont l'hyperactivité de l'axe hypothalamus pituitaire surrénal, la dysfonction du système sérotoninergique (5-HTergic), et l'activité excessive du système noradrénergique. Alors que le premier et le troisième système semblent participer à la réaction aux événements stressants, la dysfonction du système sérotoninergique est estimée dépendre des traits et être associée aux perturbations du réglage de l'anxiété, de l'impulsivité et de l'agressivité. On peut formuler l'hypothèse que les dysfonctions neurobiologiques favorisent l'apparition du comportement suicidaire par la modulation perturbée des fonctions neuropsychologiques de base. [...] Les connaissances croissantes sur le fondement neurobiologique du comportement suicidaire indiquent que les agonistes de la sérotonine (5-HT) jouent un rôle important dans le traitement et la prévention du comportement suicidaire. » (Kees van Heeringen, 2003)

Turecki affirme aussi qu'il n'existe pas comme tels de gènes qui poussent un individu à se suicider. Ce qui existe, par contre, c'est une charge génétique qui fait augmenter ou diminuer certains comportements liés au phénomène. Le binôme impulsivité/agressivité est l'un des plus étudiés aujourd'hui. Malgré cela, jusqu'à présent, personne n'a trouvé les gènes responsables du suicide, ce qui signifie que le phénomène est beaucoup plus complexe qu'on ne le pense. Les recherches évoluent dans le domaine de l'épigénétique, c'est-à-dire la compréhension de l'interaction entre l'ADN et les facteurs environnementaux qui ont une incidence sur l'organisme pendant l'enfance et qui altèrent quelques gènes pour le reste de la vie.

En conclusion, il ressort de cela que le suicide, en tant que phénomène multifactoriel et complexe, peut être observé sous plusieurs angles et qu'il présente de nouveaux défis de recherche pour les neurosciences.

## **6. Le suicide et la psychologie**

---

Selon Tousignant et Mishara (2004), les façons de concevoir le suicide en psychologie sont très larges et un grand nombre de chercheurs se sont penchés sur la question par l'étude des traits de la personnalité. Ces deux auteurs nous proposent de relire attentivement deux approches qui nous aident à comprendre la richesse de la littérature déjà produite sur le sujet : l'approche formulée par Shneidman et Farberow et l'approche d'origine plus cognitive et sociale – et aussi plus contemporaine –, qui propose qu'on admette la légitimation de l'acte suicidaire (Mishara et Tousignant, 2004 : 26-7)

Selon la première approche, le geste suicidaire est considéré à partir du concept de *souffrance morale* (de l'anglais *psychache*).

« Selon cette perspective, l'homme possède tout un éventail de besoins, certains plus essentiels pour assurer la survie alors que d'autres permettront la réalisation de soi. Lorsque l'un ou plusieurs de ces besoins [...] sont très sévèrement frustrés, au point où aucune satisfaction ne semble possible dorénavant, surgit cette souffrance exquise, insupportable, qui prend vite la forme d'un état de désespoir que seule la mort saurait calmer » (Mishara et Tousignant, 2004 : 27).

Toutefois, les auteurs expliquent que le passage à l'acte n'est pas déclenché seulement par la souffrance; un scénario de suicide s'installe « qui se joue dans une certaine mesure en dehors des forces de contrôle de l'individu, scénario qui, par la dynamique obsessionnelle de la vision en tunnel, apparaît comme la seule issue désormais souhaitable » (Mishara et Tousignant, 2004 : 27).

Selon Shneidman, le suicide est un malaise tridimensionnel : il consiste en une interaction entre une profonde douleur morale, une perturbation psychologique marquée et une pression extrême des circonstances de la vie. De plus, le même auteur affirme qu'il y a aussi 10 autres facteurs qui peuvent intervenir dans la majorité des cas de suicide (Mishara et Tousignant, 2004 : 28).

En résumé, nous pouvons suggérer que l'argument défendu par la doctrine psychologique veut que la présence de maladies mentales ou les forces sociales ne suffisent pas à elles seules à expliquer pourquoi quelqu'un attente à sa vie. Cette conclusion dérive du fait que, parmi plusieurs individus vivant les mêmes problèmes, certains vont se suicider et d'autres pas. Ainsi, ce sont les facteurs personnels et les motivations particulières – conscientes ou non – qui constituent les conditions inductrices du suicide.

## **7. Les approches psychanalytiques**

---

Sigmund Freud va proposer une nouvelle lecture du suicide, à partir de l'approche psychanalytique. Dans son ouvrage *Deuil et mélancolie*, publié en 1917, le psychanalyste défend la thèse voulant que le suicide représente une agression tournée vers soi-même, contre un objet d'amour intériorisé et investi de façon ambivalente, au-delà d'un désir

antérieurement réprimé de tuer une autre personne (Freud, 1917). À partir des théories de Freud, Karl Menninger, dans son livre *Man against himself*, va identifier trois composantes d'hostilité présentes dans l'acte suicidaire : le désir de tuer, le désir d'être tué et le désir de mourir (Mishara et Tousignant, 2004 : 25).

Nous croyons essentiel, pour aborder les approches psychanalytiques du suicide, de nous arrêter à Freud, bien que dans ses écrits, le thème du suicide soit relativement absent. Pour étudier le phénomène du suicide selon Freud, nous devons plutôt analyser ses théories sur l'instinct de survie et le narcissisme. Dans son essai *Deuil et mélancolie*, Freud affirme que l'instinct de survie et le narcissisme représentent « un amour de soi qui est tellement immense », qu'il est difficile de concevoir des forces psychiques entraînant l'autodestruction. Pour Freud, l'état de mélancolie qui suit la perte d'un être cher expliquerait la volonté d'attenter à sa vie. Selon cette analyse, l'image de l'objet perdu serait intériorisée, c'est-à-dire que certains traits ou souvenirs de cette personne seraient en quelque sorte amalgamés au soi au point que le sujet s'identifierait en partie à la personne perdue. Par la suite, des tendances sadiques se manifesteraient contre cet objet intériorisé, provoquant la mélancolie et, dans les cas extrêmes, le suicide. En vérité, on ne se suiciderait pas, mais on tenterait surtout de détruire les traits d'une autre personne qui vit à l'intérieur de notre psychisme. En addition, la personne en deuil se prend elle-même pour un objet et elle se traite comme tel, oubliant ses tendances narcissiques pour retourner contre elle une rage sadique (Mishara et Tousignant, 2004 : 25).

Pour situer le suicide dans les théories psychanalytiques, il faut d'abord comprendre comment elles placent le sujet par rapport à la mort. Selon la psychanalyse, en effet, l'individu est toujours en relation avec la mort et cette relation est fondamentale dans sa façon d'aborder l'existence.

### 7.1 La pulsion de mort selon Freud et Lacan

---

D'après Freud, l'individu est incapable de se représenter sa propre mort. Ainsi, selon lui : « Le fait est qu'il nous est absolument impossible de nous représenter notre propre mort, et toutes les fois que nous l'essayons, nous nous apercevons que nous y assistons en spectateurs ». (Freud, 1915 : 19)

Dans son livre *Deuil et mélancolie*, Freud soulève le fait que :

« Le moi ne peut se tuer que lorsqu'il peut, de par le retour de l'investissement d'objet, se traiter lui-même comme un objet, lorsqu'il lui est loisible de diriger contre lui-même l'hostilité qui vise un objet et qui représente la réaction originaire du moi contre des objets du monde extérieur. » (Freud, 2004 : 14)

Nous pouvons considérer l'acte suicidaire comme un investissement absolu de construction de la subjectivité, phase fondamentale qui échappe à la conscience du sujet lui-même au moment de son achèvement. Pour répondre aux questions liées à l'acte suicidaire, nous devons d'abord nous questionner sur la relation entre le sujet et sa subjectivité; il nous faut comprendre si l'acte provient d'un pouvoir de l'individu sur lui-même ou plutôt d'un phénomène d'abandon de soi (Freud, 2004 : 14).

Toujours selon la psychanalyse, ce ne sont pas tous les gestes suicidaires qui ont pour objectif d'entraîner la mort. Il existe une antinomie entre l'acte et l'intention. Souvent la personne suicidaire est incapable de parler de sa tentative ou de ses idéations suicidaires, car son geste devient sa seule façon de s'exprimer. Nonobstant cette constatation, son acte soulève forcément des questions par rapport à la vie versus la mort, et par rapport à la présence versus l'absence, de sorte que le déclencheur de l'acte demeure une énigme.

On pourrait analyser toute tentative de suicide comme étant le point crucial d'une décision personnelle par rapport à la vie et qui justifie, dans la majorité des cas, sa répétition, même s'il ne s'agit que d'un essai de plus. Par contre, certains suicidaires sont dépassés par leur envie de s'autodétruire. Il est alors impossible de les empêcher de succomber aux conséquences de leur geste. Si le doute traverse l'esprit d'un suicidaire, l'acte représente alors un passage. C'est seulement a posteriori que l'acte peut être éventuellement analysé. Toutefois, cet acte étant fatal, le sujet ne peut compter sur le futur pour retrouver la vie une fois analysée. Ce sujet suicidaire semble avoir besoin de s'éjecter hors de l'existence pour laisser sa marque dans le monde. Le sujet suicidaire se projette dans les autres afin de donner un sens à sa vie. Dans la mort, il lui donne une direction. Conséquemment, nous pouvons affirmer que le suicide n'est pas toujours un acte négatif, mais représente, au contraire, un acte visant à donner une signification à la vie de l'individu suicidaire.

Le suicide a alors comme but d'occuper un vide dans la vie de l'individu. La symbolique de l'acte qu'il pose devient le seul lieu où le sujet trouve son identité. Dans ce cas, le suicide est considéré comme une tentative de donner une symbolique à son existence, comme une volonté de combler ce vide, non symbolisé qu'est la vie.

La notion de pulsion de mort inclut celle de conservation, qui concorde avec la formule selon laquelle une pulsion tend à renvoyer à un état intérieur. C'est ce caractère conservateur de la pulsion de mort qui entraîne sa répétition et prédispose le sujet compulsif au recommencement de son geste.

Toutefois, dans le *Séminaire 7* (1959-60), Lacan souligne que, parallèlement à cette nature conservatrice, la pulsion de mort doit aussi être considérée comme une envie de destruction directe, dont la violence sera seulement un effet. La pulsion de mort émerge directement du sujet. Nous devons analyser l'envie de s'autodétruire comme une disposition à recommencer, lorsque le geste répété revêt une signification. La répétition est organisée, puisqu'elle a un sens, celui de la négativité ou de la pulsion de mort (Lacan, 1986).

Ainsi, la pulsion de mort représente à la fois un instinct destructeur et une solution d'isolement. Par conséquent, la répétition du geste n'est pas considérée comme une imitation, mais, au contraire, comme la source de nouvelles formes. Elle est, par conséquent, créatrice et non conservatrice, puisqu'elle impose un recommencement.

## 7.2 Karl Menninger

---

Selon Karl Menninger, le suicide est le résultat de l'instinct de mort ou de la tendance à l'autodestruction chez l'être humain. Le psychanalyste états-unien propose l'idée que cette tendance se retrouve à divers degrés dans divers comportements et états pathologiques (Menninger, 1938 : 55).

Il est important d'expliquer que, selon plusieurs psychologues et psychanalystes, le désir de suicide se construit durant une bonne partie de la vie avant d'arriver à sa conclusion, alors que l'acte suicidaire ne prend environ que quinze minutes pour être conclu. Menninger affirme que les adversités subies au cours de l'enfance et les drames vécus dans la vie adulte

jouent un rôle important dans ce phénomène. Il souligne encore que le suicide est un retournement contre soi d'une tendance primitive à vouloir tuer, mais qui se coiffe de motifs plus rationnels et plus compréhensibles pour la société.

## **8. Le suicide et la sociologie**

---

Plusieurs auteurs qui explorent la question du suicide sous un angle sociologique affirment que l'acte autodestructeur met en cause la dynamique de la cohésion sociale et qu'il constitue un phénomène privilégié permettant de comprendre les liens entre l'individu et le groupe, entre la psychologie et la sociologie.

Cette théorie soulève cependant une question fondamentale : pourquoi le suicide est-il plus fréquent dans une culture donnée que dans une autre, à une certaine époque plutôt qu'à une autre ou dans certains sous-groupes plutôt que dans d'autres? Au-delà des motifs ou des prédispositions individuelles qui relèvent davantage de la psychologie, existe-t-il des forces sociales ou, à l'inverse, des failles au sein d'une société qui permettraient de répondre à cette question? La confusion des repères sociaux, l'éloignement des religions et l'affaiblissement des solidarités sociales contribuent-ils à la multiplication des cas de suicides?

Pour répondre à ces questions, nous avons choisi quatre auteurs majeurs qui ont étudié le sujet sur une base sociologique : Émile Durkheim, Maurice Halbwachs, Jean Baechler et Anthony Giddens. Dans cette thèse, les théories durkheimiennes prendront une plus grande place que les autres, puisque cet auteur est le premier à avoir abordé le phénomène du suicide comme étant un fait social.

### **8.1 La théorie durkheimienne sur le suicide**

---

Avant d'élaborer son argument principal, Durkheim va examiner les deux causes extrasociales qui, *a priori*, pourraient exercer une influence sur le taux de suicide, c'est-à-dire, « les dispositions organiques psychiques et la nature du milieu physique » (Durkheim, 1973 : 19).

Au cours de sa démarche, le sociologue va analyser la thèse d'aliénistes comme Esquirol, Falret et Moreau de Tours, selon laquelle le suicide découlerait d'un trouble mental individuel. Il étudiera aussi celle de Bourdin, qui voit dans la mort volontaire une conséquence d'un ou de plusieurs genres de folie. En conséquence, Durkheim posera la question suivante : « Existe-t-il une folie suicidaire? » (Durkheim, 1973 : 21).

Selon Durkheim, si la tendance au suicide relevait d'une sorte de folie, celle-ci serait alors partielle et limitée à un seul acte. Pour être considéré comme un délire, il faudrait que cette tendance soit liée à un même objet. Elle relèverait alors de ce que la terminologie traditionnelle de la pathologie mentale appelle « monomanie » :

« Le monomane est un malade dont la conscience est parfaitement saine, sauf en un point; il ne présente qu'une tare et nettement localisée. Par exemple, il a par moments une envie irraisonnée et absurde de boire ou de voler ou d'injurier; mais tous ses autres actes comme toutes ses autres pensées sont d'une rigoureuse correction. » (Durkheim, 1973 : 22)

Or, pour des raisons cliniques et psychologiques, l'auteur ne croit pas à l'existence des monomanies. En conséquence, si les monomanies n'existent pas, la « monomanie-suicide » n'existe pas non plus, ce qui l'amène à affirmer que le suicide ne découle pas d'une folie distincte (Durkheim, 1973 : 26).

Selon Durkheim, le suicide est déterminé socialement, c'est-à-dire que des forces extérieures à l'individu sont responsables du taux de suicide dans une société donnée. L'auteur va donc à l'encontre du discours psychiatrique et affirme :

« Ainsi, il n'est aucun état psychopathique qui soutienne avec le suicide une relation régulière et incontestable. Ce n'est pas parce qu'une société compte plus ou moins de névropathes ou d'alcooliques, qu'elle a plus ou moins de suicidés. » (Durkheim, 2009 : 70).

Dans le livre I de *Le suicide*, le sociologue élimine tous les doutes par rapport aux facteurs extrasociaux du suicide, en affirmant que ceux-ci ne contribuent guère à une meilleure compréhension du phénomène. Selon Durkheim, pour prouver que le suicide est un acte propre aux aliénés mentaux, il faudrait déterminer davantage de quelles formes d'aliénation mentale il relève et, aussi, vérifier si les aliénés sont les seules personnes à poser des actes autodestructeurs.

Pour appuyer son argument, il présentera, dans le livre II de *Le suicide*, sa propre théorie sur le suicide, selon laquelle seules des causes sociales déterminent les conduites suicidaires. Ainsi, il distingue trois types de suicide qu'il nomme le « suicide altruiste », le « suicide anémique » et le « suicide égoïste ». On retrouve encore le « suicide fataliste » qui ne reçoit pas la même place d'importance dans sa théorie et qui n'est pas repris très fréquemment par d'autres théoriciens. Nous allons l'aborder en guise de description.

Durkheim va affirmer que l'existence des différents types de suicide est possible dans la mesure où ses causes sont aussi différentes. Ainsi, pour que chaque type de suicide ait des caractéristiques uniques, il faut aussi qu'il ait des conditions d'existence propres. Le sociologue va donc d'abord examiner les conditions sociales qui permettent à un type donné de suicide de se produire. Ensuite, il va comparer ces conditions entre elles et les classer : conditions altruistes, anémiques ou égoïstes. Il affirme que sa classification n'est pas morphologique, mais plutôt étiologique. Il déclare aussi qu'il ne faut pas seulement connaître les caractéristiques d'un phénomène, même si elles sont essentielles, mais qu'il faut aussi connaître les conditions qui le rendent possible (Durkheim, 1973 : 73).

Durkheim s'intéresse surtout aux données statistiques sociologiques concernant le suicide afin d'en comprendre les nombreuses dimensions. Pour lui, l'important, c'est de connaître les causes qui contribuent à la naissance de l'intention de l'acte suicidaire et à ses variations. L'auteur nous propose d'observer d'abord l'ensemble des données pour en étudier ensuite les particularités. En se penchant sur les aspects sociaux du suicide, il arrive à en déterminer les causes et à comprendre, en les analysant comment les particularités d'une société peuvent pousser des individus à s'enlever la vie.

Selon Durkheim, il est certain que les causes du suicide ne sont pas toujours les mêmes. Il affirme que pour les découvrir, nous devons nous demander quelles situations prévalent dans les différents milieux sociaux, comme la famille, la religion ou la communauté, en fonction desquels le suicide va varier.

C'est en ce sens que Durkheim propose de considérer le suicide comme un phénomène social qui ne peut être limité qu'à un seul aspect individuel. Selon Durkheim, « le suicide

varie en fonction inverse du degré d'intégration des groupes sociaux dont fait partie l'individu. » Voici comment le sociologue décrit les trois classes de suicide qu'il a établies :

a) Le suicide égoïste : est le résultat d'une individuation excessive, avec insistance sur l'autonomie des consciences individuelles et en l'absence de liens familiaux ou d'interactions sociales significatives.

b) Le suicide anémique : est associé au dérèglement, aux crises et aux changements découlant de l'affaiblissement du tissu social.

c) Le suicide altruiste : est dû à la subordination des individus aux préceptes sociaux; un acte perçu comme un devoir, un geste impersonnel.

d) Le suicide fataliste : attribué à une régulation sociale excessive. Il s'agit par exemple du suicide d'esclaves, de prisonniers ou de tout individu vivant dans un contexte ultracontrôlé.

Plus précisément, Durkheim explique que l'égoïsme est l'état dans lequel un individu s'affirme de façon excessive devant la société et aux dépens de celle-ci. Selon Durkheim, un individu aura une tendance à l'empathie et à la solidarité seulement si la société dans laquelle il vit éveille en lui de tels sentiments. Par contre, si les liens qui l'unissent à cette société sont devenus faibles, l'égoïsme peut le pousser au suicide (Durkheim, 2009 : 264). Autrement dit, si les comportements d'une personne ont une origine collective, leur conséquence découle aussi de cette collectivité. Ainsi, quand nos sentiments à l'égard de la société vivante et active autour et au-dessus de nous, ce qu'il y a de social en nous se voit dépourvu de tout fondement objectif (Durkheim, 2009 : 265).

Pour expliquer le suicide altruiste, le sociologue avance que c'est la société qui détermine, de façon formelle, si l'individu doit ou non l'abandonner. C'est dans un objectif social que la société exige un tel sacrifice. Ce qui fait la distinction entre le suicide égoïste et le suicide altruiste, c'est que, dans le premier cas, l'individuation est forte alors que dans le second elle est, au contraire, très faible. Quand la société impose le suicide à un individu, on parle d'un suicide altruiste obligatoire. Par contre, le suicide altruiste facultatif se caractérise par le fait que la société ne l'impose pas, mais que l'individu s'identifie tellement fortement à elle qu'il veut lui donner sa vie.

Si la société a le pouvoir de réguler les sentiments et les activités d'un individu, il est logique d'affirmer que les crises vécues par cette société vont avoir une influence sur les comportements suicidaires de ses membres. Selon le sociologue, toutes les crises peuvent bouleverser les individus, même quand elles ont un dénouement positif.

« Si donc les crises industrielles ou financières augmentent le suicide, ce n'est pas parce qu'elles appauvrissent, puisque des crises de prospérité ont le même résultat; c'est parce qu'elles sont des crises, c'est-à-dire des perturbations d'ordre collectif. » (Durkheim, 2009 : 271)

Durkheim explique ainsi cette affirmation :

« Un vivant quelconque ne peut être heureux et même ne peut vivre que si ses besoins sont suffisamment en rapport avec ses moyens. Autrement, s'ils exigent plus qu'il ne peut leur être accordé ou simplement autre chose, ils seront froissés sans cesse et ne pourront fonctionner sans douleur. Or, un mouvement qui ne peut se produire sans souffrance tend à ne pas se reproduire. Des tendances qui ne sont pas satisfaites s'atrophient et, comme la tendance à vivre n'est que la résultante de toutes les autres, elle ne peut pas ne pas s'affaiblir si les autres se relâchent. » (Durkheim, 2009 : 272)

Ainsi, dans une société dite « moderne », l'anomie est un facteur régulateur et caractéristique des tendances suicidaires. En résumé, le sociologue explique que le suicide anémique est différent des deux autres formes de suicide, puisqu'il ne dépend pas de la façon dont les individus sont attachés à la société, mais de la façon dont celle-ci les contrôle.

Selon Durkheim, tant dans le cas du suicide égoïste que dans celui du suicide anémique, la société n'est pas suffisamment présente pour l'individu, c'est-à-dire qu'elle n'offre pas d'activités collectives pouvant lier les individus. D'un autre côté, le suicide altruiste se produit dans les sociétés considérées par Durkheim comme étant « primitives » et dans lesquelles l'individu est soumis à sa collectivité, absorbé par la sphère sociale. Ainsi, le suicide altruiste consisterait en un rite sacrificiel, un acte d'abnégation et de soumission aux dictats du groupe social.

La typologie de Durkheim dénote surtout le paradigme théorique qui l'oriente, c'est-à-dire une dichotomie ontologique entre la société et les individus. Son ouvrage *Le Suicide* est un travail de recherche qui s'est proposé de démontrer comment chaque contexte social

explique les causes qui rendent possibles les actes suicidaires. Le résultat final de la recherche démontre que seule l'approche sociologique peut expliquer les taux de suicide dans une société :

« De tous ces faits, il résulte que le taux social des suicides ne s'explique que sociologiquement. C'est la constitution morale de la société qui fixe à chaque instant le contingent des morts volontaires. Il existe donc pour chaque peuple une force collective, d'une énergie déterminée, qui pousse les hommes à se tuer. Les mouvements que le patient accomplit et qui, au premier abord, paraissent n'exprimer que son tempérament personnel, sont, en réalité, la suite et le prolongement d'un état social qu'ils manifestent extérieurement. » (Durkheim, 2009 : 336)

## 8.2 La théorie de Maurice Halbwachs

---

Dans son livre *Les causes du suicide*, le sociologue français Maurice Halbwachs a proposé d'autres normes pour l'interprétation des statistiques et l'élaboration des théories sur le suicide. En se réclamant de l'école durkheimienne, il fait du suicide, selon une expression inspirée de l'anthropologue Marcel Mauss, un fait sociologique total, par la conjonction de multiples influences sociales. Selon Halbwachs, l'augmentation du taux de suicide serait d'abord liée à l'aggravation des maladies mentales dans une « civilisation complexe ». En d'autres termes, les personnes les plus sensibles, les plus irritables seraient, du fait de cette vulnérabilité accrue, plus susceptibles de se suicider. Par ailleurs, en rappelant les motifs du suicide, comme les chagrins d'amour, les pertes d'emploi ou les rêves déçus de fortune, l'auteur conclut que l'isolement moral par rapport au groupe d'appartenance serait fatidique lorsqu'est rompu l'équilibre avec la communauté (Halbwachs, 1939).

Halbwachs insiste encore sur le fait qu'il faut prêter attention aux significations sociales des événements qui précèdent un acte suicidaire. Selon lui, chaque acte suicidaire a comme arrière-plan des motivations individuelles et des occasions particulières en même temps qu'il est la conséquence de caractéristiques de la société elle-même.

## 8.3 La théorie de Jean Baechler

---

Jean Baechler, sociologue français, a fait une critique extensive du livre *Le Suicide* de Durkheim. Selon lui, il faudrait une réorientation de la question de base, à savoir que ce n'est

pas tant le pourquoi qui importe, mais le contexte dans lequel l'acte de s'enlever la vie est commis. En d'autres termes, le suicide s'inscrit dans un scénario entre l'individu et le groupe social avec lequel il interagit. Baechler propose donc une liste exhaustive et bien illustrée des divers types de suicides. On y trouve, entre autres, le « suicide escapiste », incarné par le malade qui fuit une douleur extrême ou une personne qui ne se résigne pas à vivre seule après le décès de son conjoint; il nomme aussi le « suicide agressif », porteur de la vengeance de l'amant rejeté, de l'enfant négligé ou de l'employé dont on a abusé; finalement, le suicide « oblatif » ou « sacrificiel », dont l'exemple parfait est celui des kamikazes modernes ou encore du suicide ludique auquel s'adonnent des fêtards qui jouent à la roulette russe (Baechler, 1975).

#### 8.4 La typologie d'Anthony Giddens

---

Anthony Giddens a dédié quelques articles à la question du suicide<sup>23</sup>. Ses arguments se fondent généralement sur la théorie sociologique de Durkheim sur le suicide, malgré le fait qu'il utilise aussi les théories de Halbwachs sur l'isolement social et les théories de Freud sur le deuil et la mélancolie. En parlant du problème du suicide dans la sociologie française, des théories de Durkheim sur les trois types de suicides, ainsi comme sur l'isolement et sur la dépression existant dans les sociétés considérées par lui comme modernes, c'est-à-dire, les sociétés occidentales contemporaines, Giddens propose différentes façons d'analyser les problèmes liés au suicide. Néanmoins, il nous semble plus pertinent pour notre thèse de résumer les idées principales trouvées dans l'article « A Typology of Suicide ».

Une des plus importantes affirmations de Giddens relativement à la typologie de Durkheim, est que, de façon stricte, les suicides anémique, égoïste et altruiste ne sont pas des types de suicides, mais plutôt des types de structures sociales, qui produisent des taux de suicide élevés. Selon le sociologue : « Le suicide anémique découle d'une absence de normes régissant la société. Le suicide égoïste renvoie à un faible niveau d'intégration dans la société. Ces deux types de suicides sont les plus fréquents dans la société moderne. » (Giddens, 1971 : 38)

---

<sup>23</sup> Comme : « The Suicide Problem in French Sociology » The British Journal of Sociology. Vol. 16, No. 1, Mar., 1965 et « Suicide, Attempted Suicide, and the Suicidal Threat », Man : A Record of Anthropological Science 64 art. 136 : 115-6.

Selon la critique qu'il fait du livre *Le Suicide*, de Durkheim, ce dernier ne prouve pas que les faits non sociaux n'influencent pas les taux de suicide. Selon Giddens, Durkheim se limite à dire que ces phénomènes non sociaux n'expliquent pas les différences entre les taux de suicide.

Giddens critique aussi le fait que Durkheim utilise les statistiques officielles sur le suicide comme un outil de mesure exacte pour comprendre la distribution du phénomène suicidaire dans les pays qu'il a étudié. Giddens considère que même les différences trouvées dans diverses régions d'un même pays peuvent être un résultat de divergences dans l'évaluation des causes du suicide. Selon Giddens, un taux de suicide est plus qu'un indice des actes d'autodestruction. Il croit qu'un taux de suicide est un fait social en soi, c'est-à-dire, qu'il est la conséquence d'un ensemble complexe d'événements impliquant de nombreux acteurs sociaux : parents, amis, médecins, police, chercheurs, entre autres (Giddens, 1971 : 99).

Selon Giddens, le suicide anémique et le suicide égoïste – c'est-à-dire ceux qui sont les plus fréquents dans la société occidentale contemporaine – n'ont jamais été analysés comme pouvant faire l'objet d'une typologie. Giddens considère que la discussion de Durkheim sur le suicide égoïste est compliquée et parfois ambiguë, et que les chercheurs qui ont fait un lien entre l'acte suicidaire et l'isolement social n'ont en fait souligné qu'un des nombreux facteurs qu'utilise Durkheim pour définir le suicide égoïste. Le sociologue affirme encore que Durkheim croit que l'individualisme excessif est une condition générale prévalant dans les sociétés modernes.

Sur le suicide anémique, l'auteur affirme que les sociologues durkheimiens accordent une importance centrale à la notion d'anomie, mais qu'ils utilisent le concept par rapport à une large gamme de problèmes, et non par rapport au suicide en tant que tel. Selon Giddens, donc, l'anomie a formé le pivot conceptuel d'une théorie générale de « déviance » où le suicide n'apparaît que de façon marginale (Giddens, 1971 : 98).

Toutefois, l'auteur ne veut pas trop se pencher sur les discussions par rapport aux différences entre le suicide anémique et le suicide égoïste. Pour lui, en effet, affirmer que la théorie de la division du travail dans les sociétés modernes est à la base des théories du suicide, suffit à faire comprendre le débat :

« The importance of egoistic suicide is related to the ‘cult of the personality’ which develops in modern complex social structures; anomic suicide reflects the lack of moral controls characteristic of certain sectors of contemporary societies. » (Giddens, 1971 : 98)

Giddens critique aussi le fait que Durkheim ne s’est jamais consacré à étudier les tentatives de suicide. Pour Giddens, elles sont fondamentales pour la compréhension des cas de suicides réussis. Par surcroît, l’auteur souligne qu’une tentative de suicide doit avoir un sens théorique précis, au-delà des considérations circonstancielles. L’analyse des facteurs conjoncturels entourant un suicide, comme l’échec des tentatives en raison de la méthode, du moment et du lieu, est très importante pour l’étude empirique du suicide.

Le sociologue suggère que l’on considère la tentative de suicide comme un type différent du suicide égoïste et anémique. Selon lui, la tentative de suicide est un cas exceptionnel de suicide altruiste, puisqu’elle obéit à des rites au même titre que le suicide.

En laissant de côté les théories de Durkheim, Giddens propose, dans son article « A Typology of Suicide », qu’on utilise les théories psychanalytiques sur la dépression pour comprendre le phénomène du suicide. Selon le sociologue, quand Freud a écrit pour la première fois sur la dépression, il a établi une relation évidente entre les états dépressifs et le deuil provoqué par le décès d’un être cher de même que la volonté de s’autodétruire.

« The reason for the close connection between depression and suicide is now evident: suicide represents an extreme on a range of possible forms of self-aggression, which extends from relatively minor forms such as verbal self-deprecation to actual self-destruction. Suicide presupposes a highly ambivalent object-relationship [...]. » (Giddens, 1971 : 101).

Cette théorie présente toutefois une déficience importante, assure Giddens, dans le fait que, empiriquement, la correspondance entre le suicide et la dépression n’a pas été complètement établie. Il est tout de même possible d’observer un facteur d’une importance considérable dans le sens conscient et inconscient que l’individu donne à la mort. En effet, les actes suicidaires sont susceptibles d’être accompagnés d’une dépression quand la mort revêt un sens instrumental pour la personne, par exemple, quand elle apparaît comme une solution magique à ses problèmes (Giddens, 1971 : 102). Finalement, l’auteur affirme que, dans

plusieurs cas de suicide, la culpabilité est une source prédominante de motivation pour le passage à l'acte. Aussi, dans d'autres cas, on peut présupposer que la honte est la principale « énergie mobilisatrice » quand par exemple une personne ne supporte pas l'abandon de l'être aimé (Giddens, 1971 : 104).

Selon Kuo-Kuei Kao (2009), la thèse théorique centrale de Giddens, c'est-à-dire les fonctionnements méthodologiques et empiriques exposés dans l'article « A Typology of Suicide », va apparaître quand le sociologue décrira en détail les types de tentatives de suicide. Il affirme encore que, pour comprendre la théorie de Giddens sur le suicide, nous avons besoin de plus de renseignements sur ses sources, outre les théories de Durkheim et de Freud. Ses autres sources sont Stengel, Douglas, Masaryk et Halbwachs.

Bref, bien que le facteur d'isolement occupe seulement une place partielle dans la typologie de Giddens, il devient un concept fondamental dans sa théorie du suicide, lorsqu'il veut expliquer le suicide anémique et le suicide égoïste. Selon Kuo-Kei Kao :

«At bottom, Giddens accepts unreservedly Halbwachs' analysis that 'the social conditions implicated in the causation of suicide have to be closely bound up with the motivated, purposive character of human behaviours.' Therefore, Giddens' theory of suicide finds its anchor in Halbwachs' theory of civilization as an 'isolated way of life' in contradistinction to tradition as ritualized 'collective memory.' » (Kao, 2009: 7-8)

En guise de conclusion par rapport à l'applicabilité de la théorie de Durkheim sur le suicide altruiste, Giddens se penche sur les évidences anthropologiques qu'il a trouvées au sujet du phénomène. Ainsi, le sociologue affirme que la majorité des cas recensés dans les ethnographies s'approchent davantage du suicide anémique ou du suicide égoïste que de toutes autres formes de suicides. D'ailleurs, en utilisant l'argumentation de Halbwachs, il affirme que la majorité des cas peuvent être interprétés comme des « sacrifices » plutôt que comme des suicides *per se*.

## **9. Le suicide et l'anthropologie**

---

Il a été considérablement ardu de trouver des théories anthropologiques sur le suicide. Et même si nous en avons trouvé quelques-unes importantes, nous avons constaté qu'il est

très peu étudié par notre discipline. Néanmoins, les auteurs que nous avons trouvés nous ont fourni de l'information très intéressante. J'aborderai donc ce point en présentant quelques-unes des théories de Bronislaw Malinowski, de Raymond Firth et de Paul Bohannan, entre autres. Il est cependant primordial de présenter d'abord l'interaction qu'il y a entre un suicide et des contextes socioculturels où il en peut se présenter.

Même si l'on peut affirmer qu'une culture donnée influence le phénomène du suicide, cette affirmation doit être accompagnée de quelques exemples précis. Ainsi, les circonstances et les méthodes, l'approbation ou la désapprobation sociale, les raisons et le sens d'un acte suicidaire sont des points essentiels à sa compréhension selon des cultures différentes et d'un point de vue anthropologique. Parmi les textes que nous avons analysés, nous avons trouvé des exemples de suicides « ethniques » qu'il nous apparaît intéressant d'exposer ici.

### 9.1 Le suicide chez les Trobriandais

---

Pour étudier le phénomène du suicide chez les Trobriandais, Malinowski (1961) a choisi d'analyser ses aspects légaux. Ainsi, selon l'auteur, dans cette société, la pratique du suicide n'est pas purement juridique et possède des aspects légaux distincts de ceux de la sorcellerie<sup>24</sup>. Il décrit les trois façons les plus courantes auxquelles les Trobriandais font appel pour s'enlever la vie : se lancer du haut d'un palmier (lo'u), ingérer un poison secrété par la vésicule biliaire d'un poisson appelé soka ou encore avaler une portion d'un poison végétal appelé tuva, lequel est utilisé pour la pêche. Cette dernière méthode est considérée comme moins sévère par l'auteur, car une désintoxication est possible et, par conséquent, il la décrit comme non fatale. Elle est d'ailleurs utilisée assez fréquemment dans des cas de querelles amoureuses ou de problèmes matrimoniaux. Selon l'auteur :

« The two fatal forms of suicide are used as means of escape from situations without an issue and the underlying mental attitude is somewhat complex, embracing the desire of self-punishment, revenge, rehabilitation, and sentimental grievance. » (Malinowski, 1961 : 95).

Malinowski décrit quelques cas de suicide, dans le but de démontrer son argument sur les aspects psychologiques et légaux de ces gestes. Dans ce chapitre, nous utiliserons deux de ces exemples pour bien situer le lecteur dans la discussion qui suivra. Le premier exemple

<sup>24</sup> Sur les aspects légaux de la sorcellerie, voir *Crime and Custom in Savage Society*, 1962.

choisi est le suicide d'une jeune appelée Bomawaku. Cette jeune fille, qui était tombée amoureuse d'un jeune homme appartenant au même clan qu'elle, avait déjà un fiancé, lequel répondait aux exigences d'exogamie imposées par les Trobriandais<sup>25</sup>. Bomawaku habitait le dortoir destiné aux personnes célibataires, nommé bukumatula, et elle y recevait son amant, ce qui est considéré comme illégal dans cette société. Quand son fiancé a découvert la situation, il l'a insultée publiquement. La jeune fille a alors revêtu sa robe de fête et ses ornements, est montée jusqu'au sommet d'un palmier, puis s'est lancée dans le vide. Selon Malinowski, ce qui a mené Bomawaku au suicide, c'est davantage la honte d'avoir été insultée publiquement que le fait d'avoir violé un tabou. Nous pouvons donc supposer que si la transgression du tabou n'avait pas été rendue publique, elle n'aurait pas constitué une raison pour se suicider.

Un autre cas touchant des questions d'ordre affectif et la pratique du lo'u (se lancer d'un palmier), est celui de Mwakenywa de Liluta, un sorcier très respecté, qui avait beaucoup de pouvoir. Parmi ses femmes, il y en avait une appelée Isowa'i, qu'il aimait plus que les autres. Mwakenywa et Isowa'i avaient l'habitude de se disputer. Au cours d'une de ces disputes, le sorcier a insulté sa femme de la pire façon : kwoy lumuta<sup>26</sup>, ce qui la poussée à se suicider, car elle voulait garder sa dignité. Dès le lendemain, Mwakenywa se suicidait à son tour, et leurs corps ont été veillés ensemble.

À partir de ces deux exemples, nous allons résumer les arguments de Malinowski, selon qui deux motifs doivent être réunis dans la psychologie du suicide : le premier veut qu'il y a toujours eu une faute de commise, un crime ou une relation passionnelle, qui entraîne une transgression de la loi d'exogamie ou l'adultère et qu'il faut expier, ou encore une blessure injuste ou une tentative d'échapper à une obligation; le second consiste en une protestation contre ceux qui ont entraîné des personnes à transgresser les lois, insulté les coupables et les ont forcés à l'irréparable (Malinowski, 1961 : 97).

Finalement, l'auteur affirme que le suicide n'est pas destiné à l'administration de la justice, mais que, en contrepartie, il serve à qui a été opprimé ou accusé, de façon injuste ou non, de moyen de fuir ou de réhabiliter sa réputation. Selon Malinowski :

---

<sup>25</sup> Sur les tabous et les règles du mariage entre les Trobriandais, voir le livre *Les Argonautes du Pacifique occidental*, publié en 1922.

<sup>26</sup> Pour comprendre les expressions obscènes, Malinowski suggère son article « Sex and Repression in Savage Society » dans la revue *Psyche*, vol. 3, 1925.

« Thus suicide, like sorcery, is a means of keeping the natives to the strict observance of the law, a means of preventing people from extreme and unusual types of behaviour. Both are pronounced conservative influences and as such are strong supports of law and order. » (Malinowski, 1961 : 98).

Pour conclure, nous pouvons affirmer que, selon Malinowski, le suicide trobriandais répondait à des normes de bonnes conduites en vigueur dans cette société. L'exposition publique d'un comportement déviant ou une offense intolérable étaient, selon Malinowski, les déclencheurs d'un acte suicidaire. Les relations incestueuses, l'infraction aux règles claniques d'exogamie ou la pratique de l'adultère ne conduisaient pas à la décision de s'enlever la vie. Le suicide se produisait lorsque quelqu'un dénonçait la personne pour avoir commis un de ces crimes. Pour le suicidé, son acte représentait à la fois l'expiation d'un crime et une protestation contre la personne qui l'avait dénoncé. Selon cet auteur, le suicide est le résultat des pressions sociales exercées par la société sur l'individu, en ayant comme finalité la cohésion et l'équilibre sociaux.

## 9.2 Le suicide et les risques pris : l'analyse de Raymond Firth

---

Raymond Firth, dans son livre *Tikopia Ritual and Belief*, publié en 1967<sup>27</sup>, analyse le suicide. Il affirme qu'à Tikopia le mode préféré de suicide chez les jeunes hommes était un voyage solitaire en mer à bord d'un canoë, alors que pour les jeunes femmes, c'était de nager dans l'océan en s'exposant aux requins ou aux autres dangers de la mer. Selon Firth, dans le premier cas, la méthode présentait une forme de calcul par rapport aux possibilités de sauvetage. Ainsi, le suicide parmi les membres de cette société pouvait prendre un autre sens. Il pouvait par exemple permettre de mesurer l'importance du sujet au sein de sa société. L'anthropologue affirme que les raisons pour lesquelles les habitants de Tikopia décidaient de mettre leur vie en danger découlaient en général de déceptions ou d'injustices qu'ils avaient endurées. Selon la croyance populaire des cultures trouvées en Polynésie, les survivants d'une tentative de suicide pouvaient cependant racheter leur rôle social (Firth, 1967 : 121).

Selon Firth, l'acte suicidaire ne peut pas être associé seulement à la rigidité de la structure sociale ni aux troubles mentaux. Il peut aussi être analysé comme une réaction à une variété de valeurs concurrentes. L'auteur a également souligné que les actes semblent différer

---

<sup>27</sup> Voir le chapitre intitulé *Suicide and risk-taking in Tikopia society*.

les uns des autres en termes de probabilité d'avoir une issue fatale. C'est seulement dans quelques cas, en effet, qu'on peut être certain que la personne voulait réellement mettre fin à ses jours. Dans une majorité des cas, la mort n'était qu'une simple probabilité, puisque l'acte en lui seul était considéré comme un geste de bravoure suffisant à réintégrer la personne dans la collectivité.

Un facteur assez important contribuant à la compréhension de la théorie du risk-taking de Firth reliée aux tentatives de suicide est l'efficacité et la facilité avec lesquelles les bateaux de sauvetage étaient envoyés. Ces bateaux avaient pour tâche d'identifier et de secourir des marins ou des nageurs solitaires. À la lumière de ces considérations, l'anthropologue affirme qu'à Tikopia, les individus suicidaires exprimaient davantage un désir de courir un risque qu'une envie réelle de mourir.

Sur ces bases et après une brève présentation des trois types de suicides conçus par Durkheim<sup>28</sup>, Firth ajoute que le comportement suicidaire peut être mis en corrélation positive avec la force ou l'intégralité des contrôles sociaux. Selon Firth :

« If by definition suicide is an escape from society and its judgments, and if the society is so rigid that no other avenues of deviance from normality are open, the two variables are already interdependent, and the correlation is spurious. The *behavior* of suicide is an index of social rigidity, but the *incidence* – that is rate – of suicide is an index of the degree of deviance in the society. » (Firth, 1967 : 117)

Dans des sociétés qui ont des normes de conduite équivalentes en termes de rigidité, il peut y avoir différents degrés de déviance, en fonction, par exemple, du caractère des objectifs personnels, des variations dans les ressources disponibles pour les satisfaire, successivement. Les théories qui proposent qu'il y ait une relation directe entre le suicide et la rigidité sociale, critique Firth, ont davantage une nature mécanique : « Society is seen as a kind of vessel with apertures, and with a constant internal level of pressure from deviant behavior ». Dans le cas d'un système trop rigide, une seule ouverture est faite, et la pression ne peut être réduite que par l'utilisation de cette sortie unique, le suicide. Dans les systèmes moins rigides, ou structurés de façon plus souple, il est possible de trouver plus d'ouvertures et, par conséquent, le taux de suicide est proportionnellement plus faible (Firth, 1967 : 117).

---

<sup>28</sup> Pour connaître la théorie de Durkheim, voir le point 8.1 de ce même chapitre.

Firth n'est pas entièrement d'accord avec ce modèle conceptuel tel qu'on vient de le définir, surtout parce qu'il considère que, même dans les sociétés où les sanctions sociales ou les codes moraux sont très rigides, il est possible de trouver des issues, des ouvertures, des moyens de déviation ou d'évasion. L'auteur fait valoir aussi que l'ensemble de la question du suicide est beaucoup plus complexe et que, dans la majorité des cas, la définition de celui-ci fait référence au décès d'une personne après qu'elle ait eu l'intention de s'enlever la vie, mais que cette définition ne suffit pas pour comprendre le phénomène. Selon l'auteur :

« Where death has eventuated through an act initiated by the dead person, intention to self-destruction must be presumed. But where a similar act has been initiated, but for some reason death has not eventuated, there is often a question as to whether the person really intended to destroy himself and was prevented, or was feigning such intent and wished to be prevented. Some deaths classified as suicide were possibly acts with their initiators hoped would be prevented, but through miscalculation or other accident were not. » (Firth, 1967 : 119).

### 9.3 Les théories de Paul Bohannan

---

Dans son livre *Theories of Homicide and Suicide*, Paul Bohannan remarque que dans les sociétés étatsunienne et européenne, le suicide a toujours été étudié par les sociologues, les psychologues et les statisticiens. Les anthropologues ont accordé une importance mineure à ce sujet, et c'est à travers cette critique que ce dernier formule son argument.

Le premier exemple qu'il utilise pour démontrer l'importance des analyses anthropologiques est le cas du suicide chez les Trobriandais, mentionné ci-dessus. Selon lui, Malinowski s'approche des théories de Durkheim pour expliquer comment les mécanismes sociaux mènent un individu à s'enlever la vie. Ainsi, la notion d'intégration sociale ou de solidarité de Durkheim de même que la conception d'institutions de Malinowski sont des approches qui se complètent et, pour cela, Bohannan a fait une description des deux ensembles (Bohannan, 1960 : 7).

La loi de Durkheim, reprise par plusieurs auteurs, s'exprime ainsi : le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration des groupes sociaux (religion, famille, politique) dont fait partie l'individu; une individuation excessive et une individuation insuffisante produiront les mêmes effets : lorsque l'homme est détaché de la société, il se tue facilement (suicide égoïste), il se tue aussi quand il y est trop fortement intégré (suicide altruiste); quand la

société est troublée, que ce soit par une importante crise d'ordre économique ou politique ou par des transformations trop soudaines, elle est incapable d'exercer son autorité normative. Cette absence de détermination des valeurs est à l'origine de la montée, parfois brusque, de la courbe des suicides dans une société donnée (suicide anémique).

Le concept d'intégration de Durkheim peut être vu à la lumière de la conception d'institution de Malinowski. Il faut rappeler que le concept d'institution de Malinowski est très différent du concept de Durkheim. Selon Malinowski, une institution est formée par un groupe de personnes unies dans un même objectif. Ces personnes jouissent de l'organisation nécessaire pour accomplir leur objectif, et elles peuvent prendre les moyens techniques qui leur permettent de le réaliser. De plus, elles ont acquis des concepts et des idées qu'elles peuvent communiquer par des mots et des actions. Certains de ces concepts et de ces idées utilisent des technologies, d'autres forment ce que Malinowski a nommé le « règlement » de l'institution, c'est-à-dire les idées qui rendent l'objectif réalisable (Bohannan, 1960 : 8-9).

Après l'analyse des théories du suicide de Durkheim, nous pouvons conclure par cette affirmation : « Putting this statement into Malinowski's terms, suicide is common in situations in which the institutions are inadequate to bind people to their purposes. » (Bohannan, 1960 : 9).

Bohannan dédie son livre à la compréhension des phénomènes d'homicide et de suicide dans différentes sociétés d'Afrique, en ayant toujours comme arrière-plan les théories de Durkheim. Toutefois, sans nier l'importance de celles-ci pour la recherche anthropologique sur le suicide, elles ne sont pas tout à fait pertinentes pour appuyer les hypothèses qui suivront, lorsqu'elles restent trop « collées » à Durkheim.

#### 9.4 Roger Bastide et le suicide du « nègre » brésilien

Bastide, dans son article « Le suicide du nègre au Brésil », fait une critique de la façon dont la sociologie française a analysé le problème à partir d'un « dualisme rigide », c'est-à-dire, l'opposition entre l'individu et la société. Bastide croit, pour sa part, qu'il faut reprendre la question du suicide, mais cette fois-ci à la lumière de l'idée de la réciprocité des points de vue et aussi de l'idée de l'interpénétration du social et de l'individuel (Bastide, 1952 : 80).

L'intention de Bastide est de concentrer l'étude du rapport entre « race » et « suicide » dans la ville de São Paulo, au Brésil. Pour commencer son texte, l'auteur fait une révision historique du phénomène chez les esclaves au Brésil, à partir des récits des voyageurs et de la production anthropologique sur l'Afrique. Selon l'auteur, le suicide des esclaves se caractériserait principalement comme une protestation contre l'esclavage, comme un moyen pour se libérer d'une vie de punitions. Il souligne aussi que, nonobstant l'interdiction morale de se suicider, on trouve chez plusieurs peuples venant du continent africain et vivant en situation d'esclavage, l'utilisation du suicide comme « moyen de retour vers l'Afrique, lieu d'origine des ancêtres. Ces peuples croyaient, en effet, que l'âme de celui qui se tuait revenait s'intégrer au monde des morts qui était de l'autre côté de l'océan » (Bastide, 1952 : 82-3).

L'anthropologue propose ensuite qu'on analyse les différences entre les taux de suicide chez les noirs esclaves et chez les noirs libres. Ainsi, il attribue la diminution des suicides, observée dans les registres policiers au cours des années 1880 (en 1888, la princesse Isabel a proclamé l'abolition de l'esclavage), à la croissante propagation des idées abolitionnistes et aux perspectives concrètes d'obtention de la liberté, qui auraient réduit le nombre de cas (Bastide, 1952 : 84).

Finalement, la conception de Bastide se situe entre les théories psychologiques du suicide et celle de Durkheim. Même s'il s'est proposé d'étudier comment la société agit dans la distribution des cas de suicide, il tente aussi de comprendre comment le suicide peut à la fois être considéré comme un comportement individuel et comme un comportement social. Selon l'auteur :

« Le passage d'un certain statut social à un autre, du statut tribal au statut d'esclave, du statut d'esclave au statut de nègre libre, correspond à des augmentations ou des diminutions de suicides, qui sont beaucoup trop prononcées [...]. Mais une fois l'importance de ce facteur reconnue [facteur psychologique], nous avons dû, pour comprendre les faits, réintroduire peu à peu la psychique dans le social, et analyser un certain nombre d'attitudes mentales. » (Bastide : 1952 : 88).

## 9.5 D'autres exemples ethnographiques

---

En lisant les ethnographies, nous avons découvert d'autres sources d'information sur le suicide dans les recherches anthropologiques. Néanmoins, il s'agit de quelques exemples seulement de conduites suicidaires, qui apparaissent dans la description d'autres aspects de l'organisation sociale d'une société donnée. Ainsi, nous pouvons citer l'exemple de Meyer Fortes, qui a décrit, dans son livre *The web of kinship among the Tallensi : the second part of an analysis of the social structure of a Trans-volta tribe*, quelques situations qui peuvent pousser un individu à s'enlever la vie. À titre d'exemple, un homme qui voit sa fille kidnappée par une tribu ennemie peut exploiter les liens de parenté cognitive avec le clan ou la descendance du kidnappeur pour, dans les cas extrêmes, menacer de se suicider devant la maison de celui-ci (Fortes, 1949 : 91).

Toutefois, c'est la douleur provoquée par le décès d'un enfant qui va pousser des actes suicidaires concrets. Il donne l'exemple d'un homme qui s'est suicidé en se perçant le corps à l'aide d'une pointe de flèche empoisonnée quand son fils préféré fut décédé. Selon Fortes : « and the average Talen, it must be remembered, speaks of suicide with contempt » (Fortes, 1949 : 168). Nous pouvons donc affirmer que, malgré les exemples donnés par l'anthropologue, il ne conçoit aucune théorie précise sur le phénomène dans la société en question.

Parmi les études traitant du suicide, Bohannan pointe l'étude de Strausses réalisée à Ceylan. Cet auteur utilise la dichotomie « peu structuré/étroitement structuré » suggérée par John Embree pour faire la distinction entre le suicide égoïste et le suicide altruiste; les suicides égoïstes se produisent dans les situations sociales peu structurées et les suicides altruistes se produisent dans les situations sociales étroitement structurées (Bohannan, 1960 : 11)

Le suicide par vengeance a été mentionné pour la première fois en 1908 par Westermarck. Néanmoins, c'est M.D.W Jeffreys qui a donné une meilleure explication de ce phénomène. Le suicide par vengeance résulte de la ferme croyance que, tel un fantôme, un homme décédé peut se venger des personnes vivantes. Le suicide, dans ce cas, est porteur d'un sens déterminé et d'une finalité précise. Le suicide par vengeance peut ressembler au

suicide altruiste lorsqu'un individu met fin à ses jours en croyant que cet acte va réaliser les propositions d'une institution. Néanmoins, l'institution n'a pas commandé le suicide. Le suicide par vengeance peut aussi ressembler au suicide égoïste par lequel l'individu donne priorité à son acte suicidaire plutôt qu'à sa communauté (Bohannan, 1960 : 11-2).

Pour conclure, l'article de Tousignant, intitulé « Le suicide dans les petites sociétés », publié dans la revue *Frontières*, nous amène à penser que la méthode de recherche anthropologique peut nous fournir des renseignements détaillés sur le suicide et les événements déclencheurs. Selon l'auteur : « Le compte rendu typique décrit les événements déclencheurs, les réactions à la suite d'un suicide, l'interprétation sociale et religieuse, et les changements historiques récemment vécus au sein de la communauté. » De plus, lorsqu'il y a beaucoup de similarité dans les conditions de vie, les configurations du phénomène du suicide sont aussi similaires, « autant à l'intérieur de ces cultures qu'entre elles [...] ». (Tousignant, 1999 : 43)

Tousignant affirme que le type de suicide altruiste de Durkheim, qui était très strictement rapporté dans les sociétés considérées par celui-ci comme « primitives », ne peut plus être utilisé lorsque ces sociétés ont vécu des changements d'ordre social, culturel ou économique, entre autres. Aujourd'hui, elles sont vues comme moins homogènes qu'à l'époque de Durkheim. Par contre, le type de suicide anémique n'est pas applicable non plus. Ainsi, il faut proposer de nouveaux outils conceptuels pour comprendre le suicide dans ces sociétés. « Personne ne mettra en cause la vision selon laquelle le suicide est un acte extrême de détachement, le départ volontaire et radical du monde des êtres humains vivants. » (Tousignant, 1999 : 43)

Selon l'auteur, dans les sociétés occidentales contemporaines, le suicide peut être lié à une mort déjà acquise sur le plan social :

« Les personnes décédées par suicide ont souvent été victimes de formes variées d'exclusion au sein de leur famille d'origine et, par la suite, ont souvent été rejetées par leur partenaire marital ou ont opéré une espèce de retraite dans l'alcoolisme et d'autres expressions de désordres mentaux. Leur mort marque la fin d'un sentiment profond d'aliénation sociale. » (Tousignant, 1999 : 43).

Toutefois, dans les sociétés où on peut trouver des modes de vie traditionnels qui sont construits autour d'un rythme très dense d'échanges interpersonnels, ce modèle ne convient

pas. Selon Tousignant, dans les sociétés dites non occidentales, la mort volontaire peut être analysée comme une forme de communication, un discours de réparation des dommages qu'on trouve dans le tissu social. Ce genre de suicide a été appelé suicide par vengeance<sup>29</sup>. Dans les sociétés mentionnées, le suicide peut être vu comme un « acte de réparation du lien entre le décédé et les autres membres de la collectivité ». Toutefois, même si on affirme que les suicides de vengeance comportent un facteur d'agressivité, dans les sociétés considérées holistiques, la mort volontaire prend la place d'un outil de reconstitution d'une forme d'intégrité.

## **10. Conclusion**

---

Le suicide, surtout dans ses implications sociologiques et anthropologiques, est le sujet d'étude de ce chapitre. Le répertoire d'explications, de motivations et de conduites a été exposé, parfois de façon abrégée, mais toujours avec l'intention de situer les suicides dans plusieurs contextes où nous pouvons les trouver, de même que dans les différents domaines qui en font l'étude. L'idée centrale à remarquer des études anthropologiques fait référence à la mise en contexte des actions suicidaires, les formes de sanctions par rapport à ceux qui se suicident, ainsi comme les formes de contrôle social interne.

D'autre part, ce cumul bibliographique nous ouvre un éventail de regards sur l'acte de s'enlever la vie, nous amenant à nous interroger sur notre terrain munis d'exemples ethnographiques et méthodologiques. Nous croyons que cet exercice nous permettra, dans un deuxième temps, de suggérer de nouvelles approches analytiques par rapport à ce phénomène chez les Atikamekw. Il nous permettra aussi de proposer une analyse du suicide chez ces derniers à partir d'un point de vue local, en mettant toujours au premier plan leurs façons de concevoir le phénomène.

Dans le troisième chapitre, nous allons exposer et commenter de façon plus détaillée quelques approches utilisées lors de la recherche sur le suicide dans différents milieux

---

<sup>29</sup> L'expression *suicide par vengeance* ou *suicide de Samson* et autres synonymes ont été utilisés en référence aux formes spécifiques de suicide dans ce contexte. Le personnage biblique de Samson, (*Livre des Juges* 16 : 28) s'est comporté un peu comme un commando suicide entraînant dans la mort un très grand nombre de Philistins ainsi que lui-même dans le but de venger la perte de sa vision.

autochtones, en ayant toujours dans l'esprit un sens critique et une vision qui sortent des prémisses essentialistes et qui nous amènent à créer de nouvelles catégories interprétatives.

---

## *Chapitre III – Révision et analyse critique des méthodes de recherche sur le suicide en milieu autochtone*

---

### **1. Introduction**

---

Dans le présent chapitre, nous proposons une révision critique des principales théories dédiées à la compréhension du suicide autochtone au Brésil, au Canada et au Québec. Cet exercice vise à établir un cadre comparatif entre différents contextes et à rendre possible un regard précis sur les applications et les résultats de recherches. Également, la présence de l'exemple du Brésil se doit d'abord à nos expériences ethnographiques chez les Guarani Kaiowá du Mato Grosso do Sul, mais pareillement grâce aux similarités et différences entre des aspects historiques, les politiques et les relations entre les peuples autochtones et les États-nations canadien et brésilien.

Il existe de nombreux écrits sur le phénomène du suicide chez les peuples autochtones des pays mentionnés, de même que sur d'autres sociétés originaires du continent américain. Pensons, par exemple, aux études portant sur le suicide dans la culture maya<sup>30</sup> ou chez les femmes *aguarunas*<sup>31</sup> et plusieurs autres. En général, les recherches sont menées suivant plusieurs méthodes et approches : la méthode clinique, la méthode de la psychiatrie transculturelle et de l'ethnopsychiatrie, l'approche de l'épidémiologie sociale, l'approche

---

<sup>30</sup> Selon plusieurs sources, dans la cosmogonie maya, il existe une déesse considérée comme divinité du gibet et protectrice des suicidés, appelée Ixtab. Cette déesse protégerait aussi les guerriers qui meurent pendant les batailles et les mères qui décèdent à l'accouchement. Elle serait également l'épouse du dieu de la mort, appelé Chamer. Les Mayas considéraient la mort volontaire comme une façon très honorable de décéder et, pour eux, ceux qui s'enlevaient la vie allaient au paradis, où ils pouvaient rester à l'ombre de l'arbre de la vie et être nourris par Ixtab. Dans l'art maya, cette déesse est représentée avec un nœud autour du cou et les yeux fermés. De plus, elle a un anneau noir dans chaque joue comme symbole de putréfaction.

<sup>31</sup> Selon l'anthropologue Willy Guevara, qui a écrit le texte *El Suicidio Femenino Aguaruna*, il faut surtout parler de *suicidalidad femenina aguaruna*, plutôt que de suicide proprement dit, parce que l'acte englobe une série d'autres actes, de sens, de processus et de scénarios physiques et symboliques (Guevara, 2006 : 39). L'auteur affirme que le suicide de ces femmes est provoqué par la combinaison d'une série de situations découlant de la polygamie, des abus sexuels et du mépris des hommes. Dans cette culture, les femmes se sentent « empoisonnées » par l'accumulation des agressions qu'elles subissent. Voilà pourquoi elles utilisent, comme méthode suicidaire, l'ingestion graduelle d'un poison dérivé d'une plante (seules les femmes connaissent les plantes potentiellement vénéneuses).

psychosociale<sup>32</sup>, la méthode sociologique<sup>33</sup> et, plus récemment, la méthode ethnographique. Toutefois, bien que toutes les approches mentionnées aient leur pertinence, nous proposons de nous pencher plus particulièrement – et de façon critique – sur l’approche de la psychiatrie transculturelle, sur l’approche psychosociale et sur la méthode ethnographique (quand nous nous intéresserons à la discussion sur l’applicabilité de l’ethnopsychiatrie aux études sur le suicide). D’ailleurs, nous allons discuter de la mort volontaire chez les jeunes, et plus spécifiquement chez les jeunes Autochtones du Québec et du Canada, en examinant l’ouvrage *Le suicide chez les jeunes Autochtones et l’effondrement de la continuité personnelle et culturelle* (Chandler et al., 2010). Les discussions sur les explications données au phénomène et ses possibles solutions vont jalonner le chapitre, même si nous nous servons de l’approche ethnographique comme cadre théorique et méthodologique. En effet, selon nous, le fait de présenter des approches différentes demeure capital étant donné qu’elles sont largement employées dans des études sur le suicide chez les Inuits ou encore chez les Premières Nations<sup>34</sup>.

Pour aborder la méthode de la psychiatrie transculturelle, nous avons choisi son application dans les études sur la mort volontaire chez les Inuits du Nord canadien réalisées par Laurence Kirmayer et al. (2009). Dans le même sens, nous présentons l’approche psychosociale lorsqu’elle est utilisée dans l’étude de ce phénomène chez les Premières Nations faisant partie de la famille algonquienne et présentes au Québec<sup>35</sup>. Finalement, pour préciser la méthode ethnographique et son emploi, nous allons décrire trois recherches majeures sur le suicide qui ont été menées chez les Guaranis-Kaiowás, les Sorowahás et les Tikunas, trois sociétés autochtones habitant le Brésil<sup>36</sup>. De plus, la thèse de Louise Bujold –

---

<sup>32</sup> Étant donné que l’approche psychosociale est assez large, nous avons choisi de l’utiliser lorsque ses variantes, comme le modèle écologique et la psychologie du développement, sont appliquées à l’étude du suicide dans un contexte amérindien.

<sup>33</sup> En considérant que c’est à partir de Durkheim qu’on donne plus d’attention au phénomène du suicide à travers l’approche sociologique, nous croyons que les explications données à ce sujet au chapitre 2 peuvent aider le lecteur à comprendre cette approche et son application. Pour en savoir plus, voir le point 8.1 du chapitre 2.

<sup>34</sup> Une critique du concept des Premières Nations, lorsque celui-ci englobe une grande variété de sociétés, en omettant des caractéristiques propres à chaque culture, sera réalisée dans le chapitre 5, lors d’une discussion sur la position que les populations autochtones prennent par rapport à l’État canadien.

<sup>35</sup> Arlène Laliberté, pour réaliser sa recherche doctorale en psychologie sociale, a travaillé dans trois communautés algonquiennes du Nord québécois. Toutefois, comme elle a préféré garder l’anonymat de ces communautés, nous ne pouvons pas préciser sur quelle – ou quelles – société porte sa recherche.

<sup>36</sup> Nous proposons une étude comparative sur le phénomène parmi quelques peuples autochtones habitant le territoire brésilien, car, en plus d’être originaire du Brésil et d’y avoir fait nos études, nous y avons aussi acquis de l’expérience lors d’une recherche sur le terrain portant sur le suicide chez les Guaranis-Kaiowás du Mato Grosso do Sul.

sur le suicide inuit – et celle de Stéphanie Eveno – sur le suicide innu – seront présentées comme des exemples de recherche ethnographique dans le contexte québécois et canadien.

Avant de nous lancer dans les descriptions et les analyses des approches choisies, nous proposons une critique du portrait général du suicide, en nous basant sur les déclencheurs les plus souvent cités et les situations considérées comme étant « favorables ». Nous allons particulièrement discuter de l’imaginaire qui existe par rapport aux comportements suicidaires et démontrer comment ceux-ci font partie d’une construction historique que l’État veut présenter comme officielle. Nous voudrions souligner qu’on n’utilise pas les données dans leur état brut, mais qu’on tente, au contraire, de les mettre en perspective. Autrement dit, nous discutons de la manière dont les réalités des peuples autochtones sont configurées par les méthodologies et se transforment en politiques ou en moyens d’intervention. Nous discutons de la force et de la limite des idées répandues.

## **2. Données statistiques**

---

### **2.1 Introduction critique**

---

Nous allons maintenant présenter des données statistiques sur les peuples autochtones du Canada et du Québec<sup>37</sup> – de même que sur le suicide –, puis nous discuterons des sources et de différents systèmes de mesures d’où proviennent ces données. Discuter de la provenance des statistiques nous pousse à nous questionner sur ces chiffres généraux, qui masquent des disparités importantes. Cela nous aide aussi à critiquer l’objectif politique et social derrière le processus – social et étatique – d’évaluation quantitative du suicide et la réalité construite ou occulte autour de la question. En partant de ce point de vue, nous irons au-delà de la seule énumération de chiffres, en analysant de manière plus sociologique et anthropologique comment les statistiques constituent en elles-mêmes une partie de la considération du phénomène comme un fait social et politique.

La critique des statistiques sur les populations originaires du Canada et du Québec, et sur le suicide en milieu autochtone doit être faite relativement à la collecte, à l’organisation et à l’interprétation des données. Par ailleurs, s’il est nécessaire de comparer le taux de suicide

---

<sup>37</sup> Comme nous allons voir plus tard, autant au Canada que dans la province du Québec, l’absence et des sous-registres des quelques sociétés dans l’ensemble des recherches statistiques peuvent arriver.

entre les Autochtones et les non-Autochtones, c'est parce qu'il importe de connaître les variables utilisées pour l'élaboration et l'analyse de chacun. L'intervalle de temps entre les différentes collectes de données (par exemple, si l'intervalle entre les recensements au sein de la population non autochtone est plus long ou plus court que celui entre les recensements faits chez les Amérindiens) de même que l'unanimité ou la disparité entre les résultats obtenus par les différents organismes qui effectuent les recensements sont d'autres aspects qui démontrent l'importance de critiquer le processus. Nous croyons que le fait que le suicide autochtone soit mesuré à l'aide de statistiques doit être envisagé comme un acte politique et non seulement comme une mesure chiffrée. En vérifiant depuis quand des statistiques nationales ou provinciales sont enregistrées sur le suicide autochtone et s'il existe un historique de ces rapports, nous nous donnons des pistes pour comprendre comment l'État fait face au suicide. Conséquemment, nous saurons s'il existe une forme de reconnaissance de l'État (fédéral et provincial, dans le cas du Canada et du Québec) de l'existence publique du suicide en tant que problème légitime pour la bureaucratie gouvernementale.

Nous présenterons les données auxquelles nous avons eu accès et qui concernent les populations autochtones et non autochtones du Canada et du Québec, de même que celles portant sur le phénomène du suicide dans celles-ci.

## 2.2 Portrait statistique des populations autochtones du Canada et du Québec

Si l'on veut dresser un portrait statistique des populations autochtones du Canada, en présentant les données sur le suicide, nous devons souligner que, selon Kirmayer et al. (2009), l'héritage des politiques d'assimilation forcée doit être intégré dans la relation actuelle des peuples autochtones avec la société canadienne. Les stéréotypes qui dépeignent les Autochtones comme des « sauvages » ou des « alcooliques », par exemple, perdurent encore dans les médias populaires. Le racisme est toujours répandu, bien qu'il soit parfois subtil, et on constate un manque persistant de sensibilisation historique à l'égard de l'expérience de la colonisation des peuples autochtones et de son impact durable sur leur bien-être et leurs conditions sociales. La tutelle et le contrôle gouvernemental, bureaucratique et professionnel, continuent à miner les efforts visant l'auto-détermination.

En attirant l'attention sur la question du suicide comme une conséquence du contact et des politiques citées précédemment, les auteurs affirment que la large variation entre les taux de suicide et d'autres indices de détresse chez les communautés autochtones, indique l'importance de considérer la nature des communautés et les différences dont celles-ci répondent au stress lié à la colonisation, à la sédentarisation, à la surveillance bureaucratique et au contrôle technocratique (Kirmayer et al., 2009 : 18-9).

Dans le rapport *Suicide chez les Autochtones au Canada*, publié par la Fondation autochtone de guérison (Kirmayer et al., 2007), les auteurs affirment que :

« Même s'il y a d'énormes variations parmi les collectivités, les bandes et les nations, le taux global de suicide chez les populations des Premières Nations représente le double de celui de l'ensemble de la population canadienne; le taux chez les Inuits est encore plus élevé – 6 à 11 fois supérieur à celui de la population générale<sup>38</sup>. Pour ce qui est des Autochtones, le suicide témoigne de la détresse chez la jeunesse. De l'âge de 10 à 19 ans, les jeunes Autochtones vivant dans les réserves ont 5 à 6 fois plus de risques de se suicider que leurs pairs au sein de la population générale<sup>39</sup>. Malgré l'inquiétude généralisée que suscitent ces statistiques alarmantes, le manque d'information sur le suicide chez les Autochtones, ses causes et les interventions efficaces en cette matière persiste. » (Kirmayer et al., 2007 : 1)

Toujours selon les auteurs du rapport, même si nous pouvons faire des distinctions entre les *tentatives de suicide*, les *suicides complétés* et les *parasuicides* (comportements autodestructeurs, sans que le sujet ait une intention réelle de s'enlever la vie), en considérant que chacun de ces gestes englobe une série de comportements, de recherches et de contextes variés, il nous semble important de discuter surtout les statistiques sur les cas de *décès par mort volontaire*, lorsqu'elles nous permettent d'analyser le phénomène du suicide dans les sociétés autochtones déjà mentionnées.

Les principaux critères utilisés dans les recherches statistiques sur les peuples autochtones au Canada et au Québec apparaissent dans le rapport technique sur les peuples autochtones (recensement de 2006, Statistique Canada)<sup>40</sup>. Selon ce rapport, il existe diverses façons de définir la population autochtone, à partir des quatre questions posées à ce sujet dans

<sup>38</sup> Gouvernement du Canada cité dans Kirmayer et al., 2007 : 1.

<sup>39</sup> Comité consultatif sur la santé mentale autochtone, Direction générale des services médicaux, 1991a cité dans Kirmayer et al., 2007 : 1

<sup>40</sup> Tiré du site <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/as-sa/97-558/index-fra.cfm>

le recensement : ascendance autochtone (origine ethnique), identité autochtone, appartenance à une bande indienne/Première nation et Indien inscrit ou Indien des traités.

Par « ascendance autochtone », on fait référence aux personnes ayant déclaré au moins une ascendance autochtone (Indien de l'Amérique du Nord, Métis ou Inuit). Sont incluses dans cette catégorie l'ascendance unique (la déclaration par le répondant d'une seule ascendance autochtone) et les ascendances multiples (la déclaration par le répondant de deux ascendances ou plus, dont au moins une ascendance autochtone). De plus : « sont incluses les personnes qui ont indiqué s'identifier à au moins un groupe autochtone, ainsi que celles qui ont déclaré être un Indien des traités ou un Indien inscrit, conformément à la définition de la *Loi sur les Indiens* du Canada, de même que celles qui ont déclaré appartenir à une bande indienne ou à une Première Nation »<sup>41</sup>.

L'identité autochtone fait référence aux personnes ayant indiqué appartenir à au moins un groupe autochtone, c'est-à-dire les Indiens de l'Amérique du Nord, les Métis ou les Inuits. Avant le recensement de 1996, on obtenait des données sur la population autochtone à partir de la question sur l'origine ethnique. La question sur l'identité autochtone du recensement de 2006 est la même que celle utilisée en 1996 et en 2001.

Par membres d'une bande indienne ou d'une Première Nation, on entend les personnes qui ont déclaré appartenir à une bande indienne ou à une Première Nation au Canada. Par Indiens inscrits ou Indiens des traités, on entend les personnes qui ont déclaré être des Indiens inscrits en vertu de la *Loi sur les Indiens* du Canada. Les Indiens des traités sont des personnes inscrites en vertu de la *Loi sur les Indiens* et qui peuvent prouver qu'elles descendent d'une bande signataire d'un traité.

Selon Statistique Canada, en 2006, l'ensemble des Premières Nations, des Métis et des Inuits comptait 1 172 790 personnes. De plus, le recensement de 2006 indique que la population autochtone a progressé de 45 % entre 1996 et 2006. Plus précisément, le recensement a dénombré 50 485 Inuits, 698 025 membres des Premières Nations et environ 400 000 métis. Proportionnellement, en 2006, les Autochtones représentaient 3,8 % de l'ensemble de la population du Canada, comparativement à 3,3 % en 2001 et à 2,8 % en 1996. Les Premières Nations composaient 62 % de la population autochtone, les Métis 30 % et les

---

<sup>41</sup> Tiré du site [http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2006/ref/tp-guides/rp/ap-pa\\_2/p1-fra.cfm](http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2006/ref/tp-guides/rp/ap-pa_2/p1-fra.cfm)

Inuits 5 %<sup>42</sup>. Le ministère des Affaires autochtones et du développement du Nord canadien<sup>43</sup> utilise les résultats de ces trois recensements pour son administration. Cela démontre les similitudes dans l'exclusivité et la qualité des études, de même que la régularité et l'homogénéité, au plan national, des instruments de mesure du taux de l'ensemble de la population autochtone.

Néanmoins, il est important de souligner que quelques communautés n'ont pas pris part au recensement, « car le dénombrement n'a pas été autorisé, ou il a été interrompu avant sa réalisation. En 2006, il y avait 22 réserves partiellement dénombrées, comparativement à 30 en 2001 et à 77 en 1996 » (Statistique Canada, 2006). Selon Frideres et Statistiques Canada, on retrouve, parmi les groupes autochtones du Québec et du Canada, une grande diversité de communautés : 600 collectivités de Premières Nations et 11 groupes linguistiques. « Environ, une personne autochtone sur 4 peut parler une langue autochtone; pour les 14 langues autochtones encore vivantes, il y a plus de 2000 personnes qui utilisent chacune d'entre elles. » (Statistique Canada, 2003 *in* Kirmayer et al., 2007 : 14).

Par rapport à la prévalence, la répartition géographique et la configuration du suicide selon l'âge et le sexe, Kirmayer et al. (2007) affirment que, malgré des améliorations dans les enquêtes récentes concernant l'obtention de données sur le suicide, il y a encore beaucoup de lacunes. Selon les auteurs : « il n'y a aucune étude jusqu'à présent qui a systématiquement comparé le taux de suicide des divers groupes autochtones au Canada ». Également, le tableau ci-dessous, extrait du même rapport :

« [...] fait le résumé des résultats de rapports publiés qui présentent le taux de suicide chez des populations et des collectivités autochtones. Ces taux ne sont pas directement comparables étant donné qu'ils sont le résultat de méthodes de compilation, de tranches de temps et de caractéristiques de différents échantillons. Par contre, ils indiquent tous des taux de beaucoup supérieurs à ceux constatés chez des groupes du même âge et de même sexe de la population générale. Ces études montrent également un grand nombre de variations du taux de suicide entre les collectivités, même au sein d'une même région géographique. » (Kirmayer et al., 2007 : 18-9)

---

<sup>42</sup> Le reste provient d'autres groupes dont les membres ne se considèrent pas autochtones, nonobstant leur héritage (Kirmayer et al., 2007).

<sup>43</sup> Le 21 mai 2011, le gouvernement changeait le nom du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien pour ministère des Affaires autochtones et du développement du Nord canadien.

Tableau 1 – Résumé des résultats de rapports publiés

Région	Groupe	Période	Source	Taux de suicide* (par 100 000)
Labrador	Autochtones Âgés de 15 à 24 ans	1979-1983	Wotton, cité dans Aldridge et St-John, 1991	337
	Innu, Inuit Labrador Âgés de 10 à 19 ans	1977-1988	Aldridge et St-John, 1991	180
Québec	Indien	1984-1988	Comité directeur sur la santé mentale des Autochtones de la Direction générale des services médicaux	25,4
	Inuit (Nunavik)	2002	Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik, 2005	82
Ontario	Ojibwa	1975-1982	Spaulding, 1986	62
	Wikwemikong	1975	Ward et Fox, 1977	267
Manitoba	Nord du Manitoba Indiens	1981-1984	Ross et Davis, 1986	77
	Autochtones Âgés de 18 à 20 ans	1971-1982	Thompson, 1987	177 h 32f
	Jeunes autochtones Âgés de < 24 ans	1984-1988	Sigurdson et coll., 1994	60
		1988-1994	Malchy et coll., 1997	32
Premières Nations	1996-1997	Santé Canada, 2001	21	
Alberta	Nord de l'Alberta Autochtones Âgés de 15 à 34 ans	1980-1985	Bagley et coll., 1990	80 h
Saskatchewan	Premières Nations	1996-1997	Santé Canada, 2001	19
Colombie- Britannique	Premières Nations	1996-1997	Santé Canada, 2001	33
Nunavut	Inuit	2002	Inuit Tapiriit Kanatami, 2005; Hicks, prochaine publication, 2007	77
Territoires du Nord-Ouest	Population totale Personnes âgées de 15 à 24 ans	1970-1980	Rodgers, 1982	120 h 40f

\* Arrondi au nombre entier; h= homme, f= femme.

Source : Kirmayer et al., 2007.

Par ailleurs, nous verrons plus tard que la fréquence du suicide s'est accrue partout, mais avec une intensité variable d'un endroit à l'autre. Le premier problème qu'on doit résoudre est celui du rapport entre une étude qui vise à comprendre le suicide à partir d'une conception locale et le portrait global que la statistique sociale révèle. Mais comment s'y prendre, quand les registres de mortalité par suicide en milieu autochtone ne tiennent compte que des variables comme le sexe et l'âge, sans faire mention de bien d'autres caractéristiques sociales<sup>44</sup> qui pourraient être reliées à ce phénomène? Il faut commencer par se demander comment les recherches statistiques sont faites en milieu autochtone, en comparaison avec celles menées en milieux non autochtones. Comme nous l'avons déjà dit, différents paramètres doivent être observés pour juger de la valeur des données recueillies : la fréquence des recensements, la qualité des études, la question de la constance (ou non) des résultats (les résultats changent d'une recherche à l'autre), les raisons des variations des résultats (découlent du niveau de la qualité de l'étude ou de l'utilisation de différents paramètres).

Parmi la population non autochtone du Canada, de 1979 à 2000, le taux de suicide a diminué, passant de 16,7 à 12 sur 100 000 habitants. En 2010, il a été de 10,2 sur 100 000 habitants, soit 18,7 sur 100 000 pour les hommes et 5,2 sur 100 000 pour les femmes<sup>45</sup> (Statistique Canada, 2001; Organisation mondiale de la santé, n.d.b *in* Kirmayer et al., 2007 : 16). Parmi les Premières Nations et parmi les Inuits, les taux de suicide sont généralement plus élevés que ceux de la moyenne de la population non autochtone. Chez les Premières Nations, le taux de suicide était de 24 sur 100 000 habitants, c'est-à-dire 2 fois plus que le taux général de la population canadienne et québécoise<sup>46</sup>. Selon les données du gouvernement du Canada, entre les années 1999 et 2003, le taux de suicide parmi les Inuits au Canada atteignait en moyenne 135 sur 100 000 habitants (Kirmayer et al., 2007 : 17).

D'ailleurs, autant au Canada qu'au Québec, il n'existe pas de données sûres. Les critères censitaires et les données varient énormément, et il existe encore des peuples au sujet

---

<sup>44</sup> Comme le revenu, la scolarité, l'emploi, c'est-à-dire des caractéristiques qui, si mises en lumière, nous offriraient un portrait moins généraliste du phénomène du suicide.

<sup>45</sup> Même si les données datent de l'année 2000, selon nos recherches dans les pages internet de l'OMS (Organisation mondiale de la santé) et de Statistique Canada, les taux n'ont pas beaucoup varié.

<sup>46</sup> Au Québec, le taux de suicide est légèrement plus élevé, 14,2 sur 100 000 en 2008. Selon Brian Mishara, directeur du CRISE (Centre de recherche et d'intervention sur le suicide et l'euthanasie), le travail des coroners au Québec explique en partie la différence entre le taux canadien et le taux québécois. « Les suicides sont bien comptabilisés au Québec. Il n'y a pas beaucoup de décès dont les causes restent indéterminées, contrairement aux autres provinces. » Tiré du site <http://beta.cyberpresse.ca/actualites/quebec-canada/national/201002/02/01-945343-net-recul-du-suicide-au-quebec.php>, consulté le 15 octobre 2011.

desquels on n'a aucune information, de sorte que nous proposons d'être très prudents dans l'analyse des taux statistiques par rapport aux Premières Nations, aux Métis et aux Inuits, surtout en ce qui a trait au suicide. De plus, bien que le taux de décès par suicide dans la population autochtone soit plus élevé que la moyenne canadienne, il est important de souligner que ce ne sont pas toutes les collectivités autochtones du Canada qui connaissent un taux élevé de suicides. En fait, il existe des différences importantes selon les provinces, les régions et même entre différentes collectivités autochtones au sein d'une même région géographique. Par exemple, une étude réalisée en Colombie-Britannique a montré que certaines collectivités autochtones de la province avaient un taux de décès par suicide chez les jeunes 800 fois supérieur à la moyenne nationale. D'autre part, la même étude a montré qu'un peu plus de la moitié des 196 collectivités étudiées n'avait signalé aucun suicide en cinq ans<sup>47</sup>. De même, des chercheurs ont découvert qu'en Alberta, le taux de décès par suicide est trois fois plus élevé dans le nord que dans le sud<sup>48</sup>.

### 2.3 Critique finale par rapport aux statistiques

---

Autant au Canada qu'au Québec, lorsqu'on parle des populations autochtones, on utilise des termes génériques, comme si on pouvait les regrouper en une seule catégorie et ne pas tenir compte de leur diversité. Conséquemment, avant d'affirmer que partout dans ces communautés, les taux de suicide ont augmenté – ou de faire n'importe quelle autre affirmation du genre –, nous devons nous baser sur des données fiables qui tiennent compte des caractéristiques géographiques ou, idéalement, des particularités de chaque ethnie. Néanmoins, il n'existe pas d'archives historiques sur les populations autochtones, ainsi comme il n'existe pas de recherches systématiques sur le suicide dans les différentes communautés autochtones du Canada, bien que quelques recherches aient été faites au niveau régional, comme nous l'avons vu précédemment.

Une première analyse du phénomène a déjà été tentée, mais quand on l'examine attentivement, on constate qu'elle présente des lacunes sur le plan régional. Or, si au Canada nous pouvons trouver des statistiques sur le taux de suicide chez les non-Autochtones qui tiennent compte de la région et de la province, nous pouvons aussi établir des rapports entre la

<sup>47</sup> Chandler et Lalonde, 1998. *Cultural Continuity as a Hedge Against Suicide in Canada's First Nations*. *Transcultural Psychiatry*, 35(2), 193-211.

<sup>48</sup> Bagley, C., Wood, M. et Khumar, H. 1990. *Suicide and careless death in young males: Ecological study of an aboriginal population in Canada*. *Revue canadienne de santé mentale communautaire*, 29, 127-142.

mort volontaire et, par exemple, le revenu ou l'accès à l'éducation. Si on analyse les taux de suicide chez les Autochtones, nous ne trouvons pas de données sur leur lieu de résidence. Sont-ils du Québec, de la Colombie-Britannique ou de n'importe quelle autre province ou région du Canada? Cela entraîne une généralisation qui écrase complètement les différentes particularités sociales qui peuvent exister selon les différentes régions. On se demande s'il y a des différences entre le taux national et les taux provinciaux, entre les taux concernant les Autochtones vivant en milieu urbain et ceux établis dans les réserves, ou encore en fonction d'autres aspects qui permettraient de dresser un portrait moins générique du phénomène. Comment peut-on analyser le suicide chez les Autochtones si on l'observe de façon aussi globale? Si on ne dispose pas des données régionales ou provinciales, la statistique perd alors son sens, et on ne peut comprendre le phénomène dans toute sa complexité. Ce manque de considération des particularités relatives aux différentes communautés autochtones nous empêche d'établir une classification sérieuse des taux de suicide qui tiendrait compte aussi d'autres facteurs.

Ainsi, que nous révèle ce manque de précision dans l'analyse du suicide chez les Autochtones par rapport à notre façon de les considérer? Pourquoi existe-t-il pour nous « un Autochtone générique » et pourquoi n'analysons-nous pas le phénomène du suicide chez ces populations de la même façon que nous le faisons pour la population générale du Canada? La mesure statistique est en soi un acte qui comporte des implications sociales et politiques. Dans la sphère publique canadienne et québécoise, les gens considèrent plus ou moins le suicide chez les Autochtones comme un « problème canadien » observé à travers une mise en scène qui ne tient pas compte, entre autres, de l'évolution des recensements ou des chiffres sur le suicide. Mais quand on parle du milieu non autochtone, le discours change complètement. Il existe plusieurs études quantitatives et qualitatives qui accordent une importance et une gravité au phénomène qui sont beaucoup plus grandes que lorsqu'il est question de la population autochtone. Ceci démontre une discrimination par rapport au problème comme s'il n'avait pas la même légitimité pour une population que pour l'autre.

### **3. Positionnement analytique**

---

Il importe de souligner, d'entrée de jeu, qu'il n'y a pas, dans la littérature spécialisée, unanimité par rapport à la définition du comportement suicidaire. Dans ce cas, on doit aller

au-delà de la notion de « comportement suicidaire » – qui tend à singulariser un comportement – pour nous pencher sur les pratiques sociales et observer les articulations et les contraintes de la vie sociale. La notion de « comportement » inclut des connotations psychomédicales allant parfois à l'encontre de la mise en contexte et de la quête de significations dans un ensemble de répertoires socioculturels des individus qui y participent. Ce comportement se manifeste de façon spécifique selon les diverses sortes des sociétés (État, province, pays, etc.), l'individu et sa culture, les circonstances dans lesquelles le suicide a été complété ou tenté, ou encore la finalité pour laquelle il a été commis. Il s'agit d'un phénomène social, dont les représentations et les significations spécifiques varient selon l'ambiance dans laquelle il se manifeste, et se rapportent aux facteurs et aux motivations personnelles, conscientes ou non.

Au Canada, en général, le taux de suicide chez les peuples autochtones est presque quatre fois supérieur à celui du taux national. Cette proportion touche moins les femmes que les hommes, et le groupe d'âge à plus haut risque est désormais celui des 14 à 24 ans. Les causes de ce phénomène sont nombreuses et les facteurs de risque très répandus. Dans toutes les recherches auxquelles nous avons eu accès – et aussi dans notre expérience sur le terrain avec les professionnels qui travaillent en milieu autochtone – on note que, lorsqu'on traite le suicide en fonction des « causes », on met l'accent sur l'alcoolisme et la dépendance aux drogues, la violence domestique, l'absence d'emplois rémunérés, l'oisiveté et la transmission intergénérationnelle fragmentée, conséquences néfastes du contact avec le colonisateur et du processus d'assimilation et d'acculturation.

Encore là, il s'agit d'un portrait général, qui a pour point de départ une logique sociale culturellement localisée et inscrite dans les individus par une logique étatique et bureaucratique. Ici, nous proposons donc une première observation, qui va nous préparer à la critique finale. Selon Erthal, on doit surmonter des fondements analytiques qui présupposent la condition de l'Autochtone comme passagère, victime d'une anomie sociale. Le concept d'anomie, dans ce contexte, suggère que les sociétés autochtones sont « inadaptées » à des objectifs qui ne leur sont pas propres et que les critères qui mesurent et jugent le caractère de cette inadaptation sont les mêmes qui vont définir les propositions de changement pour des paliers « plus évolués » et « civilisés » (Erthal, 1998 : ix). D'ailleurs, bien que le concept d'anomie sociale, comme Durkheim l'a établi, ne se retrouve pas dans l'ensemble de ces approches, l'idée qu'il existerait un malaise social chronique, touchant l'ensemble des

sociétés amérindiennes, fait aussi partie de l'imposition d'une compréhension occidentale et de déterminations externes, étrangères à des conjonctures culturellement et socialement spécifiques.

Maintenant, nous voudrions discuter des études sur le suicide à partir des concepts du biopouvoir et de la biopolitique<sup>49</sup>. Par ailleurs, on reconnaît, par notre propre expérience, un grand nombre de chercheurs qui se consacrent à concevoir des théories et à créer des vérités sur « leurs groupes », sans, néanmoins, se rendre compte qu'ils reproduisent, chaque fois de manière intense, la logique du néo-colonialisme – ou la logique de l'État, celle qui répond aux besoins bureaucratiques de la société non autochtone<sup>50</sup>.

Foucault attire l'attention sur l'erreur méthodologique et historique de considérer le pouvoir comme un mécanisme essentiellement négatif de répression. Le pouvoir a une fonction de protéger, de préserver ou de produire des relations de production, tout en contribuant à la discipline corporelle personnelle, qui est l'un des aspects caractéristiques de la modernité (Foucault, 1976a).

En effet, la théorie de la biopolitique réside dans la légitimité des pratiques de soumission du sujet et de son corps au nom du bien social, du futur de l'espèce humaine et de la fortification du corps social. Cette théorie, selon Foucault, renvoie au mode de vie selon lequel les individus et leurs corps doivent être disciplinés, et ce, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. Conséquemment, les siècles suivants, incluant l'actuel, se caractérisent par des discours politiques qui encouragent l'amélioration des conditions de vie. Dans ces discours, le biologique devient plus qu'un moyen de pression; il est aussi – et surtout – un instrument de pouvoir au service de la politique. Par une telle affirmation, on conclut que la vie – y compris la mort et les manières de l'atteindre – rentre dans l'espace de contrôle du savoir et de l'intervention du pouvoir de l'État (Foucault, 1976a).

Selon Didier Fassin (1999), les textes de Foucault sur le « sujet » ouvrent un espace conceptuel qui a été très peu exploité, mais qui pourrait être très profitable pour la compréhension du domaine politique. Dans son article « La patetización del mundo. Ensayo

---

<sup>49</sup> Foucault, M., 1976, « Il faut défendre la société », Cours donné au Collège de France. Paris, Gallimard Seuil, Coll. Hautes études.

<sup>50</sup> Comme nous le verra dans le chapitre 4, par exemple, le livre de Nelson-Martin Dawson, de 2003, sur la « mutation ethnique » des Atikamekw.

de antropología política del sufrimiento»<sup>51</sup>, Fassin parle plus des changements dans la rhétorique que des inégalités sociales dans les pays occidentaux, mais il se questionne aussi sur comment l'introduction du pathos dans la politique affecte autant le discours que les pratiques de l'État, ce qui nous servira pour la discussion proposée.

Selon l'auteur, les processus autour des inégalités sociales peuvent être décrits, de façon plus précise, comme un changement d'orientation de la « politique de la pitié », selon l'expression d'Hannah Arendt (1963), vers ce qu'il appelle « la politique de la souffrance ». Didier Fassin explique que, selon Arendt, l'accent mis par la Révolution française et ses héritiers sur la « question sociale », c'est-à-dire sur les inégalités profondes et violentes qui caractérisent le monde industrialisé et urbanisé, définit une sorte de conscience politique qui partage la société entre riches et pauvres. Les études sur la mortalité, les dénonciations des injustices relativement à la maladie et les recommandations aux gouvernants visant à améliorer la santé globale des gens se rapportent à la représentation sociale d'une partie de la population, considérée comme pauvre et souffrant physiquement de la domination et de l'exploitation du capitalisme (Fassin, 1999 : 32).

Afin de bien formuler ses arguments sur une politique de la souffrance, Fassin a opté pour deux directions différentes, en utilisant ces mots :

« Por un lado, un padecimiento síquico, un dolor moral, no tanto concerniente al cuerpo, como a la mente; y por otro lado, una visión del individuo como ser sufriente. Lo primero no es algo definido que se objective claramente y por lo tanto no se puede medir, lo que implica que no se represente en términos de desigualdad social, sino de experiencia subjetiva; lo segundo no es una realidad colectiva indistinta, sino más bien de una entidad incorporada en una persona de carne y hueso que sufre en su intimidad síquica y su identidad moral. Este doble movimiento de psicologización y de individuación corresponde a lo que se puede calificar como una patetización del mundo, es decir una representación patética de las desigualdades sociales y la introducción del pathos en lo político. No hay discusión del paradigma, sino adaptación para que los efectos sobre los más vulnerables sean un poco menos duros. Se puede hablar de arreglos internos que implican mínimas correcciones, lo cual significa que actualmente se considera prácticamente imposible luchar contra las desigualdades; sólo se lucha contra sus consecuencias más visibles. En el contexto en el cual el biopoder se caracteriza mejor por su impotencia que por su exceso. » (Fassin, 1999 : 32)

---

<sup>51</sup> On souligne que nous n'avons pas été capables de trouver cet article en français, malgré tous nos efforts.

Selon ces approches, les auteurs s'entendent pour dire que nous sommes restreints par un système de contrôle précis sur les corps et le mental, qu'il soit appelé « totalitarisme », « biopolitique », « société de l'objet » ou « empire ». En accord autant avec Foucault qu'avec Fassin, nous affirmons qu'aujourd'hui les recherches sur le suicide demeurent à ce point uniformisées que nous ne pouvons pas identifier de mécanismes et de stratégies locales – ou « solutions de rechange » – nous permettant de comprendre, de concevoir et d'agir par rapport à la mort volontaire. Les définitions de « comportements suicidaires » sont imprégnées de cette notion occidentale de « qualité de vie », qui, à son tour, est chaque fois plus présente dans la conception courante de la santé et du corps. C'est par cette mise en contexte analytique que nous allons maintenant présenter les méthodes de recherche les plus connues et employées sur le suicide, pour ensuite définir des applications et des critiques respectives.

#### **4. Méthodes de recherche sur la mort volontaire**

---

Comme nous l'avons décrit dans le chapitre 1 sur le suicide, jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, on discutait davantage de ce phénomène dans un cadre de jurisprudence, de philosophie, de religion et de médecine. On avait sur le suicide, et ce, depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, des conceptions moralistes et liées aux questions individuelles (psychologiques et organiques). C'est à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, et aussi à partir des théories durkheimiennes, qu'on va commencer à étudier le suicide d'un point de vue statistique, ce qui a permis l'établissement de plusieurs corrélations entre les taux de suicide et les facteurs sociaux tels que l'emploi, l'urbanisation, la religion, le changement social, mais aussi entre le suicide et les facteurs naturels, comme l'hérédité, la race, le climat et, plus largement, les troubles mentaux.

Aujourd'hui, les analyses sur le suicide se nourrissent d'une approche multidisciplinaire, qui réunit quelques branches des sciences sociales, mais aussi de la médecine et de la psychiatrie. Tracer un panorama des quatre approches choisies est conséquemment important si l'on veut situer, dans notre analyse, le lieu de la critique, de la concordance et de l'approfondissement des façons de comprendre et d'expliquer la mort volontaire dans différents contextes et réalités.

#### 4.1 La psychiatrie transculturelle

---

Il existe en psychiatrie un répertoire des symptômes destiné à la classification et au diagnostic d'une possible (ou de possibles) maladie chez un individu. Intitulé *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM), ce manuel permet aussi la prescription d'un traitement thérapeutique ou pharmacologique. Ces procédures constituent la « machine » de la psychiatrie. La psychiatrie transculturelle, pour sa part, défend la possibilité d'élargir les catégories du DSM, en se basant sur l'éventuelle existence d'un noyau biopsychique universel, possible d'être identifié, analysé et compris par des outils de la psychiatrie occidentale. Cette approche propose que le thérapeute se limite à traduire les étiologies indigènes, les termes locaux et les symptômes des patients dans ses propres codes nosographiques. Subséquemment, la psychiatrie transculturelle impose globalement son hégémonie, dite scientifique, à travers la supposée autorité de ses manuels, catégories diagnostiques et modèles thérapeutiques. Selon ce point de vue, la culture ne constitue qu'un facteur qui va influencer, atténuer ou réglementer une expression émotive qui est, dans l'essence universelle, filtrée pour des règles d'exhibition locales. Selon Beneduce, en imposant ses significations, ses catégories et ses explications, la psychiatrie transculturelle dissimule les relations de force et de pouvoir que son savoir exerce, tout en révélant un lien avec la psychiatrie coloniale (Pussetti, 2009:45).

Néanmoins, il s'agit d'une façon de comprendre la psychiatrie transculturelle. En proposant un autre point de vue, Laurence Kirmayer affirme :

“Over the course of its history, cultural psychiatry has been driven by three major sets of concerns: questions about the universality or relativity of psychopathology and healing practices; the dilemmas of providing services to ethnically diverse populations; and, most recently, the analysis of psychiatric theory and practice as products of a particular cultural history. These concerns correspond to three successive waves of development of the field from colonialist and comparative psychiatry, to the mental health of ethno cultural communities and indigenous peoples in settler societies, and the post-colonial anthropology of psychiatry. » (Kirmayer 2007 : 2).

Donc, même si l'utilisation de la médecine traditionnelle des peuples colonisés jouait un rôle d'auxiliaire à la psychiatrie, une approche apparue quelques années plus tard allait changer la relation entre la psychiatrie colonisatrice et les peuples colonisés. Cette approche fait référence aux récits et aux histoires de vie de chaque individu. En conséquence, selon

cette perspective, demander aux gens de raconter leurs histoires de vie peut aider le psychiatre à comprendre comment l'individu perçoit et vit sa maladie.

Malgré les différentes façons de comprendre cette approche, il nous semble plus ou moins évident qu'elle cherche à établir un dialogue entre la culture et les contextes locaux de même qu'entre les expériences vécues individuellement. Par exemple, si on revient à l'article de Tousignant sur la *pena*<sup>52</sup> (1984) dans la sierra équatorienne, nous entrevoyons un espace de débat où la psychiatrie « classique » ne serait pas l'outil le plus efficace pour analyser le phénomène du suicide, lorsque le chercheur, anthropologue ou ethnopsychiatre, a besoin de sortir de son propre contexte pour essayer de comprendre l'univers de l'autre. En conséquence, il n'existe pas une théorie ou une méthodologie spécifique, mais plusieurs, qui doivent être rassemblées pour indiquer les meilleurs chemins pour l'analyse. D'ailleurs, il est plus facile de trouver des solutions, lorsqu'on part d'une explication théorique qui nous mène à l'origine et à l'histoire de la maladie. Finalement, l'interprétation de ce discours nous permet d'échapper à l'invention d'une explication, pour nous conduire à la compréhension de la manière dont le collectif a une influence sur le corps et la santé, à travers les règles sociales et institutionnelles.

Si nous critiquons l'approche de la psychiatrie transculturelle, il faut préciser qu'aujourd'hui, ce qu'on appelle « nouvelle psychiatrie culturelle » propose une reformulation de la relation entre les mots et les choses dans le champ de la médecine. Cette reformulation consiste en une lecture polysémique de l'expérience de l'apparition d'une maladie vécue par l'individu. Mais quelles sont les limites d'une telle approche?

Cette ligne d'étude a comme axe la mise en contexte des catégories diagnostiques, bien que les expériences vécues en ce qui touche la santé soient considérées comme des événements singuliers, bien enracinés dans les valeurs culturelles, dans les systèmes symboliques et dans l'organisation sociopolitique. Selon Bibeau et Corin (1995), le psychiatre et anthropologue Kleinman (1987) :

---

<sup>52</sup> Le mot *pena* (en espagnol) ou *llaqui* (en quechua) fait référence à un état de tristesse et de dépression à la suite d'une série d'événements dans la vie d'un individu. L'auteur observe que les Quechuas, en Équateur, s'inquiètent beaucoup lorsque quelqu'un est victime de la *pena* et surtout lorsque des souffrances physiques sont étroitement associées aux conditions psychologiques.

« [...] souligne que ce sont l'expérience de la maladie et les comportements qui lui sont associés, et qui varient substantiellement d'une société à l'autre, qui importent plutôt que la "maladie" psychiatrique proprement dite. Cette perspective a amené les anthropologues à s'interroger sur la validité des instruments de l'épidémiologie psychiatrique pour des sociétés caractérisées par d'autres visions du monde, d'autres conceptions de la personne et surtout d'autres façons d'identifier et d'expliquer les troubles psychiques et d'y réagir, et à se demander s'il est vraiment possible, et à quelles conditions, de construire des instruments transculturellement valides. » (Bibeau et Corin, 1995 : 106).

On comprend alors qu'il s'agit d'une approche critique du modèle de la biomédecine occidentale, lorsqu'on propose d'analyser les liens entre l'individu et la collectivité selon des conceptions de la maladie et de la santé. D'ailleurs, cette approche cherche à rompre avec l'ethnocentrisme de la « vieille » psychiatrie culturelle, en affirmant être sensible aux différentes réalités où se manifestent des phénomènes liés aux troubles mentaux. L'objectif de ces études est de faire la pratique médico-psychiatrique la plus efficace possible, en incorporant des conceptions locales de la maladie et de la santé (comme le corps, la douleur, la souffrance, la mort, etc.) dans le processus thérapeutique.

Pourtant, il est possible de voir, dans la proposition de la « nouvelle psychiatrie transculturelle », la perpétuation de quelques éléments critiqués et mis en question dans le modèle biomédical. Bibeau et Corin articulent dans les systèmes de signes, de sens et d'actions trois dimensions de la réalité : l'expérience individuelle, l'univers sociosymbolique et le développement sociohistorique. Le sens, dans la perspective des auteurs, est produit dans la relation synchronique avec le contexte socioculturel, mais aussi dans une relation diachronique, en considérant le contexte socioculturel dans sa dimension historique. Subséquemment, le symptôme ou la maladie ont comme référent un sens qui est à la fois individuel et collectif; un sens qui est mobilisé par l'individu « malade », mais qui sort de la culture, de l'organisation sociale et de l'histoire. Le sujet utilise le sens et le transforme dans son expérience individuelle. Les récits sur la maladie constituent alors la voie d'accès aux sens qui composent le soustrait culturel dont les histoires individuelles sont issues. Dans les mots des auteurs :

« L'analyse des liens entre ces thèmes organisateurs structurant le contenu des récits de cas concrets et les données ethnographiques a conduit les chercheurs à mettre en évidence l'existence d'une structure logique analogue reliant dans un mouvement dynamique l'ordre socioculturel, les dynamiques sociales, les systèmes de signes, de sens et d'actions, et les expériences individuelles. » (Bibeau et Corin, 1995 : 128).

Néanmoins, en proposant une discussion autour des études institutionnalisées sur la santé mentale spécialisée, même si dans la « nouvelle psychiatrie transculturelle » on remarque des changements et des ruptures avec l'ancienne perspective colonialiste, on appréhende surtout que celle-là réponde aussi à une structure discursive – autrement dit, réponde à des idéologies étatiques, institutionnelles et individuelles. En partant de cette prémisse, nous proposons une analyse de cette approche dans l'étude du suicide chez les Inuits du Nord canadien, en cherchant les contradictions qui ressortent de l'opposition entre une idéologie étatique régulatrice – et essentialiste – et une science qui encourage l'analyse des particularismes culturels dans la conception de la maladie, du corps, de la santé, de la souffrance et de la mort.

#### 4.2 L'ethnopsychiatrie

---

L'introduction, même si brève, aux études de l'ethnopsychiatrie, s'avère fondamentale pour la compréhension des recherches réalisées sur le suicide dans les communautés culturelles distinctes de la société occidentale contemporaine. Subséquemment, depuis ses précurseurs, comme Georges Devereux, l'ethnopsychiatrie affirme qu'un phénomène doit faire l'objet de différentes lectures. Ainsi, quoique la souffrance d'un suicidaire se situe au niveau mental, selon une symptomatologie revendiquée par la psychiatrie, on peut aussi en faire d'autres lectures qui seraient tout à fait valides. Pour revenir de manière plus précise au thème de notre recherche, on cite l'explication que nous donne Devereux par rapport à la conception mohave de mort volontaire :

« [...] indépendamment du fait que certaines occurrences et activités vues par les Mohaves comme des suicides ne sont pas des suicides au sens moderne et scientifique du terme. En conséquence, nous ne ferons aucune distinction entre les morts effectivement dues au suicide et les morts – ou les morts symboliques – qui tiennent à l'évidence à d'autres causes. Il nous a également paru préférable d'accepter sans discussions les catégories de suicide définies par les Mohaves eux-mêmes et de travailler surtout à l'aide de ces catégories. »  
(Devereux, 1974 : 490)

Quoiqu'utilisant des angles de recherche variés, l'ethnopsychiatrie étudie les modèles ethniques de compréhension dits « pathologies mentales ». En se servant des outils ethnographiques et psychiatriques, le chercheur en ethnopsychiatrie se donne de meilleures

conditions pour analyser les troubles mentaux qui, prétendument, sont isolés dans une culture donnée. Autrement dit, au moment où on établit une connexion entre le sujet déviant et les influences socioculturelles du collectif auquel il appartient, on peut vérifier comment une ethnie donnée élabore des concepts de troubles mentaux. Par conséquent, il y a la possibilité de particulariser chaque cas, en l'accommodant à sa réalité. Néanmoins, comme la pathologie ne se trouve pas seulement à l'intérieur de l'individu, on doit chercher à déterminer les aspects sociaux et culturels qui rendent possible le comportement considéré comme « anormal » par la culture qu'on se propose de connaître.

Nous devons maintenant nous interroger sur l'apport de l'ethnopsychiatrie à notre thèse. En effet, est-ce que cette méthodologie considère les aspects culturels comme une partie effective dans la construction de l'identité des individus et répudie des modèles conformistes et ethnocentriques? Est-ce qu'elle considère toutes les catégories et conceptions natives qui entourent les membres d'une société donnée? Ou s'agit-il d'une approche encore ancrée dans les conceptions occidentales de santé mentale et de bien-être?

Dans la vision de l'ethnopsychiatre Tobie Nathan, chaque société a sa propre conception de la maladie, du bien-être et de la souffrance. Mais alors, ces catégories sont attribuées à un processus historique et sont culturellement construites sans, toutefois, être perçues comme innées et universelles. Selon lui, l'ethnopsychiatrie devrait se différencier de la psychiatrie pour ne se baser que sur les descriptions cliniques externes dont seulement « l'observateur » détient un cadre de référence et où « l'observé » est intégré lorsqu'il est le principal rapporteur de son propre cadre de référence. (Nathan, 2006 : 43)

D'ailleurs, l'ethnopsychiatrie devrait se consacrer à défaire le discours du savoir biomédical occidental. Ainsi, des auteurs comme Gilles Bibeau et Ellen Corin proposent qu'on fasse une lecture polysémique du malaise, à travers un effort essentiellement herméneutique, et qu'on regarde au-delà de la symptomatologie décrite dans les manuels de psychiatrie. Pour eux, il faut relier l'histoire individuelle et le contexte socioculturel pour trouver le sens construit singulièrement pour chaque collectivité (Bibeau, 1997; Bibeau et Corin, 1995; Corin, 1993; 1989; Corin et al., 1993; 1990).

#### 4.3 Le suicide dans les communautés inuites

---

Les Inuits habitent le territoire du Nunavut, les Territoires du Nord-Ouest et, au Québec, le Nunavik. La population du Nunavik est répartie dans 14 villages comptant chacun entre 160 et 1400 habitants. Ces villages, distants de plusieurs centaines de kilomètres, sont situés sur les littoraux de la baie d'Hudson et de la baie d'Ungava. De plus, une soixantaine d'Inuits vivent à Chisasibi, un village cri de la baie James. Au Nunavik, le taux de suicide, de 1983 à 1987, était de 4,3 sur 100 000 habitants, tandis qu'il a grimpé jusqu'à 21,4 entre 1998 et 2000. Dans les terres crie de la baie James, le taux était de 4,3 entre 1983 et 1987 et a baissé jusqu'à 0,9 entre 1998 et 2002. Chez les Inuits du Nunavut, le taux de suicide est très élevé, particulièrement chez les jeunes<sup>53</sup>. Le taux de suicide chez les jeunes Inuits est onze fois plus élevé que la moyenne nationale du Canada (S. Levy, 2001).

Par rapport aux tentatives de suicide, les auteurs d'une étude menée dans une communauté inuite du Nunavik avancent que jusqu'à 34 % des répondants ont commis au moins une tentative de suicide et que, de ceux-là, 12 % ont répondu avoir fait au moins deux tentatives. En ce qui concerne les idées suicidaires, 43 % de l'échantillon ont affirmé avoir pensé au suicide au cours de leur vie et 18 % ont pensé mettre fin à leurs jours dans les trois mois précédant l'étude (Boothroyd, Malus et Kirmayer, 1996). Pour ce qui est du ratio homme femme, il est de 5 : 1 pour les Inuits du Nunavik (Boothroyd et al., 2001).

Néanmoins, certains facteurs plus primordiaux reliés au suicide des Autochtones ont été identifiés par l'examen de cas individuels, surtout en consultant les dossiers médicaux, scolaires et sociaux. À partir du dossier médical, Boothroyd et al. (2001) ont effectué des comparaisons entre des Inuits du Nord du Québec décédés par suicide et un groupe équivalent de sujets vivants contrôlés. Les renseignements utilisés pour comparaison étaient les données sociodémographiques, l'histoire médicale et psychiatrique, les séparations durant l'enfance, l'histoire familiale et l'utilisation des services médicaux. Les résultats suggèrent que les suicidés ont eu plus de contacts avec des professionnels de la santé que les sujets contrôlés toujours en vie; les résultats sont les mêmes dans l'année précédant le décès des suicidés. De plus, la probabilité d'avoir reçu un diagnostic de trouble psychiatrique était de 4,3 fois supérieure chez les sujets du groupe expérimental que chez ceux du groupe contrôlé. La

---

<sup>53</sup> Selon le *Bulletin de l'Organisation nationale de la santé autochtone* (l'ONSA), novembre 2004. Tiré du site [<http://www.naho.ca/fr/publications/subjects/politique-de-sante/>]

dépression, les troubles de la conduite et les troubles de personnalité représentent les diagnostics les plus courants. Les données concernant l'utilisation d'alcool, de solvant et de drogues n'étaient pas disponibles pour le groupe témoin, donc aucune comparaison n'a été faite sur leurs habitudes de consommation (Boothroyd et al., 2001).

L'histoire de contact entre les Inuits du Nunavik et les Canadiens d'ascendance européenne est relativement récente. Jusqu'à la fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle, le contact était limité à des rencontres brèves et accidentelles. C'est seulement à partir des années 1920 que les postes de commerce ont été établis sur la baie d'Hudson et sur les côtes de la baie d'Ungava. Les premiers efforts de contact des missionnaires avec les Inuits étaient intermittents et non systématiques. Cependant, les postes de commerce ont été suivis par des missions anglicanes et catholiques qui devaient promouvoir la conversion des Inuits. L'arrivée de missionnaires a coïncidé avec les réductions radicales du gibier qui fournissait l'alimentation de base des Inuits, particulièrement le caribou et avec les épidémies répandues de rougeole et de tuberculose.

Dans la culture inuite traditionnelle, les maladies étaient vues comme accidentelles, provoquées par la violation de tabous, par l'action d'esprits maléfiques ou la perte d'esprit. Ces modèles d'explication ne s'excluent pas. Les traitements incluent les manipulations physiques, des médicaments traditionnels et des interventions des chamans (*angakok*) (Kirmayer, 1994).

Le suicide, principalement chez les adolescents et les jeunes adultes, a été reconnu comme un problème sérieux dans la plupart des communautés. Les individus qui ont complété ou qui ont commis une tentative de suicide ont souvent été décrits comme des personnes retirées, isolées, diminuées, ayant des pensées morbides et une faible estime de soi. Dans quelques cas, il est facile de reconnaître un individu qui est suicidaire, puisqu'il parle de sa tristesse et de ses malheurs, de son ennui et du désir de s'échapper. Cependant, même si de tels sentiments sont communs chez les jeunes de ces communautés, il y a certains cas qui ne peuvent être remarqués seulement si les sujets parlent explicitement de suicide. Toutefois, celui qui aborde le suicide de façon explicite peut être mal compris et, parfois, on considère ceux qui parlent le plus de suicide comme ayant une forte tendance à la manipulation. En effet, dans certains cas, les tentatives de suicide sont interprétées comme des moyens d'attirer l'attention des autres. En général, les déclencheurs de telles tentatives de suicide sont des

causes interpersonnelles, c'est-à-dire que pour les jeunes, les actes suicidaires sont souvent liés à des conflits interpersonnels. Selon Kirmayer (1994), les déclencheurs les plus souvent mentionnés sont des ruptures amoureuses, des sentiments de frustration par rapport à la famille, à l'école ou aux amis. Dans les cas considérés comme les plus sérieux, les actes suicidaires sont précédés par le silence, l'éloignement et l'isolation.

D'ailleurs, les changements sociaux et culturels vécus par les Inuits ont causé des problèmes de santé mentale, de consommation d'alcool et de drogues, de suicide, de violence familiale, d'abus envers les enfants et de négligence familiale. Les Inuits du Nunavik ont subi des changements profonds dans leur mode de vie traditionnel depuis seulement deux ou trois générations. Ces changements culturels rapides et leurs conséquences sont souvent reconnus comme l'un des déclencheurs des problèmes sociaux mentionnés ci-dessus. Cela ne signifie toutefois pas un sentiment de nostalgie par rapport à l'époque antérieure à la colonisation. En effet, cette reconnaissance démontre qu'il y a un lien entre la santé mentale, la santé des enfants, le style de vie et les changements dans l'organisation sociale, dans la configuration des communautés et dans les systèmes économiques et d'éducation.

En raison des conditions climatiques et des mouvements migratoires saisonniers des animaux terrestres (caribous) et marins (phoques, bélugas, morses), les Inuits vivaient traditionnellement dans des camps qui étaient habituellement formés par un groupe de frères et leurs familles. Néanmoins, d'une saison à l'autre, et parfois d'une année à l'autre, la composition du camp et sa dimension pouvaient varier radicalement. De plus, les circuits migratoires étaient eux-mêmes sujets à changement, suivant l'abondance ou la rareté du gibier d'une année à l'autre.

Selon Denis Lachance :

« De façon générale, la société traditionnelle inuite paraît s'être caractérisée par une recherche constante de stabilité et d'équilibre socioéconomiques face aux limitations matérielles et technologiques qui la menaçaient. De plus, le système d'explication de l'univers conçu par les Inuits témoigne du souci constant d'assurer non seulement leur reproduction biologique et celle de leur environnement matériel, mais aussi le maintien de l'équilibre des forces supranaturelles elles-mêmes, condition ultime de la reproduction de la société en tant que telle. » (Lachance, 1979 : 13).

Aujourd'hui, malgré la forte influence de l'individualisme occidental, l'importance de la terre et des animaux est toujours centrale pour les Inuits. Cependant, comme nous l'avons constaté, il y a eu de nombreux changements par rapport à leur mode de vie traditionnel. Ainsi, selon Kirmayer (1994), l'alcoolisme, la consommation de drogues, la violence, le suicide et les maladies mentales peuvent être attribués à quatre vastes catégories d'explications : (1) les effets physiques ou organiques de l'environnement ou du comportement humain; (2) les facteurs psychologiques ou émotionnels liés aux relations avec les enfants, aux relations interpersonnelles et au fonctionnement mental; (3) les diverses formes de possession d'un esprit; (4) ainsi que les changements culturels et sociaux (Kirmayer et al., 1996).

Néanmoins, la notion traditionnelle des maladies est très importante pour comprendre des phénomènes comme le suicide. Subséquemment, on peut parler de la notion traditionnelle d'épilepsie – qirsutuq – et de la notion de kavaruq : « il est extrêmement triste, troublé et tranquille ». Il s'agit d'individus manifestant des épisodes de passivité, de désintérêt et de dépression, parfois entrecoupés de sursauts d'activité maniaque, mais caractérisés le plus souvent par des périodes de silence et d'immobilité. Ces épisodes sont souvent associés à des sentiments négatifs : la personne se juge mauvaise, sans aucune valeur; elle se sent coupable des malheurs de la communauté, est autodestructrice et tente de se blesser. Certains tentent de se suicider, mais sans y parvenir. Et de la notion de qaujimailijuq : « il fait des choses folles et ne sait pas ce qu'il fait ». Les personnes souffrant de cet état sont hyperactives ou agitées, elles présentent un discours incohérent ou décousu, des associations d'idées lâches, elles expriment des soupçons paranoïdes et inventent des rituels compulsifs. Elles évitent de dormir, sont agressives, blasphèment et peuvent se faire mal ou blesser les autres. Elles peuvent croire recevoir des messages du diable ou d'un être surnaturel les incitant à se méfier des autres en croyant qu'ils leur veulent du mal. (Kirmayer et al., 1996).

De notre point de vue, cette traduction littérale des mots inuits en anglais – et dans ce cas-ci en français – finit par en réduire la compréhension, ainsi que la conception de la maladie mentale, des comportements dits « déviants » et du suicide, à une classification des expériences et des récits utilisant la terminologie de la psychiatrie classique. Même s'il y a un manque de correspondance linguistique directe, quand on l'expose, elle n'est pas interprétée comme une contradiction, mais plutôt comme un vide dans la propre culture inuite pour ce qui est de la variété des comportements qu'on peut retrouver dans cette société. D'ailleurs,

lorsque les individus utilisent d'autres façons d'interpréter, de concevoir et de définir la maladie, ainsi que de vivre la souffrance, les modèles psychiatriques – selon la traduction directe – peuvent être inefficaces. En plus d'offrir une option thérapeutique qui prévaut encore dans le discours biomédical de la psychiatrie classique, il faut offrir un espace d'écoute et, surtout, de dialogue, pour ainsi établir une relation transculturelle effective.

Mais pour ne pas garder l'idée qu'aujourd'hui la psychiatrie culturelle maintient les mêmes approches qu'avant, nous voulons citer Gilles Bibeau qui, dans son texte « Cultural Psychiatry in a Creolizing World : Questions for a New Research Agenda », nous explique que :

« Research and practice in cultural psychiatry have generally assumed that cultures form relatively homogeneous and integrated systems of representation and that people are therefore able to construct their experience of suffering in reference to a series of well-identified parameters and guidelines. The assumed coherence of referential frames is based on an essentialist view of culture that invokes nostalgia for the village square, an image that surprisingly has survived until today. The new generation of socio-cultural psychiatrists will certainly continue to concentrate their studies on local scenes and individual experiences, and will go on trying to elucidate indigenous psychologies and collective idioms of distress, but they will do this in new ways. They will probably banish from their tool kit the obsolete notions of static culture that led their predecessors to disconnect local scenes from the world system and that made it conceptually and methodologically difficult to grasp the internal heterogeneity of the self, emotions and illness experience. Today, more than ever, heterogeneity seems to be built into culture itself and cultural experts must look for the interstices, paradoxes, ambiguities and inconsistencies which have become constitutive parts of meaning systems in most societies around the world. » (Bibeau, 1997 : 32)

#### 4.4 L'approche psychosociale

---

Pour comprendre l'approche psychosociale, on devrait revenir aux approches psychologiques et sociologiques discutées dans le chapitre 2. Ainsi, l'approche psychologique considère l'acte suicidaire comme provenant de facteurs personnels et de motivations particulières, conscientes ou non. L'approche sociologique propose de regarder au-delà des motifs ou des prédispositions individuelles, et de chercher dans des forces sociales ou, à l'inverse, dans des failles au sein d'une société, les déclencheurs de l'acte. L'approche psychosociale, pour sa part, combine les deux. Autrement dit, elle ouvre le champ d'investigation, en proposant qu'on analyse à la fois les dimensions individuelles et collectives impliquées dans le phénomène. En général, les chercheurs utilisent les méthodes

qualitatives et quantitatives lors de leurs recherches. Encore là, les questions de violence familiale, d'abus et de négligence envers les enfants, d'abus de drogues et d'alcool sont aussi prises en compte dans cette méthode.

Le modèle écologique est inclus dans la méthode psychosociale. De façon plus précise, l'objet d'étude de ce modèle est la relation qui s'établit entre les multiples systèmes qui composent une niche écologique. Selon ce point de vue, le comportement d'un individu doit être étudié en tenant compte de l'influence réciproque des multiples systèmes qui composent son environnement écologique et des caractéristiques de l'individu lui-même.

Le modèle écologique préconise que la personne soit au centre de son univers social, entourée successivement par la famille, les amis, le travail, la communauté, la culture, la société et l'environnement. Les comportements suicidaires découleront alors de l'interaction des caractéristiques personnelles de la personne avec son réseau immédiat, c'est-à-dire la famille et les amis, puis avec l'environnement, qui peut être considéré ici comme étant la culture et les valeurs sociales, par exemple.

Pour comprendre le modèle écologique, il faut souligner qu'il présente aussi trois types de facteurs : 1) les prédisposants; 2) les contributeurs; et 3) les précipitants.

1. Les facteurs prédisposants sont ceux qui augmentent la vulnérabilité d'une personne au regard des actes suicidaires (White et Jodoin, 1998). Ils peuvent être individuels, familiaux ou environnementaux. Ils sont généralement liés à l'histoire de vie de la personne et peuvent créer chez elle un état de fragilité, même en dehors d'un événement déclencheur.
2. Les facteurs contributeurs se rapportent aux comportements ou aux événements susceptibles d'augmenter le niveau de risque de suicide déjà présent (White et Jodoin, 1998). Ils peuvent aussi être d'ordre individuel, familial ou environnemental.
3. Les facteurs précipitants sont considérés comme les déclencheurs, c'est-à-dire qu'il s'agit d'événements ponctuels qui peuvent amener l'individu à passer à l'acte. Ils varient selon l'âge de la personne. Par exemple, l'échec scolaire peut être un

facteur précipitant chez les adolescents, tout comme les difficultés financières peuvent jouer le même rôle chez les adultes, entre autres<sup>54</sup>.

Le modèle écologique relève d'une approche très ancrée dans la psychologie sociale classique, qui à son tour, répond aussi à un pouvoir établi par l'État, à une logique biomédicale, d'efficacité des processus thérapeutiques occidentaux. De sorte que, à l'heure actuelle, nous devons évaluer son applicabilité dans une étude sur le suicide en milieu autochtone et discuter par la suite de la possibilité, dans ce cas particulier, que cette logique soit reproduite.

#### 4.5 L'approche psychosociale chez les Algonquiens

---

Il existe une vaste bibliographie sur la réalité des Algonquiens<sup>55</sup> du nord du Québec. Ce qui nous manque, ce sont des textes qui approfondissent la question du suicide chez ces derniers ou encore qui parlent de façon plus détaillée de chaque groupe qui compose cet ensemble. Or, il est connu qu'il existe un important volume d'études dédiées au sujet du suicide parmi les peuples autochtones du Canada et des États-Unis. Toutefois, cette littérature traite des « Premières Nations », « peuples autochtones », « américains indiens » « natives américains », entre autres, sans précisément viser les nations spécifiques qui font partie de l'ensemble algonquien – comme les Anishinabeks<sup>56</sup>, les Innus et les Atikamekw. Par conséquent, nous allons analyser la dynamique du suicide chez les Algonquiens du Nord du Québec à partir des ouvrages qui traitent du suicide chez les Premières Nations.

Comme nous l'avons vu dans le portrait général, dans le cas des recherches auxquelles nous avons eu accès, même pour la famille algonquienne, on note que les auteurs mettent l'accent sur l'alcoolisme et la dépendance aux drogues, la violence domestique, l'absence d'emplois rémunérés, l'oisiveté et la transmission de valeurs et habilités parentales intergénérationnelles inopérantes.

---

<sup>54</sup> White, J., et Jodoin, N. (1998). *Before-the-Fact Interventions : A Manual of Best Practices in Youth Suicide Prevention*, Victoria (BC), Ministry for Children and Families.

<sup>55</sup> Lorsque de nombreuses nations autochtones de l'Amérique du Nord font partie de cet ensemble appelé « peuples algonquiens », nous avons choisi de maintenir la définition pour faciliter la fluidité du texte.

<sup>56</sup> Appelés aussi « algonquins », et desquels nous allons traiter de façon plus exhaustive.

Arlène Laliberté, dans sa thèse de doctorat *Un modèle écologique pour mieux comprendre le suicide chez les Autochtones : Une étude exploratoire* (2007), suggère que les études déterminant que le niveau de détresse ou de fonctionnement familial est un élément essentiel dans l'étiologie du suicide chez les Autochtones, s'équivalent lorsqu'elles ne donnent pas de précisions. L'auteure affirme que les événements de la vie jouent un rôle crucial et qu'il est possible d'envisager que, parmi plusieurs adultes qui se sont enlevé la vie, le rejet de la part d'une personne importante ait entraîné le passage à l'acte. Toutefois, la majorité des données disponibles sur le suicide en milieu autochtone proviennent d'études sur des agrégats. Laliberté affirme qu'aucune étude n'a examiné de façon précise les situations de l'enfance susceptibles d'avoir engendré une vulnérabilité au suicide, ni les événements de la vie ayant précédé l'acte, ni comment ces derniers, bien que situés dans des contextes favorables, convergent vers une dynamique suicidaire chez un individu vivant en milieu autochtone (Laliberté, 2007).

Cette chercheuse a réalisé une étude sur le suicide au sein de quatre communautés algonquines de l'Abitibi, en utilisant le modèle écologique. Elle a opté pour préserver l'anonymat des individus et des communautés étudiées. Au total, Laliberté a réuni trente histoires de jeunes adultes autochtones qui ont commis l'acte suicidaire.

Sur la base de ces cas particuliers de suicides complétés, l'auteure affirme que l'analyse individuelle des dossiers ne doit pas occulter les causes historiques, culturelles et sociales du phénomène. En se basant sur les changements historiques vécus par les peuples autochtones de l'Abitibi, cette auteure observe qu'en l'espace de quelques années, ces communautés sont passées d'un mode de vie semi-nomade à la sédentarisation dans des villages souvent éloignés de leurs territoires de chasse. Cette transformation a occasionné ainsi un bouleversement radical du mode de vie traditionnel. Parmi les changements mentionnés, l'implantation des pensionnats<sup>57</sup> est un autre avènement qui a joué un rôle important. Selon les récits, l'école et la religion ont invalidé la culture des peuples autochtones et, par conséquent, l'autorité morale de la génération adulte par rapport aux enfants. Des problèmes liés à la dépendance envers les revenus d'assistance sociale, le contact avec le monde extérieur par la télévision, l'exiguïté des logements favorisant les actes

---

<sup>57</sup> Les pensionnats – ou *residential schools* – ont été institués partout au Canada et au Québec, de 1890 à 1973. Quelque 150 000 élèves ont été placés de force dans ces institutions. C'est le gouvernement fédéral qui a instauré ce système par une mesure législative, mais c'est l'Église catholique qui s'est chargée d'administrer cette politique. Pour en savoir plus sur l'histoire des pensionnats, voir le point sur le sujet dans le chapitre 4.

incestueux et la violence domestique, ainsi que l'oïveté liée au chômage ont tous contribué à miner le moral de ces populations (Laliberté, 2007).

Selon les psychologues P. Golliez et F. Larose, « les jeunes Algonquins de l'Abitibi, dans certaines réserves, se suicident par vagues de cinq ou six adolescents. » D'ailleurs, encore selon ces auteurs, dans la réserve algonquine du Lac Simon, des suicides collectifs se produisent tous les deux ans. Les jeunes Algonquins se servent généralement d'un fusil pour se suicider, mais ils font aussi un large usage de stupéfiants.

« Les causes de ces comportements suicidaires se trouveraient notamment dans le conflit des générations. Les jeunes, exclusivement francophones, ne pourraient plus communiquer avec les gens plus âgés qui ne parlent que l'anishnabe. N'ayant plus de système de référence adéquat et vivant dans un milieu fermé, loin de la vie urbaine, leur contact avec le monde extérieur serait remarquablement réduit » (P. Golliez et F. Larose 1989)<sup>58</sup>.

Selon les résultats de la recherche de Laliberté, dans le cadre des suicides non complétés, le sujet des idéations suicidaires apparaît souvent. En effet, selon certains chercheurs, une idéation et une tentative de suicide sont des caractéristiques importantes qui facilitent sa compréhension. Subséquemment, en considérant que l'idéation et la tentative de suicide représentent des facteurs de risque non négligeables pour le suicide complété<sup>59</sup>, la prévalence des idéations suicidaires et des tentatives de suicide doit être examinée afin de bien saisir l'ampleur de la problématique à l'intérieur de la population autochtone.

L'auteure affirme que, comme c'est le cas pour les suicides complétés, aucune statistique officielle n'a été compilée systématiquement pour les tentatives de suicide. Par conséquent, les statistiques liées aux tentatives de suicide peuvent également présenter une sous-estimation importante. Par exemple, la grande majorité des recherches se fient à l'autodéclaration des tentatives antérieures, qui peuvent être faussées par le refus de répondants à déclarer une tentative de suicide. D'autre part, certaines personnes ayant tenté de s'enlever la vie ne consultent jamais de professionnels de la santé. Dans le même ordre d'idées, si des sujets ayant tenté de se suicider ont consulté un professionnel de la santé, il appert que plusieurs dispensaires de services de santé dans des communautés autochtones du

---

<sup>58</sup> Personnellement, nous ne partageons pas ces affirmations. Néanmoins, il nous semblait important de souligner que nous avons eu accès aux recherches faites spécifiquement sur les Anishnabeks du Lac Simon.

<sup>59</sup> Selon Laliberté, les auteurs qui ont abordé le sujet sont Shneidman, Hawton et Maris, 2000.

Québec n'ont pas comme politique de comptabiliser les tentatives de suicide, parce qu'elles sont trop fréquentes (Laliberté, 2007).

Pour conclure, nous croyons que les données sur la spiritualité algonquine, ainsi que sur la vision algonquine de la mort, auraient pu être mieux analysées par les chercheurs qui se sont penchés sur le sujet du suicide. Or, comme nous allons voir, les recherches effectuées chez les Guaranis-Kaiowás font toujours référence à des catégories natives se rapportant aux actes d'auto-agression et aux états de tristesse, de mélancolie ou de dépression. Dans ce cas, il y a donc une référence culturelle, tandis que dans les recherches sur le suicide en milieu algonquin, on s'en tient à des problèmes plus généraux, laissant de côté les mécanismes socioculturels qui pourraient avoir une incidence sur l'acte suicidaire.

D'ailleurs, même si dans l'approche psychosociale, les chercheurs se présentent comme plus ouverts à la question des interrelations sociales, la dichotomie fondamentale typique de la psychologie persiste : celle qui sépare « l'individu » – et non l'agent ou l'acteur social – et la « question externe » (dans ce cas, l'environnement étant compris comme la société ou la culture), comme si ces deux entités étaient présumées abstraites et nettement opposées. En plus, l'approche en question cherche des « causes profondes » qui rendraient le suicide possible. Selon nous, cette vision séquentielle (causes et effets) laisse croire que le suicide serait un acte culturel en soi et le classe comme une anomalie, l'analysant seulement comme étant une réponse passive aux pertes ou aux manques. Or, comment peut-on appliquer cette dichotomie quand on sait qu'une grande majorité des suicides démontre des expressions groupales – générationnelles ou non – qui ne sont pas uniquement individuelles, mais qui ne sont pas non plus généralisées à l'intérieur des cultures. Selon Tousignant, les recherches en psychologie sociale ont souvent été trop absorbées dans la réalité concrète de la symptomatologie et la chaîne de causalité de l'explication, en oubliant le sens attribué à des événements liés aux maladies. L'auteur affirme qu'une méthode dérivée de l'approche médicale occidentale pourrait être utile à un niveau descriptif, lorsqu'elle est appliquée à l'analyse des « maladies populaires », mais que cette méthode ne permet pas d'établir les principes logiques des modes de pensée spécifiques (Tousignant, 1974 : 359).

#### 4.6 Le suicide chez les jeunes

---

Le suicide chez les adolescents et les jeunes adultes est un sujet très large et dense. Comme l'affirme Erthal, dans sa thèse de doctorat sur le suicide dans la société Tikuna, peuple autochtone habitant l'Amazonie péruvienne et brésilienne<sup>60</sup>, l'utilisation de catégories universelles pour la compréhension des problèmes, dont la conception, dépend presque entièrement des catégories locales, pose des difficultés pour le chercheur qui se propose de mener des recherches sur différentes populations (Erthal, 1998 : 14).

L'utilité de ce questionnement repose dans le fait qu'il faut d'abord repenser les catégories d'âge utilisées pour l'établissement d'un modèle de suicide autochtone fondamentalement adolescent. En faisant un parallèle avec les affirmations d'Erthal, nous pouvons assurer que dans toutes les données statistiques présentées aux points 2.1.1 et 2.1.2, celles qui comparent les taux de suicide en fonction de l'âge et selon les populations autochtones et non-autochtones comportent une difficulté d'analyse : les données apparaissent selon un format générique basé sur 100 000 habitants. Il ne nous semble pas prolifique de baser une analyse de données de mortalité par suicide sur l'âge, sans établir les particularités de la population que l'on étudie, lorsque, comme nous l'avons déjà dit, des catégories précises peuvent être attribuées à ces données. Plus précisément, selon Erthal, les sociétés autochtones doivent être décrites dans leurs spécificités historiques et culturelles, pour que cette analyse génère des caractéristiques spécifiques à chaque catégorie d'âge pouvant s'appliquer à des sociétés diverses. Il faut se rappeler qu'il s'agit de distinguer les différentes nations autochtones des États-nations avec lesquels elles entretiennent des relations. On peut ainsi éviter la superposition et la comparaison mécaniques de groupes d'âge définis différemment, selon les préceptes culturels de chaque nation (Erthal, 1998 : 14).

De façon générale, surtout selon les approches psychiatriques et psychologiques, le suicide chez les adolescents est lié à une *crise existentielle* considérée comme normale à cette étape de la vie, mais qui devient dangereuse quand le sujet la trouve insupportable. Chandler et al., dans leur ouvrage sur le lien entre la continuité personnelle et le suicide dont nous allons parler dans le prochain point, s'interrogent au sujet des énormes différences entre les taux suicidaires chez les jeunes et dans le reste de la population : de 5 à 20 fois plus. *Grosso*

---

<sup>60</sup> Dans sa thèse Erthal travaille davantage avec le groupe Tikuna qui habite à l'Amazonie brésilienne.

*modo*, la discussion porte sur les résultats d'une recherche qu'ils ont menée pendant six ans et qui comparait des adolescents ayant fait de sérieuses tentatives de suicide avec des adolescents non suicidaires (Chandler et al., 2010).

Ces deux groupes ont été interviewés et comparés. Malgré plusieurs similitudes entre eux, une chose les différencie : leur capacité à adopter des stratégies qui leur permettraient de discerner leur continuité temporelle et personnelle. Parmi les adolescents non suicidaires, le sens d'auto-persistance semblait être très présent; en contrepartie, la majorité de ceux qui avaient des idéations suicidaires de façon persistante ne semblait pas pouvoir envisager leur propre continuité. Ainsi, dans l'introduction du chapitre dédié au suicide chez les jeunes Autochtones, les auteurs font un bilan de ce qu'ils avaient déjà démontré :

« Dans les trois chapitres précédents, nous avons cherché à établir trois points principaux. D'abord, aux chapitres I et II, nous avons essayé de défendre l'idée que, au risque de tomber dans l'incohérence, toute personne est obligée de trouver un moyen conceptuel de résoudre le paradoxe de la persévérance personnelle. Au chapitre III, après avoir tenté d'établir, en principe, comment cette continuité de soi pouvait être envisagée en pratique, nous avons démontré que les adolescents appartenant à la majorité de la population ont effectivement recours à des versions plus ou moins élaborées de ces stratégies argumentatives alternatives, qu'ils utilisent d'une manière qui représente une séquence de développement prévisible. Au chapitre IV, finalement, nous avons montré qu'il existe un danger réel – mortel – en cas d'échec dans un de ces moments transitoires, qu'un individu abandonne un peu n'importe comment ses stratégies de continuité – stratégies qu'il perçoit comme immatures – avant même d'en avoir élaboré une autre plus adéquate [...]. » (Chandler et al., 2010 : 90-1)

Bref, une des conclusions possibles est que les adolescents les plus à risque de passer à l'acte sont ceux qui éprouvent des difficultés à maintenir leur identité au fil du temps. Néanmoins, nous nous intéresserons davantage au suicide chez les jeunes en milieu autochtone, problématique qui a aussi été ciblée par les auteurs en question.

#### *4.6.1 Le suicide chez les jeunes Autochtones – la question de la continuité personnelle et culturelle*

---

Les changements vécus par toute personne dans notre société occidentale contemporaine durant le passage de l'enfance à l'âge adulte, autrement dit l'adolescence, sont, dans la majorité des cas, considérés comme responsables des sentiments d'isolement et d'aliénation. Dans leur livre *Le suicide chez les jeunes Autochtones et l'effondrement de la*

*continuité personnelle et culturelle*, les auteurs proposent d'expliquer les cas de mort volontaire chez les jeunes membres des Premières Nations comme une conséquence extrême de l'intensité qui accompagne les changements vécus à l'adolescence. Selon les auteurs, les sentiments d'isolement et d'aliénation, ainsi que les sentiments de non-appartenance à un groupe social – soit la communauté autochtone ou la communauté non autochtone – sont particulièrement intenses pour la majorité des jeunes Autochtones :

« a) les problèmes de continuité qui minent l'engagement envers l'avenir à tous ces niveaux sont à l'œuvre non seulement dans la vie individuelle des jeunes personnes, mais aussi au sein de cultures entières; b) les facteurs, qui favorisent ou menacent la continuité *culturelle* sont fortement liés au risque de suicide au sein de communautés tout entières. » (Chandler et al., 2010 : 91-2)

Les auteurs affirment encore que, si l'on définit l'adolescence comme la période marquée par « la quête d'un sens de la persévérance personnelle face aux changements développementaux », si les idéations et les tentatives suicidaires sont liées à l'échec de cette quête et si, de plus, l'on accepte que les peuples autochtones vivent aujourd'hui des problèmes liés à la continuité culturelle, nous pouvons affirmer que les communautés autochtones « ayant réussi à assurer la continuité avec leur propre passé culturel – et potentiellement avec leur avenir – accuseront des taux moins élevés de suicide chez les jeunes que les communautés qui ont moins de succès dans leurs efforts de réhabilitation culturelle » (Chandler et al., 2010 : 93).

L'argument voulant que l'absence d'un sentiment d'identité stable soit très présente dans les cas de tentatives de suicide et de suicides complétés chez les jeunes membres de Premières Nations nous semble important, mais incomplet. En général, cet argument fait référence au sentiment d'identité, qui produit chez l'individu un sentiment d'appartenance, une conscience du groupe, une reconnaissance de l'importance de la maîtrise de sa langue, des valeurs de sa culture, des pratiques traditionnelles et des croyances propres à sa communauté. De cette façon, même si nous n'écartons pas l'importance de l'argumentation décrite, nous nous proposons de l'élargir, en donnant moins d'importance à la solidité identitaire, lorsque les concepts d'identité culturelle et d'ethnicité diffèrent autant, comme le concept de continuité personnelle.

Comme nous avons déjà fait mention, les auteurs nous proposent d'étudier le suicide sous l'angle de ses dimensions individuelle et collective, qui associent l'acte autodestructeur au développement identitaire résultant d'un processus à la fois personnel et culturel. Ainsi, l'objectif central du livre est de démontrer comment s'établit le lien entre le suicide et l'incapacité des jeunes à conserver un sentiment de continuité personnelle (personal persistence) et culturelle à travers le temps. Les auteurs mettent aussi en évidence le rôle fondamental joué par la culture et la continuité culturelle, deux caractéristiques considérées comme étant les piliers dans le développement des jeunes et durant les moments difficiles.

L'argument qui ouvre la discussion fait référence à l'acte suicidaire comme le symptôme d'un problème majeur, lié surtout à l'identité. Ils expliquent aussi que par « continuité personnelle », ils entendent la caractéristique choisie par la philosophie occidentale qui expliquerait comment une personne reste la même au cours des différents moments de son existence. Traditionnellement, le problème présenté est aussi connu comme « le problème de l'identité personnelle au cours du temps ». La continuité personnelle est un élément constitutif de la personne et un élément essentiel pour le maintien d'une identité qui donne un sens à la vie personnelle et sociale.

Finalement, les auteurs abordent la question du suicide chez les jeunes Autochtones sous l'angle des effets de la « discontinuité culturelle au niveau collectif ». Ainsi, l'objectif central de leur étude est de déterminer l'importance cruciale que joue la continuité culturelle dans le développement de l'identité, afin de bien définir comment elle va jouer un rôle dans la diminution et dans la prévention du suicide chez ces jeunes.

La recherche, réalisée auprès de 200 bandes d'Autochtones de la Colombie-Britannique, a été effectuée afin de déterminer le niveau de continuité culturelle de chacune d'elles. L'étude a finalement établi une énorme variabilité dans les taux de suicide parmi les bandes mentionnées. Pour comprendre cette variation, les auteurs ont identifié des indicateurs témoignant de l'action d'une culture sur elle-même, avec le but d'établir une persistance liée à une conception et à un sentiment de collectivité. Ils affirment que cette persévérance n'est pas nécessairement liée au maintien des traditions qui existaient avant le contact avec l'Européen, même s'ils affirment l'importance du maintien de la langue, par exemple. En effet, il s'agit de différentes mesures qui ont comme objectif d'éviter qu'une tradition disparaisse.

Ainsi, six variables témoins ont été utilisées pour mesurer le degré de continuité culturelle dans les communautés choisies :

« Nous avons finalement tranché pour un ensemble limité de six variables témoins. Parmi celles-ci, deux servent à cataloguer les efforts des communautés visant à réclamer auprès des gouvernements fédéral et provincial le droit à leurs terres ancestrales ainsi que leur droit de se gouverner elles-mêmes, en mesurant la durée de ces efforts ainsi que le degré de succès de leurs actions juridiques et politiques. Nous avançons que, à première vue, le fait d'être engagé dans une longue bataille juridique pour le contrôle de sa terre et de sa personne constitue le meilleur indicateur de ce que peut signifier le fait de reprendre le contrôle de la vie culturelle et communautaire. » (Chandler et al., 2010 : 95-6)

Les trois autres variables présentées renvoient aux questions de contrôle effectif des communautés autochtones sur les systèmes de santé et d'éducation, ainsi que de contrôle sur les systèmes de protection civile (police et pompiers). Finalement, la sixième variable propose la mesure d'un aspect de la vie culturelle :

« Ne disposant pas d'un moyen effectif de comparer l'importance des différentes pratiques culturelles parmi ces nations distinctes, nous avons choisi de déterminer simplement si les communautés en question avaient construit un bâtiment consacré aux activités culturelles. » (Chandler et al., 2010 : 96)

Les résultats de leur étude ont démontré que, parmi les groupes n'ayant connu aucun suicide chez les jeunes, on était capable d'observer ces six variables-témoins de continuité, celles qu'ils considèrent comme des facteurs de protection. De plus, quand les variables étaient présentes, même s'il ne s'agissait que d'une seule, celle-ci avait un effet protecteur; les auteurs arrivent à la conclusion que chaque variable en soi est capable de réduire le taux de suicide.

Finalement, les auteurs affirment que de la même manière que la continuité personnelle représente un facteur de protection dans les moments où l'existence semble insupportable à l'individu :

« [...] la continuité *culturelle* constitue une mesure analogue pour ce qui est du souci et de l'attention communautaires envers un passé commun et un avenir collectif. Ce souci est manifeste dans les efforts de préservation et de promotion des pratiques culturelles et dans les tentatives de contrôle et de gestion des ressources disponibles de manière à sauvegarder l'identité culturelle face aux forces d'acculturation. » (Chandler et al., 2010 : 106)

Maintenant, à partir de notre expérience, mais aussi à partir de la lecture d'autres travaux, sommes-nous d'accord avec les affirmations faites ci-dessus? Est-ce que les formulations et les conclusions auxquelles arrivent ces auteurs nous semblent plausibles ou applicables dans le cas qui nous intéresse? Premièrement, on remarque qu'un lien a été fait très rapidement entre continuité personnelle et continuité culturelle chez les Autochtones, alors que, de toute évidence, on n'a même pas questionné le concept même de culture. Globalement, nous nous demandons si l'hypothèse générale de ce travail ne serait pas qu'un retour aux vieilles prémisses du culturalisme, c'est-à-dire que la culture serait constituée par un système de comportements appréhendés et transmis qui modèlerait la personnalité des individus dans une société donnée. Par conséquent, s'il y avait des changements, ceux-ci seraient toujours perçus comme externes à « la » culture (soit des Autochtones ou des adolescents). Selon cette perception, le suicide serait donc le résultat de la perte de la culture.

Pourtant, on pourrait dire qu'il est possible de construire des schèmes socioculturels (non de « la » culture) à partir de l'analyse de la mort volontaire – même si cela implique la disparition physique – pour le sujet qui décide de ne plus vivre ou pour les gens qui survivent à sa mort. Des significations précises et profondes sont données à l'acte ou à la tentative suicidaire. D'ailleurs, mettre l'accent sur la façon dont le groupe et les individus élaborent et conçoivent le suicide nous sert à contrarier justement l'idée que le suicidaire ou le groupe auquel il appartient sont des agents sociaux passifs, perdus sans leurs « continuités » respectives.

#### 4.7 L'approche anthropologique/ethnographique

Les outils classiques de la recherche anthropologique, comme l'observation participante, le partage avec les membres de la communauté, les entrevues approfondies et la production des données qualitatives, créées pour comprendre la conception locale des événements, des pratiques, des valeurs, des problèmes, etc., ont été repris par les chercheurs qui veulent étudier le phénomène du suicide sous un angle ethnographique. Ainsi, l'analyse des données recueillies sur le terrain va toujours dépendre d'un contexte socioculturel précis. Toutefois, la méthode établie par Durkheim<sup>61</sup> est largement suivie par ceux qui tentent

<sup>61</sup> Pour connaître l'étude d'Émile Durkheim sur le suicide, voir le point 8.1 du chapitre 2.

aujourd'hui d'analyser la mort volontaire chez les peuples autochtones et utilisent le plus souvent le concept d'anomie sociale<sup>62</sup>.

Selon l'anthropologue Regina Maria Erthal, il faut envisager la possibilité d'une utilisation plus efficace de l'approche qualitative, plus précisément de l'anthropologie, pour la compréhension des processus de développement de maladies dans des sociétés différenciées. Il faut aussi laisser de côté les fondements analytiques d'une anthropologie fonctionnaliste, vue comme partenaire favorisé des sciences de la santé, qui analysent la relation entre les sociétés autochtones et la société non autochtone à travers des concepts d'« assimilation », d'« acculturation » et d'« incorporation », en envisageant dans le processus de contact seulement son caractère « disruptif », ce qui conduit à un état d'anomie ou de désorganisation sociale (Erthal, 1998 : ix). Le concept d'anomie suggère que les sociétés autochtones sont incapables d'atteindre leurs propres objectifs.

Toutefois, en plus de la thèse mentionnée ci-dessus, nous avons trouvé quelques études ethnographiques qui sortent de la « trappe » de l'anomie sociale, comme celle d'Antonio Brand, réalisée chez les Guaranis-Kaiowás et les Guaranis-Ñandévas.

Selon Brand, environ 40 000 Guaranis-Kaiowás et Guaranis-Ñandévas peuplent l'extrême sud du Mato Grosso do Sul. Ils occupent des régions considérées comme isolées totalisant 42 000 hectares, ce qui correspond à moins de 1,5 hectare par habitant. Cet espace n'est pas suffisant pour les besoins culturels de ce peuple autochtone (Brand, 2001).

La mort par homicide ou par suicide est une problématique très présente chez ce peuple autochtone. Quelques entités ou institutions – comme le CIMI<sup>63</sup> ou la FUNAI – affirment que c'est à cause du confinement, du manque de travail et de l'alcoolisme qu'il y existe autant de violence et de cas de suicide. Néanmoins, selon Brand, une seule et simple explication mathématique ne peut en être la cause, et affirmer que le suicide est directement associé aux causes mentionnées relève d'une vision simpliste (Brand, 1997). On peut affirmer qu'une des racines du phénomène du suicide est le confinement et la conséquente destruction de la structure sociale, mais il nous faut aller au-delà de cette proposition pour l'expliquer.

---

<sup>62</sup> Le suicide anémique est lié aux crises et aux changements sociaux, dont les origines se trouvent dans l'affaiblissement du tissu social.

<sup>63</sup> CIMI : Conseil Indigène Missionnaire.

Les Guaranis-Ñandévas et les Guaranis-Kaiowás luttent depuis la fin des années 70 pour récupérer une partie de leur territoire traditionnel, qui a été envahi par la monoculture du soya. Depuis 2003, les conflits se sont intensifiés. Selon les anthropologues Rubem Thomaz de Almeida et Fábio Mura, même si les Guaranis priorisent les relations « diplomatiques » avec la société qui les entoure – afin de garantir leurs droits constitutionnels –, ils souffrent des préjugés constants et quotidiens de la société brésilienne à leur égard (Almeida et Mura, 2003).

Quoique les problèmes liés au confinement, aux préjugés et à la consommation d'alcool soient très présents chez toutes les ethnies de l'État du Mato Grosso do Sul – qui, après l'État de l'Amazonie, possède la deuxième plus grande population autochtone du pays – les cas de suicides se concentrent surtout chez les Guaranis.

Le phénomène du suicide est aussi délimité géographiquement. Les Guaranis, qui se subdivisent en trois groupes – Kaiowás, Nhandevas et Mbiás – vivent au Brésil, en Argentine, au Paraguay et en Bolivie. Au Brésil, on les trouve dans sept États différents. Cependant, la forte incidence des suicides est restreinte à une région coupée en deux par la frontière de l'État du Mato Grosso do Sul et le Paraguay, où habitent presque tous les Kaiowás et une partie des Nhandevas.

La question du suicide chez ce peuple autochtone est plus largement discutée par des auteurs comme Azevedo (1991), Bom Meihy (1994), Brand (1997) et Levcovitz (1998). Néanmoins, un autre auteur, Carlos Coloma, nous présente des données statistiques qui peuvent être fort intéressantes pour notre analyse.

Sérgio Levcovitz (1998) a attiré l'attention sur une « optique essentiellement négative » adaptée au cas du suicide chez les peuples autochtones. Ainsi, il a proposé comme éléments clés l'analyse du phénomène du suicide chez les Guaranis-Kaiowás et la notion de personne pour les Tupis-Guaranis : « une dialectique du devenir-autre qui se réaliserait parfois dans le complexe guerrier anthropophage, parfois dans la migration vers la terre sans mal. »<sup>64</sup> Or, l'hypothèse de l'auteur, bien que très intéressante, manque de réalisme lorsqu'on se réfère aux cas documentés dans un contexte actuel. Même si l'on considère l'importance

---

<sup>64</sup> Notre traduction de : *uma dialética do devir-Outro que se realizaria ora no complexo guerreiro-antropofágico ora na migração à Terra-Sem-Males* (Levcovitz, 1998 : 223).

d'un contexte historique pour la compréhension du phénomène du suicide, on y affirme que les changements vécus par cette société depuis 500 ans de contact et la situation actuelle où elle se trouve jouent des rôles majeurs dans les actes suicidaires (Levcovtiz, 1998).

Selon l'anthropologue Carlos Coloma, la population kaiowá est formée de 25 953 personnes. Les Guaranis-Kaiowás représentent 47 % de la population autochtone du Mato Grosso do Sul (Coloma, 2006). Selon ce même auteur, depuis 1999, la FUNASA (Fondation Nationale de la Santé), liée au ministère de la Santé brésilien, est responsable des services de santé des populations autochtones au Brésil. Afin d'effectuer sa tâche, la FUNASA a établi 34 DSEI (district sanitaire spécial indigène) au sein de 270 groupes ethniques existant au Brésil. Chaque DSEI est subdivisé dans des unités administratives (*Polos base*) situées dans les municipalités, et compte sur une équipe des services de santé, composée de médecins, d'infirmières, de dentistes et de bénévoles. Les équipes visitent les communautés périodiquement et comptent sur l'appui des agents indigènes de santé (AIS), c'est-à-dire des membres des communautés kaiowás qui travaillent avec l'équipe de santé non autochtone (Coloma, 2006).

Au cours des vingt dernières années, la situation de vie, déjà assez précaire, du peuple guarani-kaiowá, a empiré, principalement à cause de l'augmentation de la violence au cœur des communautés. Néanmoins, malgré les difficultés vécues par les Kaiowás, il est encore très ardu d'attirer l'attention du gouvernement et de la société brésilienne sur les besoins de ce peuple.

Parmi tous les problèmes, nous pourrions citer la perte du territoire traditionnel, la sédentarisation forcée, le manque de territoires de chasse, les maladies, la violence interethnique et le suicide. Par ailleurs, même si la mort volontaire peut être considérée comme une problématique spéciale, on remarque qu'en général elle n'est pas approchée de façon différenciée des autres problèmes mentionnés.

Entre tous les symptômes des difficultés vécues par les Kaiowás, c'est sans aucun doute la croissante incidence des suicides – qui, selon quelques auteurs, a commencé à la fin des années 70 – qui soulève le plus de questions. De 1981 jusqu'en 1990, les cas de suicide étaient d'environ 3 à 9 par année. Au cours des années 90, ils ont connu une augmentation

drastique de 23 cas de suicide en 1993 à 56 cas en 1995. Les 51 cas de suicide produits en 2000 indiquent que 0,2 % de la population était touché.

Dans la majorité des cas, les suicides sont réalisés par pendaison, ou *jejuvy*. Selon Miguel Foti (2004), le mot *jejuvy* signifie plus que « autopenaison ». Il représente une façon culturelle de s'enlever la vie, qui se rapporte à la façon d'être, aux conceptions qui entourent la production de l'identité et de la vie commune. Le phénomène *jejuvy* est sous-jacent à l'énigme que représente la vague de suicides mentionnée ci-dessus. Le mot peut aussi être traduit par « gorge serrée » ou « asphyxie ». Le poison, par lequel on atteint la gorge de façon similaire à la pendaison, est aussi utilisé, mais plus rarement. Selon Coloma, au cours de l'an 2002 – année du plus grand nombre de suicides enregistrés jusqu'ici – aucune autre méthode que la pendaison n'a été observée, ce qui dénote une tendance considérable et l'existence d'un « modèle » assez rigide (Coloma, 2006). Selon les statistiques, les personnes qui pratiquent le *jejuvy* sont des jeunes entre 15 et 23 ans, avec une plus grande incidence chez les jeunes hommes que chez les filles.

Selon les données présentées par Carlos Coloma relativement à la méthode employée, 78,7 % des gens se suicident par pendaison, 17,4 % par l'ingestion de poison et 3,9 % par d'autres méthodes, par exemple, l'emploi d'armes blanches ou d'armes à feu. Selon la FUNAI, 85,3 % des suicidaires appartiennent à l'ethnie kaiowá. Il est important de souligner que ce DSEI est celui qui englobe la plus grande population autochtone du Brésil (57 932 personnes au 31 décembre 2005) (Coloma, 2006).

Lorsqu'on cherche une explication locale aux suicides, trois causes nous apparaissent incontournables : la sorcellerie et le monde spirituel, la maladie et le confinement. Les trois sont étroitement liés. Chez les Guaranis, le phénomène du suicide peut avoir une explication religieuse ou spirituelle. Par exemple, l'esprit d'un défunt membre de la famille peut retourner hanter un individu avec l'objectif de le conduire au suicide. D'autres exemples tendent à montrer que la sorcellerie peut conduire quelqu'un au suicide. Selon la tradition guarani, un chaman<sup>65</sup> ou même une personne ordinaire peut provoquer un suicide, si elle connaît la « formule » pour le faire.

---

<sup>65</sup> Chez les Guaranis, les chamans sont appelés *nhanderus* ou « notre père ».

La sorcellerie est traditionnellement pratiquée par les Guaranis. Nombreuses sont les personnes qui ont exprimé la conviction que les suicides sont provoqués par ces pratiques. Selon les anthropologues Brand et Vieta, l'essor de la sorcellerie est probablement l'expression de la désintégration culturelle grandissante du groupe et, plus précisément, de la rupture de l'harmonie interne. Selon deux personnes de Panambizinho<sup>66</sup> : « cette situation est le fait de ceux qui n'ont pas la lèvre perforée », c'est-à-dire de ceux qui n'ont pas suivi le rituel initiatique et n'ont pas reçu le *tembetá*. Ces non-initiés « n'ont pas reçu ce qui est bon..., c'est pourquoi ils sont violents... ils ne sont pas dans la vie éternelle » (Brand et Vieta, 2001).

La maladie, pour sa part, est l'explication que les chefs des communautés, les *tekoaruvicha* (*caciques*, comme les appellent les Brésiliens), donnent au phénomène du suicide. En d'autres termes, ils considèrent le suicide comme une maladie, dont le symptôme le plus évident, est de ne plus pouvoir parler. Dans ce sens, B. Meliá déclarait qu'il faudrait admettre que la personne est affectée par une sorte de maladie de la parole, de l'âme, qui l'empêche de voir une issue à ses malaises et de pouvoir entrer dans une dynamique de participation et de réciprocité. Selon l'historien José Carlos Sebe Bom Meihy, dans son livre *Canto de morte kayowá*, l'acte suicidaire serait une façon pour les Kaiowás de transmettre un message. Dans son livre, l'auteur attire l'attention sur un aspect très important : selon la tradition guarani, la parole est le reflet de l'âme. Ainsi, il est très significatif que les suicidés meurent par la gorge (dans la pendaison) et par la bouche (lorsqu'ils prennent du poison). Dans l'interprétation de l'historien, cette mort « ritualisée » ne serait pas seulement un phénomène formé par la somme des comportements individuels, mais bien par un mouvement collectif, une forme de dialogue vif avec la société brésilienne (Bom Meihy, 1994).

Il existe une certaine unanimité sur la solution à donner au problème des suicides. Elle se trouve dans le renforcement de la prière traditionnelle organisée par les chefs religieux. Toutefois, afin de dominer la maladie, l'entraide est aussi très importante; il faudrait que la communauté, en collaboration avec les *tekoaruvicha* et les *nhanderus*, se mobilise pour signaler les idées et les comportements suicidaires afin d'empêcher que le taux ne continue d'augmenter.

---

<sup>66</sup> Panambizinho est l'une des communautés kaiowás, près de Dourados, ville de l'État du Mato Grosso do Sul. C'est l'une des communautés que j'ai eu la possibilité de connaître.

Le troisième point, défini comme « confinement » par Brand, agit par le processus historique de contact, d'assimilation et de sédentarisation vécu par les Guaranis-Kaiowás. Selon l'auteur, la perte de territoire et du mode de vie traditionnel a eu un impact très négatif sur ce peuple. La perte du mode de vie traditionnel s'est produite en deux moments différents : les Kaiowás ont d'abord connu une dispersion et une désarticulation de leurs communautés et de leurs familles étendues; ils ont ensuite été confinés dans les huit réserves établies par le gouvernement fédéral brésilien en 1928. Brand constate que la situation vécue actuellement par le peuple kaiowá est marquée par la misère, l'alcoolisme et la violence. Les altérations dans les structures sociopolitiques et économiques, dans l'organisation sociale et dans la religion traditionnelle peuvent rendre impraticable la façon d'être propre aux Guaranis-Kaiowás (Brand, 1997).

Pour terminer, il est important de souligner qu'il existe des cas déclarés de suicide qui sont en réalité des assassinats. Selon l'anthropologue Roseli Arruda, citée par Pimentel (2000), certains meurtres sont camouflés en suicides. C'est le cas, par exemple, lorsqu'une personne porte des signes de violence dans le dos ou sur la tête, mais a une corde autour du cou. Ces assassinats seraient des représailles de policiers ou de producteurs de soya qui convoitent les territoires guaranis. C'est cette même auteure, qui, au cours de l'année 1997, a réuni les preuves attestant qu'au moins 28 morts étaient le fait d'homicides déguisés. Une particularité statistique a renforcé l'hypothèse : en moyenne, deux des personnes mortes sur trois étaient âgées de 12 à 25 ans. Cet âge correspond, curieusement, à l'âge du mariage, rituel par lequel les jeunes mariés reçoivent une parcelle de terre où habiter et pratiquer l'agriculture. Devant ces évidences, il semble possible de parler de cas d'homicides, sans toutefois affirmer que tous les décès peuvent être attribués à des cas d'assassinats pour cause de disputes de propriété terrienne.

Il y aurait encore beaucoup de matière à discussion sur ce sujet si important qu'est le phénomène du suicide chez les Guaranis-Kaiowás, par exemple les suicides collectifs, les suicides par amour ou les suicides stimulés par la recherche de la « terre sans mal ». Néanmoins, nous croyons que nous avons réussi à dresser un panorama intéressant du phénomène, en espérant que cela nous aidera à établir des discussions postérieures. Comme nous l'avons vu, les recherches sur le suicide chez les Guaranis-Kaiowás du Brésil mettent l'accent sur les facteurs culturels qui peuvent être liés au phénomène du suicide. Même si nous acceptons l'apport de l'acteur comme personne qui prend des décisions et agit, la

compréhension de l'acte suicidaire nous paraît impossible sans une lecture culturelle des motivations de l'acte.

Un autre exemple de recherche anthropologique sur le sujet, cette fois menée au nord du Québec, est la thèse de Louise Bujold, intitulée *La mort habitée – le suicide chez les jeunes Inuits du Nunavik*, qui nous donne un très bon portrait du phénomène. Selon l'anthropologue : « Le suicide des jeunes Inuits ne saurait être une façon de mourir comme les autres. Commis dans la plus grande solitude, les passages à l'acte des Nunavimmiut concernent tous les niveaux de la réalité inuite. » (Bujold, 2006 : 3)

L'anthropologue affirme que c'est seulement par une lecture culturelle du phénomène et une prise en compte du contexte sociopolitique qu'il est possible de comprendre la dimension du phénomène chez les Inuits du Nunavik. Selon elle, le regard anthropologique, lorsqu'il nous propose une vision plus ample des conceptions locales, nous permet aussi d'avoir accès à un *ethos* propre à chaque groupe social et d'analyser la mort volontaire dans un contexte qui sort du discours médical.

La chercheuse se propose d'explorer la problématique du suicide et d'en dégager les principales caractéristiques, qui sont : le portrait de la situation au Nunavik par rapport au suicide complété, les idéations suicidaires et les tentatives de suicide. De plus, elle s'interroge sur l'évolution de la situation dans le temps et sur l'ensemble des circonstances qui entourent le suicide. Finalement, sa thèse, assez longue et complexe, décrit l'applicabilité des théories anthropologiques, surtout lorsqu'elle propose d'analyser tous les problèmes entourant les cas de suicide aujourd'hui, dans la population inuite, en tant que constructions socioculturelles, qui doivent être considérées comme importantes, mais qui doivent aussi être vues comme variables.

Nous nous pencherons également sur une autre thèse pour notre analyse, puisqu'il s'agit de la seule qui est dédiée à l'analyse du suicide chez les Innus à partir d'un point de vue anthropologique, soit celle de Stéphanie Eveno. Dans sa thèse de doctorat *Le suicide et la mort chez les Mamit-Innuat*, elle affirme :

« Il est nécessaire de documenter la question, car si les données jusqu'à présent disponibles permettent de faire ressortir les caractéristiques principales du comportement suicidaire chez les populations amérindiennes canadiennes, elles

restent insuffisantes à la compréhension de ce phénomène chez la population qui nous intéresse » (Eveno, 2003 : 285).

De plus, l'auteure affirme que le discours des gouvernements du Canada et du Québec sur la question autochtone souffre d'une méconnaissance profonde des cultures locales et des dynamiques particulières. L'histoire nationale est vue comme simpliste, lorsqu'elle exclut les Autochtones des enjeux sociaux, économiques et culturels contemporains.

L'auteure cherche à déconstruire le discours homogénéisant de l'État par rapport au suicide, pour tenter de saisir la place du suicide et de la mort dans la culture innue. En attirant la réflexion sur le changement culturel – phénomène indiqué au singulier – Eveno affirme que les membres des sociétés autochtones se retrouveraient dans une inadéquation, autrement dit dans un contexte dont les vestiges d'une culture d'origine et l'intégration au bas de l'échelle des sociétés modernes entrent en conflit (Eveno, 2003 : 32-3). Une autre discussion suggérée par l'auteure porte sur la position de la culture innue à l'égard de la mort; elle propose qu'on analyse les valeurs que cette culture octroie au suicide.

Selon nous, quoique l'auteure n'insiste pas sur une vision qui tend à placer la mort volontaire, de même que celui qui se la donne, dans un bloc monolithique visant à expliquer que cela touche tous les individus et toutes les sociétés qui vivent les mêmes souffrances, elle utilise encore de catégories comme « rupture entre générations », « rupture de transmission des valeurs » et « perte d'appartenance », qui reproduisent le discours sur les conséquences inévitables du choc des cultures. D'ailleurs, nous pourrions parler d'une recherche qui tend à renforcer les stéréotypes, car, comme dans plusieurs autres recherches, on met encore l'accent sur la déstructuration de la famille, sur les problèmes de violence, sur l'alcoolisme et l'usage de drogues. Par ailleurs, nous ne voulons pas diminuer l'influence de ces facteurs dans quelques cas de mort volontaire, mais plutôt les enlever de la place de déterminants.

Finalement, nous trouvons dans l'approche anthropologique/ethnographique des outils qui nous aideront – lors de la description et de l'analyse du terrain – à sortir de l'essentialisation de comportements suicidaires présente dans quelques recherches. Par contre, notre but est aussi de déconstruire des notions anthropologiques plus courantes, comme « culture » (en tant que comportement acquis), « groupe ethnique », « changement culturel », « acculturation », « perte de traditions et de valeurs ». Nous nous proposons, à partir d'un

regard anthropologique, de remettre en question la relation historico-politique qui englobe la mort volontaire, en attirant l'attention sur le fait que la culture obéit aussi aux relations avec les autres et avec l'État, mais encore, qu'elle intervient également dans les relations de confrontations sociales et politiques. Nous ne pouvons pas discuter de suicide sans d'abord saisir les relations et les interactions qui jouent un rôle dans la compréhension de celui qui attend à sa vie et de son entourage. D'ailleurs, il faut mettre en lumière le débat sur l'histoire récente et continue des interactions entre les sociétés autochtones et l'État-nation – encore colonialiste – qui fait partie d'une autre histoire plus longue.

## 5. Conclusion

---

On voit qu'une importante partie de recherches analysées dans le présent chapitre et qui traitent du suicide chez les peuples autochtones reproduisent des équations préétablies et nourrissent des stéréotypes. Les dimensions socioculturelles sont évoquées, mais le contexte où elles se situent est souvent oublié; la culture même n'est pas analysée dans sa dimension dynamique et les individus sont vus comme de simples porteurs plutôt que comme des agents de la culture. Pourtant, comme l'allègue l'anthropologue Clifford Geertz, il existe des modèles *pour* le comportement et *de* comportement (*patterns for* et *patterns of behavior*); de plus, il nous rappelle l'importante différence entre les deux : les premiers nous font agir, inoculés par le processus de socialisation qui instaure notre humanité et qui rend possible la vie en commun; les derniers sont les mêmes modèles, mais déterminés après un processus d'analyse culturelle et d'autoanalyse (Geertz, 1973). C'est à ce niveau que l'agent culturel devient aussi un être historique, capable d'exercer un certain degré de liberté et d'autonomie (Segato, 2005 : 222-3).

« Réside, donc, dans le travail réflexif d'identification des patrons de comportement, la possibilité de l'éthique comme un élan vers un monde régi par d'autres règles, ainsi que la réorientation de la vie – bien comme notre propre historicité – dans le sens d'un travail constant de transformation de ce qu'on ne juge pas acceptable. Nous sommes pleinement humains pas parce que nous sommes membres innés et accommodés de nos respectives communautés morales et sociétés juridiques, mais parce que nous sommes dans l'histoire, c'est-à-dire que nous ne répondons pas à une programmation, de la morale ou de la loi, qui nous détermine de façon irrémédiable. » (Segato, 2005 : 223)

Il nous semble important d'élucider que nous allons, avant tout, éviter de décrire les interprétations, conceptions et comportements face au suicide comme des systèmes de représentations pures et cohérentes, relativement homogènes. Quoique nous puissions chercher des spécificités culturelles, nous allons les voir avec leurs contradictions internes, leurs changements au cours des années et leurs contraintes imposées selon la logique de l'État.

Nous devons souligner que cette organisation et cette présentation de méthodologies sur le comportement suicidaire ne prétendent pas à une impartialité ni à une objectivité, pas plus qu'à une précision explicative cherchant à établir une vérité. Au contraire, nous nous éloignons d'une quête des causes et des effets du suicide. En suivant les argumentations de l'anthropologue Marshall Sahlins (2003), on affirme que les actes suicidaires possèdent une logique culturelle et qu'ils révèlent aussi des aspects de la structure morale d'une culture particulière.

Par ailleurs, les interprétations et explications attribuées aux causes et aux motivations d'un suicide sont, en soi, d'ordinations culturelles qui gagnent un sens seulement quand elles sont acquises à travers un schéma culturel. Ainsi, quand les chercheurs expliquent que le suicide est un acte de désespoir, une conséquence de la dépression ou encore le résultat d'une faible continuité personnelle et culturelle, entre autres, ils interprètent l'événement, et les interprétations sont toujours variables (Sahlins, 2003 : 297).

Nous passons maintenant au chapitre dédié à la discussion sur la place que les études sur la mort et les rituels prennent en anthropologie. Nous mettrons l'accent sur les variations des conceptions et des interprétations dans différents contextes et approches.

---

## *Chapitre IV – Mort, rituels, deuil et identité*

---

### **1. Introduction**

---

Nous dédions le présent chapitre aux études anthropologiques sur la mort et sur la compréhension du fait que le discours officiel de l'État sur la mort et sur les rites funéraires entre dans la logique des Atikamekw, sans toutefois supplanter leurs propres conceptions et attitudes à l'égard de ces événements. De plus, nous insistons sur la question des productions identitaires des Autochtones, car nous croyons qu'elles sont le résultat des interactions politiques et sociales entre eux et les colonisateurs, par lesquelles les traditions culturelles des deux peuples se sont transformées ou modifiées. Nous croyons aussi que ces interactions ont fait naître chez ces peuples, de nouvelles façons de se concevoir et de se représenter. Ces processus, toujours pluriels et parfois contradictoires, empruntent différentes formes selon les scénarios socioculturels où ils sont vécus.

Comme l'a fait Claudio Lomnitz, dans son livre *Death and the Idea of Mexico* (2005), nous voulons défaire, par une analyse critique, l'image de la mort chez les Atikamekw. Aujourd'hui, nous sommes portés à croire qu'il reste très peu de la tradition autochtone d'avant le contact dans les pratiques mortuaires et que les liturgies catholiques ont été intégrées de façon immuable dans les rituels autochtones, qui n'ont conservé que quelques aspects d'une tradition plus ancienne. De plus, si on cherche cette « tradition plus ancienne », on renonce à la possibilité de considérer les reconfigurations, les nouvelles significations données à la mort et aux rituels, qui dénotent un espace discursif précis.

Il n'existe pas d'éléments intrinsèques qui peuvent définir les attitudes devant la mort, car celles-ci changent lorsqu'elles font partie d'un processus d'identification et d'échange entre les Atikamekw, l'État canadien et d'autres collectivités. D'ailleurs, pour comprendre les concepts atikamekw de mort et de vie, il faut d'abord déconstruire des stéréotypes créés antérieurement et proposer de nouveaux champs d'interprétation. Ainsi, la question qu'on doit se poser est la suivante : est-ce que la logique de la mort par suicide, et tout ce qu'elle engendre appartient à la même logique impliquée dans les autres façons de mourir? En outre,

est-ce que les croyances en l'immortalité de l'esprit, au besoin de le guider et de le laisser quitter le monde des vivants font partie d'une logique du colonisateur, ou si elles maintiennent une logique propre aux Atikamekw, mais en constante transformation?

La marginalisation, la déformation et même la presque disparition de la voix autochtone ont une longue histoire au plan national et provincial. Plusieurs livres, études, recherches et articles s'appuient sur le discours de la victimisation, qui place l'Autochtone dans la position de maître légitime de la terre, mais qui pourtant ne peut pas s'autoreprésenter. Si on est d'accord avec José Carlos Rodrigues (2010), qui affirme que les représentations de la mort sont des produits de l'histoire, nous pouvons aussi pousser plus loin sa pensée et dire que les processus historiques engendrent la compréhension occidentale de la mort, basée sur une double représentation de celle-ci : la mort distante, limitée aux individus plus exposés à la violence et à la pauvreté, dont l'occurrence ne changera pas nécessairement les relations sociales, et la mort proche, inévitable, mais qu'on essaie d'éviter. Rodrigues considère que la mort constitue une barrière au pouvoir. Selon l'auteur, ce n'est pas la capacité de décréter la mort qui constitue le pouvoir (comme on l'a considéré historiquement), mais, au contraire, c'est la stratégie pour l'éviter et continuer à vivre qui le crée<sup>67</sup>.

De plus, si l'on veut étudier les conceptions atikamekw de la mort et des façons de mourir, nous devons comprendre les significations singulières que comportent les rituels funéraires. Comme nous le verrons plus loin, le rituel atikamekw entourant les « morts spéciales » – comme le suicide – est silencieux; il ne peut être décelé que par un contact intime avec les membres de la communauté et constitue un événement qui établit des liens particuliers avec la collectivité. On observe également que la mort volontaire représente un élément d'identification pour ceux qui décident de ne plus vivre et revêt en même temps une signification propre pour les vivants. Autrement dit, les représentations et significations données à la mort peuvent engendrer des débats silencieux, des dialogues, des tensions ou des coopérations et laissent entrevoir des éléments clés nous permettant de comprendre de nouvelles conceptions de celle-ci. Ainsi, la mort et le suicide seront analysés comme des événements instaurant une microhistoire ou une histoire locale.

---

<sup>67</sup> D'ailleurs, l'auteur parle de la mort en Occident, en s'appuyant sur les théories foucaaldiennes sur le biopouvoir, dont nous allons voir l'application plus loin dans le présent chapitre.

C'est donc à partir de la conjonction entre le débat sur les conceptions de mort, de deuil et de rituel et la discussion sur les conceptions locales d'identité et sur le suicide que nous allons établir nos idées principales. Mais sur quoi repose l'importance de relier les concepts de culture, d'identité et d'ethnicité pour comprendre la mort et le suicide dans un contexte atikamekw? Si nous voulons partir de l'explication donnée à la mort volontaire par les Atikamekw, nous devons d'abord comprendre comment ils se conçoivent eux-mêmes en tant qu'individus et collectivité. Cependant, cela ne veut pas dire qu'en considérant leur conception, nous allons arriver à une compréhension totale du phénomène du suicide, surtout lorsqu'on est conscient qu'il n'existe pas une relation de cause à effet qui l'explique et qu'elle n'est pas la même partout où il se produit, comme nous l'avons affirmé au chapitre 2. Nous pouvons alors avouer que la mort et le suicide ne sont pas toujours conçus et compris de la même façon.

Par ailleurs, les conceptions de la mort et de l'immortalité, les expressions de deuil et les croyances en la continuité de l'esprit sont très variables. C'est pour cette raison que nous proposons de sortir de l'équation « suicide égale malaise social » pour étudier ce phénomène chez les Atikamekw d'une façon universelle, c'est-à-dire sans l'intégrer dans des catégories sociologiques, comme un « acte négatif » (négation de la vie), le résultat d'une agressivité inhérente (qui ne peut pas être dirigée contre l'autre) ou encore le résultat d'une « culture de la violence », qui existe chez les peuples autochtones et résulte du contact avec le colonisateur. Nous ne partirons donc d'aucun présupposé pour analyser le suicide chez les Atikamekw, car nous voulons nous éloigner de la solution facile d'attribuer le suicide à un acte agressif *per se*, ou encore à une maladie ou à un acte de courage ou de faiblesse.

Toutefois, il existe une explication presque universelle donnée au geste de s'enlever la vie, qui ne peut pas être ignorée : celle voulant que toutes les personnes suicidaires traversent une période de peine profonde. On pourrait sûrement considérer cette explication comme un piège conceptuel, puisque les notions et les représentations de souffrance et de douleur sont aussi inscrites culturellement<sup>68</sup>. En suivant la même argumentation que Philippe Bourgois –

---

<sup>68</sup> Pour discuter du concept de souffrance dans différents contextes, nous pouvons citer brièvement des théories de l'anthropologue indienne Veena Das, qui, dans plusieurs textes, analyse la souffrance sociale dans les contextes de violence, de misère et d'exclusion sociale. Selon Das, la violence dont il faut tenir compte est celle qui provoque un point d'inflexion dans la vie de ceux qui l'éprouvent directement et aussi dans la vie de ceux qui sont historiquement touchés par elle. Das applique le concept de « événements critiques » (*critical events*) pour les circonstances qui sont caractérisées par la brutalité des institutions, soit la famille, l'État, entre autres (Das, 1995).

en nous rappelant toujours qu'il disserte sur une réalité urbaine propre aux États-Unis<sup>69</sup> –, nous pouvons affirmer comme lui que : « [...] any detailed examination of social marginalization encounters serious problems with the politics of representation [...] ». L'auteur a essayé de construire une compréhension différente et critique de la réalité de la population qu'il a étudiée, en présentant la vie de ses membres et leurs conversations de manière à mettre l'accent sur la jonction entre l'oppression structurelle et l'action individuelle (Bourgois, 2003 : 11-2). De plus, Bourgois affirme que :

« Most ethnographers offer sympathetic readings of the culture or people they study. Indeed, this is enshrined in the fundamental anthropological tenet of cultural relativism: Cultures are never good or bad; they simply have an internal logic. In fact, however, suffering is usually hideous; it is a solvent of human integrity, and ethnographers never want to make the people they study look ugly. This imperative to sanitize the vulnerable is particularly strong in the United States, where survival-of-the-fittest, blamed-the-victim theories of individual action constitute a popular 'common sense'. The result, as I have noted, is that ethnographic presentations of social marginalization are almost guaranteed to be misread by the general public through a conservative, unforgiving lens. This has seriously limited the ability of intellectuals to debate issues of poverty, ethnic discrimination, and immigration. » (Bourgois, 2003 : 15)

Néanmoins, même s'il nous semble fondamental de poser un regard sur la conception locale de n'importe quelle situation ou de n'importe quel phénomène, et si on considère finalement que, selon la compréhension atikamekw, l'acte suicidaire est lié à un état de peine profonde, nous n'hésiterons pas à le décrire à partir de ce point de vue.

Comme nous l'avons déjà vu au chapitre III, plusieurs théories et écrits sur le suicide en milieu autochtone accordent une grande importance aux données quantitatives qui dénoncent les conséquences négatives du contact avec le colonisateur. Nous ne voulons pas nécessairement attribuer un rôle mineur à ces statistiques sur la réalité autochtone contemporaine, mais nous voulons défaire l'image de l'Autochtone toujours prisonnier d'une réalité malsaine et soumis aux caprices d'une société dominante qui l'opprime constamment. Ici, nous ne parlons pas des « peuples autochtones »; nous parlons des Anishinabeks, des Atikamekw, des Innus, des Inuits, des Micmacs, des Mohawks et d'une infinité d'autres

---

<sup>69</sup> Philippe Bourgois, *Search of Respect*. 2003. En travaillant avec les trafiquants de crack de New York, considérés comme « en marge » d'une société, cet auteur a établi une argumentation tout à fait pertinente à notre discussion dans la présente thèse.

ethnies qui vivent sur le continent américain et partagent un passé et un présent de sévices, de spoliation et de difficultés, mais qui sont aussi capables de se restructurer, de se réinventer et de se reconnaître dans leurs forces et leur autonomie.

## **2. Parcours de l'anthropologie dans l'étude sur la mort**

Si nous voulons comprendre le suicide chez les Atikamekw, il est essentiel d'observer les liens entre les théories sur la mort, les rituels et le deuil. Toutefois, avant de commencer à approfondir ce sujet, nous voulons faire un résumé du parcours de l'anthropologie dans l'étude sur la mort. Pour ce faire, nous avons pris connaissance de quelques textes et de quelques observations particulières portant sur ce domaine. Parmi plusieurs auteurs qui ont écrit des livres et des articles sur les différents concepts en anthropologie, sur la mort et les façons de mourir, sur le deuil et les rituels mortuaires, entre autres, nous avons choisi les théoriciens qui en parlent de façon plus pertinente à notre objectif, comme Malinowski, Philippe Ariès et Johannes Fabian. Nous avons aussi consulté Norbert Elias, Victor Turner, Marshal Sahlins et Edgar Morin afin d'approfondir la discussion sur le deuil et les rituels mortuaires.

En étudiant l'évolution de l'anthropologie dans sa recherche sur la mort qui lui a permis d'arriver où elle en est aujourd'hui, nous trouvons Antonius C.G.M. Robben, qui affirme que l'intérêt fondamental pour les études sur la mort a été combiné avec un intérêt similaire de la sociologie, démontré par Durkheim, et a été suivi par les générations suivantes d'anthropologues, en particulier Marcel Mauss, Robert Hertz, Arnold van Gennep et Malinowski.

En fait, les études anthropologiques sur la mort ont connu deux périodes importantes, et on distingue les différentes productions anthropologiques par le fait que, dans un premier temps, on cherchait à comprendre comment l'inévitabilité de la mort biologique produisait des caractéristiques universelles dans les réponses – culturellement différentes – données à la mort, alors que dans un second temps, on s'est penchés plutôt sur les pratiques elles-mêmes, à travers l'ethnographie et ses interprétations sophistiquées. Selon Robben :

« The comparative dimension of recent anthropological studies is therefore implicit but seldom spelled out. Conceptualizing death is so daunting in the face

of the tremendous variation of mortuary practices that anthropology has tended to generalize about death more in interdisciplinary dialogues than in internal debates. » (Robben, 2004 : 2)

Un aspect commun aux approches sur la mort s'appuie sur l'acceptation de la valeur primordiale de la mort non seulement comme un phénomène naturel, mais surtout comme le produit d'un moulage culturel. La mort est analysée comme un aspect de la vie sociale remplie de rituels et de symbolismes qui font référence au décès en soi, aux décédés, aux funérailles, à la manipulation du cadavre et aux croyances relatives à la vie de l'âme. D'ailleurs, même si ces aspects présentent des variations et des différences relatives à l'origine culturelle, ils poussent les chercheurs à établir des points de comparaison, des croisements et des liens de compréhension.

Johanes Fabian, dans son essai « *How Others Die : Reflections on the Anthropology of Death* », nous explique l'évolution des études sur la mort, en anthropologie, par la thèse suivante : tout comme le concept de la culture, des approches de la mort en anthropologie ont subi un processus de « généralisation ». Cette dernière a eu pour effet d'éliminer une conception transcendante et universelle du problème. La « mort » (au singulier) a cessé d'être un problème d'enquête anthropologique, lorsqu'il a été question seulement « des morts » (au pluriel), des formes de comportements liés à la mort.

En suivant l'idée de Fabian, la notion humaniste de la culture et la notion de l'évolutionnisme social sont les points de repère entre lesquels il nous faut placer l'origine d'une transformation de l'enquête anthropologique sur la mort. J.G. Frazer, dans l'un des chapitres d'introduction de son livre *The Belief in Immortality*, combine les deux notions, lorsqu'il écrit : « The problem of death has very naturally exercised the minds of men in all ages. Unlike so many problems which interest only a few solitary thinkers, this concerns us all alike. » Toutefois, après avoir utilisé la notion humaniste (« nous »), il passe facilement à la notion évolutionniste (« ils ») : « Some of their solutions of the problem, though dressed out in all the beauty of exquisite language and poetic imagery, singularly resemble the rude guesses of savages. » (Fabian, 2004 : 50)

Pour Tylor et Frazer, l'évolutionnisme est demeuré un cadre d'auto-identification, un moyen de situer leur propre société au sommet du développement intellectuel de l'homme. D'une manière apparemment paradoxale, cela a entraîné l'éloignement de l'universalité de la

mort, en forçant les théoriciens à s'interroger seulement sur certains produits de l'évolution. Pour Frazer, le « problème de la mort » est devenu une question d'étude des mœurs « sauvages » particulières, ce qui l'a amené à se lancer dans l'un de ses tours de force dans le monde ethnographique (Fabian, 2004 : 50-1).

On reconnaît une nouvelle étape dans la généralisation de l'enquête anthropologique par la position que Franz Boas, qui a progressé en opposition à l'évolutionnisme. Une fois que le concept anthropologique de culture a perdu son caractère universel (*alitiist albeist*), il était clair que la discipline n'offrait plus le cadre théorique par lequel elle pouvait relever des défis tels que le problème de la mort. Les anthropologues avaient alors cessé de répondre à l'humanité; leurs enquêtes avaient quitté le champ de tension qui se crée lorsque des phénomènes particuliers sont liés à des concepts universels. Ainsi, l'enquête ayant perdu son cadre universel, les nombreuses questions qui maintenaient un rapport entre la nature et la signification de la mort devaient être rangées dans les diverses conceptions religieuses. En fait, l'étude classique d'Hertz, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », conçue dans la même direction que la tentative de Durkheim de fonder une théorie universelle de la connaissance selon une conception paroissiale de la nature sociale de l'homme, est restée la dernière contribution importante pouvant guider la recherche anthropologique (Fabian, 2004 : 51).

Pour être sûrs de ne pas se tromper, les auteurs classiques de l'anthropologie moderne ont continué d'affirmer les convictions de leurs prédécesseurs. En faisant écho à Tylor et à Frazer, B. Malinowski a admis que ces « points de vue orthodoxes » de l'expérience de la mort comme le noyau de la religiosité primitive « sont dans l'ensemble corrects ». Au moins, dans ses écrits, on trouve un noyau d'un universalisme conservé quand il affirme que même entre les peuples les plus primitifs (selon ses mots), les attitudes envers la mort sont infiniment plus complexes et plus semblables à nos attitudes qu'on ne l'imagine.

Mais tout cela doit être vu dans la perspective de son propre progrès théorique au-delà des « points de vue orthodoxes ». Malinowski a été parmi ceux qui dénoncent une généralisation de l'enquête anthropologique de la religion, distancée de la vie intellectuelle en général. D'autre part, l'anthropologue interprète les cérémonies religieuses liées à l'expérience de la mort comme des « self-contained acts, the aim of which is achieved in their

very performance », qui, enfin, l'ont amené à définir l'enquête anthropologique d'une manière qui est restée exemplaire :

« The ceremonial of death which ties the survivors to the body and rivets them to the place of death, the beliefs in the existence of the spirit, in its beneficent influences or malevolent intention, in the duties of a series of commemorative or sacrificial ceremonies – in all this religion counteracts the centrifugal forces of fear, dismay, demoralization, and provides the most powerful means of reintegration of the group's shaken solidarity and of the re-establishment of its morale. »

Finalement, Malinowski affirme que :

« Later criticism and quite important modifications notwithstanding, this encapsulation of the experience of death in self-contained acts, performed for the sake of a self-containing social unit, had the intellectually disastrous effect of opening to anthropology an easy escape from 'supreme dilemma of life and final death'. » (Fabian, 2004 : 51)

Par ailleurs, les recherches historiques de Philippe Ariès, ainsi que le livre *La solitude des mourants* de Norbert Elias, nous présentent deux façons de comprendre les significations sociales données au fait de « mourir » – qui apparaissent dans des moments historiques distincts – nommées par ces auteurs comme « mort traditionnelle » et « mort moderne ». Selon Elias :

« Il y a plusieurs manières possibles de se confronter au fait que toute une vie a une fin, et donc aussi celle des êtres que l'on aime, comme la sienne propre. On peut faire de cette fin de la vie humaine que nous appelons "la mort" un mythe, en se représentant une survie commune des morts dans l'Hadès, le Walhalla, l'enfer ou le paradis. Telle est la forme la plus ancienne et la plus fréquente des efforts que font les hommes pour accepter l'idée de finitude de la vie » (Elias, 1987 : 11).

Philippe Ariès (1977) concentre ses efforts dans la production d'un portrait historique, fait à partir de la compréhension des attitudes, des pratiques et des représentations de la mort dans l'histoire de l'Occident. Selon l'historien, dans la société occidentale hiérarchique, la mort d'un individu affectait toute la collectivité, qui participait activement aux derniers moments du mourant (Ariès, 1977 : 198). Conséquemment, il a observé que la façon dont on meurt actuellement est assez différente de celle qui prévalait au Moyen Âge. Au cours de cette période, la mort était un événement annoncé. Autrement dit, les personnes savaient

qu'elles allaient mourir, soit à cause de signes corporels ou par « intuition ». Par conséquent, le décès était un événement – public – organisé par le mourant lui-même. Ariès, dans le deuxième tome de *L'Homme devant la mort* intitulé *La Mort ensauvagée*, démontre à quel point au XX<sup>e</sup> siècle et, particulièrement, dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, le rapport de l'homme à la mort s'est modifié. La mort au XIX<sup>e</sup> siècle était publique, au XX<sup>e</sup> siècle, elle est cachée. Le futur mourant est entretenu dans le mensonge : le prêtre, quand il est requis, n'est plus appelé pour administrer l'extrême-onction au moribond, mais au mort; les derniers sacrements sont donnés après le décès, tant est grande la crainte des proches d'effrayer leur parent par la venue de ce représentant de l'Église. L'inhumation, en outre, a cédé la place à l'incinération et le deuil est assimilé à une maladie. Ainsi, pour reprendre les termes de Philippe Ariès, la mort est désormais « exclue » de la vie quotidienne.

Selon Norbert Elias (1987), Ariès a abordé le modèle de la mort au Moyen Âge de façon idéalisée. Pour le sociologue, à cette époque, mourir, surtout si on compare avec le XX<sup>e</sup> siècle, pouvait être très douloureux, car on possédait une gamme beaucoup plus petite de moyens pour soulager les mourants. Ainsi, même si le décès avait un caractère plus familial et moins caché, cela ne signifie pas que le mourant expirait toujours « en paix ». De plus, comme si les douleurs et les agonies de la mort n'étaient pas assez, la présence de sentiments religieux – comme le sentiment de culpabilité – était très fréquente et ajoutait à la souffrance du mourant (Elias, 1987 : 26).

Edgar Morin (1976) penche davantage pour des formulations plus générales, mais non simplistes, sur la relation de l'homme avec la mort. Afin de ne s'identifier à aucune discipline en particulier, Morin a été capable d'établir plusieurs concepts et méthodologies, en articulant les savoirs biologiques, physiologiques, sociaux et culturels. Comme résultat, il a produit une « bioanthropologie », c'est-à-dire un ensemble de méthodes et de théories dédiées à l'étude de la mort.

Morin nous offre un panorama de la mort qui englobe deux plans : le biologique et le social. Selon lui, la mort est, entre tous les phénomènes humains, ce qui marque les hommes de façon plus profonde, en déterminant ses attitudes et ses comportements. Selon l'auteur :

« La mort se situe exactement dans la charnière bioanthropologique. C'est dans le trait le plus humain, le plus culturel de l'*anthropos*. Mais si, dans ses attitudes et croyances devant la mort, l'homme se distingue le plus nettement des autres

êtres vivants, c'est là même où il exprime ce que la vie a de plus fondamental. Non pas tant le vouloir-vivre, ce qui est un pléonasme, mais le système même du vivre. En effet, les deux mythes fondamentaux, mort-renaissance et "double", sont des transmutations, des projections fantastiques et noologiques des structures de la reproduction, c'est-à-dire des deux façons dont la vie survit et renaît. » (Morin, 1976 : 21)

Néanmoins, même si les auteurs cités ont contribué de façon importante à l'étude sur la mort, ils se sont concentrés – et cela nous intéresse seulement en partie – parfois exclusivement au contexte occidental et plus exactement à l'Europe. De plus, leurs rares considérations ethnographiques sont très brèves et ne possèdent pas, selon nous, la pertinence recherchée. Au contraire, elles nous confirment l'importance de nuancer notre idée sur la mort en Occident et de ne pas la considérer comme quelque chose d'homogène. Ainsi, en proposant la possibilité d'une ethnographie distanciée des pratiques sociales occidentales, on remarque que les transformations au cours des années ont été comprises par quelques historiens, qui ont fait l'exercice d'ethnographier le « nous » (occidental), mais en suscitant les comparaisons dans le temps.

La mort peut donc être considérée comme un événement qui s'inscrit dans l'ordre naturel des choses, mais qui est toujours mis en relation avec l'existence humaine. Conceptuellement, la mort, comme possibilité existentielle, ne représente pas un événement en particulier, observable au commencement ou à la fin d'un cycle de vie, mais une possibilité toujours présente dans la vie humaine et capable de déterminer ses caractéristiques fondamentales. Chez les auteurs cités, toutefois, on retrouve l'affirmation d'une croissante négation de la mort dans les sociétés occidentales, à travers de véritables rituels, c'est-à-dire un ensemble de pratiques, de cérémonies et de comportements qui servent à masquer la mort et à traiter le défunt comme s'il était encore en vie. Ces dits « rituels » n'aident pas au processus de deuil. En effet, aujourd'hui, on observe une incontestable professionnalisation des cérémonies funéraires, qui provoquent une perte du sens rituel et symbolique de ces pratiques. D'ailleurs, l'homme moderne, intégré dans le système technico-scientifique et dans une société d'accumulation de biens, agit comme s'il ne devait pas mourir.

Dans les sociétés modernes – et occidentales –, on évite de parler de la mort, comme si sa seule mention pouvait révéler une attitude lugubre et de malheur. La damnation des mourants, la répression de l'angoisse et du deuil ont atteint des niveaux si hauts que les personnes qui manifestent intensément leur douleur sont vues comme excessivement

émotives. Elias (1987) affirme que la tendance actuelle est à la croyance en l'immortalité et en l'éloignement de l'idée de mort. Si on compare la période actuelle avec d'autres périodes de l'histoire de cette même société, on a aujourd'hui un taux de mortalité très bas et une augmentation de l'espérance de vie qui résulte de l'avancement de la médecine, de la prévention et du traitement des maladies. Ainsi, dans la contemporanéité, la vie est devenue plus prévisible, ce qui nous porte à anticiper les faits et à avoir un autocontrôle (ou du moins à aspirer à l'avoir). Paradoxalement, la mort se retire du champ de nos représentations collectives. D'ailleurs, selon Elias, le progrès de la médecine, la disparition des sentiments religieux, l'augmentation de l'espérance de vie et la négation de son dénouement inéluctable nous indiquent une contradiction entre une existence à la fois mieux maîtrisée dans son déroulement et de plus en plus insaisissable dans son issue. Finalement, l'auteur affirme que le haut degré d'individualisation de la société – nommé *homo clausus* – détermine la vision de mort « cachée ».

« Dans la conscience des hommes, l'image de la mort est très étroitement liée à l'image de soi, de l'être humain, qui prédomine dans la société à laquelle ils appartiennent. Dans les sociétés développées, les hommes se voient généralement comme des individus foncièrement indépendants les uns des autres, comme des monades sans fenêtres, des "sujets" isolés, auxquels s'oppose le monde entier, et par conséquent aussi tous les autres hommes, qui constituent le "monde extérieur"; leur "monde intérieur" semble séparé comme par un mur invisible de ce "monde extérieur", et donc de tous les autres hommes. Cette manière de se vivre soi-même, cette image de soi comme *homo clausus*, caractéristique d'une phase de civilisation récente, est en liaison très étroite avec une manière tout aussi spécifique de vivre par anticipation sa propre mort, et probablement, dans la situation réelle, sa propre agonie. » (Elias, 1987 : 71)

Par ailleurs, lorsque nous voulons établir les possibilités d'une vision distante ou non familiale des pratiques occidentales autour de la mort – dans le sens d'un examen en vue de comprendre les transformations sociales et culturelles – nous proposons de reprendre les mots de Michel Foucault, qui a relevé l'importance du changement historique du rapport à la mort :

« La mort est donc multiple et dispersée dans le temps : elle n'est pas ce point absolu et privilégié à partir duquel le temps s'arrête pour se renverser, elle a, comme la maladie elle-même, une présence fourmillante que l'analyse peut répartir dans le temps et dans l'espace : peu à peu, ici ou là, chacun des nœuds vient à se rompre jusqu'à ce que cesse la vie organique, au moins dans ses formes majeures, puisque longtemps encore après la mort de l'individu, des morts minuscules et partielles viendront à leur tour dissocier les îlots de vie qui s'obstinent. » (Foucault, 2005 : 144-5)

### 3. L'anthropologie et les rituels de mort

---

Pour présenter plus précisément l'approche au sujet de la place que les rituels funéraires prennent dans les études anthropologiques, nous pouvons aller directement à Malinowski et à Radcliffe-Brown. Ceux-ci, comme représentants de l'école fonctionnaliste et du fonctionnalisme structurel, ont laissé de côté les théories évolutionnistes de James Frazer – dédiées surtout à la compréhension des symbolismes présents dans les rituels de mort – et se sont penchés sur la recherche autour de la fonction sociale des rituels funéraires, en les considérant comme des processus de bouleversement de l'ordre social, ce dernier étant menacé dans son existence par l'occurrence de la mort.

Dans son essai *Magic, Science et Religion*, Malinowski conteste l'idée du psychologue Wilhelm Wundt, qui affirme que les individus sont dominés par la peur de la mort. Malinowski affirme que cette crainte universelle est complétée par un déni tout aussi universel de la mort à travers une croyance en l'immortalité. Nous pouvons considérer ces deux attitudes comme étant un attachement ambivalent des vivants envers les morts. Par exemple, les parents qui survivent au décès de leurs proches vont en même temps briser et prolonger leur association avec le défunt, en respectant des rites funéraires. Ainsi, les membres de la parenté accompagnent l'être aimé au cours du processus de la mort, prennent soin du cadavre, endossent le statut social des personnes en deuil et affichent leur douleur en public. Selon Malinowski, les rituels mortuaires ont comme effet de séparer le vivant du décédé. Le décédé est enlevé du lieu de la mort et subit une sorte de transformation par l'enfouissement, la momification, la crémation ou la consommation, trahissant ainsi la relation ambivalente entre les vivants et les morts. Dans ses mots :

« The immediate mourning goes on round the corpse. This, far from being shunned or dreaded, is usually the center of pious attention. Often there are ritual forms of fondling or attestations of reverence. The body is sometimes kept on the knees of seated persons, stroked and embraced. At the same time these acts are usually considered both dangerous and repugnant, duties to be fulfilled at some cost to the performer. After a time the corpse has to be disposed of. »  
(Malinowski, 2004 : 20)

De plus, après un décès, on est préoccupé par les dangers du contact avec le cadavre et de la contamination par la mort. En même temps, il règne aussi un sentiment sublime de spiritualité et d'espoir, où le sacré est présent. Malinowski estime que ces attitudes religieuses

agissent comme une réponse fonctionnelle à la mort, lorsque les individus détestent l'idée d'un dénouement final. Ils s'accrochent à la croyance en une vie spirituelle après la mort en imaginant la santé d'un esprit éternel en opposition avec la décomposition tangible du cadavre. Subséquemment, la religion donne au monde un sentiment réconfortant d'immortalité, alors que les pratiques mortuaires restaurent le groupe qui a été perturbé temporairement par la mort d'un de ses membres (Robben, 2004 : 2).

Comme nous l'avons mentionné dans les chapitres précédents, Durkheim affirmait que nous devons expliquer la conduite humaine à partir des organisations sociales, de leur structure, au lieu d'essayer de la comprendre à partir des principes individuels ou psychologiques. Radcliffe-Brown, en accord avec Durkheim, a interprété le phénomène de la mort comme une perte pour le groupe social et les pratiques funéraires comme des représentations d'une expression rituelle de l'appartenance du décédé à sa communauté. Par conséquent, les rituels mortuaires jouent le rôle de responsables du maintien de l'ordre et de la cohésion sociale menacés par la mort. De telle sorte que l'anthropologue met l'accent sur l'importance d'analyser les rituels funéraires comme des rituels de séparation et de réintégration.

« C'est, à mon avis, le résultat d'une fausse psychologie. Par exemple, on soutient parfois que les rites funéraires et de deuil résultent de la croyance en l'immortalité de l'âme. Si l'on utilise le langage de la causalité, je soutiendrai plutôt le point de vue inverse, que la croyance en l'immortalité de l'âme n'est pas la cause, mais l'effet des rites. En fait, l'analyse causale ne nous mène à rien. La réalité est que les rites et les croyances qui les justifient et les rationalisent se développent ensemble comme éléments d'une totalité cohérente. Mais, dans cette évolution, c'est l'action ou le besoin d'action qui gouverne ou détermine la croyance plutôt que l'inverse, et les actions elles-mêmes sont les expressions symboliques des sentiments. » (Radcliffe-Brown, 2004 : 175)

Bref, l'auteur considère la mort comme un aspect qui intègre la vie des familles et des communautés, en formant la mosaïque symbolique et religieuse d'une société donnée.

Robert Hertz, avec son livre *A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death*, publié en 1960, nous offre le plus important texte sur l'anthropologie de la mort. L'argument principal de Hertz veut que la mort d'un être humain ne soit pas exclusivement une réalité biologique, mais qu'elle ne soit pas non plus confinée au deuil individuel de la parenté. En effet, la mort évoque des obligations morales et sociales qui

sont exprimées à travers des rites funéraires culturellement déterminés (Robben, 2004 : 9). Hertz disserte sur l'expérience douloureuse, intense et mémorable que représente la mort pour le collectif, pour les membres de la parenté ainsi que pour les amis proches, en se penchant sur la question de la perte pour les vivants et sur la manière dont cette perte est vécue. Les aspects d'ordre psychologique pour le collectif sont, pour l'auteur, fondamentaux, lorsqu'ils nous montrent le rôle joué par les émotions.

Par conséquent, la mort ne se trouve plus dans le seul domaine du privé, mais devient objet d'étude sociologique dont l'importance réside dans les représentations, les pratiques et les émotions collectives suscitées par elle et le contexte où elle prend place. En plus de décrire les symboles de renaissance qu'on peut trouver dans les rituels funéraires, et de comparer ceux-ci avec les rituels d'initiation, Hertz affirme que les deux rituels répondent au besoin de réaffirmer la constance du social dans une société donnée.

Pour conclure, nous allons mettre en perspective quelques discussions établies par Marcel Mauss sur l'idée de mort suggérée. En suivant l'idée de Durkheim sur le suicide<sup>70</sup>, l'anthropologue, dans son texte « Effet physique chez l'individu de mort suggérée par la collectivité », aborde le cas extrême de l'imposition imaginaire de la mort, de l'expérience d'une annihilation de soi ordonnée par la collectivité. Selon lui, ce genre de mort est différent du suicide lorsqu'il s'agit des : « [...] cas de mort causée brutalement, élémentairement chez de nombreux individus, mais tout simplement parce qu'ils savent ou croient (ce qui est la même chose) qu'ils vont mourir. » (Mauss, 1960 : 313) De plus, pour l'auteur, il faut considérer, des cas « où le sujet qui meurt ne se croit pas ou ne se sait pas malade », mais aussi des cas où « il se croit, seulement pour des causes collectives précises, en état proche de la mort. » Par ces affirmations, Mauss nous permet de comprendre la force de la collectivité sur l'individu, avance que :

« Cet état coïncide généralement avec une rupture de communion, soit par magie, soit par péché, avec les puissances et choses sacrées dont la présence, normalement, le soutient. La conscience est alors tout entière envahie par des idées et des sentiments qui sont entièrement d'origine collective, qui ne trahissent aucun trouble physique. L'analyse n'arrive à saisir aucun élément de volonté, de choix, ou même d'idéation volontaire de la part du patient, ou même de trouble mental individuel, hors de la suggestion collective elle-même. Cet

---

<sup>70</sup> Émile Durkheim a établi que ce phénomène, autrement considéré comme exclusivement individuel, était en effet une réponse à des règlements sociaux. Pour en savoir plus, voir le point 8.1 au chapitre 2.

individu se croit enchanté ou se croit en faute et meurt pour cette raison. »  
(Mauss, 1960 : 314)

Les théories de Mauss sur la notion de personne ont comme prémisse que chaque contexte socioculturel impose une idée d'un corps physique et d'une entité spirituelle qui l'anime. De plus, dans cette notion est aussi présente l'idée de vie et de mort.

La prochaine discussion portera sur quelques théories à propos des rituels funéraires, en examinant les approches de Gennep et de Victor Turner, entre autres. Nous avons choisi d'analyser les rituels, parce que, selon nos observations sur le terrain, ils sont essentiels à la compréhension de la façon dont les Atikamekw conçoivent et réagissent par rapport aux cas de mort volontaire.

Les rituels funéraires sont caractérisés pour le moment quand, après le décès d'un membre de la parenté ou de la collectivité, le groupe familial ou la communauté se trouve soumis à un ensemble de règlements et de conduites sociales, toujours prescrites et définies selon le contexte culturel.

De plus, ces rituels expriment la perception sociale qu'une collectivité a devant la mort d'un de ses membres, se voyant menacée par l'apparition du chaos et de la discontinuité produite par cette mort. Selon Hertz, le décédé est plus qu'un individu biologique : il est avant tout un être social, enfermé dans une personne physique, dont la mort représente quasiment une profanation de l'ordre social (Hertz, 1960 : 77). De plus, selon cette perception, sans les rituels et le deuil, le décédé ne trouvera pas son chemin et, par conséquent, les vivants ne trouveront pas la paix et ne pourront pas restructurer la société. Ainsi, comme il existe des préceptes culturels pour la vie, il en existe aussi pour la mort. Suivre les prescriptions sociales est à la base de la cohésion du groupe et la garantie de sa survivance.

La fonction primordiale des rituels funéraires est d'inverser les aspects négatifs de la mort et de les transformer en une affirmation de la durabilité de la sphère sociale. C'est pour cela que les cérémonies funèbres, en plus d'exprimer des sentiments subjectifs, évoquent aussi des actions et des représentations collectives. Ces actions semblent motivées uniquement par la subjectivité de l'individu, mais quand on les observe de plus près, elles montrent les traits d'une société (Bloch et Parry, 1982 : 3). Au-delà de cela, nous trouvons

encore des recherches sur la question du lieu social qui prend la mort, sur sa signification pour les collectivités et les individus, et sur les représentations de la vie après le décès, la continuité de l'esprit entre autres.

Bien que plusieurs des auteurs cités parlent de spécificités culturelles liées aux pratiques associées à la mort, on trouve tout de même une certaine unité entre elles. Par exemple, selon ces auteurs, les rituels ont toujours la fonction de rétablir l'ordre dans la société, d'exprimer l'affection des survivants envers le défunt et de contribuer à la transition de l'esprit du monde terrien vers le monde spirituel. Presque à l'unanimité, les chercheurs affirment que les rites funéraires sont liés aux systèmes mythiques et traduisent une conviction commune : la mort n'est jamais l'annihilation totale de l'homme; au contraire, elle constitue un passage vers une autre vie. Dans toutes les cultures, les morts vivent encore, d'une certaine manière, à travers les systèmes mythiques et rituels. Par conséquent, ce sont ces systèmes qui donnent sens à la mort, plutôt que le contraire.

Malgré la diversité des croyances et des pratiques associées à la disparition de quiconque, nous considérons que, dans ces recherches, plusieurs analyses tombent dans un certain sens commun. Par exemple, plusieurs auteurs affirment qu'il y a presque toujours une expression de tristesse, plus ou moins réelle, plus ou moins traditionnelle. Le corps est presque toujours considéré comme dangereux, parfois dégoûtant. Il existe, de façon presque universelle, des rites qui répondent à la mission de préparer les morts pour les guider vers un autre monde et pour établir un pont entre les deux mondes, au moins pendant le moment de transition des défunts. Subséquemment, les cas exceptionnels, comme le suicide ou la disparition d'une personne, sont laissés de côté, puisqu'ils ne possèdent pas les caractéristiques d'un décès par maladie ou par accident. De la même manière, pour les cas de mort violente (meurtre) – par vengeance ou pour n'importe quelle autre raison – nous trouvons très peu de littérature<sup>71</sup>. D'ailleurs, la littérature consultée ne traite pas de la fonction rituelle de communiquer, d'assimiler et d'expulser l'impact qu'a l'extinction d'un être, dans les cas de « morts spéciales ». Selon nous, affirmer que les funérailles sont toujours, « dans toutes les sociétés », une crise, un drame et une solution, c'est généraliser des comportements qui sont variables selon l'époque, la géographie, le contexte et les liens sociaux. Sur la base de

---

<sup>71</sup> Un exemple serait la discussion établie par Malinowski dans *Le crime et la coutume dans les sociétés primitives*, par rapport à la normalisation des morts exceptionnelles. Pour la connaître, voir le point 9.1 du chapitre 2.

notre expérience chez les Atikamekw, on peut affirmer que les rituels funéraires ne représentent pas toujours un passage du désespoir et de l'angoisse vers la consolation et l'espérance. Au contraire, les différentes cultures offrent une extraordinaire variété de solutions particulières devant la mort et les événements qu'elle engendre.

Au long de ce point, particulièrement, nous nous pencherons sur les théories plus souvent débattues lors d'études sur les rites mortuaires, et qui sont presque toujours orientées vers l'universalisation d'attitudes sociales et culturelles devant la mort.

La contribution d'Arnold van Gennep est extrêmement importante pour l'anthropologie de la mort, notamment par son interprétation des rituels mortuaires comme étant des rites de passage : « The life of an individual in any society is a series of passages from one age to another and from one occupation to another. » (Robben, 2004 : 10).

Dans son livre *The Rites of Passage*, Gennep déclare que le rite de passage se déroule le plus souvent en trois étapes : la séparation (l'individu est isolé du groupe), la marge ou la liminalité (moment où s'effectue l'efficacité du rituel, à l'écart du groupe) et l'agrégation (retour dans le groupe). Les rites de séparation sont plus communs dans les cérémonies funéraires, tandis que les rites d'agrégation sont souvent présents dans les mariages. Pour ce qui est des rites de marge ou de liminalité, on les trouve dans les cas de grossesse, d'initiation, entre autres (Gennep, 2004). Robben soutient que ces transitions, comme la naissance, la puberté, le mariage et la mort, sont des crises de la vie et deviennent ainsi l'objet de rituels d'élévation élaborés, au cours desquels une personne passe d'un statut à un autre. Ces rituels ont lieu dans ce que Durkheim (1995) a appelé « le temps sacré » et Turner (1972) « le temps liminal. » (Robben, 2004 : 10).

Selon l'anthropologue brésilienne Mariza Peirano, dans son texte sur l'analyse anthropologique des rituels, Victor Turner a cherché à racheter la dimension du vivre, en définissant les rituels comme des *loci* (lieux) privilégiés pour observer les principes structurels parmi les Ndembu, mais aussi pour mesurer les dimensions des processus de rupture, de crise, de séparation et de réintégration sociale, dans l'étude qu'il avait commencée en partant de l'idée de « drame social ». Ainsi, par « rites », il entend un ensemble de drames sociaux fixes et quotidiens, et ses symboles pourraient être analysés à travers un point de vue microsociologique raffiné. Ainsi, Turner se montrait fasciné par les processus, les conflits, les

dramas, bref par le vécu. Par sa célèbre phrase : « On earth the broken arcs, in heaven the perfect round » (Peirano, 2000 : 6), l'anthropologue cherchait à démontrer que, dans aucune société concrète, les systèmes symboliques se réalisent à la perfection. De plus, Peirano souligne que Turner a maintenu la définition de rituel liée aux croyances en des êtres ou des pouvoirs mystiques (Peirano, 2000 : 6).

Selon Turner, un rituel d'affliction a pour fonction de calmer un esprit ancestral qui peut revenir hanter les membres d'une communauté. En addition, il va également augmenter le prestige et le statut de celui qui l'exécute. Selon l'auteur :

« [...] les symboles rituels sont, pour ainsi dire, des "unités de stockage" qui renferment une quantité maximum d'information. On peut aussi les considérer comme des procédés mnémotechniques aux multiples facettes dont chacune correspondrait à un groupe spécifique de valeurs, normes, croyances, sentiments, rôles sociaux et relations à l'intérieur du système culturel global de la communauté accomplissant le rituel. » (Turner, 1972 : 12)

L'anthropologue allègue qu'il n'existe pas de rites dépourvus de sens, et qu'il faut comprendre les codes culturels qui expliquent les symboles pour bien saisir le système en général et le lier à la dynamique du système social : « [...] les structures et les processus sociaux sont intimement liés aux structures et aux processus rituels. » (Turner, 1972 : 19)

D'ailleurs, si la mort fait partie des « drames sociaux », nous pourrions avancer que les décès résultant d'un suicide – ou ceux qu'on pourrait appeler « morts spéciales » – mettent en lumière et réactualisent le deuil, les souffrances et la position des individus devant cet événement. Encore une fois, notre réflexe est de nous placer en dehors des théories universalistes. Par conséquent, et en guise de piste d'analyse, on dira que le décédé, surtout par suicide, chez les Atikamekw, provoque un dialogue presque généralisé dans la communauté; dialogue qui raconte l'histoire du mort qui est aussi l'histoire des relations sociales maintenues par lui. Cette mort, dans l'univers en question, en plus de mettre le défunt en évidence, établit la parenté et force les autres membres de la communauté à se souvenir des événements qui ont marqué la vie de la personne et qui pourraient être les déclencheurs de son décès. Cette mort, en plus d'établir un lien entre les individus, place le défunt dans l'action. C'est le décédé, à cause de son choix, qui provoque la dynamique.

Les Atikamekw semblent vivre les moments qui suivent le suicide de quelqu'un, d'une façon très intense. Dans ces situations, ils sont exposés à un débordement de sens qui s'accumulent et qui se vident, sans la protection de la routine, livrés à des expériences extrêmes qui ne peuvent pas être vécues dans des temps relativement courts. Ces moments sont mémorisés dans la douleur de la mort et écrits dans la biographie de la personne décédée.

Toutefois, dans le cas atikamekw, écrire cette biographie, garder les photos et les souvenirs signifie rétablir et donner une continuité à la relation avec celui qui est parti, relation qui devait être détruite par le service funèbre. Donc, dans ce cas, oublier les morts pour la continuation de la vie sociale n'est pas nécessaire, même si les manifestations trop spectaculaires de deuil sont interdites. De plus, les interactions restent et les sentiments insérés dans ces interactions signifient qu'elles personnalisent les relations des survivants avec le défunt et que le service funèbre, visant à détruire les marques de la mort et à établir l'oubli sécuritaire, agit plutôt comme le propagateur de la continuité d'une présence non corporelle, mais concrète, illustrée par des chandails ou des porte-clés<sup>72</sup>.

Afin de lancer notre prochaine discussion, nous voulons encore citer les études de Van Gennep sur la mort, la souffrance et le deuil. Pour décrire les rites de réintégration après la mort, effectués par les vivants, l'auteur nous explique en ces mots les processus de deuil :

« Mourning, which I formerly saw simply as an aggregate of taboos and negative practices marking an isolation from society of those whom death, in its physical reality, had placed in a sacred, impure state, now appears to me to be a more complex phenomenon. It is a transitional period for the survivors, and they enter it through rites of separation and emerge from it through rites of reintegration into society (rites of the lifting of mourning). In some cases, the transitional period of the living is a counterpart of the transitional period of the deceased, and the termination of the first sometimes coincides with the termination of the second – that is, with the incorporation of the deceased into the world of the dead. » (Gennep, 2004 : 213-4)

Pendant le deuil, les vivants et le décédé font partie d'un genre de société spéciale, située entre le monde des vivants et le monde des morts, de laquelle les vivants sortent selon qu'ils étaient proches ou non du décédé. Par conséquent, les préceptes pour le deuil vont dépendre du degré de parenté et, par conséquent, de la structure de parenté présente dans chaque groupe culturel.

---

<sup>72</sup> Nous allons réaliser une analyse plus dense de ce rituel dans une section dédiée à la démonstration empirique.

Plus tard, et une fois les rites de marge accomplis à travers le deuil et les cérémonies d'évocation du mort, on va initier le processus de retour à la normalité, qui sera plus ou moins lent :

« The rites which lift all the regulations (such as special dress) and prohibitions of mourning should be considered rites of reintegration into the life of society as a whole or of a restricted group [...]. During mourning, social life is suspended for all those affected by it, and the length of the period increases with the closeness of social ties to the deceased (e.g., for widows, relatives), and with a higher social standing of the dead person. » (Gennep, 2004 : 214)

Victor Turner, à partir des contributions de Gennep, a conçu les propriétés proculturelles de la phase de transition, qu'il a appelées « liminales ». Comme nous le verrons, son concept de liminalité sera d'un grand intérêt pour l'analyse des cas de mort par suicide. D'ailleurs, ce concept pourrait nous aider, dans un premier temps, parce qu'il aborde des phénomènes qui sont ambigus et paradoxaux. Le mot liminal vient de *limen*, qui signifie « seuil », « porte », « entrée », mais aussi « début » et « fin ». La liminalité nous aide dans notre analyse, car elle définit des catégories qui nous permettent de décrire et d'analyser le lieu paradoxal où est projeté celui qui décide de ne plus vivre. Un seuil permet de poser une frontière ou de délimiter un espace. Lorsqu'on est sur le seuil, on est entre deux lieux, ni ici ni là. Le terme *liminalité* fait référence à la définition de la phase de transition, l'une des trois phases des rituels initiatiques de passage : la phase de séparation ou d'isolement, la phase d'initiation ou de liminalité et la phase de réintégration ou de renaissance.

Les rites de passage impliquent la communauté dans la transformation d'un individu qui passe d'une position à une autre dans la société. On peut distinguer trois catégories de rites de passage : l'initiation tribale, l'initiation religieuse, l'initiation magique. Les fonctions sociales de ces rites sont connues, mais n'ont pas toujours le même objectif. Certaines ont pour but d'intégrer l'individu dans la société où sa place lui est assignée, d'autres visent à séparer certains acteurs sociaux des autres. La liminalité correspond donc à la phase de transition entre l'état d'isolement et l'état de réintégration. Le sujet est entre deux phases, ni dedans ni dehors. Dans le sens plus spécifiquement anthropologique, la personne liminale échappe aux classifications qui permettent normalement de situer les individus dans des endroits et des positions de l'espace culturel. La caractéristique sociale de ces individus est leur ambiguïté. L'anthropologie rattache également la liminalité à la mort, à l'invisibilité, à l'obscurité, au monde de la nuit, entre autres.

De plus, il est important de rappeler que la notion de liminalité a son origine dans l'analyse des rites de passage réalisée par Gennep. Elle qualifie le moment où un individu a perdu un premier statut et n'a pas encore accédé à un second. Nonobstant, nous voulons revenir à Turner et à ses exemples d'états de liminalité, pour conclure ce chapitre et proposer une première discussion sur la place que la mort par suicide occupe dans la société atikamekw.

Selon l'anthropologue, les individus liminaux sont déjà classifiés à partir du moment où ils ne sont pas encore classifiés. Pendant les rituels funèbres, dans la phase liminale, les sujets rituels ne sont pas en vie, mais ne sont pas morts non plus. Ils ne sont à la fois ni vivants ni morts.

Lorsque Turner décrit l'état liminal par lequel les jeunes Ndembu passent lors des rituels de la circoncision, il nous explique que ceux-ci sont généralement reclus – totalement ou partiellement – et vivent loin des statuts culturellement définis et ordonnés. Par conséquent, les êtres liminaux ne possèdent rien, ils n'ont aucun statut ni place dans l'échelle sociale ni relation de parenté. Selon Turner :

« On peut sans doute considérer la liminalité comme le Non à toute assertion structurelle positive, mais dans un certain sens aussi comme la source de toutes les assertions, et, par-dessus tout, comme un royaume de tous les possibles d'où peuvent jaillir de nouvelles configurations d'idées et de relations. » (Turner, 1972 : 107)

Mais peut-on utiliser les caractéristiques produites dans les situations liminales pour comprendre la place que le sujet suicidaire occupe dans la société au moment de son décès? Si on considère que la mort volontaire fait partie de cet éventail – quoique limité – des morts spéciales, nous pourrions dire que l'individu qui arrive à s'enlever la vie rentre dans l'ordre de l'interstructurel. Autrement dit, ils ne sont ni vivants ni morts, tant que leur temps sur la terre n'est pas encore fini<sup>73</sup>. Ainsi, ils ne sont plus dans le monde des vivants, mais ils circulent dedans. C'est pour cela qu'on pourrait dire qu'ils sont ici et dans aucun endroit à la fois.

---

<sup>73</sup> Nous allons voir, de façon plus détaillée, les statuts que le suicidé acquiert au moment de sa disparition et les croyances atikamekw sur les événements liés à la fin de la vie dans l'analyse du terrain.

## 4. Le deuil

---

D'après Robben, avant de penser au deuil, il faut le distinguer de la mélancolie, dans le même sens utilisé par Freud<sup>74</sup>. Selon lui, en général, les auteurs s'investissent premièrement dans la recherche sur la perte. Par conséquent, le deuil doit être compris toujours en fonction d'autres pertes, qui provoquent des crises personnelles et collectives. Selon l'auteur, le deuil est un moyen social et culturel qui permet de faire face à une perte importante, dont la mort est la métaphore ultime (Robben, 2004 : 7). D'ailleurs, le processus de deuil est considéré comme une relation sociale, une démonstration sociale et comme une forme de différenciation sociale de l'individu – ou des individus – qui souffre en face des autres membres plus éloignés du défunt.

Le rituel de souffrance, provoqué par la perte, est donc le point de départ de la présente réflexion. Dans cette section, nous consacrerons notre attention à la signification sociale du deuil et au processus d'individuation – à la fois de rencontre avec l'autre, qui souffre aussi – dans le comportement des Atikamekw devant le suicide. En guise d'exemples, nous citerons l'incrédulité, ou presque, dans des formules rituelles plus acceptées. Au contraire, les Atikamekw réintègrent le décédé dans le tissu social de la communauté, par une série d'actions, d'expressions et de productions matérielles. À l'heure actuelle, dans les sociétés occidentales, la personne décédée et les relations engendrées par l'événement de sa mort sont considérées différemment, et dénotent un changement des pratiques plus anciennes autour de la mort et du deuil.

Nous insistons pour observer les Atikamekw dans le contexte occidental aussi, surtout à cause de l'influence que l'Église catholique a eue dans la formation contemporaine de cette société. Toutefois, nous tenons à rappeler qu'on ne veut pas non plus classer les Atikamekw dans la catégorie générique d'autochtone, en fonction de ses seules traditions plus anciennes,

---

<sup>74</sup> Le deuil est régulièrement lié à la réaction devant la perte d'une personne aimée ou d'une notion plus abstraite, comme la patrie, la liberté, un idéal, etc. Les mêmes événements provoquent de la mélancolie au lieu du deuil, chez de nombreuses personnes pour lesquelles nous soupçonnons une prédisposition morbide. Il est aussi remarquable qu'il ne nous vienne jamais à l'idée de considérer le deuil comme un état pathologique et d'en confier le traitement à un médecin, bien qu'il s'écarte sérieusement du comportement normal. Nous pensons qu'il sera surmonté après un certain laps de temps et nous considérons qu'il serait inopportun et même nuisible de le perturber. La mélancolie se caractérise du point de vue psychique par une dépression profondément douloureuse, une perte d'intérêt pour le monde extérieur, la perte de la capacité d'aimer, l'inhibition de toute activité et la diminution du sentiment d'estime de soi qui se manifeste par des autoreproches et des auto-injures et va jusqu'à l'attente délirante du châtimeur » (Freud, 1994 : 7-8).

ni non plus dans celle d'autochtone déraciné, qui se verrait reflété dans le miroir de la société colonisatrice, sans toutefois s'y reconnaître. Nous considérons ici les Atikamekw comme les agents de leur propre façon de comprendre la mort et de faire le deuil (de même que de le démontrer).

D'ailleurs, chez les Atikamekw, comme chez plusieurs autres nations, la multiplicité des mythes permettant d'apaiser l'intensité des émotions liées à la mortalité n'est pas sans lien avec la multiplicité des rituels funéraires mis en place aujourd'hui. En effet, les rituels funéraires contemporains portent davantage sur la souffrance des personnes en deuil que sur la dramatisation de la destinée du défunt. Cette multiplicité s'inscrit dans une volonté de réappropriation du rituel funéraire traditionnel considéré comme ancien et désuet afin de le personnaliser et, donc, de le rendre plus authentique.

Or, dans la présente recherche, les codes de deuil et de mort ont été analysés dans leur processus de changement. Sans une hypothèse directement orientée vers la compréhension du deuil, nous aurions dû faire face à deux conduites parallèles et paradoxales. En effet, si la mort et sa relation avec le monde des vivants ont été régies par des codes plus individualistes, dans le sens où le deuil doit être vécu en silence, dans la maison et en la famille, elles se manifestent aussi par des expressions de sociabilité relationnelle. Il s'agit donc d'un ensemble de relations sociales, qui dénotent une réprobation des démonstrations excessives de douleur et un besoin de conserver à jamais l'image et les souvenirs du défunt. La perte incite, à la fois, à la souffrance et à l'internalisation du mort dans les individus. Cela confère au deuil une double entité.

Par ailleurs, Johannes Fabian nous propose une discussion à partir de la question suivante : pourquoi, au cours des dernières années, les anthropologues ont-ils dit peu de choses sur la mort? Selon lui, sauf quelques exceptions plutôt douteuses, il n'y a pas de travaux d'envergure qui ont été faits sur le sujet en anthropologie. Il semble que, à cette étape-ci, la contribution des travaux anthropologiques en vue d'une compréhension de la mort dans la société moderne se résume à un auto-examen, c'est-à-dire à une recherche d'un aspect de l'histoire de la discipline elle-même, une histoire, certes, située dans le contexte social et culturel de la société ou des sociétés qui produisent l'anthropologie (Fabian, 2004 : 49-50).

Selon l'auteur : « Imagination simply offers too many reasons when one tries to account for the absence of things. But the question may set an historical trap which might be even more dangerous. » Pour expliquer cela, Fabian suggère que ceux qui étudient la mort dans la société contemporaine semblent d'accord avec le fait que l'homme moderne réprime la pensée sur la mort. De plus :

« It is tempting to seen in anthropology an accomplice of presumed societal interests in suppressing death. The possibility cannot be ruled out since it has been demonstrated for other issues and areas such as colonialism, racial discrimination and the control of the poor (although there remain founded claims to the contrary). » (Fabian, 2004 : 50)

Donc, selon l'argument central de Fabian, au-delà de toutes les différences dans l'analyse théorique et méthodologique, les anthropologues sociaux culturels peuvent être considérés comme des étudiants du comportement humain dans la mesure où celui-ci est déterminé par des orientations culturelles. La mort, en tant qu'événement, est l'arrêt du comportement individuel. Par conséquent, il ne peut pas y avoir d'étude anthropologique sur la mort, mais seulement des comportements menant à la mort, ou des effets de la mort sur ceux qui survivent. Il faut une étude sur « la façon dont meurent les autres », sous plusieurs angles, c'est-à-dire qu'il faut examiner les réactions des survivants et interpréter ces réactions sous l'angle des cérémonies, des pratiques rituelles, des rationalisations idéologiques, en résumé, selon le « folklore » (Fabian, 2004 : 51).

L'approche de Fabian semble résumer de façon assez juste ce que nous voulons analyser sur l'étude de la mort en anthropologie. L'auteur affirme que le progrès dans la compréhension de la mort va dépendre de notre capacité à dégager la notion de la mort de son encapsulation dans les comportements, les coutumes et le folklore. Au lieu de cela, il faut replacer l'expérience de l'arrêt de la vie individuelle dans son statut problématique. Pour réaliser cela, il faut rejeter l'utilisation de la recherche anthropologique dans le seul but d'illustrer des « socialisations » de la mort :

« Especially all those utilisations of ethnography in which *analytical* notion of socialisation is transformed into *programmatic* socialisation, i.e., into support for contemporary recipes for coping with death. » (Fabian, 2004 : 53).

D'ailleurs, pour classer les réalités sociale et individuelle comme des pôles conceptuels irréductibles, il faut avant tout que l'enquête anthropologique soit orientée vers la

« médiation » entre eux. L'enquête doit surtout suivre une orientation épistémologique qui se rapproche des conceptualisations et des institutionnalisations de l'expérience de mort en tant que processus, comme des « constructions de la réalité » productives, plutôt que comme des régimes désincarnés de logique ou de contrôle social (Fabian, 2004 : 53).

« [...] As we see it, there simply is no way of getting directly at “the others”. Anthropologists and others analysts of modern reactions to death must find or construct a meta-level of interpretation if they are to share their findings. In the late nineteenth century, this may have been the idea of a natural science of man in search of universal laws of progress to be verified by ethnographic “data” whose “objective” otherness was not seriously doubted. Today we seem to be left with the task of constructing a social hermeneutic, an interpretation of social reality (no matter whether it is “primitive” or “modern”) which conceives of itself as part of the processes it attempts to understand. Lévi-Strauss was right : the anthropology of death is a form of dying, or of conquering death – which, in the end, may be the same. » (Fabian, 2004 : 59).

## **5. Repenser le concept d'identité pour discuter le suicide**

Les études sur l'identité et l'ethnicité sont très abondantes dans la littérature anthropologique et nous aident à aller au-delà de leur dimension objective. Autrement dit, grâce à quelques auteurs cruciaux (Stuart Hall, 1993; Fredrik Barth, 1998; Eduardo Viveiros de Castro, 2002), nous pouvons dépasser les aspects externes et valoriser les perspectives locales. Par ailleurs, nous insistons sur la nécessité d'écouter ce que les membres des sociétés autochtones pensent de leurs propres identités plutôt que sur les attributs externes qui définissent quelles sont les formes d'identification. Subséquemment, il faut aborder le contact et ses conséquences autant sous l'aspect de sa nature objective que subjective, et souligner la manière dont les deux pôles sont en constante interaction, en donnant naissance à de nouvelles identités, inventées et hybrides, comme l'ont proposé Hall (1993) et Bhabha (2005).

Ainsi, en affirmant que cette idée d'hybridisme est pertinente à notre argumentation, on affirme qu'elle permet de considérer l'identité culturelle comme une catégorie non fixe et en constante construction dans un processus d'interaction. Malgré les critiques faites par Bourgois (2003) à quelques études postmodernistes, nous croyons que la pertinence de théories de Bhabha pour notre étude demeure, entre autres, dans l'affirmation qui désigne les individus « postcoloniaux » sont porteurs d'une identité hybride et sont pris dans le temps discontinu de la traduction et de la négociation, comme le résultat du fait qu'ils sont

maintenant libres de négocier et de traduire leurs identités culturelles en fonction de l'époque où ils vivent et dans une perspective discontinue de différence culturelle (Bhabha, 2005 : 208).

Notre objectif est donc d'analyser des aspects subjectifs, qui se trouvent en dehors de la dimension essentialiste de l'identité. Toutefois, dans les sociétés canadienne et québécoise, et aussi pour le gouvernement fédéral, on définit généralement les identités ethnique et culturelle en faisant référence à des appartenances issues de stéréotypes. Par conséquent, elles sont principalement marquées par la consanguinité, par les liens de parenté et par le partage de mêmes traits biophysiques. On part du principe que l'appartenance est une question de devoir moral, et que les individus sont responsables de maintenir les liens avec leurs communautés d'origine. Selon nous, ce modèle définit les formes de coopération et d'interaction sociale comme étant dicté par les émotions, les instincts, les souvenirs, donc des aspects qui finissent par ranger ces identités au niveau de la non-conscience, leur retirant par le fait même leur pouvoir d'agent politique. En résumé, selon nous, il faut éviter de mettre l'accent sur les stéréotypes et, au contraire, souligner la vitalité et la créativité contemporaines.

En partant ainsi du principe qu'il est nécessaire de retirer les membres des sociétés autochtones de la catégorie d'indigènes génériques, et de ne pas les confiner dans un espace-temps socioculturel, nous allons utiliser quelques théories qui nous permettent d'effacer le portrait fondé sur des dichotomies et des oppositions. Il est alors presque naturel de penser, comme Viveiros de Castro dans son *Perspectivisme* :

« Il s'agit de la conception, commune à plusieurs peuples du continent, selon laquelle le monde est habité par différentes espèces de sujets ou personnes, humaines et non humaines, qui l'appréhendent d'après des points de vue distincts. » (Viveiros de Castro, 2002 : 347)

L'auteur nous explique aussi que ces idées ne rappellent pas le concept courant du relativisme, mais qu'en fait elles sont orthogonales, en opposition avec le relativisme et l'universalisme. Il explique que la résistance opposée par le perspectivisme amérindien à la discussion épistémologique nous laisse envisager des problèmes dans l'imposition de ses partitions ontologiques. En effet, la distinction classique entre nature et culture ne peut pas

être utilisée pour décrire des dimensions ou les domaines internes aux cosmologies non occidentales, sans d'abord réaliser une critique ethnologique rigoureuse.

« Une telle critique, dans le cas présent, exige la dissociation et la redistribution des prédicats subsumés sous les deux séries paradigmatiques qui s'opposent traditionnellement sous les labels de Nature et Culture : universel et particulier, objectif et subjectif, physique et moral, fait et valeur, donné et construit, nécessité et spontanéité, immanence et transcendance, corps et esprit, animalité et humanité, et bien d'autres. [...] Recombiner, donc, pour ensuite *désubstantialiser*, car les catégories de Nature et Culture, dans la pensée amérindienne, non seulement ne subsument pas les mêmes contenus, mais ne possèdent pas non plus le même statut que les catégories occidentales analogues; elles ne marquent pas des régions de l'être, mais plutôt des configurations relationnelles, perspectives mouvantes, bref – points de vue. » (Viveiros de Castro, 2002 : 348)

Selon nous, l'auteur, en menant une série d'études sur le sujet, démontre comment ce modèle théorique a un poids important, lorsqu'on est habitué de penser selon des perspectives qui opposent l'étude des « sociétés autochtones » aux études des « sociétés complexes », en séparant la réserve de la ville, la communauté de l'individu, etc. Malgré cela, nous voulons souligner que la notion de perspectivisme amérindien est utilisée de façon très libre, ce qui nous permet de l'utiliser dans le contexte amérindien canadien et québécois. L'anthropologue, dans une entrevue accordée à la revue *Cult*, fait mention de cette libéralité de l'emploi de la notion, comme si elle exprimait un genre d'ontologie – qui réifie au lieu de l'employer comme un dispositif heuristique. Par ces affirmations, nous voulons suggérer que, au-delà du perspectivisme, il y a de nombreuses façons de penser la porosité des frontières qui séparent les sociétés autochtones de celles non autochtones.

Comme l'affirme Stuart Hall, dans sa discussion sur la diaspora, la conception fermée de la diaspora repose sur une conception binaire de la différence. Elle se fonde sur la construction d'une frontière exclusive, sur une conception essentialiste de l'altérité de « l'Autre » et sur une opposition fixe entre le dedans et le dehors. Mais les configurations syncrétisées de l'identité culturelle caribéenne requièrent la notion de *différance* de Derrida – des différences ne fonctionnant ni à travers des frontières binaires et voilées, qui, en définitive, loin de séparer, se dédoublent comme lieux de passage, ni à travers des significations positionnelles et relationnelles, qui ne cessent de glisser dans un spectre sans fin ni commencement (Hall, 1993).

Par ailleurs, Viveiros de Castro aborde la question de l'identité autochtone dans une entrevue donnée à l'Institut socio-environnemental (Instituto Sócio-Ambiental – ISA) d'une façon très pertinente pour la présente thèse. Ainsi, avec le titre « Au Brésil, tout le monde est indien, excepté ceux qui ne le sont pas » (notre traduction), Viveiros de Castro propose une discussion sur l'appartenance ethnique et identitaire en affirmant que :

« L'indianité est tautégorique; elle crée sa propre référence. Les indiens sont ceux qui “se représentent à eux-mêmes”, dans le sens que Roy Wagner donne à cette expression (cf. *The invention of culture*), le sens qui n'a rien à voir avec l'identité; et rien à voir non plus avec la représentation, comme il est indiqué dans la formulation volontairement paradoxale de l'expression. “Représenter à soi-même” est celui qui fait une Singularité, et ce qu'une Singularité fait » (Viveiros de Castro, 2006, notre traduction).

De façon générale, toutes ces questions, qui pourraient être multipliées, font partie du quotidien vécu par les Atikamekw, membres d'une communauté pas nécessairement diasporique, mais qui habitent entre ces deux mondes admis comme opposés. Selon la compréhension admise dans l'ensemble de la société canadienne et québécoise sur les Premières Nations, les identités autochtones sont vues comme des catégories fixes, qui sortent d'un système monolithique, et non comme des possibilités de localisation d'individus dans la toile d'araignée d'autres marqueurs culturels, articulés par les agents sociaux et culturels, qui répondent à des relations et des situations spécifiques, ce qui a des conséquences dans les façons dont ils conçoivent leur propre identité.

## **6. La rigidité de l'identité lorsqu'attribuée aux actes suicidaires**

---

L'acte suicidaire est le résultat de l'interaction de nombreux facteurs d'ordre personnel, historique et contextuel. Cet acte peut être associé à un grand nombre de problèmes individuels et sociaux et il implique de multiples causes déterminantes qui diffèrent dans chacun des cas. En général, dans les recherches sur le suicide en milieu autochtone, on considère que l'individu, qu'il soit Atikamekw, Anishnabek, Inuit, Brésilien ou Canadien, est toujours susceptible d'éprouver des problèmes très difficiles à surmonter. De plus, en raison de l'histoire de la colonisation et des interactions ultérieures avec les institutions sociales et politiques des États-Nations, les peuples autochtones présenteraient un ensemble de

conditions plus « favorables » aux comportements suicidaires. Mais le suicide – en considérant qu’il n’est pas un phénomène généralisé – n’est qu’un des indicateurs de la détresse des sociétés. De toute façon, pour chaque cas de suicide, selon la majorité des auteurs qui se penchent sur le sujet, il peut y avoir en arrière-plan un grand nombre de personnes souffrant de dépression, d’anxiété et d’autres sentiments d’obstruction ou d’impuissance et de désespoir. D’autre part, chaque suicide a des conséquences dévastatrices qui touchent un grand nombre de personnes. Or, dans de petites localités autochtones, presque toutes les personnes sont parentes ou se connaissaient bien. Elles peuvent donc être confrontées à des réalités semblables de malheurs personnels et collectifs et, par conséquent, les répercussions d’un suicide peuvent être particulièrement graves.

Mais est-ce qu’on veut continuer à répandre cette idée? Dans les prochains chapitres, nous verrons qu’il ne nous a pas été possible de déterminer de façon directe, dans la communauté où on a réalisé la recherche, les conjonctures décrites ci-dessus, bien que des mots comme souffrance, malaise social et discrimination, entre autres, soient parfois liés aux cas de mort volontaire. Toutefois, la signification et le poids qu’on donne à ces catégories, qui sont variables selon chaque culture, et la présentation de leur façon de comprendre ces aspects sont fondamentaux pour émettre une hypothèse.

Chez les Atikamekw – si on veut nous limiter aux théories plus acceptées sur le suicide –, il est possible de retrouver des aspects semblables à ceux qu’on identifie chez d’autres sociétés originaires du continent américain, comme le stress produit par l’imposition d’autres organisations sociales et culturelles que les leurs, ainsi que la discrimination imposée par les membres des sociétés non autochtones. Ce sont des aspects qui peuvent faire partie des facteurs responsables du manque d’identification aux valeurs culturelles de la société dominante. Or, une fois que la marginalisation culturelle s’est produite, des problèmes concomitants relatifs à la formation de l’identité peuvent rendre un individu autochtone vulnérable, le pousser au suicide, même en l’absence de dépression clinique. Néanmoins, ce n’est pas cette direction que nous voulons donner à nos arguments. Par ailleurs, ces processus liés au stress causé par la marginalisation et les changements culturels sont presque généralisés, tandis que le phénomène du suicide n’est pas très répandu sur le continent. Nous allons donc affirmer que ces processus, avec les différences individuelles, jouent un rôle dans l’adaptation, mais qu’ils sont aussi des agents déterminés par des forces sociales et politiques qui sont hors du contrôle de l’individu. L’ensemble des facteurs peut nous donner des pistes

pour comprendre les comportements suicidaires, en sachant toujours que l'acte de s'enlever la vie a des significations propres, un langage et une dynamique imbriquée dans un contexte précis.

On parle donc ici de questionner la fixité des identités et la fixité des motivations à l'acte suicidaire (plus précisément des positions isolées dans le jeu binaire des identités : forme légitime d'existence versus tout qui ne l'est pas). On parle d'identités qui ont une norme ontologique comme force organisatrice. On propose que l'on considère le mouvement des Autochtones à l'égard de la société canadienne comme un échange, et non comme une opposition entre « traditionnel » et « moderne », et on suggère que le lecteur modifie sa compréhension, en privilégiant, dans son analyse, les concepts qui soutiennent la conception qu'ont ces mêmes sociétés de leur situation de contact avec la société canadienne.

L'emploi d'un concept essentialiste de culture aurait empêché notre essai d'appréhender les conceptions des Atikamekw sur l'histoire, la culture, l'identité et le suicide. Toutefois, plus que d'essayer de comprendre la substance qui constitue la conscience identitaire, qui les pousse à continuer à s'affirmer comme peuple et à revendiquer leurs droits, il s'agit d'établir avec eux un dialogue efficace pour les deux parties. Comme l'affirme Viveiros de Castro :

« Ce n'est pas le travail de l'anthropologue de définir qui est indien, son travail est de créer des conditions théoriques et politiques qui permettent que les communautés intéressées définissent leur "indianité" » (Viveiros de Castro, 2006, notre traduction).

Les conceptions exposées ici n'ont pas pour but de normaliser « l'autochtonie », mais avant tout de favoriser de nouvelles discussions sur le processus d'ethnicité d'un individu qui s'identifie comme membre d'une communauté et est capable d'en reconnaître d'autres membres. De plus, dans ce processus, la communauté elle-même doit reconnaître et accepter l'individu. Par conséquent, il est évident que l'identité atikamekw, ou la reconnaissance ethnique d'un individu n'est assujettie qu'à l'acceptation et à la reconnaissance des Atikamekw eux-mêmes, et non par l'État-nation canadien ou par les non-Atikamekw. En d'autres mots, celui qui ne fait pas partie de la société atikamekw ne possède pas l'autorité pour reconnaître si quelqu'un en est membre ou non.

Aujourd'hui, le sens commun tend à faire croire que des tensions « d'ordre culturel » peuvent créer une perte de confiance et une incertitude dans la confrontation de différentes façons de concevoir un mode de vie. Elles se produiraient lorsque l'ensemble des rapports, des connaissances, des langues, des institutions sociales, des croyances, des valeurs et des règles morales qui unissent un peuple et lui confèrent son identité collective et son sentiment d'appartenance se trouvent bouleversés. En général, on associe le fait que les Autochtones aient été dépossédés de leurs terres à une perte de contrôle de leurs conditions de vie, de leurs croyances et de leur vie spirituelle, par conséquent à un affaiblissement de leurs institutions sociales et politiques. De plus, on affirme que la discrimination raciale dont ils sont victimes a gravement miné leur confiance et contribue à les prédisposer au suicide, à l'automutilation et à d'autres formes d'autodestruction.

Inversement, nous soulignons qu'il est très important de mentionner que, quoique les sociétés autochtones aient été dépossédées de leurs terres, ce phénomène n'a pas les mêmes conséquences dans toutes les nations autochtones du continent américain. Nous réaffirmons également qu'on ne parle pas ici de « l'indien ». D'ailleurs, en plus de s'organiser et de s'identifier dans un contexte hybride, les sociétés membres des Premières Nations ne connaissent pas toutes un problème de suicide, pas plus que tous les facteurs énumérés précédemment ne sont pas présents dans toutes les collectivités. Voilà une affirmation très importante à faire, qui nous laisse clairement voir que l'acte de s'enlever la vie est plus profond que le simple fait d'appartenir à une communauté autochtone et représente davantage que les symptômes visibles.

## **7. Conclusion**

---

Nous avons disserté sur plusieurs aspects liés à la mort, aux morts spéciales, aux rituels, au deuil et à la ritualisation de ces morts spéciales. Étant donné nos vues sur les questions identitaires, nous devons nous positionner et affirmer que le suicide n'est pas seulement l'acte de s'enlever la vie : il est une forme de mourir conçue par les individus et par le groupe. Or, si l'on commence à normaliser le suicide, on va automatiquement le concevoir autrement et lui donner d'autres significations particulières, qui proviendront d'une collectivité, qui deviendra alors un agent et acquerra du pouvoir sur la production de ses connaissances et de ses savoirs. Ainsi, la mort, les conceptions et les compréhensions de la

mort ne sont que quelques aspects qui entourent le phénomène du suicide chez les Atikamekw.

D'ailleurs, un des apports de l'anthropologie à l'énigme de la mort est de s'en rapprocher pour la découvrir et la définir comme un fait social et, ainsi, pouvoir étudier comment les différentes sociétés la considèrent selon cette dimension. La reconnaissance de l'universalité et des particularités culturelles qui se trouvent autour et à l'intérieur du cycle vital, de même que le rôle joué par la mort sont des thématiques assez fréquentes en anthropologie. Ainsi, on observe que la mort d'un individu engendre une transformation structurelle dans les relations sociales. Un nœud du tissu social n'existe plus comme avant, et sa transformation, ou sa disparition produisent des changements. Une telle restructuration est parfois douloureuse et nécessite la voix collective pour la guider et la placer de façon appropriée.

Les croyances, les pratiques, les rites funéraires fonctionnent dans un champ sémantique. Mais ce domaine est loin d'être le même selon les cultures, les groupes sociaux et les périodes historiques différentes d'une société. Les divers événements entourant la mort ont des significations différentes, en fonction de la place qu'ils occupent ou en fonction de la catégorie particulière de la mort auxquels ils appartiennent. La communauté, par ses différences qualitatives et quantitatives relatives aux rites funéraires, établit la signification sociale du décédé et de sa mort. Elle exprime, de manière sélective, un jugement social sur la personne décédée. Offrir un enterrement particulier au décédé reflète une interprétation particulière de sa vie et de sa mort, et la façon dont on vit le deuil et qu'on exprime les sentiments devant la disparition du défunt renseignent sur les spécificités culturelles qui ne peuvent pas entrer dans l'ordre de l'universel.

Comme il en est des rituels et des comportements liés à la fin de la vie, la construction de l'identité d'un groupe autochtone ne peut pas être orientée par une vision folklorique, fondée sur des principes culturels. L'identité culturelle est responsable de différencier les individus et, en même temps, de les faire reconnaître par le groupe. Autrement dit, c'est dans l'altérité que l'on construit un système de symboles qui proportionne l'incorporation des agents impliqués dans les pratiques sociales de communautés précises.

Les sociétés dites « autochtones » sont responsables par la transfiguration de paradigmes, c'est-à-dire qu'elles sont responsables par la réélaboration des identités du groupe en fonction de sa durabilité sociopolitique. Cette redéfinition ethnique d'identité rend propice, dans la conjoncture sociale actuelle, une rupture avec les paradigmes traditionnels, en permettant la fin de stéréotypes et une rééducation sociale visant la reconnaissance, la valorisation et le respect des Autochtones par la société non autochtone. La conséquence de ces changements repose sur la reconnaissance d'une autonomie autochtone, même par rapport au suicide, qui pourrait alors être comprise comme une action culturelle.

Au prochain chapitre, nous étudierons comment s'est établie la relation entre l'État et la société atikamekw, en nous concentrant davantage sur cette dernière. Nous réfléchirons sur la manière dont les pratiques sociales engendrent de nouveaux concepts et règlements, et nous nous demanderons comment ces nouvelles relations entre le social et les agents de la culture possèdent leur propre histoire.

---

# *Chapitre V – Aspects historiques du contact : analyse critique*

---

## **1. Introduction**

---

En premier lieu, le chapitre 5 sera élaboré autour du débat sur les relations entre l'État-nation canadien<sup>75</sup> et les différentes nations autochtones en fonction de deux cadres complémentaires : la Loi sur les Indiens et les redéfinitions des normes qui régissent les relations entre Autochtones et non-Autochtones. De plus, nous discuterons de l'établissement du système éducationnel des pensionnats, toujours intégré dans la logique d'un pouvoir tutélaire. Finalement, la discussion se concentrera sur l'histoire du contact et de la colonisation des Atikamekw et soulignera l'importance de la critique par rapport à l'histoire officielle du contact en mettant en lumière la participation de ce peuple à la formation de l'État canadien. Par ailleurs, c'est par la reconnaissance et l'analyse de l'histoire de la création du pouvoir tutélaire imposé aux peuples autochtones du territoire, aujourd'hui appelé « canadien », que notre recherche essaiera de comprendre comment le processus d'assimilation, d'intégration et de pacification a laissé des marques dans la formation de l'identité établie comme « autochtone ».

Nous proposons de mettre en parallèle les données sur l'histoire officielle de la colonisation du Canada et du Québec avec celles de l'histoire des Atikamekw afin de mettre en lumière la place que les membres des sociétés autochtones prennent aujourd'hui dans l'État-nation canadien et de susciter des réflexions autour de la construction de l'identité autochtone sans tomber dans les stéréotypes. D'ailleurs, l'analyse anthropologique des questions se rapportant au suicide des Atikamekw nous conduit à un intéressant débat sur le processus de contact de ce peuple avec la société euro-canadienne. Aussi, comme l'affirme Sébastien Grammond, la question la plus logique que l'on doit se poser lorsqu'on considère la

---

<sup>75</sup>Lorsque la Loi sur les Indiens s'inscrit dans la sphère fédérale, et que les provinces n'ont pas de pouvoir sur la juridiction autochtone, nous débattons d'abord du Canada, dans ce chapitre, pour revenir ensuite au Québec en tant que gouvernement qui administre les services offerts dans la communauté dans les chapitres qui traitent des données obtenues sur le terrain.

pratique du « membership control »<sup>76</sup> porte sur le droit que l'État possède de définir qui est ou non autochtone. En effet, les groupes ethniques ont essentiellement le droit de s'autodéfinir, et cela constitue une composante de leur droit à l'autodétermination (Grammond, 2009 : xi).

Par conséquent, réfléchir sur la mort et sur le suicide fait partie de l'exercice de raisonner sur la logique de l'État-nation. Cette tâche requiert qu'on revienne à la conception de biopouvoir de Michel Foucault avant d'exposer l'argumentation centrale du chapitre.

Finalement, en nous heurtant à quelques théories qui nient la persistance des Atikamekw<sup>77</sup>, l'opportunité de travailler sur le terrain, au sein d'une de ces communautés, devient une expérience unique. En prenant connaissance d'aussi près des facettes de leur réalité, nous avons aussi accès à l'histoire « non autorisée » et nous y portons un regard moins déformé par l'histoire officielle. Le contact avec les membres de cette société nous aide à comprendre quel est le sens qu'ils octroient eux-mêmes aux notions de souveraineté, d'autonomie et d'identité, ainsi qu'à la mort volontaire.

## **2. Contrôler la mort pour contrôler la vie**

---

Le lien entre notre recherche sur la mort volontaire en milieu atikamekw et les théories de Foucault sur la biopolitique et le biopouvoir n'est pas évident. On croit qu'il faut réévaluer quelques-unes de ses théories sur le pouvoir, la politique et l'État pour les adapter à notre perspective. Autrement dit, malgré la pertinence des questions soulevées par l'auteur, il faut, selon nous, donner une place d'agents aux sujets et les considérer comme porteurs de comportements et d'actions significatives, au lieu de les observer comme des objets sujets subjugués aux processus de contrôle.

En dépit des critiques, nous voulons attirer l'attention sur la notion de biopolitique, qui a été conçue pour désigner la volonté des États de régler tous les aspects de la vie en société. Selon Foucault, les mécanismes de pouvoir sont ceux qui, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, ont dominé la vie de l'homme, en ce qui concerne la qualité de son corps vivant (Foucault, 2004 :

---

<sup>76</sup>« [...] Expression to describe rules, procedures, or systems whereby the laws classifies individuals in ethnic categories for the purposes of granting them special rights or imposing special obligations on them. » (Grammond, 2009 : xi)

<sup>77</sup>Voir le point 5 du présent chapitre sur l'histoire des Atikamekw après le contact avec les Euro-Canadiens.

86). Par conséquent, on observe partout une extension progressive du champ d'action des différents pouvoirs. Au XIX<sup>e</sup> siècle, on est témoin de l'apparition d'une nouvelle forme d'exercice du pouvoir : elle vient compléter cet art du droit du souverain de faire mourir et de laisser vivre, en s'y intégrant et en le modifiant à la fois. La relation de pouvoir qui s'installe veut remplacer le faire mourir et le laisser vivre du droit classique par le faire vivre et le laisser mourir (Foucault, 2004 : 287).

Dans le domaine du biopouvoir et de la biopolitique, la mort ne peut pas s'assumer comme une réalisation de l'expérience politique ou comme un indicateur des objectifs individuels. En ce sens, la mort volontaire aura toujours une connotation de subversion au biopouvoir. Si la mort appartient à l'individu, la conscience de la mort est restreinte à la perception de la disparition de l'individu et non au renforcement de la pluralité. La permanence de l'action se dresse contre la mort individuelle et, conséquemment, peut contribuer à la compréhension du sens biopolitique que nous nous efforçons de cerner. Selon l'auteur, le pouvoir intervient dans le but d'augmenter la vie, de contrôler ses accidents, ses éventualités, ses déficiences et, par conséquent, la mort, en tant que conclusion de la vie, représente la limite, la fin du pouvoir (Foucault, 2004 : 296).

D'ailleurs, la relation que la mort établit dans les stratégies de ce biopouvoir va au-delà d'une simple variable à considérer statistiquement parmi les autres. Autrement dit, alors que le pouvoir impose la vie, il ne peut pas infliger la mort, car cette dernière ne se trouve pas dans les sphères où il est possible d'établir des relations. Selon Foucault, la mort est extérieure au pouvoir; celui-ci ne peut dominer la mort que de façon globale, statistique. En effet, le pouvoir est le responsable par la mortalité. Par conséquent, la mort fait partie du privé (Foucault, 2004 : 296). Cependant, si ce biopouvoir ne peut pas étendre ses ramifications sur la mort, et si celle-ci représente la limite de l'extension de ses domaines, il est encore possible de croire que la mort peut toujours être considérée comme une agente de la biopolitique, puisqu'elle est toujours une menace et que cette menace nous amène à répondre aux exigences de la biopolitique, c'est-à-dire, à prolonger notre vie.

Les relations stratégiques du biopouvoir rendent possible l'exercice de notre liberté, que ce soit par ou contre la norme. Nous sommes des sujets-objets des relations de pouvoir. Dans ce sens, si la mort doit être considérée comme une agente de la biopolitique, le suicide doit être considéré comme une « contrepartie » de la mort. Or, si nous décidons quand mourir,

nous sommes l'agent de notre volonté et nous allons à l'encontre des prescriptions du biopouvoir. Par conséquent, le principe de pouvoir tuer pour pouvoir vivre, selon lequel l'existence en question c'est celle, biologique, d'une population, ne constitue pas aujourd'hui un retour du vieux droit de tuer, car le pouvoir se situe et s'exerce au niveau de la vie, de l'espèce, de la race et des phénomènes massifs de population. Selon Foucault :

« L'Occident a connu depuis l'âge classique une très profonde transformation de ses mécanismes du pouvoir. [...] Un pouvoir destiné à produire des forces, à les faire croître et à les ordonner plutôt que voué à les barrer, à les faire plier ou à les détruire. Le droit de mort tendra dès lors à se déplacer ou du moins à prendre appui sur les exigences d'un pouvoir qui gère la vie et à s'ordonner à ce qu'elles réclament. Cette mort, qui se fondait sur le droit du souverain de se défendre ou de demander qu'on le défende, va apparaître comme le simple envers du droit pour le corps social d'assurer sa vie, de la maintenir ou de la développer. [...] Mais ce formidable pouvoir de mort – et c'est peut-être ce qui lui donne une part de sa force et du cynisme avec lequel il a repoussé si loin ses propres limites – se donne maintenant comme le complémentaire d'un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie, qui entreprend de la gérer, de la majorer, de la multiplier, d'exercer sur elle des contrôles précis et des régulations d'ensemble. » (Foucault, 1976b : 177-8)

Selon notre point de vue, tous les arguments que cet auteur invoque au sujet de la relation de pouvoir établi par les États-nations et les populations nous apparaissent importants pour l'analyse des questions soulevées dans notre recherche. Chez Foucault, le pouvoir n'est pas vertical, mais horizontal; il se définit dans un espace de normalité qui inclut et qui exclut. Ainsi, le pouvoir qui a comme principe de protéger, de préserver, de produire des relations et de normaliser possède plusieurs aspects qui doivent être étudiés pour la compréhension des relations établies entre les sociétés autochtones et les États-nations.

Finalement, le pont entre ce point et notre recherche réside dans la position que le suicide prend dans la question biopolitique, lorsqu'il est sous le contrôle de l'État, par sa « pathologisation », et des recherches statistiques. Si d'un côté, il existe une préoccupation par rapport au bien-être et à la santé des populations, d'un autre côté, il existe une inquiétude encore plus grande par rapport à la perte du contrôle qu'on souhaite exercer sur le comportement individuel et collectif de quelques communautés, comme celle des Autochtones. D'ailleurs, selon nous, la mort volontaire doit être abordée comme constituant des rapports sociaux, et seule une lecture contextualisée de ce phénomène peut permettre d'en faire apparaître les sens multiples. Par conséquent, on retourne maintenant à l'idée centrale de ce chapitre.

### **3. L'historiographie au service des États-nations**

---

Si on veut faire une analyse de l'histoire de la colonisation, on trouve facilement des données statistiques et des registres de documents écrits, tout à fait factuels. Par contre, les données issues de la tradition orale, de l'histoire conçue localement et ethniquement, sont difficiles à trouver. Ce silence sur l'histoire des Atikamekw – ainsi que sur d'autres Premières Nations au Canada – commence actuellement à être rompu. De toute façon, il révèle la résistance de la population non autochtone – soit ou non – à accepter les peuples autochtones comme des acteurs actifs et protagonistes de passages de l'histoire du Canada et du Québec, depuis la colonisation.

Pour discuter de la situation des Atikamekw au Québec, il faut avant tout faire une analyse de la pratique historiographique par rapport à eux. Pour y arriver, nous ferons une brève introduction sur la façon dont on raconte l'histoire de la colonisation du Canada et du Québec, à partir d'un regard officiel et en laissant de côté la participation des peuples autochtones aux guerres, son influence dans la culture canadienne et québécoise et sa participation dans la formation de la population actuelle. Selon Norman Clermont :

« Toutes les sociétés ont une histoire qui défie l'enregistrement. Personne ne se souvient de tout ce qu'il a vécu et aucune société ne saurait consigner tous les gestes ni toutes les idées de ses membres. L'autobiographie et l'histoire sociale ne font que souligner certains aspects perçus comme signifiants et ordonnés de manière intelligible. Toute histoire est donc une reconstitution entachée de subjectivité valorisante et toute intelligibilité de phénomènes historiques ne peut être que partielle. » (Clermont, 1977 : 3)

Particulièrement, l'histoire du Canada et du Québec est celle des colonisateurs anglais et français, alors qu'ils étaient les conquérants et se considéraient comme les seigneurs des terres, ceux qui avaient promu l'occupation et le développement du pays naissant. Ainsi, l'histoire à laquelle nous avons accès, c'est celle de l'action de l'Église catholique, ou encore celle sur le développement de la construction navale et de la navigation, sur la vie militaire et le commerce, et qui nous explique comment la vie intellectuelle européenne rentrait doucement dans le pays. L'historien européen du XIXe siècle fera mention des peuples autochtones, mais en leur attribuant toujours une place de sauvages ou de pauvres enfants qui ont besoin d'être sauvés. Autrement dit, nous pouvons identifier deux tendances : la tendance à l'extermination complète des populations autochtones et celle de leur assimilation.

En outre, il faut souligner que, à partir du début de la colonisation et pendant plusieurs autres années après, les membres de la société canadienne ont voulu être les représentants de l'Europe, du progrès, de la raison et de la civilisation. Ils ont toujours voulu conserver une identité européenne et rejeté toujours plus l'héritage autochtone. Le Canada sera défendu et produit par les élites blanches, par l'État et par la Couronne.

Par conséquent, l'héritage autochtone devait être oublié ou ne devait pas influencer la construction de l'identité des citoyens canadiens. Au contraire, il devait être utilisé en tant que modèle à ne pas suivre par le Canada. Ainsi, parmi les études historiographiques de cette époque, celles consacrées aux Autochtones avaient la fonction de mettre en relief la capacité du colonisateur de supplanter les influences sauvages des peuples originaires. De surcroît, les colonisateurs apparaissaient comme les bienfaiteurs des Autochtones. Ils s'octroyaient le devoir de les adopter, de les défendre, de les mettre en tutelle et de les christianiser.

Malgré les difficultés qu'elles ont vécues, on trouve chez les sociétés autochtones et leurs représentants, des personnes engagées et disposées à changer cette réalité néo-colonialiste et paternaliste. Ces personnes reconnaissent leur valeur et leur capacité à s'autogérer et veulent lutter pour leur autodétermination et leur autonomie par rapport à l'État-nation. Si aujourd'hui, les peuples autochtones du Canada jouissent d'une autonomie relative par rapport à leurs droits et à l'occupation de leurs territoires, c'est parce qu'ils ont vécu un long processus de luttes et de revendications, qui ont fait en sorte qu'ils passent de la position de victimes et d'enfants par rapport à l'État à une reconnaissance en tant que citoyens et membres de deux sociétés à la fois, capables de faire le pont entre l'une et l'autre.

Selon Fajardo (1999), les droits de décision autonome ou de libre détermination de développement, de participation, de consultation et de consentement préalable, libre et informé font partie d'un corpus de droits collectifs encadré dans de nouveaux principes de la relation entre les États et les peuples autochtones, lesquels brisent avec la tradition tutélaire antérieure. Avant ce nouveau cadre de droits, les États considéraient que les territoires où habitaient les peuples originaires et où ils habitaient eux-mêmes, étaient sous leur domination et leur tutelle et, par conséquent, sous leur seule décision. C'est pourquoi, dans les relations interethniques établies historiquement entre les États-nations et les peuples autochtones qui ont été soumis à la colonisation et dont la relation avec le colonisateur était remplie

d'asymétries, la question centrale porte sur les lois d'assimilation et d'intégration forcées. C'est pour cela que nous croyons qu'il faut apporter quelques précisions sur la Loi sur les Indiens et ses dispositifs afin de mettre en lumière quelques questions cruciales qui nous amèneront à la discussion finale.

Par ailleurs, nous nous proposons de clarifier les aspects pervers d'une politique de formation d'identités qui répond beaucoup plus aux questions nationales internes des pays centraux qu'aux problèmes politiques et juridiques des populations autochtones. On peut même y discerner une tentative d'avance hégémonique, qui utiliserait les différences internes des pays afin de mettre au point des solutions pratiques, opportunes pour la logique de productivité du monde « globalisé ». L'analyse basée sur cette prémisse vise à comprendre la logique qui sert d'arrière-plan au système tutélaire du Canada. Le « pouvoir tutélaire » est une forme de pouvoir créé et exercé à partir de la promulgation de « La Loi sur les Indiens » en 1867. Il s'agit d'un pouvoir étatique, exercé sur les populations et les territoires, qui cherche à assurer le monopole des procédures de définition et de contrôle sur les populations autochtones. Ainsi, la formulation d'un code juridique pour les populations autochtones du Canada et l'implantation d'un tissu administratif qui constitue un gouvernement des Autochtones sont des produits du pouvoir tutélaire. L'exercice d'un tel « pouvoir » sur les Autochtones possède des caractéristiques spécifiques qui ne doivent pas être confondues avec d'autres formes de pouvoir appliquées à de telles sociétés.

Selon l'anthropologue brésilien Antônio Carlos de Souza Lima, lorsqu'il écrit sur le système de tutelle existant dans son pays, le « pouvoir tutélaire » est compris comme une forme réélaboree – dans une continuité logique et historique – de la « guerre de conquête ». Il s'agit d'un pouvoir étatique, exercé sur les populations et les territoires, qui cherche à assurer le monopole des procédures de définition et de contrôle sur les populations autochtones. Ainsi, la formulation d'un code juridique sur les populations autochtones du Brésil et l'implantation d'un tissu administratif qui constitue un gouvernement des Autochtones sont des produits du pouvoir tutélaire. L'exercice d'un tel « pouvoir » sur les Autochtones possède des caractéristiques spécifiques qui ne doivent pas être confondues avec d'autres formes de pouvoir dirigé vers de telles sociétés. Comme un modèle analytique, selon la définition de l'auteur, la « conquête » est une entreprise ayant des dimensions distinctes : fixation des conquérants dans les nouveaux territoires à dominer, redéfinition des unités sociales

conquises, promotion de fissions et d'alliances dans le contexte de populations locales et objectives (Lima, 1995).

Aujourd'hui, l'appui tardif du Canada à la Déclaration de l'ONU sur les droits autochtones représente une partie de l'action de ce pouvoir tutélaire sur les Premières Nations<sup>78</sup>, sans toutefois leur enlever la situation d'agents de leur propre culture. Un bref éclaircissement sur la Déclaration va nous guider dans les prochains débats.

### **3.1 La Déclaration de l'ONU**

---

La Déclaration des droits des peuples autochtones a été approuvée lors d'une assemblée générale de l'ONU, le 13 septembre 2007, à New York. La Déclaration a obtenu 143 votes favorables. Il y a eu 11 abstentions et 4 votes défavorables (États-Unis, Nouvelle-Zélande, Canada et Australie)<sup>79</sup>.

« La Déclaration établit un cadre universel de normes minimales pour la survie, la dignité, le bien-être et les droits des peuples autochtones du monde entier. La Déclaration adresse les droits collectifs et individuels; les droits culturels et l'identité; les droits à l'éducation, la santé, l'emploi, la langue ainsi que d'autres thèmes. » (ONU, 2007)

Ce texte, en plus de permettre la diffusion de l'ensemble des revendications actuelles des peuples autochtones à travers le monde, peut aussi être utilisé afin d'établir des paramètres pour la création d'autres instruments internationaux et de lois nationales. Dans la Déclaration, il est possible de trouver des principes tels que l'égalité de droits, la prohibition de la discrimination et le droit à l'autodétermination.

Dès les années 1970 et 1980, les Nations Unies avaient commencé à réunir des renseignements sur la situation des peuples autochtones sur la planète. Ensuite, en 1982, un Groupe de travail de l'ONU sur les populations autochtones a été créé pour mettre en œuvre

---

<sup>78</sup> En 1980-1981, le Conseil mixte de l'Assemblée des Premières Nations utilise le terme « Premières Nations » pour la première fois dans la Déclaration des Premières Nations. Le terme a comme objectif de donner aux peuples autochtones, en quête d'autodétermination et d'autonomie gouvernementale, le statut de « premiers parmi des égaux » aux côtés des peuples fondateurs : les Anglais et les Français. Tiré du site [<http://www.afn.ca/index.php/fr/secteurs-de-politique/mettre-en-uvre-la-declaration-des-nations-unies-sur-les-droits-des-peuples-autochtones>]

<sup>79</sup> [En ligne] [<http://www2.ohchr.org/french/issues/indigenous/declaration.htm>]

des actions internationales sur les droits des peuples autochtones. Toutefois, ce n'est qu'au début des années quatre-vingt-dix, que divers événements vont contribuer à la visibilité du mouvement international des peuples autochtones et lui donner une ampleur jusqu'ici insoupçonnée : la Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement de Rio, en 1992, l'année internationale des peuples autochtones en 1993, la révolte des Indiens du Chiapas en 1994 ainsi que la mise en place d'une décennie internationale (1995-2004) en faveur des peuples autochtones.

À partir de 1985, l'ONU a travaillé à établir une Déclaration sur le droit des peuples autochtones, mais ce n'est que le 29 juin 2006 que les pays en sont venus à un consensus avec les représentants autochtones sur le sens de la déclaration, en l'approuvant devant la Commission des droits de l'homme. Pendant ce processus, les représentants des mouvements autochtones ont prolongé le temps de négociation afin de ne pas céder sur les revendications de base devant les pays opposés (dont le Canada faisait partie).

La Déclaration était prête et attendait l'approbation finale de l'Assemblée générale de l'ONU depuis novembre 2006, mais un groupe de pays africains, appuyés par les États-Unis et le Canada, a fait des objections sur la portée que des termes comme « peuples » et « autodétermination » pourraient avoir. Ils objectaient qu'on risquait ainsi de créer des divisions et des conflits interethniques de même que des tensions dans les frontières des pays. Cependant, après quelques négociations, la Déclaration a finalement été approuvée.

Ce n'est que le 12 novembre 2010 que le gouvernement canadien a décidé de signer la Déclaration. Le ministre des Affaires indiennes et du Nord, John Duncan, a alors annoncé : « Le Canada a appuyé la Déclaration dans le but de poursuivre la réconciliation avec les peuples autochtones du Canada et renforcer sa relation avec eux ». Les Métis et les Inuits sont aussi touchés par cette Déclaration.

Toutefois, comme l'a précisé le gouvernement canadien lors de son énoncé d'appui à la Déclaration, celle-ci ne modifie pas les lois canadiennes et ne constitue pas une expression du droit international. « Nous sommes désormais convaincus que le Canada peut interpréter

les principes de la Déclaration de façon conforme à sa Constitution et à son cadre juridique. » (Tiré du site [<http://native-american.over-blog.com/categorie-11677912.html>])<sup>80</sup>

#### **4. Historique de la Loi sur les Indiens**

---

Même si la Loi sur les Indiens a été promulguée en 1867, par *l'Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*, le pouvoir de l'État a commencé, dès 1850, à s'étendre sur les territoires autochtones afin de les protéger pour son propre bénéfice. Cet acte visait aussi à définir ce qui pourrait être considéré comme un « Indien » aux yeux de la Couronne, en affirmant que toutes les personnes ayant un « pur-sang indien » ainsi que leurs descendants pourraient être désignés comme tels. De plus, toute personne qui se mariait à un « Indien », tout comme ses descendants, était considérée comme « Indienne » et tous les Autochtones étaient considérés comme étant mineurs par la Couronne britannique.

Finalement, *l'Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages en cette Province et pour modifier les lois relatives aux sauvages*, de 1857, a été promulgué afin d'accélérer l'assimilation des Autochtones, en annulant, sous certaines conditions, toutes les distinctions juridiques entre ceux qui étaient considérés comme « Indiens » et les « blancs ».

La loi constitutionnelle de 1867, c'est-à-dire la Loi sur les Indiens, a octroyé un statut distinct aux Autochtones, dans le but de les protéger eux-mêmes ainsi que leurs territoires (Dupuis, 1991 : 20). À partir de cette date, on a attribué la juridiction sur « les Indiens et les terres réservées aux Indiens » au Parlement fédéral. La première loi fédérale canadienne a été promulguée en 1868, et les lois qui en ont découlé ont encouragé l'assimilation des Autochtones à la société dite, à l'époque, euro-canadienne. À partir de ce moment-là, les pratiques indiennes traditionnelles, telles que la danse du soleil et le potlatch, deviennent officiellement interdites<sup>81</sup>. Selon Lima, il est important d'établir des discussions sur les « différentes formes de relations entre les populations indigènes et les appareils de pouvoir originaires de l'invasion européenne au continent » (Lima, 1995 : 61, notre traduction). L'étude des actions étatiques qui ont eu une incidence sur les populations autochtones

---

<sup>80</sup> Cette déclaration peut-être désormais trouvée dans plusieurs d'autres sites.

<sup>81</sup> [En ligne] [<http://www.thecanadianencyclopedia.com>]

implique aussi une rupture avec l'histoire officielle, dominante et reproduite sans critique en différents domaines sociaux.

Aussi, selon l'anthropologue, les « Indiens » étaient vus comme des extraits sociaux transitoires, des individus en devenir qui devraient plus tard être incorporés à la catégorie des travailleurs nationaux, après avoir acquis les coutumes des agriculteurs d'origine européenne (Lima, 1995 : 120). Par ailleurs, en 1869, l'*Acte d'émancipation graduelle* prévoyait l'émancipation (sous certaines conditions), volontaire ou non, des hommes autochtones, qui obtenaient alors les mêmes droits que les autres sujets britanniques. L'émancipation d'un homme autochtone entraînait automatiquement l'émancipation de sa femme et de ses enfants, que ceux-ci le veuillent ou non. Un époux non autochtone n'était donc pas nécessairement un blanc. Il pouvait être un Autochtone qui avait perdu son statut contre son gré ou qui avait renoncé volontairement à son statut d'Indien, pour des raisons d'ordre financier ou matériel, mais aussi pour éviter que ses enfants ne lui soient, plus tard, arrachés et ne soient expédiés dans des pensionnats éloignés. Contrairement aux hommes autochtones émancipés, les femmes autochtones émancipées étaient quand même considérées comme mineures. C'est cette loi qui a imposé aux femmes autochtones qui épousaient un non-Autochtone : la perte du statut d'Indienne, l'interdiction de transmettre leur statut d'Indienne à leurs enfants et l'obligation de quitter leurs propres bandes pour suivre leurs maris, perdant ainsi les droits rattachés à leur bande d'origine et étant alors considérées – de même que leurs enfants – comme appartenant à la bande de leurs maris. Les dispositions de l'*Acte d'émancipation graduelle de 1869* sont demeurées inchangées jusqu'en 1985 et peuvent être considérées comme le véhicule principal de l'assimilation.

De plus, il faut préciser que la première révision complète de la Loi sur les Indiens date de 1880, quatre années seulement après l'adoption de la première loi, appelée à l'époque Loi sur les Sauvages (ou Acte des Sauvages). Comme nous explique John Milloy :

« En 1869, la colonisation des Premières Nations par le Canada ne constituait pas une démarche entièrement nouvelle; elle reposait en partie sur l'héritage de la politique impériale. Ainsi, même si la Loi sur les Indiens originale abandonnait nettement certains éléments de la politique britannique antérieure, elle en maintenait d'autres. La politique britannique s'appuyait sur la proclamation historique de 1763. Les principes qu'elle édictait relativement aux terres, et son respect inhérent de la "nationalité" des Premières Nations constituaient l'essentiel des relations entre les Britanniques et les Indiens; ces

principes refirent surface à la fin des années 1970, comme fondement des relations entre le Canada et les Premières Nations. Ils sont assurément à l'origine des aspects fondamentaux de la relation contemporaine : la reconnaissance des droits ancestraux, le système canadien de traités et, bien entendu, les affaires judiciaires constantes visant à préciser la nature des "droits existants" enchâssés dans la Constitution rapatriée en 1982, une constitution qui reconnaît expressément l'existence et la signification continue de la Proclamation et de ses principes. » (Milloy, 2008 : 2-3)

La Loi sur les Indiens établit également des règlements sur le plan territorial et politique. Par rapport au premier plan, cette loi précise que les réserves sont mises à la disposition des « Indiens », tout en demeurant en territoire fédéral. Par conséquent, les territoires autochtones font objet de spoliation, dont le gouvernement peut décider de disposer des ressources naturelles et du sous-sol. Sur le plan politique, la loi en question régleme les paramètres du conseil de bande<sup>82</sup> et l'éligibilité au poste de chef de bande et de conseiller. À travers cette loi, le gouvernement gère également les testaments et la succession, l'administration des finances indiennes et la réglementation des réserves. En réitérant la position de Lima, l'histoire des actions gouvernementales par rapport aux Autochtones révèle la concentration de services dans les mains des institutions étatiques, autrement dit, des dispositifs administratifs de pouvoir destinés à annuler l'hétérogénéité historique culturelle, en la soumettant à un contrôle, avec un certain degré de centralisation, et donnant ainsi une image d'homogénéité fournie par l'idée d'une nation (Lima, 1995 : 129).

Entre 1946 et 1948, un comité mixte spécial du Sénat et de la Chambre des Communes a examiné la Loi sur les Indiens ainsi que l'administration des Affaires indiennes en général. C'est à la suite de l'analyse de cette loi par le comité, en plus des « instances qui lui ont été présentées par des associations d'Indiens, des bandes indiennes et des groupes et particuliers s'intéressant au bien-être des Indiens », que le Parlement a décidé en 1951 d'adopter la nouvelle Loi sur les Indiens. Cette loi maintient la clause d'émancipation involontaire des Autochtones de même que la perte de statut des femmes autochtones. Par la même occasion, le comité mixte recommande de créer une commission sur les revendications des Autochtones et sur l'application des traités. C'est par l'amendement de 1951 à la Loi sur les Indiens que

---

<sup>82</sup>« Le Conseil de bande est un organisme privé, entièrement autonome qui doit respecter certains règlements et dispositions de la Loi sur les Indiens. Des pouvoirs lui sont conférés, entre autres, dans les domaines de l'éducation, des services sociaux et de la santé, etc. Ces pouvoirs touchent également l'adoption de règlements administratifs dans divers domaines. » En ligne [<http://www.thesaurus.gouv.qc.ca/tag/terme.do?id=3117>]

l'on permet dorénavant aux Autochtones de poursuivre en justice les autorités canadiennes, ce qui ouvrira les portes à leurs revendications.

« [...] Le gouvernement du Canada, dirigé à l'époque par le premier ministre Pierre Elliott Trudeau [...] a réexaminé la Loi. Au terme d'un examen approfondi, et après avoir rejeté les recommandations d'un rapport Hawthorne pourtant encensé, qui devait déterminer les causes sous-jacentes de la non-participation des Autochtones à la société canadienne (qu'on observait seulement depuis quelques années), le gouvernement a publié le Livre blanc sur les affaires indiennes en 1969. [...] Il proposait la suppression des réserves indiennes, la fin du statut unique des Indiens inscrits au regard de la loi, et le transfert des services aux Indiens du gouvernement fédéral aux gouvernements provinciaux. En bref, le Livre blanc préconisait le remplacement des droits collectifs des Indiens inscrits par une intégration plus systématique à la société canadienne. » (Coates, 2008 : 7)

Par ailleurs, dans le texte du Livre blanc<sup>83</sup>, on définit la Loi sur les Indiens en trois composantes : « un régime juridique particulier, un régime spécial d'occupation du sol et une administration distincte ». En suivant la discussion sur l'identité, nous précisons que la loi en question définit qui est éligible au titre d'Indien, ce qu'est une bande et qui peut en faire partie, qui peut être et doit être inscrit au registre sur les Indiens et comme membre d'une bande. La définition légale du statut d'Indien a permis au gouvernement d'imposer une séparation entre ceux qu'ils nommaient un « Indien pur » et un « demi-sang ». Nous allons voir plus loin qu'au cours des années, cette définition a subi quelques transformations.

Également, surtout dans les sociétés issues de processus historiques où les guerres de conquête ont été déterminantes, il est reconnu que réduire la diversité des peuples est une tâche à laquelle s'affairent les administrations. Cette tâche rend possible une gouvernance de ces peuples présentant une différence générique, qui défigure les traditions culturelles spécifiques et les réintègre parmi les valeurs dominantes, imposées et disséminées par la voie administrative, en les établissant comme statut, ou partie d'un système codifié d'attributions positives et négatives. Il s'agit d'un genre de procédure dont les principes de hiérarchie sont profondément enracinés, par l'organisation d'un univers social avec des positions bien marquées et où l'égalitarisme, quoiqu'existant, est restreint à la dimension sociale dominante (Lima, 1995 : 198-9).

---

<sup>83</sup> Pour connaître le texte complet de la Loi sur les Indiens, voir le site [<http://lois-laws.justice.gc.ca/fra/lois/I-5/TexteCompleet.html>]

La Loi constitutionnelle de 1982, plus précisément l'article 35, va reconnaître et confirmer les « droits existants — ancestraux ou issus de traités — des peuples autochtones du Canada ». Ceci inclut les « Indiens, les Inuits et les Métis du Canada ». Le mot « existants » à l'article 35(1) obligea la Cour suprême à définir quels sont les droits autochtones. La Cour suprême a dit qu'avant 1982, les droits autochtones existaient en vertu du droit coutumier et que celui-ci pouvait être changé par une simple loi. De ce fait, avant 1982, le parlement fédéral pouvait éliminer de droits autochtones, en contrepartie, les droits qui existaient en 1982 devaient être conservés. Par ailleurs, la Constitution de 1982 a brisé la tradition assimilationniste, en reconnaissant pour la première fois certains droits des Autochtones. Cette constitution ouvre la possibilité d'une rupture des systèmes politique et juridique qui se rapportent aux peuples autochtones, et propose la construction d'un nouveau paradigme dans la relation entre l'État-nation canadien et ces sociétés.

Les modifications de 1985, qui laissent aux bandes une plus grande liberté de réglementation en matière d'alcool et de droit de résidence dans la réserve, sont cependant bien loin de la forme d'autonomie que les Indiens réclament. D'autres modifications à la loi, en 1988, donnent aux bandes de plus grands pouvoirs relativement à la perception des impôts fonciers dans leurs réserves et permettent aux locataires d'hypothéquer leurs propriétés louées. L'interdiction générale de se servir d'une propriété de réserve comme caution pour garantir un financement est vue comme un obstacle au développement économique dans beaucoup de collectivités.

Sur le plan identitaire, l'établissement d'un « statut indien » met en relief la façon dont le gouvernement procède. Par conséquent, on appelle Indiens statués ou inscrits, les individus qui, en vertu de la Loi sur les Indiens, apparaissent ou ont le droit d'apparaître au registre des Indiens<sup>84</sup>.

Selon la Loi sur les Indiens, il existe deux catégories d'Indiens qui correspondent à deux situations définies par les paragraphes 1 et 2 de l'article 6. Est un Indien dit « 6.1 » selon l'article 6 (paragraphe 1 f), celui dont les parents ont tous deux le droit d'être inscrits ou, s'ils sont décédés, qui avaient ce droit au moment de leur décès (Canada, 1985). Par ailleurs, un

---

<sup>84</sup> Le registre des Indiens est une liste tenue par le ministère des Affaires Indiennes et du Nord du Canada sur laquelle sont consignés les noms de toutes les personnes ayant le droit d'avoir le statut d'Indien en vertu des dispositions de la Loi sur les Indiens.

Indien « 6.1 » est un Indien qui n'est pas métissé au sens biologique du terme et qui a, conséquemment, la possibilité de transmettre son statut à ses enfants, même si ceux-ci proviennent d'une union avec une ou un non-Indien. En contrepartie, un Indien « 6.2 » est un Indien dont l'un des parents ne possède pas le statut d'Indien. S'il a des enfants avec une personne qui ne détient pas le titre d'Indien, ses enfants ne pourront pas avoir accès au statut.

L'union d'un « 6.2 » et d'un « 6.1 » donnera naissance à un enfant qui aura accès au statut en vertu de l'article 6.1 de la Loi. Cette règle explique que certains individus, malgré un degré de métissage biologique dépassant celui qui est en apparence imposé par la Loi, puissent posséder le statut d'Indien. Plusieurs Indiens dits « 6.2 » ont longtemps vu le statut d'Indien leur être refusé. Or, cette façon de définir qui peut et qui ne peut pas être un Indien joue un rôle décisif dans la relation des appareils de l'État et des peuples autochtones, car l'appartenance identitaire à un groupe ethnique quelconque se trouve assujettie à une définition légale qui ne touche pas d'autres niveaux que le biologique.

Finalement, le 11 mars 2010, le gouvernement du Canada a déposé un projet de loi pour accroître l'équité entre les sexes dans les dispositions relatives à l'inscription de la Loi sur les Indiens. Ainsi, le projet de loi C-3 assurera que les petits-enfants admissibles de femmes qui ont perdu leur statut d'Indienne après avoir marié un non-Indien auront le droit de s'inscrire au Registre des Indiens (statut d'Indien) conformément à la Loi sur les Indiens. Les modifications n'entraîneront aucune perte du statut d'Indien.

Malgré ces changements – et considérant que le gouvernement est encore celui qui désigne qui est ou non un « Indien » – jusqu'à aujourd'hui, la Loi sur les Indiens constitue une législation qui règle presque tous les domaines de la vie individuelle et collective des peuples autochtones. Par conséquent, la tutelle, pour être l'instrument par excellence de la mission civilisatrice du colonisateur euro-canadien – et aujourd'hui de l'État-nation canadien – vise à assurer le bien-être de ces « mineurs ». Le discours des juristes, du gouvernement et d'autres segments de la société demeure donc le même. Il s'agit d'un discours qui affirme que la tutelle et la relative incapacité civile doivent être considérées comme une protection à l'égard des Autochtones.

#### 4.1 Le droit spécifique des Premières Nations

---

Nous allons revenir, brièvement, sur quelques aspects de la Loi sur les Indiens et ses changements pour mettre en contexte les revendications au sujet des droits spécifiques et de la souveraineté des Premières Nations au Canada. En citant Edward Hedican (1995), on affirme qu'à partir de la Proclamation Royale de 1763, commence une période de protectionnisme de la politique coloniale britannique par rapport aux peuples autochtones. Ce document peut être considéré comme la base des droits autochtones, parce qu'il reconnaît que les peuples des Premières Nations étaient les habitants originaires et souverains avant la conquête européenne.

Selon Stephen Baines, à partir des années qui ont suivi la période de la confédération et jusqu'en 1960, on a connu ce qu'on a appelé « l'ère de l'assimilation » de la politique indigéniste canadienne. L'objectif de la Loi sur les Indiens était l'assimilation de la population autochtone, à travers un concept d'émancipation. En 1880, un amendement à la loi a déterminé que tout individu appartenant à une société autochtone et détenant un diplôme serait automatiquement émancipé. Un autre amendement, apporté en 1933, a donné au gouvernement canadien le pouvoir d'émanciper les Autochtones sans leur approbation (Baines, 1997 : 5-6).

La période des traités commence au cours de l'année 1871 et se termine en 1923. Pendant ces années, la colonisation du continent se fait à un rythme accéléré. Les traités 1 à 11 stipulent que les peuples autochtones sont obligés de donner leurs territoires et d'aller vivre dans les réserves, car ce n'est qu'ainsi qu'ils pourront recevoir des indemnités (des vêtements pour les chefs, des munitions et de la corde). Ce n'est que dans le traité 12 que l'approvisionnement en médicaments a été ajouté. Entre 1871 et 1877, sept traités ont été signés, qui impliquaient la cession de grands espaces territoriaux par les peuples autochtones et, par conséquent, le regroupement, dans des réserves fixes administrées par le gouvernement, de communautés jusqu'alors dispersées. Quatre traités faisant référence au nord du pays ont été signés au cours des années 1899, 1905, 1906 et 1921. Seul le premier traité inclut une partie de la Colombie-Britannique.

Toujours selon Baines, qui cite Noël Dyck, il est intéressant de constater que, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les activités politiques des peuples autochtones du Canada démontrent leur

volonté d'organiser des associations politiques au-delà des limites de la bande, afin de défendre des intérêts communs à toutes les Premières Nations. La création du Grand Conseil général des Indiens de l'Ontario est le résultat des efforts de missionnaires qui voulaient établir un conseil des nations Ojibwés avant la Confédération. Il existait déjà entre 1870 et 1938 et l'un de ses objectifs était de concilier leurs intérêts avec ceux des administrateurs gouvernementaux. Au début de la décennie 1880, le peuple autochtone cri des Prairies a créé une alliance politique pour obliger le gouvernement fédéral à respecter le traité, ce qui s'est terminé par la Rébellion du Nord-Ouest de 1885. Ce n'est que pendant la Première Guerre mondiale que les peuples autochtones de l'Ontario et du Québec ont mis en place une organisation politique nationale des Premières Nations. En 1918, la Ligue des Indiens du Canada et, un peu plus tard, la Fraternité nationale des Indiens ont été créées en Ontario. Cette dernière est devenue aujourd'hui L'Assemblée des Premières Nations (Baines, 1997 : 5-6).

Les victoires des peuples autochtones au Canada ont continué et augmenté<sup>85</sup>. Ainsi, en 1969, le gouvernement fédéral a commencé à s'opposer au paternalisme qui existait et, à partir de 1970, il commence le financement des organisations autochtones. Également, dans la décennie 1970, par l'exigence d'autodétermination des peuples autochtones, les églises ont été retirées du système d'éducation autochtone et les internats ont été fermés. Des programmes spéciaux ont été créés dans le but de promouvoir une éducation basée sur les valeurs et les traditions autochtones et, à chaque étape de la lutte pour les droits des Premières Nations, les peuples autochtones ont été de plus en plus reconnus.

Aujourd'hui, presque 70 % de la population autochtone vit dans des communautés éloignées des centres urbains, comparativement à 25 % de la population canadienne totale. Il y a eu une augmentation démographique, ce qui signifie que la superficie par personne dans

---

<sup>85</sup>Par exemple, la poursuite civile intentée par Sharon McIvor, une Autochtone membre de la « Lower Nicola Indian Band », en Colombie-Britannique. Sharon McIvor a épousé un non-Autochtone avant le 17 avril 1985. Son fils, Jacob Grismer, a amené la Cour d'appel de sa province à déclarer, le 6 avril 2009, que la Loi sur les Indiens génère une distinction entre les hommes et les femmes pour ce qui est de l'inscription à titre d'Indien et que, par conséquent, elle viole les dispositions relatives à l'égalité de la Charte canadienne des droits et libertés. Madame McIvor et son fils ont argumenté qu'ils ne pouvaient pas transmettre le statut d'Indien aux fils de celui-ci, nés après le 17 avril 1985, alors que leurs cousins pourraient le faire si leur grand-père était un Indien. Le 8 juin 2007, la Cour suprême de la Colombie-Britannique a conclu que l'article 6 de la Loi sur les Indiens, qui permet un traitement des descendants de filiations matrilineaires différent de celui des descendants de filiations patrilineaires nés avant 1985, était inefficace. Ainsi, le tribunal a émis une ordonnance qui – dans son interprétation – rendrait possible que tous les descendants d'une filiation matrilineaire soient des Indiens inscrits, si l'une de leurs ancêtres avait perdu son statut d'Indien inscrit entre 1869 et 1985 du fait de son mariage avec un non-Autochtone. « Le Canada a interjeté appel de cette décision. » [En ligne] [<http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/mr/nr/m-a2009/bk000000338-fra.asp>]

les réserves a diminué. Seulement 16 bandes ont une population de plus de 2000 individus. Toutefois, le taux de natalité est plus grand chez les Autochtones que chez les non-Autochtones, ce qui entraîne une augmentation des demandes pour l'éducation, la santé et les autres services sociaux.

Actuellement, la migration des réserves vers les villes est très évidente, et presque 30 % des Autochtones qui vivent hors des réserves n'ont pas d'emploi et dépendent du service d'assistance sociale. Les peuples autochtones ont le niveau socio-économique le plus bas de la société canadienne. Tout cela laisse entrevoir que, malgré les victoires remportées, il existe encore beaucoup de résistance de la société non autochtone canadienne à accepter la présence réelle et quotidienne des individus qui font partie des Premières Nations.

La situation contemporaine des groupes ethniques au Canada présente une grande complexité par rapport aux questions d'idéologie, de définition et d'autodétermination. D'ailleurs, Michel Morin écrit, dans l'introduction de son livre :

« À l'heure actuelle, tous les peuples autochtones vivent au sein d'un État reconnu par la communauté internationale. Beaucoup sont placés dans une situation paradoxale. Ils sont en effet considérés comme de simples nationaux de cet État. Pourtant, ils peuvent exercer un certain nombre de droits qui leur sont propres, notamment ceux qui découlent de traités conclus par leurs ancêtres [...]. De nos jours, les peuples autochtones réclament que leur soit reconnu le droit de se gouverner eux-mêmes et d'occuper leurs terres ancestrales, à l'échelle internationale ou étatique. Ils semblent ainsi s'attaquer aux fondements mêmes de l'ordre juridique des États qui ont colonisé leur territoire, puisqu'ils cherchent à exercer une souveraineté dont ils ont prétendument été privés dès la création de colonies » (Morin, 1997 : 11).

Cette critique nous ramène à la discussion sur l'emploi des termes « us et coutumes » ou « droit coutumier ». Dans des pays multiethniques et pluriculturels, comme le Canada, les communautés et les peuples autochtones maintiennent avec persistance des institutions et des pratiques de résolution de conflits reconnus dans le lexique juridique positiviste comme « droit coutumier ». Ce terme n'est pas assez large pour nous aider à les comprendre, car il nous ramène à une époque, qui parfois ne correspond pas à la réalité actuelle du peuple autochtone dont on parle. Dans le cadre de contextes socioculturels, l'expression « droit coutumier » limite la compréhension des spécificités de chaque organisation sociopolitique et de leurs changements. Autrement dit, on insiste sur la provenance des systèmes d'administration de justice, en faisant ressortir la spécificité socioculturelle d'où ils émergent.

Il est important de reconnaître que ces pratiques socioculturelles existent comme des systèmes, grâce à la persistance de la communauté en tant que structure sociale dans laquelle on établit des champs d'action politique, religieuse, économique et juridique.

De plus, nonobstant l'importance de la base communale dans le développement des institutions sociales, ces dernières ne sont pas isolées d'un contexte social plus ample. Par conséquent, il faut aussi considérer les structures sociopolitiques micro régionales et régionales qui ont beaucoup changé à travers le temps, ainsi que les structures étatiques dans lesquelles les communautés se trouvent. L'existence des sociétés autochtones découle d'une dynamique sociopolitique très complexe, liée à l'État par des mécanismes de dépendance et d'interprétation. De telle sorte que les systèmes de résolution de conflits communaux sont constitués par un ensemble d'éléments et de contenus provenant d'origines culturelles distinctes, c'est-à-dire d'origine précolombienne et d'origine ibérique d'avant et d'après la domination.

#### 4.2 Le phénomène du pensionnat au Québec et au Canada

---

En 1874, le gouvernement du Canada a commencé, conjointement avec diverses organisations religieuses, à jouer un rôle dans la création et l'administration des pensionnats nommés « indiens ». Les pensionnats ont été institués dans toutes les provinces et tous les territoires du Canada, sauf à Terre-Neuve, au Nouveau-Brunswick et à l'Île-du-Prince-Édouard. Au total, 132 pensionnats ont été créés dont la plupart ont été fermés vers le milieu des années 1970. Le dernier pensionnat administré par le gouvernement fédéral a cessé d'exister en 1996. Quelque 150 000 élèves ont été placés de force dans ces institutions. L'instauration de ce système découlait d'une mesure législative votée par le gouvernement fédéral, mais c'est l'Église catholique qui s'est chargée de l'administrer<sup>86</sup>.

Les pensionnats enseignaient l'histoire du Canada, la géographie, le français, les mathématiques et la religion. Les élèves étaient partagés en six groupes et trois catégories d'âge : les petits (7 à 9 ans), les moyens (10 à 11 ans) et les grands (12 à 16 ans). Les jeunes d'un même groupe n'avaient aucun contact avec ceux des autres groupes. La discipline imposée par les enseignants était très rigide et les « mauvais comportements » étaient souvent punis sévèrement. Par exemple, les Autochtones n'avaient pas le droit de parler leur langue

<sup>86</sup>[En ligne] [[http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/rqpi/nwz/2008/20080425a\\_is-fra.asp](http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/rqpi/nwz/2008/20080425a_is-fra.asp)]

maternelle. Tous les jeunes Autochtones étaient obligés d'aller au pensionnat<sup>87</sup>. Les jeunes étaient éloignés de leurs parents et de leur culture. Ce système « d'éducation » faisait partie du processus d'assimilation forcée.

Au début, les pensionnats étaient situés près des réserves, mais vers 1900, la Loi sur les Indiens a été modifiée afin d'autoriser le retrait forcé des enfants de cinq à seize ans. Les écoles ont alors été éloignées des réserves. D'autres changements apportés à la législation montrent une application plus stricte de la politique d'assimilation, comme la loi qui sanctionnait les parents dont les enfants n'étaient pas enfermés dans un pensionnat. Une fois les enfants inscrits dans un pensionnat, la politique gouvernementale en donnait la garde juridique aux églises et aux écoles. D'ailleurs, tout ce que les communautés religieuses pouvaient faire était sanctionné par la loi. Mais de nombreux agissements commis sous la direction de l'Église et de l'État étaient illégaux (Commission royale sur les peuples autochtones, 1995).

Dans les pensionnats, il était interdit aux enfants de parler leur langue, de pratiquer leur spiritualité et de connaître leurs valeurs. Selon les religieux, les cultures des sociétés autochtones étaient diaboliques. Par conséquent, dès que les enfants entraient au pensionnat, le personnel de l'Église tentait de les exorciser en les punissant. Les enfants de cinq ans étaient souvent enfermés. Des punitions corporelles étaient infligées, les têtes étaient rasées pour des raisons insignifiantes et ceux qui s'enfuyaient, étaient ramenés de force, enfermés dans des placards sombres et nourris au pain sec et à l'eau. Les sentiments de dignité et d'estime de soi se sont transformés en manque de confiance en soi et en désespoir (Commission royale, 1995).

Les conséquences des pensionnats sont nombreuses et, selon plusieurs expensionnaires, toujours néfastes. Les enfants étaient battus et souvent violés. Les familles étaient privées de leurs enfants au moment où ceux-ci avaient le plus besoin de leurs parents. Les compétences parentales n'ont donc pas été transmises aux générations qui ont fréquenté

---

<sup>87</sup>Par rapport aux Atikamekw, ils étaient entre 125 et 150 garçons et environ 150 filles. Selon quelques expensionnaires de Manawan, ils étaient envoyés au pensionnat de Pointe-Bleue, car on voulait les éloigner de manière qu'ils ne puissent pas s'enfuir. En septembre, ils quittaient leurs familles et restaient 10 mois sans la voir, ne revenant qu'au mois de juin. Leur seul moyen de transport était le train, sauf qu'au lieu de les faire monter dans les wagons de passagers, on les faisait monter dans les wagons pour animaux. Quand ils arrivaient au pensionnat, on les lavait et on coupait les cheveux des filles et de garçons.

les pensionnats de 1890 aux années 1970, et cette réalité a eu des effets dévastateurs encore visibles aujourd'hui.

Parmi les politiques gouvernementales canadiennes d'assimilation, les pensionnats sont l'une des plus efficaces. D'un côté, l'établissement de ces « écoles » a eu comme objectif la formation d'un État national cohésif et uniforme, dont l'idéologie serait la protection de la souveraineté de l'État. D'un autre côté, il visait la protection des sociétés autochtones, en considérant toujours que l'intégration serait idéale pour leur bien-être. Par contre, les actions des gouvernements ont eu comme conséquence une profonde rupture dans la transmission de la culture et le maintien des communautés. Les répercussions du régime des pensionnats et d'autres mesures systématiques de suppression culturelle et d'assimilation forcée sont visibles dans la vie des individus, des systèmes familiaux, des collectivités et des nations ou populations entières.

Chacune de ces entités a son propre mécanisme de transmission des effets des pensionnats à travers les générations. Nonobstant, chacune possède aussi sa propre façon de réagir et cette réaction n'est pas toujours négative. En effet, plusieurs personnes et même des communautés entières trouvent, à travers la résilience et le dépassement de leurs problèmes, la force qui leur permet de lutter pour leurs droits.

## **5. Aspects historiques des Atikamekw**

D'entrée de jeu, faisons une affirmation peut-être évidente : tout pays est pluriculturel. Néanmoins, la notion même de nation moderne implique un puissant mécanisme d'homogénéisation. Selon Raquel Fajardo, le terme « nation » a une connotation d'unification des peuples, c'est-à-dire de domination. Toute nation résulte d'un quelconque type de colonisation, interne ou externe. Sur le continent américain, l'imposition d'un seul système juridique, la protection officielle d'une culture, d'une religion, d'une langue et d'un groupe social, donne lieu à un modèle d'exclusion de l'État. Dans ce modèle, l'institution juridico-politique ne représente pas la réalité plurielle, elle marginalise les groupes sociaux qui ne sont pas représentés officiellement et répriment l'expression de leur diversité culturelle, linguistique, religieuse et normative. L'appareil étatique tend à réprimer ou à marginaliser les systèmes « alternatifs », afin que ceux-ci soient forcés de s'adapter et d'utiliser les institutions

créées par l'État pour se maintenir en vie. Les systèmes « non officiels » ont survécu aux conditions d'illégalité étatique et de subordination politique, en acquérant des formes clandestines et marginales (Fajardo, 1999).

Par conséquent, même si on ne se penche pas sur une analyse des systèmes alternatifs de droit<sup>88</sup>, nous considérons que les affirmations citées ci-dessus sont très importantes si nous voulons traiter des aspects de l'histoire propre aux Atikamekw et la Loi sur les Indiens. D'ailleurs, quand on utilise le terme « histoire propre aux Atikamekw », on fait allusion à un phénomène relationnel. On ne cherche pas à décrire une supposée histoire légitime, racontée de façon traditionnelle et antérieure à la contamination occidentale; on cherche plutôt la définition atikamekw de son histoire par rapport à celle racontée par le colonisateur.

### 5.1 Aspects du processus de contact

Selon Claude Gélinas (2000), les Atikamekw (en français) ou Nehiraw-iriniw (en atikamekw) sont les Autochtones du territoire qu'ils nomment eux-mêmes Nitaskinan (littéralement « notre terre »), situé dans la partie supérieure de la vallée de la rivière Saint-Maurice, dans la province de Québec. Le nom « Atikamekw » désigne dans leur langue le grand corégone (ou poisson blanc).

Le territoire ancestral des Atikamekw se situe dans la vallée de la rivière Saint-Maurice, mais recouvre aussi les régions de l'Abitibi, du lac Saint-Jean, du Centre-du-Québec et de Lanaudière. Vers 1650, de 500 à 600 Atikamekw vivaient dans la région du Haut-Saint-Maurice. Ils chassaient, pêchaient, trappaient et cueillaient des fruits sauvages. Ils faisaient aussi des échanges avec les Cris, les Anishnabes et les Innus. Ils recevaient du maïs des Abénaquis en échange de gibier et de poisson. Avant les premiers contacts avec les colonisateurs anglais et français, le territoire atikamekw couvrait environ 80 000 km<sup>2</sup> et était divisé par noyau familial et les superficies octroyées à chacun variaient selon le nombre de membres. La langue atikamekw fait partie d'un continuum linguistique cri-naskapi-montagnais.

---

<sup>88</sup> Raquel Fajardo est une juriste péruvienne qui aborde le sujet des droits spécifiques des peuples autochtones dans plusieurs livres et articles.

De plus, selon Davidson, les « Têtes-de-Boule » occupaient une intéressante position ethnographique. Selon l'auteur :

« On the east they are contiguous to the Montagnais of the Lake St. John band (Piakwagami iriniwak, people of the lake with a shallow bottom) ; on the northeast they meet the Mistassini Naskapi band of Lake Mistassini (Mistassini iriniwak, Big Rock people) ; to the north they come in contact with the Waswanipi Cree (Waswanipi iriniwak, given as "People of the place where they spear fish at night by the light of a birchbark torch") ; and to the west and southwest they are neighbours to the Algonquins (Kitigantcibi iriniwak, farm river people). » (Davidson, 1928 : 19)

Sur la base de l'examen de la culture matérielle des Têtes de boule, l'auteur affirme que ceux-ci avaient une très grande proximité avec les Ojibwés qui habitaient à l'ouest :

« Their use of cradle-boards, square-headed snowshoes, and bark wigwams ; their method of construction of canoes with sharp up-turned ends, with long strips from end to end, and with an absence of a cuff or diaper, all indicate western, and in the case of the canoes, southern or Wabanaki influence. The double-headed drum is another object of western derivation, although this trait has crossed the Trencher river, for it is also found among the Lake St. John band of Montagnais. » (Davidson, 1928 : 21)

Les Atikamekw s'imposaient des règles quant à l'utilisation des territoires de chasse et se limitaient à leur territoire familial respectif alors que pour la pêche et la cueillette des petits fruits, ils pouvaient aller sur les territoires des autres familles. Leurs traditions prévoyaient, entre autres, la préservation des ressources qui assuraient la subsistance à long terme de la population. Selon Gélinas (2000), « les ancêtres » des Atikamekw ont toujours gardé des relations directes ou indirectes avec des populations non autochtones.

Toutefois, parmi les sources trouvées, l'historien Nelson-Martin Dawson (2003) – qui représenterait ce que l'on appelle « l'historiographie officielle », soutient que les Atikamekw d'aujourd'hui ne font pas partie du groupe qui se nommait « Attikamègues » lors des premiers contacts avec les colonisateurs – ni de celui proposé par Claude Gélinas (2003), qui souligne que l'interaction avec les Euro-Canadiens aurait été « bénéfique, puisque la participation des Atikamekw aux activités économiques des visiteurs a contribué à leur assurer une relative prospérité ». Le point de vue de Dawson va guider notre réflexion dans la présente partie. Par ailleurs, selon Gélinas :

« En somme, pour les Atikamekw, la période 1870-1940 n'a été ni navrante ni tragique. Elle a été surtout différente. Comme la période du monopole commercial de la Hudson's Bay Company, entre 1831 et 1870, avait été différente de la période de concurrence des années 1760 à 1831, et comme l'époque coloniale avait été différente de l'époque d'avant le contact. Ce qu'on constate avant tout jusqu'en 1940, ce sont les efforts que les Atikamekw ont déployés pour s'adapter et tirer profit au maximum de toutes les possibilités qui s'offraient à eux pour assurer leur subsistance, suivant des stratégies qui répondaient à leurs valeurs, dans un environnement physique et humain en pleine transformation. » (Gélinas, 2003 : 224-5)

En guise d'introduction, Dawson relève qu'en 1613, le lieutenant Samuel de Champlain a été le premier à écrire sur les Atikamekw et à les présenter officiellement aux colonisateurs, à partir de ses récits de voyage. Même si l'identité de ceux-ci n'était pas claire pour Champlain, il a pu distinguer un territoire particulier qui était sous le contrôle d'un groupe différent de ceux qu'il avait rencontrés à Trois-Rivières et à Tadoussac (Dawson, 2003 : 17).

Quelques années plus tard, en 1636, les missionnaires qui s'étaient établis dans la vallée du Saint-Laurent sont entrés en contact avec les Atikamekw, dénommés à l'époque « Attikamegouekhi ». En 1639, le père Paul Le Jeune a traduit l'ethnonyme « Attikamegouekhi » ou « Attikamègues » par « poissons blancs ». Ce peuple a également été appelé Têtes-de-Boule dans les années 1700 et 1800. Les missionnaires suggéraient que les Atikamekw étaient les plus nombreux parmi les nations amérindiennes du Nord du Québec. À l'instar de plusieurs autres sociétés autochtones du Nord québécois, cette nation participait au système d'échange qui l'unissait périodiquement à d'autres sociétés. Par conséquent, il était courant de voir les Atikamekw circuler dans des régions autres que celle à laquelle les jésuites les avaient associés au nord de Trois-Rivières. À partir de 1637, un poste établi à l'embouchure du Saint-Maurice est signalé (Dawson, 2003 : 17).

En dépit de ces données, les documents officiels qui font référence aux Atikamekw, ou Têtes-de-Boule, n'étaient pas suffisants pour faire une description assez précise. C'est seulement à partir de la fondation du poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson, à Weymontachie en 1820-1821, et du début des missions régulières dans cette région, vers 1837, qu'on commence à avoir plus de registres écrits. Clermont nous explique que, selon Sulte :

« Sont exactement ce qu'étaient les Attikamègues ou Poissons-Blancs qui demeuraient dans les mêmes endroits et visitaient timidement les Trois-Rivières, de 1637 à 1680. Après cette dernière date, on ne rencontre plus de mention des Attikamègues, ou Poissons-Blancs, mais il y a des Têtes-de-Boule partout. À mon avis, c'est un changement de nom inventé par les Canadiens du pays » (Clermont, 1977 : 17).

Selon Clermont, entre 1670 et 1680, les populations autochtones qui « occupaient les bassins hydrographiques se déversant vers le Saint-Laurent à l'ouest du Saguenay » ont été fortement attaquées par les raids iroquois et ont souffert, en concomitance, des épidémies de petite vérole qui les ont presque décimées. Vers 1700, le territoire, avant reconnu comme atikamekw, va être occupé par un groupe d'Autochtones dénommés « Têtes de boule ». Selon quelques récits historiques, il est possible que ce fussent des descendants atikamekw auxquels se seraient joints d'autres Autochtones nomades. « À partir de 1650, il n'y eut plus de Sauvages errants dans le Bas-Canada, sauf les Têtes-de-Boule du haut Saint-Maurice et les Montagnais du Saguenay, réduits à l'insignifiance comme nombre » (Clermont, 1977 : 17).

La corrélation entre les vagues d'épidémies, les guerres iroquoises et la diminution marquée dans la fréquentation autochtone des missions laurentiennes fournit une preuve, pour ceux qui cherchent dans les registres officiels la source d'information, de l'impact de ces événements chez les peuples qui fréquentaient les bassins du Saguenay et du Saint-Maurice. En se basant sur ces événements et sur les changements d'appellation du groupe atikamekw, Dawson établit une longue argumentation pour expliquer que les Atikamekw d'aujourd'hui ne sont pas les mêmes qu'avant. Selon notre expérience sur le terrain, ce genre d'affirmation a un certain écho chez les gens de Manawan, sans toutefois occuper une place centrale. Autrement dit, à quelques reprises, nous avons entendu la question suivante : « Est-ce que nous sommes Atikamekw ou Têtes-de-Boule? » Selon nous, cette interrogation n'est pas issue d'un manque de connaissance ou d'une relation asymétrique. Au contraire, elle est une façon d'interpeller l'histoire, bien que les marqueurs factuels ne nous poussent pas vers cette interprétation.

Néanmoins, lorsqu'il existe une querelle concernant la filiation ethnique des Têtes-de-Boule et leur parenté avec les « Attikamègues » des Hauts-Mauriciens, Dawson nous propose d'examiner leurs localisations respectives pour faire le point sur son argument (Dawson, 2003 : 52). D'ailleurs, l'auteur affirme qu'il n'est pas possible de faire un découpage exact du territoire « attikamègue ». Il affirme néanmoins qu'il aura permis d'évaluer si ce territoire pouvait avoir quelques relations avec celui des Têtes-de-Boule.

L'altercation sur le territoire occupé par les deux ethnies en question est très longue et détaillée. Plusieurs auteurs (Dawson, 2003, Gélinas, 2003, Clermont, 1977) se sont penchés sur cette controverse, soit pour affirmer qu'il s'agit du même peuple, soit pour dire le contraire. Ainsi, Dawson, McNulty et Gilbert, dans le but d'unifier les Atikamekw et les Têtes-de-Boule, établissaient d'abord un rapport linguistique et culturel : « they were essentially the same linguistic and cultural group known and reported under different names according to their points of trade » (Dawson 2003 : 52). Ces auteurs continuent à fusionner aussi géographiquement les deux peuples, soutenant que leurs territoires de chasse étaient les mêmes. D'après ces auteurs, les « Attikamègues » et les « Têtes de boule » occupaient, à la fin du XVIIe siècle, un vaste territoire qui s'étendait de la mer du Nord au fleuve Saint-Laurent. Cette large région renfermait le bassin de l'actuel lac Kesagami situé en territoire ontarien et était délimitée par les rivières Harricana et Moose, le lac Abitibi et la pointe de la baie James. En additionnant ainsi le territoire des uns à celui des autres, il était vrai qu'ensemble ces deux groupes occupaient une large portion de cette étendue (Dawson, 2003 : 52-3).

Dawson affirme d'ailleurs que les « Têtes-de-Boule », appelés ultérieurement « Euro-Canadiens » seraient descendus pour la traite jusqu'à Sault Sainte-Marie et à l'embouchure des rivières Dumoine, Gatineau et du Lièvre, tandis que ceux connus sous le nom d'« Arrikamègues » auraient préféré échanger leurs fourrures dans des postes de traite français plus à l'est, en Piékougamie et en Haute-Mauricie.

D'après le témoignage des missionnaires, le terme « Attikamegouek » semble avoir été l'ethnonyme par lequel les membres de ce groupe se désignaient eux-mêmes, tout comme les nommaient les sociétés autochtones avec lesquelles ils maintenaient des relations. L'appellation « Attikamegouek » n'était donc pas une création européenne, comme plusieurs autres ethnonymes en usage dans les relations missionnaires ou dans les récits de voyage pour désigner différents groupes autochtones.

Cependant, Dawson insiste sur la disparition des Atikamekw en tant que tels, en affirmant que les terminologies se sont adaptées à la réalité d'un territoire chaque fois plus accessible aux nations limitrophes. Par conséquent, en sachant que les « Attikamègues »

n'étaient plus assez nombreux pour former une entité géopolitique distincte, ils se sont croisés avec leurs voisins pour désormais s'appeler « Poissons-Blancs ».

En poussant plus loin les recherches dans les documents historiques, ce même auteur disserte sur la disparition des appellations « attikamègue » et « poisson-blanc » dans les actes inscrits aux registres d'état civil de la région de Trois-Rivières à la fin du XVIIe siècle, de même que sur l'usage d'un générique jusque-là inusité « Sauvages des terres ». Cependant, les registres montrent que l'emploi de ce générique est rapidement remplacé par un terme plus distinctif : « Têtes-de-Boule », qui va perdurer tout au long du XVIIIe siècle. « Ce glissement terminologique s'inscrit au cœur du débat à savoir si un lien peut être établi entre les ethnonymes Attikamègue et Tête-de-Boule et s'il y a eu continuité au plan ethnique malgré cette mutation des signifiants. » (Dawson, 2003 : 53). Par conséquent, l'auteur s'interroge sur quels groupes étaient désignés par les expressions « Sauvages des terres/Gens-des-Terres » et « Tête-de-Boule ». Selon lui, les appellations Gens-des-Terres et Tête-de-Boule ont été initialement employées comme génériques par les Euro-Canadiens pour désigner les Autochtones avec lesquels ils étaient en contact pour la première fois.

Dans un paragraphe de conclusion, l'auteur affirme que :

« Les missionnaires témoignèrent *in situ* que les guerres iroquoises et les maladies européennes avaient provoqué une chute dramatique des effectifs démographiques, qui condamnait les "Attikamègues" à disparaître en tant que peuple distinct. Ceux que l'on désigna ultérieurement comme des Têtes-de-Boule provenaient forcément d'une ou de plusieurs autres tribus, des migrants qui trouvèrent accueillants ces territoires de chasse richement reconstitués à la suite d'un abandon prolongé et consécutif de l'extinction de ceux qui y nomadisaient antérieurement. » (Dawson, 2003 : 115-6).

Par contre, Norman Clermont propose l'hypothèse de la formation d'une communauté composite, un « groupe de fusion ». Nous suivons Clermont lorsqu'il affirme :

« Peut-être les Têtes-de-Boule ont-ils également absorbé culturellement les derniers descendants des Attikamègues. Cette possibilité n'est certes pas à négliger, car la tradition orale des Têtes-de-Boule conserve plusieurs récits des batailles contre les Iroquois [...] alors que ceux-ci n'ont probablement plus porté la guerre dans les Hauts-Mauriciens après 1675 » (Clermont, 1977 : 22).

Pour notre part, quoique nous considérons l'importance de mettre en lumière cette discussion, notre but dans le présent chapitre ne tient pas à la reconnaissance officielle des Atikamekw d'aujourd'hui comme les mêmes qu'avant. Même si nous relatons l'histoire du colonisateur, nous mettons surtout l'accent sur l'identité que les Atikamekw s'attribuent eux-mêmes aujourd'hui. Les Atikamekw ont souvent dû affirmer fermement leur existence devant certaines thèses qui la nient en remettant en question la permanence de l'occupation et de l'utilisation du « Nitaskinan », le territoire ancestral atikamekw. Or, remettre en question cette continuité, c'est affirmer une disparition. Donc, s'ils existent aujourd'hui, c'est qu'ils n'ont jamais disparu.

## 5.2 La création de la réserve de Manawan

---

Les Atikamekw reconnaissent toujours comme leur, le territoire qu'ils occupaient durant la première moitié du siècle. Depuis la fin du XIXe siècle, ils vivent principalement au sein de trois communautés, en étant la plus ancienne Wemotaci, ou « la montagne d'où on observe », créée en 1851. Ce lieu était déjà un point de rencontre et d'échange ancestral, situé aux abords de la rivière Saint-Maurice, 115 kilomètres au nord de La Tuque. Toutefois, ce n'est que le 29 août 1906 que la seconde communauté atikamekw, soit celle de Manawan ou « là où on trouve des œufs », a été reconnue officiellement. Elle se trouve au bord du lac Metabeckeka. Quelques années plus tard, soit entre 1910 et 1914, une population permanente s'établit à Opitciwan, la troisième réserve atikamekw et la plus nordique et isolée des trois. Elle est située sur la Rive-Nord du réservoir Gouin. Son nom signifie le « courant du détroit »<sup>89</sup>.

Comme le rapporte Maurice Ratelle :

« Par la loi de 1851, les Têtes-de-Boule, comme peuple amérindien distinctif, se verront attribuer 3 réserves : l'ancienne Coucoucache, Manouane et Weymontachie. Les terres de ces trois réserves seront prises à même les 14 000 acres attribués aux Têtes-de-Boule, Algonquins et Abénaquis de Bécancour dans ce qui était appelé "Terres de La Tuque". De ces 14 000 acres, seulement 5 milles carrés, soit 3200 acres, étaient prévus pour les Têtes-de-Boule et les Algonquins sur les rives du Saint-Maurice et de ses tributaires. Les Têtes-de-Boule bénéficieront tout de même de quelque 9700 acres et les Abénaquis ont eu environ 8375 acres dans le canton Crespieul à la ligne de la hauteur des terres du lac Saint-Jean et du Saint-Maurice. C'est donc dire que la répartition inscrite

---

<sup>89</sup>[En ligne] [<http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html>]

dans la cédule de 1853 n'était qu'une estimation provisoire, et qu'après l'arpentage, des réajustements étaient possibles en tenant compte de la banque des 230 000 acres. Ce ne sera que beaucoup plus tard, à partir de 1895, que les réserves de Weymontachie et l'ancienne Coucoucache auront leurs limites officielles et en 1906 pour Manouane. » (Ratelle, 1987 : 176-7)

Toujours selon Ratelle, la région de Manawan (aussi nommée Manouane) était fréquentée pendant l'hiver par un groupe de familles qui se réunissaient l'été avec celles de Weymontachie. Ainsi, Manouane est devenue un point de campement habituel à partir de 1870, avec l'arrivée des compagnies forestières, qui procuraient du travail à l'année à un certain nombre d'Atikamekw (à l'époque encore appelés Têtes-de-Boule), et l'installation d'un poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson tout près de là sur la rive du lac Madon. Par la suite, les Oblats<sup>90</sup> s'y sont installés presque en permanence et, en 1904, la première chapelle a été construite. Enfin, l'essor de l'industrie forestière et l'ouverture de barrages hydroélectriques, qui ont provoqué la disparition presque complète du gibier, ont obligé les Atikamekw à chercher des emplois aux alentours, entre autres, dans le domaine forestier.

De plus, l'auteur explique qu'en 1860, les familles qui exploitaient la région du « Lac Manouane » se sont séparées du groupe de Weymontachie et se sont établies à Metabeskega, créant ainsi la « bande de Manouane ». Le gouvernement a accordé aux Atikamekw qui habitaient ce territoire un droit d'usage sur un terrain de 1906 acres. Le territoire de cette communauté était alors divisé en territoires de chasse (ou de piégeage) entre les différentes familles. Les Atikamekw demeuraient de sept à huit mois sur ces territoires et les campements principaux étaient établis sur le bord des lacs, comprenant généralement un bâtiment pour chaque famille (ou clan). La fourrure qu'ils rapportaient était vendue à la Compagnie de la Baie-d'Hudson.

Néanmoins, la mise en place des premières réserves chez les « Têtes-de-Boule » n'a pas occasionné, pour l'ensemble des familles, une sédentarisation immédiate. Par ailleurs, de 1870 à 1950, plusieurs facteurs ont joué dans la réduction de la pratique du nomadisme. Le premier de ces facteurs est sans aucun doute l'aide gouvernementale, qui était offerte sous plusieurs formes : alimentaire, vestimentaire, résidentielle et médicale. Cette aide

---

<sup>90</sup>Les missionnaires Oblats de Marie-Immaculée : il s'agit d'un ordre religieux de l'Église catholique romaine fondé à Aix-en-Provence le 25 janvier 1816, par saint Eugène de Mazenod. Au Québec, les Oblats sont connus notamment pour le missionnariat qu'ils accomplissent auprès des peuples autochtones.

gouvernementale va attirer les Amérindiens vers les endroits où elle est offerte (Ratelle, 1987 : 274). Comme nous en avons déjà fait mention, en 1906, le gouvernement fédéral reconnaît « Manouane » comme étant une réserve. La première école va être ouverte en 1926 et pendant les années 1950, avec la construction de plusieurs maisons, la communauté prend sa forme actuelle.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, de 1908 à 1941, la construction des barrages par la Shawinigan Water and Power Co. va transformer l'hydrographie dont dépendaient les ressources fauniques exploitées par les Atikamekw de Manawan. Entre 1906 et 1912, cette compagnie fera construire, dans le bassin de la rivière Manawan, les premiers barrages en Haute-Mauricie, afin de régulariser les eaux, facilitant ainsi le flottage du bois et fournissant aux usines de Grand-Mère, de Shawinigan et de La Tuque le pouvoir hydroélectrique nécessaire.

Depuis 1950, la durée des séjours en forêt des Atikamekw a considérablement diminué. À partir de cette année, il est chaque fois plus difficile pour un chasseur de demeurer sur son territoire de l'automne au printemps. Les expéditions peuvent donc avoir lieu à n'importe quel moment de l'année, selon la disponibilité des ressources fauniques ou du travail salarié.

« Nous voyons donc que l'intégration au mode de vie des Blancs, tout en étant effective, n'en demeure pas moins boiteuse. Le nouveau sédentaire conserve encore ses attaches affectives avec son territoire de chasse et tente dans la mesure du possible de revivre régulièrement les gestes de ses ancêtres. Sa participation au monde des travailleurs est circonstancielle et diverge selon les saisons et la situation géographique de la réserve ou du village. [...] Il va sans dire que la progression de la colonisation et du développement industriel du Québec est le moteur des transformations du mode de vie des Atikamekw. L'agriculture ouvre les dernières terres agricoles; l'industrie forestière poursuit sa percée avec un outillage encore plus dévastateur; les pêcheurs accaparent la presque totalité de la Côte-Nord; et les mines font pousser des bastions blancs fort loin à l'intérieur des territoires de chasse. Toutes ces activités conjuguées imposent une présence blanche accrue qui par son simple poids démographique transforme la qualité des rapports et des contacts. » (Ratelle, 1987 : 260-1)

### *5.2.1 Chronologie des événements après la création de la réserve*

---

En 1932-1933, une épidémie de tuberculose et de fièvre typhoïde fait rage. En 1940, on assiste aux premiers accouchements à La Tuque et à Amos. En 1942, une nouvelle église est construite. Puis, dans l'année 1951, les premières maisons à l'architecture occidentale

commencent à être bâties, ainsi que la première école. Dans la même année, les Atikamekw sont forcés de fréquenter les pensionnats de Pointe-Bleue et d'Amos. Le premier dispensaire est construit en 1955. En 1959, on érige la première école secondaire. Le déménagement du magasin de la Baie d'Hudson sur l'actuel village se fait en 1963. Quelques années plus tard, soit en 1973, on inaugure la route Saint-Michel-Manawan. En 1974, le groupe appelé « Têtes-de-Boule » reprend le nom Atikamekw. D'autres événements importants ont lieu dans les années 1970 et 1980, comme la construction de l'actuelle école primaire en 1975; la liaison de Manawan au réseau électrique d'Hydro-Québec en 1979; en 1987, le magasin de la Baie d'Hudson ferme ses portes. Finalement, en 1988, on assiste à la création du nouveau village de Manawan<sup>91</sup>.

En 1982, les trois communautés autochtones créent, à même leurs ressources, un organisme régional à La Tuque, le Conseil de la Nation atikamekw (CNA), afin de se doter de services communs en éducation (auxquels, par la suite, se sont ajoutés d'autres secteurs : santé, services sociaux, développement économique, culture (Sarrasin, 1994 : 166-7).

La croissance démographique rapide de la population de Manawan ne fait aucun doute. Cette croissance, qui commence dans les années 1950, ne peut s'expliquer autrement que par l'amélioration sensible des conditions de vie, puisque l'apport de l'immigration dans cette réserve est à peu près négligeable. Pendant les trente dernières années, la mortalité infantile a considérablement diminué. Aujourd'hui, on dénombre 4779 Atikamekw habitant les villages de Manawan, de Wemotaci et d'Opitciwan; quelques autres vivent à La Tuque, en Mauricie et au Lac-Saint-Jean. L'économie actuelle des Atikamekw est basée sur la coupe du bois, qui représente la principale source d'emplois. L'artisanat offre un revenu d'appoint, surtout aux femmes qui fabriquent des paniers d'écorce. Depuis quelques années, on s'active à exploiter le potentiel touristique de la région, comme les campements pour les motoneigistes. En mai 1993, le conseil de la Nation atikamekw (CNA) a signé une entente avec les gouvernements provincial et fédéral sur la réfection des routes forestières donnant accès aux trois communautés; ces routes d'accès deviendront praticables durant toute l'année tout en permettant aux Atikamekw de contribuer activement au développement économique de la région.

---

<sup>91</sup>[en ligne] [<http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html>]

À l'époque des pensionnats, en 1956, des enfants atikamekw des trois communautés sont parfois envoyés à Amos, mais surtout à Pointe-Bleue (Mastehiash). Selon quelques ex-pensionnaires, ils étaient envoyés loin de leur communauté afin qu'ils ne puissent pas s'enfuir. Même s'il nous est impossible de préciser le nombre d'ex-pensionnaires qui habitent aujourd'hui à Manawan et qui sont âgés de 50 à 65 ans, on pense qu'il s'agit d'un nombre suffisamment important pour comprendre comment ils ont vécu cette expérience et quelles sont les séquelles.

On achève notre tour des pouvoirs, des lois, des déclarations et des autres outils étatiques créés à l'intention des peuples autochtones, comme de l'histoire officielle du contact des Atikamekw avec les colonisateurs euro-canadiens. Conscients de l'importance d'avoir un sens critique lorsqu'on relate des aspects d'une histoire vécue par d'autres, et surtout lorsqu'on met en relief un sujet aussi dense que le suicide, le présent chapitre a comme objectif de contribuer à une contextualisation du passé et de la contemporanéité atikamekw, afin d'offrir une lecture sur la mort volontaire à partir de la compréhension locale, sans trop subir l'influence des explications occidentales.

## **6. Conclusion**

---

On insiste sur le fait qu'aujourd'hui les groupes ethniques, et les minorités nationales – source d'hétérogénéité dans l'État-nation – émergent avec force dans la vie sociale, politique et culturelle, en plaidant pour la création de nouvelles formes d'organisation communautaire, nationales et transnationales, tout comme pour le retour d'anciens préceptes structurants de l'organisation sociale de leurs communautés. En outre, il est important d'envisager la possibilité qu'une ou plusieurs identités juridiques et politiques puissent coexister, à travers des politiques pluriculturelles et de la différence, dans une altérité historique à long terme.

Ainsi, comme le droit est établi dans une situation de pouvoir, d'autres disciplines et même plusieurs secteurs de la société considérée occidentale pensent que n'importe quel savoir qui sort d'un milieu considéré subalterne, par exemple le milieu autochtone, manque d'autorité empirique et scientifique. Cette façon de réduire une culture à sa condition d'inférieure empêche que la voix de ses membres soit écoutée d'une façon respectueuse et attentive. Ainsi, on affirme que l'imposition d'un savoir unique et reconnu comme officiel

exige des chercheurs qu'ils se heurtent à une rhétorique néo-colonialiste déguisée en humanitarisme.

Par ailleurs, on affirme qu'on ne doit pas persister dans le discours colonialiste qui, en se basant sur l'histoire coloniale, les guerres et les mécanismes économiques de marginalisation, tire avantage de la réduction de la légitimité et de la validité des systèmes autochtones, en limitant leur liberté d'action. Finalement, notre prétention est celle de collaborer à une révision de plusieurs des facteurs qui englobent le phénomène du suicide, en mettant en évidence le choc produit par le contact avec des peuples détenteurs de visions du monde si différentes, en le considérant comme un déséquilibre dans la corrélation des forces qui interagissent dans cette relation, sans limiter l'ampleur de notre investigation par des conclusions ou des explications provenant d'agents non membres de la nation atikamekw.

---

## *Chapitre VI – Vivre à Manawan*

---

### **1. Introduction**

---

Le présent chapitre est basé sur une partie des données récoltées durant neuf mois de recherche sur le terrain, dans la réserve atikamekw de Manawan. Il porte plus précisément sur la façon de vivre dans cette communauté. Par conséquent, il est divisé en trois grandes sections, compte tenu des divers aspects abordés. La première section est consacrée à la famille et aux diverses organisations familiales que l'on peut trouver à Manawan. La deuxième section porte sur la question de la socialisation et des différentes manières de considérer la vie dans la communauté selon les groupes d'âge. Finalement, la troisième section traite des relations de pouvoir à l'intérieur du groupe, notamment des organisations sociales et politiques, aussi bien que des activités quotidiennes et des pratiques jugées plus traditionnelles. Une large place est aussi faite dans ce chapitre aux aspects positifs de la communauté de Manawan, qui dénotent les forces des gens qui la composent.

On fait l'analyse de l'autre partie des données recueillies au chapitre suivant, où il est question de tous les aspects entourant la mort dans la communauté : les rites funéraires, les croyances ancestrales et celles issues d'un syncrétisme avec l'Église catholique. On y discute également du deuil, de la place publique que prennent les décès, des nouvelles pratiques rituelles de même que des conceptions locales qui permettent de comprendre le phénomène du suicide et les façons d'y réagir. Il est aussi question du statut qu'acquiert dans la communauté celui ou celle qui s'enlève la vie, et des conséquences pour son esprit, par rapport à celui des personnes décédées d'autres façons. Ce volet de la spiritualité occupe une place importante dans ce contexte, car ces croyances font partie de l'éventail des causes locales qui peuvent expliquer les vagues de suicide. Par cet ensemble de renseignements, nous serons en mesure d'établir des pistes de prévention du suicide suggérées par les Atikamekw eux-mêmes, bien que ce ne soit pas l'objectif principal de cette thèse.

Finalement, quoiqu'il nous semble exagéré d'argumenter en faveur d'un lien direct et automatique entre le phénomène du suicide et les dépendances, violences et autres problèmes

dits « sociaux » trouvés à Manawan, notre expérience sur le terrain nous porte à suivre cette voie, lorsque les explications immédiates liées à ses causes sont très souvent celles-là. Nonobstant, les autres réponses et pistes d'explications également issues de notre expérience sur le terrain, – quoique nous ne cherchions pas une explication causale – ont aussi pris une place dans notre analyse, et c'est en guise de comparaison qu'il nous semble impératif d'insister sur les problèmes dans le chapitre consacré aux conceptions atikamekw de la mort et du suicide.

## **2. Début de l'expérience sur le terrain**

---



Figure 2 — Le printemps à Manawan — Photo de l'auteur.

Nous avons commencé notre recherche sur le terrain après avoir connu les mêmes difficultés que celles vécues lors de nos tentatives en vue d'avoir une autorisation du Conseil de bande<sup>92</sup>, c'est-à-dire des obstacles d'ordre bureaucratique. Comme nous l'avons exposé

---

<sup>92</sup> Au sein de chaque communauté faisant partie des Premières Nations, on trouve un dispositif bureaucratique – le Conseil de bande – qui représente l'organisation politique et administrative locale. Il se compose d'un chef et

dans la méthodologie, c'est seulement après avoir vécu quelques jours dans la communauté qu'on a obtenu le permis du Conseil. Nous sommes immédiatement allés joindre la chef des infirmières, afin de connaître les possibilités d'utiliser le transport réservé aux patients de Manawan pour nous déplacer – offert par un centre d'hébergement autochtone à Joliette – et d'obtenir un endroit où séjourner dans la communauté. La dame a été très gentille et nous a réservé une place pour le transport ainsi qu'une chambre dans le logement des infirmières.

Entre ce moment et le jour prévu de notre départ, environ deux semaines se sont écoulées. On devait commencer officiellement notre travail sur le terrain le 4 janvier 2011. Toutefois, ça n'a pas été possible, car au moment de partir et d'appeler pour informer la dame de notre arrivée, nous avons eu la mauvaise surprise d'apprendre que nous n'avions plus d'endroit où demeurer, à cause de l'arrivée de nouvelles professionnelles. Par conséquent, nous avons dû poursuivre nos démarches et attendre encore une semaine avant de voir enfin une lumière au bout du tunnel.

Le 11 janvier, après avoir parlé avec Francis<sup>93</sup> au téléphone, nous avons quitté Montréal pour nous rendre à Joliette. Une fois rendus au centre d'hébergement de Manawan, nous avons attendu la conjointe de Francis, qui était allée en ville conduire leur plus jeune fils à un rendez-vous chez la physiothérapeute. L'attente au foyer nous a permis d'apprendre que les gens ne parlent pas beaucoup et que, quand ils le font, ils utilisent l'atikamekw. Mais gardons cette information pour une prochaine discussion, car il est présentement trop tôt pour ce genre de réflexion. Par ailleurs, nous avons déjà eu l'occasion, lors de notre premier séjour, de côtoyer une famille atikamekw québécoise (métissée) dans son quotidien, ce qui constitue une donnée très importante pour les points suivants sur l'organisation sociale, familiale et l'enfance. Les familles aussi sont métissées et si l'on décide de parler du mélange de modèles organisationnels, ce sera, entre autres, par le biais de l'incorporation d'individus provenant de la société québécoise.

Finalement, nous avons commencé officiellement notre terrain le 12 janvier 2011. À partir de cette date, les difficultés ont sensiblement diminué, quoique de façon graduelle. La

---

d'une dizaine de conseillers, élus selon la coutume locale. [En ligne] <http://ainc-inac.gc.ca/>). Selon le Conseil des Atikamekw de Manawan, le Conseil de bande est l'intermédiaire obligé de toute initiative, en matière sociale et économique. [En ligne] <http://www.atikamekwsipi.com/communautes>

<sup>93</sup> Le couple Francis et Noëlle, un Atikamekw et une Québécoise, a été le premier à nous offrir l'hébergement. Par conséquent, la description plus détaillée de nos rencontres et séjours peut être trouvée au premier chapitre.

première difficulté a été de trouver un logement gratuit, préférablement chez les infirmières ou le médecin. Il faut souligner que ce n'est pas ce que nous souhaitions, car notre objectif était de demeurer le plus longtemps possible dans une maison unifamiliale. Cependant, selon Francis, être logés avec d'autres femmes et d'autres professionnelles nous aiderait à donner une « bonne image » de nous dans la communauté. On s'explique : il semble que la jalousie soit courante dans la vie quotidienne des Atikamekw, et qu'habiter une maison unifamiliale en étant des femmes étrangères, risquait de rendre difficile notre socialisation. Par ailleurs, accompagnés de Francis, nous avons visité quelques endroits dans la communauté en cherchant une place où loger. Bien que ce parcours ne soit pas très intéressant pour le présent récit, une expérience particulière nous a fait envisager la place qu'on pourrait avoir parmi les gens de Manawan.

Une des maisons où on a cogné appartient à un monsieur qui héberge des policiers et des pompiers – ce qui explique pourquoi on ne pouvait pas y demeurer. Ce monsieur nous a offert un café et nous a demandé de lui parler de notre recherche. Nous avons eu une longue conversation avec lui et il nous a raconté une anecdote assez intéressante : en tant qu'un des responsables de l'ethno-tourisme<sup>94</sup> à Manawan, il apporte des groupes d'étrangers – principalement français, américains et belges – en général pendant l'hiver, à séjourner dans un tipi<sup>95</sup> construit à côté d'un chalet, à quelques kilomètres de la communauté. Il aime faire une blague à ces groupes : il les emmène au milieu du bois et leur explique qu'ils doivent jeter de la neige le long de leur corps, afin de faire une activité typiquement atikamekw et d'aider la communauté à maintenir sa culture vivante. En nous racontant l'histoire, le monsieur démontrait avoir eu beaucoup de plaisir en faisant cette blague. Cet événement nous prouvait aussi qu'il ne nous considérait pas comme des étrangères, mais plutôt comme des visiteuses<sup>96</sup>.

Étant donné qu'on pouvait demeurer encore une semaine chez Francis, nous nous sommes attardées à recruter des personnes qui pourraient nous accorder du temps pour des interviews. Cependant, en dépit de la permission du chef, ça n'allait pas être si évident de trouver des personnes prêtes à nous parler d'un sujet aussi délicat que le suicide. D'ailleurs, à

<sup>94</sup> L'ethno-tourisme, secteur dont le développement est croissant à Manawan, consiste à amener des groupes de touristes et à leur faire réaliser différentes activités, comme la motoneige, le piégeage, des séjours dans le bois et des rencontres avec des membres de la communauté pour le partage de la culture atikamekw.

<sup>95</sup> Un tipi, ou wigwam, est une habitation circulaire ou allongée, où de 10 à 20 personnes peuvent entrer. Sa structure est faite de bois et est recouverte de peaux d'animaux – comme l'original.

<sup>96</sup> Dans une expérience antérieure, lors d'un souper de baptême, on nous a donné notre premier morceau de banik – un genre de pain – avec de l'original. C'est le père de l'enfant baptisé qui nous l'a offert, à titre de visiteuses et non de blanches, comme on désigne les personnes d'origine latino-américaine.

ce propos, suivant la demande du chef, nous avons évité de le nommer devant les enfants et les adolescents. La peur de la contagion est très présente chez quelques professionnels et quelques membres de la communauté, en général ceux qui font partie d'une certaine « élite » de Manawan. Toutefois, pour d'autres personnes, le sujet doit être connu et débattu, notamment pour les jeunes, pour qu'ils puissent connaître sa gravité et ses conséquences – soit d'ordre affectif, c'est-à-dire la peine causée à la parenté et à la collectivité, soit d'ordre spirituel<sup>97</sup>. En dépit des interdictions, le sujet est souvent commenté dans les conversations. Au cours de notre expérience, il a émergé très fréquemment, sans nous causer de tort.

Par contre, loger chez Francis n'était pas facile pour une étudiante qui travaille à temps partiel. Bien que le prix de la chambre ait été réduit pour nous de 50 %, notre budget ne nous permettait pas un travail de neuf mois sur le terrain. Nous avons donc commencé à chercher d'autres solutions. Il fallait aussi trouver un moyen plus sûr de nous rendre à Manawan, car on ne pouvait pas toujours compter sur le transport médical.

Une des solutions trouvées a été d'aller et de revenir avec le nouveau médecin. Elle y allait une fois par mois et y restait environ cinq jours. Ça allait au début, mais nous avons ensuite été obligés à faire face à d'autres difficultés, car nous voulions rester au moins trois semaines par mois. Pour éviter une description exhaustive, disons que finalement le terrain s'est réalisé grâce à l'aide d'une professionnelle non autochtone, qui allait à Manawan toutes les semaines, en partant de Montréal, y restait quatre jours par semaine et pouvait nous héberger avec elle. Bien qu'il ne s'agissait pas d'une maison unifamiliale, mais plutôt d'un appartement destiné aux professionnels, l'opportunité de rester si longtemps a été parfaite pour notre recherche. En plus, partager nos journées là-bas avec une personne qui connaît très bien la communauté était un atout pour notre expérience.

### **3. Développement de la recherche sur le terrain**

---

Une fois les problèmes de transport et d'hébergement résolus, il nous fallait trouver des personnes disponibles pour répondre à nos questions, ce qui a été une autre aventure. Des personnes nous promettaient un entretien, confirmaient leur rendez-vous, mais ne se

---

<sup>97</sup> Nous aborderons les questions spirituelles liées à l'acte suicidaire dans la deuxième partie de la description du terrain.

présentaient pas. Notre travail a donc commencé lentement. Heureusement, le fait d'être disponible, attentive et d'avoir un questionnaire qui permettait de faire parler l'interviewé et de guider son récit nous a ouvert des portes. Par conséquent, à quelques reprises nous avons pu faire quatre ou cinq interviews par semaine, ce qui représentait une vraie victoire pour nous, même si au cours d'autres semaines, le nombre de participants diminuait considérablement.

D'autre part, parmi les personnes qui étaient disponibles, il y en avait qui aimait mieux une discussion ouverte, non dirigée et non enregistrée, qu'au questionnaire formel. Dans ces cas, les gens semblaient plus à l'aise pour critiquer les services, parler des problèmes de la communauté selon un autre regard et donner leur interprétation sur les causes et les déclencheurs des actes suicidaires. On peut donc déduire que la façon de comprendre le phénomène change selon le statut social et la place occupée dans les postes de travail dans la communauté, mais aussi qu'elle change en fonction de la façon de l'aborder. Il semble que devant le magnétophone, les interviewés se sentent obligés d'offrir des réponses basées sur le sens commun, en général les mêmes que celles données par les professionnels. Également, une fois confrontés au questionnaire, les répondants ont tendance à se conformer aux définitions qui proviennent des professionnels de la psychologie et des services sociaux. Un autre facteur qui influence substantiellement les réponses est le poste occupé dans la communauté, ou encore la profession qu'ils exercent, sans mentionner les professionnels non atikamekw. Par ailleurs, les réponses changent selon les groupes d'âge. Tout au long de ce chapitre, nous allons d'ailleurs souligner ces différences et donner des exemples.

Malgré certaines difficultés, avec l'aide de quelques professionnels du Centre de santé, nous avons été capables de rencontrer des gens ayant différents âges et histoires de vie, ce qui nous a permis de recueillir un éventail assez large d'opinions et d'expériences. Cependant, rappelons que ça n'a pas été facile. Par exemple, pour obtenir un premier rendez-vous, Jean, un intervenant non atikamekw qui travaille auprès de gens ayant un problème de dépendance à la drogue, nous a amenés faire un tour dans la communauté, afin de trouver un « volontaire ». Une approche un peu inusitée, qui néanmoins a fonctionné. Ainsi, notre premier interviewé était un homme dans la cinquantaine, très attaché à ce qu'il nommait « les traditions atikamekw », et très proche de ses nièces. Mais avant d'aller plus loin dans la description des entrevues – justement à cause du lien de cet homme avec ses nièces et de la position sociale qu'elles occupent – nous souhaitons décrire quelques caractéristiques de

l'organisation sociale, de la division des familles et de la place occupée par les enfants, les adolescents et les aînés dans la communauté<sup>98</sup>. Nous proposons également de discuter des relations de pouvoir que l'on observe à Manawan, comme dernier point, afin de mieux comprendre ce qu'on appelle des « problèmes sociaux » et leur relation avec les cas de suicide.

## **4. Famille**

---

Analyser tous les aspects qui entourent les familles de Manawan exige d'approfondir la réflexion sur les concepts d'organisation familiale et de parenté. Par conséquent, dans les entrevues nous avons posé des questions sur ces sujets, en même temps qu'on recueillait d'autres renseignements. À noter que les questions politiques, qu'impliquent l'action du gouvernement fédéral et provincial seront présentes dans plusieurs sections du présent chapitre, à défaut de mériter une section complète.

### **4.1 Organisations familiales**

---

Nous allons analyser les formes d'organisation des groupes domestiques, en mettant en lumière la structure de la famille atikamekw afin de comprendre les relations de conjugalité, de filiation, entre les générations, et de genre dans la communauté en question. Puis, pour bien répondre à ces questions, nous étudierons les dimensions relatives à la paternité, à la maternité, à la famille, à la maison, à la collectivité, à l'entourage et à l'adolescence.

Nous nous préoccupons de la dynamique sociale des relations familiales et faisons ressortir l'importance des tissus familiaux. Nous souhaitons explorer, à partir des données recueillies sur le terrain, la logique particulière sous-jacente aux organisations familiales locales. Nous proposons une analyse qui combine le concept de famille et de parenté selon le point de vue occidental avec celui du groupe étudié, en insistant sur les variations importantes qui apparaissent selon les contextes sociaux et historiques particuliers.

---

<sup>98</sup> Notons qu'aucune section ne sera réservée exclusivement aux adultes, puisque l'âge moyen dans la communauté est de 18 ans, et que le concept d'adolescence et d'âge adulte est très flou, comme nous allons le voir. En plus, il sera possible de parler plus longuement des adolescents grâce aux nombreuses rencontres que nous avons eues à l'école secondaire Otapi.

Tout au long de cette section, nous approfondirons le débat sur les rôles des grands-parents, des parents et des enfants. À noter que, dans la dynamique quotidienne de cette communauté, on touche d'autres sujets moins visibles, parfois même imprévus, lorsqu'elle est formée en partie par le résultat d'un mouvement social où se mélangent, s'entrechoquent et s'interpénètrent des forces, des processus, des valeurs et des symboles dérivant de deux contextes sociaux différents d'organisation, c'est-à-dire le contexte atikamekw et le contexte non autochtone.

En nous éloignant de l'approche de l'anthropologie de la parenté classique, on affirme qu'aujourd'hui il n'est plus possible de détecter un seul modèle d'organisation familiale à Manawan. De plus, les notions de linéarité, d'alliance et d'affinité ne sont pas fixes, même lorsqu'elles se présentent dans des contextes familiaux. Autrement dit, les maisonnées présentent différentes configurations. Parfois, nous distinguons des parents qui vivent avec les enfants, de façon plutôt nucléaire, dans d'autres situations on trouve des familles recomposées ou formées par des oncles et des tantes qui habitent avec de nièces et de neveux, ou des grands-parents qui habitent avec des petits-enfants, entre autres.

Quoi qu'il en soit, on remarque une valorisation du système de famille élargie et de partage entre les familles, qui demeure l'unité significative; une priorisation des liens entre tous les membres de la famille/communauté; une mobilité importante des hommes, des femmes et des enfants entre les maisons; des notions traditionnelles relatives à la maternité et à la paternité davantage liées à la communauté. La priorisation des liens entre les membres de la communauté – parents ou non – demeure essentielle, puisque l'entraide est considérée comme une force et est très valorisée au sein de la communauté.

Dans le quotidien de Manawan, les femmes et les hommes partagent les mêmes rôles, et il n'existe pas de figure centrale dans le déroulement de la vie familiale. Le rôle de chef de l'unité familiale, tout comme celui de pourvoyeur ou encore de responsable des tâches domestiques varie selon la formation de la maisonnée, le nombre des membres de la famille qui vivent dans la même maison et l'âge de ceux-ci. De cette façon, tant les hommes que les femmes sont responsables de « gagner de l'argent » – même si cet argent provient de l'assistance sociale ou des allocations familiales – afin d'acquérir de la nourriture, d'habiller

les enfants et d'acheter des outils pour la maison, comme des électroménagers et des produits électroniques<sup>99</sup>.

Nous proposons qu'on discute des organisations familiales et des rapports de pouvoir sur un plan analytique équivalent, lorsqu'on identifie plusieurs aspects qui rapprochent les deux sujets. Par ailleurs, les maisons, les revenus et les avoirs jouent un rôle direct dans la vie en famille de membres de la communauté. Conséquemment, on insistera sur la description des maisons, afin d'établir certaines différences par rapport aux revenus et à la façon de planifier un budget.

Dans le portrait de la recherche sur le terrain, nous avons mentionné que les maisons n'appartiennent pas aux membres de la communauté, et qu'elles sont gérées par le Conseil de bande, qui facture un loyer, sauf pour une, celle de Francis<sup>100</sup>. De plus, les maisons ont en général la même taille, sont plus ou moins anciennes et sont surpeuplées, malgré le fait que des maisons plus grandes aient été construites. Les problèmes liés au manque de logement et les conditions de vie à Manawan sont très semblables à ceux qu'on trouve ailleurs, dans d'autres communautés autochtones, en d'autres mots des cas d'insalubrité, d'inceste et de négligence. Nonobstant, lorsqu'il s'agit de questions intrinsèques, très difficiles à être isolées, ou même données comme une réalité, nous avons évité les affirmations qui pourraient être interprétées dans un sens de diagnostic social. Il s'agit des aspects du quotidien de Manawan, qui comportent en même temps beaucoup d'autres caractéristiques et événements, ce qui rend presque impossible de le diviser en catégories ou de le figer dans des événements malheureux.

Finalement, monsieur Alain a été notre premier interviewé et, par un pur hasard, il représente la classe dite « pauvre » de Manawan. Au cours de notre recherche, nous avons eu plusieurs occasions de rencontrer des gens ayant un revenu plus faible, expériences qui nous ont montré d'autres facettes de la communauté, en lien avec les relations de pouvoir et aussi avec le suicide (sujet que nous aborderons plus tard). Selon plusieurs de ces personnes, il existe quelques familles qui détiennent le pouvoir dans la communauté, et leurs membres sont ceux qui détiennent un diplôme – universitaire ou collégial – et qui obtiennent des postes dans

---

<sup>99</sup> Les familles qui utilisent leurs revenus pour habiller les enfants ou équiper la maison sont en général des familles qui n'ont pas de problèmes au niveau de la consommation de drogue ou d'alcool ou du jeu compulsif.

<sup>100</sup> Au sujet de la maison de Francis, voir le contexte de la recherche au chapitre 1 sur la méthodologie.

les services communautaires. Cependant, avant d'aborder la question des rapports de pouvoir, on analysera minutieusement divers aspects liés aux organisations familiales.

#### *4.1.1 Portraits familiaux*

---

Même si théoriquement, il existe une division des rôles familiaux organisée selon le sexe et l'âge, ce que nous trouvons à l'intérieur des maisonnées est très variable. Il existe plusieurs portraits familiaux. Par ailleurs, autant les femmes que les hommes sont responsables de s'occuper des enfants et de réaliser des tâches domestiques, et les adolescents des deux sexes – s'ils ne sont pas encore parents – doivent s'occuper aussi des bébés. Néanmoins, tout cela dépend de la composition du groupe domestique et de la disponibilité de l'aide communautaire.

En plus, selon les répondants qui mettent l'accent sur les pratiques considérées par ceux-ci comme traditionnelles, même s'il existe un partage plus ou moins équilibré entre les sexes, on dénote encore des activités considérées plus masculines – comme la chasse au gros gibier, la confection de tambours et le rôle de chanteur dans les pow-wow – et d'autres plus féminines – comme la production des produits d'artisanat, comme les porte-bébés (tikinagan) et la raquette. D'ailleurs, même si ces commentaires font référence aux aspects antérieurs au contact, ces traditions « plus anciennes » ne sont pas présentes quotidiennement dans toutes les familles de Manawan. Comme nous le verrons plus loin, quelques pratiques ont lieu une fois par année seulement, lors du pow-wow de Manawan, et d'autres sont quotidiennes, comme la confection d'artisanat pour la vente aux étrangers et aux touristes, mais seulement par les familles qui ont besoin de cette autre source de revenus.

Parmi les nombreux cas observés, nous avons identifié les familles nucléaires, les familles recomposées, les familles monoparentales et les familles élargies. Ce dernier type est le plus important, car, malgré plusieurs pages consacrées à ces ambiguïtés et ces complexités de l'organisation sociale de Manawan, on en arrive à détecter une certaine typologie. Comme l'organisation familiale de type nucléaire n'est pas la plus présente et que les liens entre les conjoints sont davantage maintenus par l'affection que par les obligations sociales – autrement dit, aucune force sociale ne les oblige à demeurer ensemble – c'est cette forme qui est la plus répandue.

Avant de poursuivre, voici la description de la composition d'une famille qu'on a eu l'occasion de côtoyer : il s'agit d'un couple dans la trentaine formé de Ghislain et de Marie. Ils ont trois fils biologiques issus de leur union, 7 ans, 4 ans et 1 an. Ghislain a aussi des enfants d'une union précédente : un garçon de 16 ans et une fille de 11 ans. Marie a également une fille de 9 ans issue d'une autre relation. Vivent à la maison, les parents et leurs trois enfants. Le garçon et la fille de Ghislain demeurent avec leur mère biologique et la fille de Marie habite chez ses grands-parents maternels. Le fait d'être hébergée dans cette maison nous a donné la chance de vérifier certaines affirmations sur les familles recomposées et sur la circulation des enfants. En effet, cela nous a permis de côtoyer quelques enfants et de voir leurs façons de vivre certaines situations névralgiques du quotidien dans la communauté, bien que nous avons recueilli ces données dans des moments de détente, comme à la plage ou durant les soupers – une fille a mis ses mains sur notre bouche pour éviter qu'on prenne de la bière, une autre n'a pas voulu dormir chez sa grand-mère parce qu'elle recevait des amis pour une « party »<sup>101</sup>. Il s'agit de situations ponctuelles, et s'en servir pour présenter n'importe quelle conclusion serait prématuré. Au cours de notre recherche, nous avons eu plein d'occasions de voir les enfants en santé, heureux et s'amusant sans inquiétudes majeures.

#### *4.1.1 Relations de couple*

---

Les relations amoureuses sont considérées comme très importantes par les Atikamekw. Il est normal, par exemple, de voir des « vagues » de mariage. En général, les couples se forment pendant l'adolescence, et le nombre de jeunes parents est très élevé. Selon Statistique Canada, le taux de natalité autochtone est trois fois plus élevé qu'ailleurs au Canada, et à Manawan, malgré le fait qu'on ne dispose pas de chiffres officiels, nous pouvons affirmer, par notre propre expérience, que les filles commencent à être mères entre l'âge de 15 et 17 ans. Sauf dans quelques rares cas, elles n'interrompent généralement pas leur grossesse, surtout à cause de la pression de la religion catholique, thème que nous toucherons dans la section sur les croyances présentes dans la communauté.

« Dans la communauté, l'avortement est tabou. La contraception, on pourrait

---

<sup>101</sup> À noter que quand les Atikamekw parlent de « faire le party », ils font référence aux regroupements de gens qui consomment beaucoup d'alcool et parfois des drogues.

dire que ça commence à rentrer de façon graduelle. Fait que les jeunes filles, malgré que la contraception soit présente, le prennent plus ou moins, vont tomber enceintes, pis que l'avortement soit quelque chose qui est tabou pis qui est pas sur la religion parce que la religion a beaucoup de pouvoir dans la communauté. » (Alex, infirmier atikamekw)

Comme nous l'avons déjà dit, les tâches de la maisonnée sont réparties de manière variable entre les genres. Néanmoins, on retrouve plus de mères monoparentales que de pères monoparentaux. D'ailleurs, il est plus commun de rencontrer des hommes ayant plus d'une conjointe et un plus grand nombre d'enfants. Il arrive, parfois, que les enfants de l'autre conjointe (ou de l'ancienne conjointe) habitent avec leur père. Dans ce cas, les demi-frères et les demi-sœurs ont de bonnes relations entre eux, car ce n'est pas le lien biologique qui définit leur condition de frères et de sœurs, mais l'existence et l'acceptation de la famille recomposée, qui ne va pas nécessairement englober la famille étendue. De plus, bien qu'il s'agisse d'une information acquise lors d'entretiens informels, étant donné que la relation entre les différentes conjointes d'un même homme n'est très souvent pas bonne, cela a compliqué notre entrée sur le terrain. En effet, selon plusieurs personnes, hommes et femmes, il valait mieux pour nous d'aller aux entrevues en portant toujours un anneau de mariage, si on voulait éviter d'être victime de commérages et d'être mal vue dans la communauté. Bien qu'on reste dans le domaine des rumeurs, il est connu que la jalousie est très présente dans la vie communautaire atikamekw : tout le monde connaît les maîtresses des hommes et elles sont mal considérées socialement, contrairement aux amants dont on n'entend jamais parlé (contrôle social). Ici, nous faisons référence à l'importance donnée aux relations amoureuses et affectives, afin d'établir un champ de débat lorsque nous défendrons des arguments sur les explications données localement sur le suicide.

#### *4.1.2 Formation de couples à l'adolescence*

---

Si nous abordons maintenant le sujet de la formation de couples à l'adolescence, c'est qu'il s'agit d'une réalité déterminante pour la constitution des familles à Manawan, étant donné la place occupée par les enfants et la notion de chronologie et de temporalité chez les Atikamekw comme déterminants du portrait actuel des familles. Par ailleurs, nos entretiens et notre expérience sur le terrain nous ont démontré que les couples qui se forment durant l'adolescence le font souvent après une grossesse avant l'âge de 16 ans.

Pour les Atikamekw, la question du passage vers l'âge adulte est capitale, car devenir parent signifie accéder à ce statut tout en devenant responsable de son enfant. Cette obligation pousse plusieurs jeunes couples à vivre ensemble, temporairement ou non, en général dans la maison des parents, particulièrement ceux de la mère de l'enfant. Dans ces cas, devenir adulte signifie devenir parent, mais n'engage pas nécessairement à la cohabitation avec l'enfant. Ce passage automatique d'un rôle à un autre (soit celui de l'adolescent à celui de parent) peut être vécu trop abruptement par les jeunes et engendrer des cas de négligence, selon la conception occidentale de celle-ci. Par contre, dans d'autres cas, les tâches sont prises très au sérieux, par la propre volonté des parents ou la pression exercée par les grands-parents. Or, nous savons, toujours grâce à nos expériences dans la communauté, que la place occupée par les grands-parents et les aînés en est une de transmetteurs de la culture. Par conséquent, il n'est pas question qu'ils deviennent les parents de leurs petits-enfants, ce qui oblige les adolescents à devenir plus responsables.

Parmi les conséquences des mariages et des grossesses précoces, on trouve le taux élevé de décrochage scolaire, qui peut être attribué à l'obligation, notamment des jeunes filles, de rester à la maison pour s'occuper des enfants. Une autre conséquence très souvent mentionnée par les interviewés est l'éclatement des jeunes familles après quelques années de vie commune. Il semblerait que les parents qui se sont souvent mariés jeunes à cause des enfants éprouvent le besoin de vivre leur « adolescence perdue » aux abords de la trentaine.

À noter qu'être mère pendant l'adolescence n'est pas vu d'un mauvais œil par l'ensemble de la famille ou de la communauté. On estime qu'ainsi, les jeunes vont acquérir plus de maturité et un plus grand sens des responsabilités. Dans les cas où les jeunes mères n'exercent pas leur responsabilité, les grands-mères refusent de s'occuper des enfants à temps complet et exigent que leurs obligations de grands-mères soient plutôt liées à la transmission des valeurs. Également, par notre contact avec les gens de Manawan, on a pu constater que l'ethos local interférait dans la conception de l'âge idéal pour tomber enceinte. Quoique les adolescents de la communauté soient sous une forte influence non atikamekw, ils sont davantage attachés à leur socialisation d'origine, celle-ci issue, en général, de leur famille d'origine en ce qui touche la sexualité et les modèles de reproduction, un fait qui en soi représente un élément crucial pour l'analyse des causes de grossesses dans cette phase de la vie.

Au-delà des influences sociales, des aspects subjectifs interagissent avec les grossesses survenant à l'adolescence. La notion construite autour de ces grossesses est assez homogène pour ce qui est de la compréhension des services de santé et de services sociaux. Par la suite, il faut explorer de manière plus attentive les motivations de la grossesse dite « précoce » : est-ce que la quête de liberté ou d'autonomie comme la quête d'une vie adulte n'expliquerait pas, dans quelques cas, une grossesse « accidentelle »? Or, lorsqu'être parent permet d'entrer dans un autre groupe social et rend possible la formation d'un nouveau noyau familial – quoique partageant la même maison, dans plusieurs cas, nous croyons que ce serait une erreur d'affirmer que les grossesses à l'adolescence sont toujours issues d'un manque d'information ou de la négligence envers soi-même.

De plus, les changements sociaux qui touchent les organisations familiales nous laissent attribuer plusieurs aspects à la question. D'ailleurs, l'adolescence doit être considérée comme une catégorie historique, qui possède des significations ne pouvant pas être essentialisées.

Toutes ces questions font référence à un aspect central de la vie contemporaine à Manawan, soit la notion de temporalité selon les atikamekw : pour eux, le temps doit être considéré comme étroitement lié aux pratiques culturelles et commandé symboliquement par celles-ci. On comprend que la temporalité est une construction symbolique qui varie d'une société à une autre et que, par conséquent, elle constitue un référent producteur d'altérité. Par conséquent, si on insiste sur l'altérité, nous devons d'abord éviter de classer les adolescents dans les catégories fixes d'âge adulte ou de jeunesse. Comme nous allons le voir, même parmi les aînés, ce n'est pas l'âge chronologique qui détermine s'ils doivent ou non recevoir cette désignation, mais plutôt le niveau d'expérience et de sagesse. La question qui ressort relève plutôt de conceptions locales d'âge et de responsabilités que d'une problématique en soi. Subséquemment, même si les grossesses et les mariages précoces peuvent engendrer des difficultés pour les individus impliqués, elles doivent être vues et comprises à la lumière des traditions et des conceptions atikamekw de temps, d'âge, d'affection et de parentalité.

#### *4.1.4 Familles monoparentales*

---

En dépit de notre argumentation précédente sur les nombreuses facettes qui entourent le devenir adulte et le devenir parent, nous savons, par notre propre expérience, qu'il y a un

nombre considérable de familles monoparentales dans la communauté. La raison souvent mentionnée pour expliquer ce fait est que les jeunes, quand ils deviennent parents, demeurent quelque temps ensemble, mais se séparent assez rapidement. En général, c'est la jeune mère qui prend la garde de l'enfant, et ce, dans la maison de ses parents. Une mère monoparentale a beaucoup de difficulté à se loger en dehors de sa famille, à cause du manque de logements dans la réserve. Elle a aussi du mal à concilier les soins à donner à l'enfant avec ses études. D'où un taux élevé de décrochage scolaire au niveau secondaire. Afin d'illustrer les trois problèmes en question, nous présentons trois tableaux. Le tableau 2 présente les données relatives au nombre de familles vivant à Manawan, en 2006 et, parmi elles, la proportion de familles monoparentales. Le tableau 3 montre que le nombre de personnes par logement très élevé dans la communauté de Manawan. Finalement, le tableau 4 illustre les taux de scolarité dans la communauté :

Tableau 2 – Nombre de familles, dans la réserve de Manawan, en 2006, selon leurs caractéristiques

<b>Caractéristiques</b>	<b>Nombre</b>
Familles comptant un couple marié	200
Familles comptant un couple en union libre	115
Familles monoparentales	110
Familles monoparentales où le parent est de sexe féminin	80
Familles monoparentales où le parent est de sexe masculin	30
TOTAL	425

Source : Statistique Canada. Profil des communautés de 2006, subdivision de recensement.

Tableau 3 – Comparaison des taux d'occupation des logements, à Manawan

<b>Manawan</b>	
Nombre d'habitants par logement	6,8
Pourcentage des logements occupés par plus d'une personne par pièce	25,8 %

Source : Statistique Canada. Profil des communautés de 2006, subdivision de recensement.

Tableau 4 – Nombre de personnes de 15 ans et plus ayant un diplôme, à Manawan, selon le diplôme obtenu

Diplôme obtenu	Manawan		
	Hommes	Femmes	Total
Aucun certificat, diplôme ou grade	335	370	705
Diplôme d'études secondaires ou l'équivalent	30	45	75
Certificat ou diplôme d'apprenti ou d'une école de métiers	100	45	145
Certificat ou diplôme d'un collège, d'un cégep ou d'un autre établissement d'enseignement non universitaire	30	35	65
Certificat ou diplôme universitaire inférieur au baccalauréat	20	20	40
Certificat ou diplôme universitaire	10	20	30
Total	525	535	1 060

Source : Statistique Canada. Profil des communautés de 2006, subdivision de recensement.

Selon plusieurs professionnels, l'enfant d'une mère monoparentale qui habite dans un petit logement avec plusieurs autres membres de la famille serait plus susceptible d'être exposé à certains facteurs de risques de sévices, comme la violence sexuelle, la violence physique et la négligence. Selon les intervenants sociaux, les 2/3 de la population de Manawan auraient des problèmes liés aux drogues, à l'alcool et à la violence conjugale. S'ajouterait à cela, le manque de logements, d'où découleraient des conditions de vie malsaines pour les enfants. Malgré tout, la majorité des répondants pensent que les enfants doivent rester dans la communauté, ou du moins dans des familles d'accueil atikamekw, afin d'assurer leur bien-être et la transmission de la langue et des valeurs traditionnelles. Malheureusement, il n'y a pas suffisamment de familles d'accueil à Manawan et, par conséquent, le nombre d'enfants placés à l'extérieur de la réserve demeure encore élevé. Sur cet aspect, nous allons donner plus de détails dans le point qui suit.

Par contre, selon les mères monoparentales interviewées, la réponse à la question du questionnaire sur les familles monoparentales<sup>102</sup> serait autre :

« Je dirais le moins, parce que je suis mère monoparentale, et je dirais que les personnes qui réussissent bien à élever leurs enfants dans une famille, c'est les personnes qui sont monoparentales. » (Cécile, mère au début de la vingtaine)

« Oui, parce que j'ose dire les jeunes filles, mêmes les jeunes garçons qui

<sup>102</sup> Croyez-vous que le statut marital change la vie familiale? Par exemple, quelle est la différence entre les familles monoparentales, les couples stables ou les familles où plusieurs personnes habitent ensemble?

deviennent parents, je dis pas que c'est bien, mais je préfère leur dire profitez de votre jeunesse, vivez la vie, mais quand ça arrive qu'une jeune fille tombe enceinte, souvent elle se retrouve seule, ou avec le père de l'enfant, pis souvent ils deviennent dépendants, ils sont plus motivés à continuer l'école. Alors que quand ils avaient pas de responsabilités, ils vivaient, ils allaient pas à l'école, ils traînaient dans la communauté, ils sortaient, ils fuguaient (incompréhensible). Mais j'en connais qui sont retournés à l'école pis qui poursuivent le secondaire, qui finissent. » (Julie, mère dans la trentaine)

On trouve une pléiade de renseignements sur le sujet qui confirment notre perception selon laquelle le bien-être de l'enfant ne dépend pas nécessairement de la composition de la maisonnée, mais plutôt de la relation établie avec ses parents et sa famille, tout comme la capacité de ces derniers de lui transmettre l'affection et de lui offrir les soins de base, selon la conception locale. Passons maintenant à la discussion sur la question de l'enfance. En premier lieu, disons que selon le sens commun, ou encore selon la vision de l'étranger, la monoparentalité est considérée comme une anomalie. Pourtant, les adultes de plus de 50 ans et les aînés atikamekw affirment qu'avant le contact, et même au début de la vie en réserve, la forme de composition familiale la plus fréquente était celle de la famille élargie, soit une forme qui ressemble à la situation actuelle, lorsque les parents monoparentaux reçoivent l'aide de la parenté qui les entoure. Par conséquent, à Manawan, être père ou mère célibataire ne constitue pas un motif de honte ou d'embarras.

Dans cette section, on a exploré les différentes formes de composition familiale et de relations de couples pouvant être trouvées à Manawan, en insistant toujours sur le fait que, pour constituer une famille ou même pour être capable d'élever un enfant, un individu ne doit pas nécessairement appartenir à un groupe d'âge ni avoir de conditions financières considérées comme idéales. La notion de famille n'est pas figée, en dépit de la typologie que nous avons établie, comme la place occupée par les hommes et les femmes à l'intérieur de la maisonnée. Ces données nous ont permis de dresser un portrait précis de la famille à Manawan, ce qui nous amène à la prochaine section où l'on traite des différents groupes d'âge et de leur place à l'intérieur de la communauté.

## 5. Groupes d'âge

### 5.1 Enfance

Le nombre d'enfants à charge par adulte est en moyenne trois fois plus élevé à Manawan qu'ailleurs au Canada. De plus, les adultes doivent y assumer leurs lourdes responsabilités parentales dans un contexte économique où l'emploi est rare et où, par conséquent, les revenus sont faibles. Selon les explications communément données – qui par ailleurs, peuvent être critiquées –, la situation se résume de la façon suivante : la croissance de la population devance de beaucoup l'expansion économique. S'ensuit, entre autres, le problème de la pénurie de logements, entraînant une surpopulation dans les maisons et d'autres problèmes qui en découlent (manque d'intimité, tensions et conflits entre les occupants, insécurité, promiscuité, etc.). Le tableau 5 illustre la répartition de la population, en fonction des groupes d'âge, à Manawan en 2006.

Tableau 5 – Répartition de la population, selon les groupes d'âge, à Manawan en 2006

<b>Manawan</b>			
Population totale	Hommes	Femmes	Total
	930	915	1845
0 à 4 ans	145	145	290
5 à 9 ans	135	110	245
10 à 14 ans	120	125	245
15 à 19 ans	100	105	205
20 à 24 ans	70	75	145
25 à 29 ans	50	50	100
30 à 34 ans	65	70	135
35 à 39 ans	65	65	130
40 à 44 ans	50	45	95
45 à 49 ans	45	45	90
50 à 54 ans	20	25	45
55 à 59 ans	20	10	30
60 à 64 ans	15	20	35
65 à 69 ans	15	10	25
70 à 74 ans	5	5	10
75 à 79 ans	5	5	10
80 à 84 ans	0	5	5
85 ans et plus	5	0	5
% de la population âgée de 15 ans et plus	57,0	58,4	57,6

Source : Statistique Canada, 2006.<sup>103</sup>

<sup>103</sup> Manawan, Québec (Code2462802) (tableau). Profil de la population autochtone, Recensement de 2006, produit n° 92-594-XWF au catalogue de Statistique Canada. Ottawa. Diffusé le 15 janvier 2008. <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92-594/index.cfm?Lang=F>

Malgré les problèmes les plus fréquemment cités, comme l'absentéisme, la négligence et les violences multiples, notre expérience nous prouve que les enfants à Manawan ne reçoivent pas la protection nécessaire lorsque les familles sont de composition multiple et que les concepts de négligence et d'entraide ne semblent pas très collés aux conceptions occidentales ou au sens donné généralement par les services sociaux ou les psychologues.

Aussi, au cours de nos séjours, nous avons eu l'occasion de voir comment les enfants jouent dans la rue, sans la surveillance des adultes, mais en même temps comment un enfant ne sortira pas du village pour aller jouer dans le bois ou près du lac sans la présence d'une personne responsable. En dépit du sens commun, les enfants sont toujours accompagnés par un adulte lorsqu'ils vont dans la forêt, même si cet adulte ne fait pas partie de la parenté. Il faut noter une distinction importante en ce qui a trait au jeu dans la communauté et hors de la communauté, c'est-à-dire dans le bois. Par exemple, on a eu l'occasion d'aller à la pêche avec Francis. On était trois adultes et deux enfants dans le bateau, et aucun adulte n'était le parent biologique des deux petits garçons. Confiés à Francis, ces deux enfants ont passé la journée avec nous, ont beaucoup joué et beaucoup discuté – toujours en atikamekw – entre eux, et quand nous sommes revenus au village, il faisait déjà noir. Nous avons ramené les garçons à leur maison sans noter aucune inquiétude chez les parents. Selon nous, il est clair qu'on ne peut pas qualifier ce fait de négligence, mais plutôt d'esprit d'entraide collective qui est très fort à Manawan.

Ce n'est qu'à partir de 16 ou 17 ans seulement, que les adolescents se promènent seuls dans le bois. Les moyens de transport (4 roues, bateaux, motoneige) semblent être ce qui permet ou non l'accès au bois. Dans la communauté, les enfants n'ont pas nécessairement d'horaires pour manger ou pour faire les devoirs; toutefois, ils vont tous à l'école et il y a très peu de décrochage scolaire au primaire<sup>104</sup>. De plus, il y a plusieurs parents qui font garder leurs bébés au Centre de la petite enfance Kokom Tcitatci (CPE), une garderie vue comme une ressource en lien direct avec les familles de la communauté. Elle semble avoir une influence positive sur le développement des enfants et elle est reconnue comme facilitant la réalisation des projets d'étude ou d'emploi des parents.

---

<sup>104</sup> Cette affirmation vient de notre expérience dans les écoles primaire et secondaire, ainsi que des conversations informelles avec le directeur de l'école primaire. Malheureusement, nous n'étions pas capables de trouver une source statistique pour appuyer ce cas.

Néanmoins, comme il faut toujours voir les deux faces d'une même monnaie, nous devons absolument faire mention des cas de « gâterie », particulièrement au niveau matériel. C'est un aspect souvent mentionné lors des entretiens formels et informels que nous avons eus, et des événements auxquels on a participé, comme les anniversaires. Selon ceux qui critiquent cette pratique, les parents donnent des biens matériels aux enfants afin de compenser un manque d'affection ou de présence.

En guise d'exemple, un événement vécu par André (5 ans), le fils aîné de Noëlle<sup>105</sup>, qui avait été invité à une fête d'anniversaire d'un enfant du même âge. André est revenu plus tôt que prévu à la maison. Noëlle lui a demandé ce qui s'était passé. Il a alors expliqué que la mère de son ami avait fini la fête plus tôt à cause du manque de politesse de son fils. Il semble que ce garçon rentre dans la catégorie « enfant gâté ». Par conséquent, il devient très agressif – envers sa mère et envers les autres enfants et adultes – quand ses volontés ne sont pas satisfaites. À partir de cet exemple et d'autres témoignages auxquels nous avons eu accès, nous pouvons observer deux types de profils par rapport aux soins donnés aux enfants : celui des parents qui sont permissifs et compensent leur absence ou leur manque d'affection par des biens matériels, et celui des parents qui encadrent leurs enfants et leur imposent des limites. Selon une mère d'un enfant de 6 enfants :

« Excusez mon expression, ça c'est un enfant gâté pourri comme on dit, comme je dis moi souvent. Tsé faut que les jeunes démontrent ce qu'ils sont capables de faire pour mériter quelque chose. » (Amélia, 28 ans)

Or, pour répondre aux questions fondamentales liées à cette réalité très courante, nous devrions réaliser une toute nouvelle recherche sur le terrain. Nous croyons toutefois qu'une des pistes de réponses se trouve dans l'éclatement de la transmission intergénérationnelle des valeurs provoqué par le pensionnat – comme nous allons le voir plus loin –, mais aussi dans la conception locale de ce qu'est une démonstration d'amour, de négligence et de permissivité. Selon un infirmier atikamekw :

« La négligence parentale, ça c'est sûr. Il y a des parents qui ont perdu leur estime suite au pensionnat. Ça, c'est un gros problème, qu'affecte tout de génération en génération. Les parents qui ont été comme abusés, ils deviennent abuseurs. Ils consomment, sont des consommateurs de drogues, et leurs enfants voient ça, donc ils normalisent tout ça. Donc c'est ça que nous on est en train de

---

<sup>105</sup> Nous faisons mention de la femme de Francis et de son fils issu d'un autre mariage. Les noms sont fictifs.

dire OK, ça, ça été ça, mais il y a toujours des moyens pour régler ces problèmes-là, que ces problèmes ne se répètent pas, de génération en génération. » (Mathieu, 32 ans)

De plus, certaines réponses à la question de la « gâterie » et de la négligence se recourent. Par conséquent, il faut proposer que les atikamekw eux-mêmes étudient la notion de négligence. Soulignons que, dans la majorité des cas, la « gâterie » est davantage rapportée chez des parents ayant un plus gros revenu, alors que la négligence est plutôt liée aux revenus plus bas et au manque d'accès aux postes de travail et à des biens de consommation de même qu'à la nourriture. Selon les mots d'une interviewée :

« Ça dépend du terme gâté, j'aimerais savoir, c'est tu la majorité des enfants qui sont gâtés ou c'est juste les enfants qui viennent d'une famille bien nantie. Fait que c'est là qu'il faut voir, est-ce que c'est vrai qu'il y a des enfants, parce que moi j'en connais des enfants qui vivent au seuil de la pauvreté. Je ne suis pas sûr qu'ils sont gâtés en tant que tels, parce que les parents sont pas capables de donner les gâteries que les plus riches vont donner. Je vois dans la communauté, ça c'est mon impression là, on dirait qu'il y a de plus en plus une marge entre les plus riches pis les plus pauvres. Pis ça se creuse davantage avec les années, pis est-ce que quand les gens disent ben il y a beaucoup d'enfants gâtés, c'est plus au niveau des riches qu'on le voit, pis quand qu'ils deviennent des mini adultes? Parce que quand ils passent à l'adolescence, ils deviennent des mini adultes à ce moment-là, ils les gâtent moins parce qu'ils sont responsables d'eux-mêmes. Ça, c'est une chose, concernant les autres enfants qui sont peut-être, qui ont peut-être des parents au niveau de l'aide sociale, là où ils peuvent être gâtés c'est quand la famille élargie donne plus quand ils sont enfants, quand ils sont plus jeunes, parce que les parents, tsé on veut toujours donner le mieux à nos enfants, qu'est-ce que nous nous avons pas eu. Que ça soit un atikamekw ou un blanc ou quoi que ce soit, souvent on va donner à notre enfant ce qu'on n'a pas eu quand on était plus jeune. C'est peut-être là où la gâterie va rentrer en jeu. Là où ça se coupe, c'est lorsque l'enfant devient un mini adulte. Lorsqu'il commence la phase de l'adolescence, à ce moment-là on dirait qu'il devient plus dans une transition d'enfant à adulte (incompressible). Encore là, c'est juste mon impression, j'ai pas de faits concernant ça. » (Anne, mère dans la trentaine)

Pour ce qui est de l'alimentation, ce n'est qu'une minorité d'enfants qui ont accès à des fruits et des légumes, car en général les atikamekw mangent beaucoup de gras et de sucre. De plus, les boissons gazeuses, les chips, la pizza et la poutine (fast-food) font partie de leur alimentation quotidienne. Par conséquent, les nutritionnistes, les médecins et les dentistes affirment qu'ils ont une mauvaise alimentation et qu'ils ont de nombreuses caries, dès le plus jeune âge. Néanmoins, même si l'introduction de nouvelles habitudes alimentaires peut être malsaine pour les atikamekw, il y a aussi un côté culturel qui ne doit pas être oublié. Il est

donc dangereux d'affirmer qu'il existe de la négligence en ne se basant que sur les comportements alimentaires<sup>106</sup>.

Même si quelques familles ont un bon revenu – comme nous allons le voir au prochain point – et sont capables de gérer leur budget, il existe encore une majorité de personnes qui peuvent être considérées comme pauvres. Ainsi, les enfants qui font partie de ces familles, auront moins accès à des biens de consommation, comme les jeux électroniques, les bons vêtements et souliers d'hiver et les mini-motoneiges. Malgré cela, les enfants ont accès aux sorties en bateau avec d'autres adultes, les parents de leurs amis et aux jouets de ceux-ci. Nous voyons que l'entraide est présente et trouve un écho à tous les âges.

Lorsque survient un cas de négligence infantile explicite, comme dans le cas d'un bébé qui se traîne seul dehors, sans surveillance, pendant l'hiver, on verra tout de suite un adulte le prendre en charge et l'amener immédiatement au Centre de santé. Toutefois, des cas extrêmes comme celui-là ne sont pas très courants dans la communauté de Manawan.

« Euh oui je pense que la négligence c'est quelque chose qu'on voit de façon... dans la communauté, mais la question qu'on doit se poser c'est jusqu'à quel point qu'elle est tolérée dans la communauté. Tu regardes un enfant de 3 ans, 4 ans, 5 ans qui se promène dans la rue sans parents autour, tu vois ça en ville, ça serait de la négligence. Ici parce que c'est une communauté qui s'entraide beaucoup, il y a une surveillance collective, le monde se connaît. Est-ce que c'est de la négligence au terme de la définition comme tel. Je pense que c'est là où il faut se questionner. Je ne sais pas si vous comprenez mon point ? [...] Fait que là je me dis, des fois je vois un enfant de 4 ans, 5 ans qui se promène tout seul. Il fait moins 10 dehors pis il est en couche, est-ce que c'est quelque chose de négligent? Je dirais que oui parce que quand il fait moins 10 dehors en couche c'est pas quelque chose... on dirait que ça devient très relatif de la négligence. Si on applique la loi en tant que telle, oui il y a de la négligence dans la communauté, maintenant est-ce que les gens voient ça tant comme une négligence ou si c'est quelque chose qui est habituel parce que la plupart vont laisser leurs enfants dehors jouer sans surveillance nécessairement. Fait que c'est là qu'ils vont mettre un petit bémol là-dessus là. » (Alex, infirmier atikamekw).

---

<sup>106</sup> Pour une discussion approfondie sur l'alimentation autochtone actuelle, voir le livre de Bernard Roy : *Sang sucré, pouvoirs codés, médecine amère. Diabète et processus de construction identitaire : les dimensions sociopolitiques du diabète chez les Innus de Pessamite*. Les Presses de l'Université Laval, 2002.

Un dernier point par rapport à l'enfance à Manawan, toujours en guise de mise en contexte des discussions centrales sur la mort volontaire, c'est la question du placement et de la circulation des enfants.

## 5.2 Placement d'enfants

---

Un aspect qui ressort toujours des interviews, c'est l'entraide communautaire. Il s'agit d'une caractéristique locale, qui est mentionnée dans l'ensemble des interviews lorsqu'on pose la question sur les points positifs de la communauté. Quand les gens interrogés s'expriment au sujet de l'entraide, ils font en général mention des forces que les familles peuvent s'offrir mutuellement, et du soutien de la parenté ou de la famille élargie de même que de l'aide des voisins en tant qu'un des aspects le plus valorisés dans la communauté. L'entraide est vue comme une des principales forces observées dans la population et, en général, se rapporte surtout aux relations humaines favorisant un sentiment d'appartenance, mais aussi au lien avec les activités permettant la transmission de la culture traditionnelle (activités familiales, souvent en forêt).

« C'est l'entraide, la collectivité des gens, les gens de la communauté s'entraident beaucoup. C'est ça qui est bien. La famille, c'est le noyau d'une personne qui a un besoin personnel. La famille est toujours là pour l'entraide. »  
(Alex, infirmier atikamekw).

Or, pourquoi questionne-t-on en premier au sujet de l'entraide pour aborder la question du placement? Comme nous en avons déjà fait mention, nos premiers séjours ont été faits au sein d'une famille métissée. Cette famille accueille des enfants placés par la Direction de la protection de la jeunesse (DPJ) à l'intérieur de la communauté, ce qui est très valorisé et représente l'un des signes les plus forts de la présence de l'entraide.

Par ailleurs, la question de la Loi sur la protection de la jeunesse mérite que l'on en parle de façon plus détaillée, car la circulation des enfants n'est pas juste une pratique interne, mais implique également l'intervention de l'administration de l'État. Ainsi, selon la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ), la loi protège les

enfants et les adolescents, de la naissance à 18 ans, qui vivent des situations qui compromettent leur sécurité ou leur développement<sup>107</sup>.

Le placement d'enfants à l'extérieur de la communauté (famille d'accueil) n'est pas bien accepté, car les membres de la communauté – professionnels ou non – croient que cette procédure est préjudiciable aux enfants et à la collectivité atikamekw, notamment en ce qui concerne la transmission des valeurs culturelles et des préjugés des non-Autochtones par rapport aux Autochtones. Les enfants qui ont été placés dans des familles d'accueil à l'extérieur de la communauté et qui reviennent sur la réserve – souvent poussés par des liens familiaux, car la famille d'accueil n'est souvent pas la famille idéale – ont fréquemment des difficultés d'adaptation à leur retour, même s'ils sont souvent bien acceptés par la communauté. Un adolescent de 16 ans qui était dans un camp d'été a aussi fait mention comme une des raisons de son retour sur la réserve, du besoin d'avoir un sentiment d'appartenance à un endroit. Quand ils sont placés à l'extérieur, ils ont l'impression de vivre dans ce qu'on appelle une « zone grise », où ils ne sont pas totalement acceptés, étant Autochtones, mais où ils doivent aussi se comporter comme des non-Autochtones. Il s'agit d'une question très présente, qui revient souvent dans les récits, comme nous allons le voir plus loin dans la section sur le témoignage des adolescents. Selon L'Association Femmes autochtones du Québec – FAQ<sup>108</sup> :

« Les révisions apportées en 2006 à la *Loi sur la protection de la jeunesse* (LPJ) du Québec ont soulevé diverses préoccupations chez les peuples autochtones, plus particulièrement chez les femmes autochtones. En vertu de la LPJ, la cour peut émettre un ordre de placement permanent à l'extérieur de la famille immédiate de l'enfant après que celui-ci ait fait l'objet d'un placement temporaire pendant une période allant de 12 mois (chez les enfants de moins de 2 ans) à 24 mois (chez les enfants de 6 ans ou moins) lorsque le juge considère que la sécurité et le développement de l'enfant pourraient être menacés par un retour éventuel dans sa famille. Comme conséquence de ces révisions, on comptait environ 8300 enfants vivant dans des réserves autochtones au Canada dans le système de protection de la jeunesse à la fin de mars 2007, ce qui représente 5 % des enfants autochtones de 0 à 18 ans. FAQ estime que ce pourcentage est huit fois plus élevé chez les enfants vivant hors réserve. » (FAQ, 2010 : 3)

<sup>107</sup> Pour plus de détails sur ces situations, voir le site <http://www.cdpedj.qc.ca/fr/protection-droits-jeunesse/enfants-difficultes-dpj.asp?noeud1=1&noeud2=5&cle=31>

<sup>108</sup> Recherche complémentaire sur les pratiques traditionnelles et coutumières de garde ou d'adoption des enfants dans les communautés autochtones du Québec. Présentée au Groupe de travail sur l'adoption coutumière dans les communautés autochtones Justice Québec, Kahnawake, août 2010. [En ligne] <http://www.faq-qnw.org/old/documents/FAQAdoptioncoutumiereversionfinal.pdf>

C'est pour cette raison, entre autres, que la circulation et l'adoption traditionnelle des enfants sont si valorisées. Quant à ce sujet, il est important de souligner que nous avons rencontré autant de personnes qui se considèrent comme traditionalistes que d'autres qui se considèrent catholiques. Ainsi, peu importe leur position religieuse, tous s'accordent à dire que l'adoption traditionnelle a toujours sa place dans la communauté et que l'adoption plénière<sup>109</sup> n'est pas du tout encouragée. La flexibilité – quoique non libre de règlements sociaux – de circulation des enfants au travers de l'adoption traditionnelle (qui existe bel et bien) serait plus proche des valeurs atikamekw, des besoins de la communauté et de la configuration sociale et familiale.

En discutant plus particulièrement de cette loi par rapport à la nation atikamekw, nous voulons souligner que, depuis 1998, le Conseil de la nation atikamekw (CNA) a un projet qui s'inscrit dans le cadre d'une politique sociale plus générale.

« Le Système d'intervention d'autorité atikamekw est un projet novateur et unique, né le 1<sup>er</sup> mars 2000, des objectifs de la Politique sociale atikamekw qui oriente à long terme le développement et le fonctionnement des Services sociaux Atikamekw Onikam. Le 1<sup>er</sup> mars 2000, une entente intérimaire a été conclue entre le CNA, le Centre jeunesse Mauricie et Centre-du-Québec, le Centre jeunesse Lanaudière et leurs directions de la Protection de la jeunesse (DPJ). Cette entente fait en sorte que toute nouvelle situation soumise à l'attention des services sociaux atikamekw ou à la DPJ concernant un enfant ou un jeune Atikamekw, résidant à Manawan, Wemotaci ou dans la Haute-Mauricie, peut être traitée selon ce que prévoit le SIAA. » (En ligne : [[http://www.atikamekwsipi.com/systeme\\_siaa](http://www.atikamekwsipi.com/systeme_siaa)])

Le SIAA prévoit une prise en charge d'un enfant ou d'un jeune dont le développement est compromis ou celle d'un jeune délinquant par un délégué à la protection sociale (DPS). Ce délégué est nommé pour l'ensemble de la nation et est responsable de la décision d'amorcer l'intervention d'autorité et de mettre sur pied et de coordonner les autres structures d'intervention. Ces autres structures sont le Conseil de famille, le Cercle d'aidants et le Conseil des aînés ou Conseil des sages. Le SIAA permet aux services sociaux du CNA de prendre en charge les situations pour lesquelles la sécurité ou le développement d'un enfant

---

<sup>109</sup> Pour l'instant, au Québec, seule l'adoption plénière est appliquée, c'est-à-dire la coupure de tous les liens juridiques de l'enfant avec sa famille biologique. Ainsi, dans les actes de naissance d'un enfant adopté, les parents adoptifs sont inscrits comme père et mère de l'enfant, ceci effaçant les origines de l'enfant. Certains voudraient ouvrir la possibilité de l'adoption simple qui, comme son nom ne l'indique pas, permet de garder des liens juridiques entre l'enfant et sa famille de naissance. Pour en savoir plus, consulter le site [http://www.quebecadoption.net/adoption/FPAQ/cigogne/2006/2006ete\\_editorial.html](http://www.quebecadoption.net/adoption/FPAQ/cigogne/2006/2006ete_editorial.html).

est compromis (DC), comme l'agression sexuelle, la violence physique ou psychologique, la négligence, l'abandon, les troubles de comportement sérieux et l'absentéisme scolaire.

Encore selon la FAQ, une autre plainte courante réside dans le fait que le système québécois actuel de protection de la jeunesse a été imposé aux communautés autochtones par le gouvernement provincial sans aucune véritable consultation. On affirme que la Loi sur la protection de la jeunesse est mal adaptée à la réalité des communautés autochtones parce qu'elle ne prend pas en compte des caractéristiques traditionnelles, fondées sur une approche plus holistique, entourant la garde et l'adoption des enfants<sup>110</sup>.

Pour illustrer en quoi consiste cette approche holistique, nous revenons à notre exemple de famille métissée. Même si la mère est québécoise, il a été possible de détecter comment, aujourd'hui, les familles de Manawan s'organisent par rapport au placement d'enfants et aux foyers d'accueil. Chez les Atikamekw, le système d'adoption traditionnel dit « simple » consiste à prendre en charge les enfants de manière communautaire ou par la famille élargie, ce qui ne signifie pas qu'il y a absence totale des parents biologiques, comme dans l'adoption plénière. Ainsi, la famille en question est constituée par Francis, le père, et Noëlle, la mère, André, le fils de celle-ci né d'un ex-conjoint atikamekw, Charles, un bébé adopté et deux enfants placés par la DPJ, qui sont temporairement hébergés dans la maison. Le bébé et les deux enfants sont les enfants d'un petit-neveu de Francis, lui-même parent de neuf enfants issus d'une union avec deux femmes différentes. Le bébé a été adopté avant même sa naissance, car la mère biologique était déjà mère de quatre enfants et ne voulait pas s'occuper d'un cinquième. L'adoption a été faite de façon communautaire, c'est-à-dire que les parents adoptifs n'ont pas fait de demande officielle. Il s'agit ici d'une façon d'élever un enfant par plusieurs membres de la parenté ou de la communauté.

Pendant notre séjour, nous avons eu l'occasion de voir comment les familles se comportaient. Pour donner un exemple, nous proposons la description d'un événement précis : la mère biologique de Charles a téléphoné chez Francis et Noëlle pour savoir s'ils pourraient amener le bébé à sa maison pour qu'elle puisse lui donner un cadeau de Noël. Pendant le temps où le bébé était chez sa mère biologique, nous avons soupé avec Francis et

---

<sup>110</sup> [En ligne] [http://www.atikamekwsipi.com/systeme\\_siaa](http://www.atikamekwsipi.com/systeme_siaa)

Noëlle qui n'ont montré aucun signe d'inquiétude par rapport au bébé. Pour parler encore de la famille, il est important de dire que la gardienne du bébé est la nièce de Francis; elle a 18 ans, est originaire d'Obedjiwan et a terminé son 5e secondaire. Son occupation principale est de garder son neveu adoptif. Par conséquent, on voit la circulation des jeunes aussi, et un réseau de familles qui va au-delà des frontières de la communauté, puisqu'elle touche toute la nation atikamekw.

Par ailleurs, pour définir le prochain groupe d'âge, on doit décrire nos rencontres avec les adolescents du secondaire.

### 5.3 Adolescence

---

Le contact le plus proche que nous avons eu avec les adolescents de Manawan s'est produit lors de rencontres avec les élèves de l'école secondaire Otapi. Afin de décrire d'une façon plus précise la réalité des jeunes de Manawan, nous ferons par conséquent un résumé des cinq rencontres que nous avons eues avec les étudiants de 3<sup>e</sup>, 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> secondaire, soit des adolescents de 14 à 18 ans. Durant les deux semaines qu'ont duré nos rencontres, nous avons eu l'occasion de parler avec toutes sortes d'élèves, soit des doubleurs, des jeunes ayant des difficultés d'apprentissage, des jeunes ayant des historiques de consommation d'alcool et de drogues et des jeunes dits « fonctionnels ».

Au cours des rencontres que nous avons eues avec les groupes du secondaire régulier, c'est-à-dire avec les élèves qui n'avaient pas doublé, on a eu des entretiens avec environ 50 jeunes. Les rencontres se faisaient dans les salles de cours, et on était toujours accompagnée par la professeure d'histoire, qui nous a offert ses heures de cours. Afin de les mettre à l'aise, on commençait en présentant des photos de peuples autochtones de notre pays (le Brésil), en vérifiant s'ils connaissaient le Brésil et en demandant s'ils avaient des questions à nous poser. Par cette attitude, on souhaitait établir un climat de confiance avec eux, pour qu'ils n'aient pas l'impression de subir une évaluation.

Ainsi, nous avons réussi à créer une ambiance de détente, où les moins timides parlaient beaucoup avec nous et faisaient des blagues. Selon la professeure, ceux qui s'exprimaient plus librement venaient de familles considérées plus traditionalistes. À noter

qu'en général ceux qui parlent le plus prennent l'initiative et les autres les suivent, de même que les gars parlent davantage que les filles.

Comme nous n'avions pas de questionnaire préétabli, et que notre intention n'était pas de faire un groupe de discussion, nous avons posé les questions plus pertinentes qui sortaient de l'échange avec les jeunes. Par ailleurs, en guise de résumé, par rapport aux activités, les filles fabriquent et font de la raquette et jouent au volleyball; les gars font plus de motoneige, jouent au soccer durant l'été et au hockey durant l'hiver. Ils se plaignent du manque d'aréna pour s'entraîner au hockey. Plusieurs font partie de l'équipe Red Skin (équipe de hockey junior autochtone) et jouent dans les tournois amérindiens.

Quand on leur demandait quels sont les droits des peuples autochtones, ils mentionnaient le droit de ne pas payer de taxes. La notion des droits ancestraux ou spécifiques est encore très loin de leur réalité. Ils disaient que parler l'atikamekw, c'est important, mais ne savaient pas pourquoi. Et même s'ils n'associaient pas la langue avec l'identité autochtone, ils savaient que c'est important, tout comme écouter les aînés.

Ces jeunes étaient plus capables de se projeter dans le futur. Par exemple, aller au cégep, sortir de la communauté pour y revenir avec une formation, pouvoir travailler dans la communauté, entre autres, sont quelques projets qui font partie de leurs ambitions de vie. En plus, quelques-uns nous ont dit qu'ils voulaient être des policiers parce que la police de Manawan n'est pas très efficace, ou encore des infirmières pour travailler dans et pour la communauté. Leurs récits dénotent un lien d'appartenance avec la communauté, un sens critique par rapport à l'action de la police et, par conséquent, une vision moins romantique de l'activité bureaucratique dans la communauté. Sans vouloir suggérer qu'il s'agit de réflexions qui les occupent quotidiennement, nous voulions au moins indiquer qu'il existe une part importante de jeunes plus sensibilisés et intéressés par leur avenir et celui de la communauté.

Par rapport aux liens avec les pratiques traditionnelles ou culturelles, les réponses ne changent pas beaucoup, sauf pour une fille et un gars qui nous ont dit qu'ils sont des guérisseurs naturels et qu'ils aimeraient développer leur don. La fille a raconté qu'elle a été capable de guérir son frère lorsqu'elle et lui étaient plus petits. Ainsi, parmi les jeunes de toutes les classes, nous pouvons trouver une majorité qui pratique la chasse, la pêche et la trappe, activités réalisées dans le bois, ce qui dénote un intérêt également parmi ce groupe

d'âge, en la manutention de coutumes exécutées par ces ancêtres – cependant, les filles se dédient plus à la pêche. Ils aiment faire les activités traditionnelles, ne savent pas exactement pourquoi, mais ils s'entendent pour dire que c'est important. Quoique les mots « identité », « fierté » et « souveraineté » ne fassent pas partie de leur vocabulaire, on retrouve tout de même ces notions dans leur discours. Ici, c'est l'implicite qui nous intéresse, et non pas les catégories occidentales destinées à légitimer la position de l'Autochtone par rapport à sa culture d'origine. Malgré le fait que plusieurs connaissent les rituels traditionnels, comme la tente à sudation, la danse de la pluie et le rituel des premiers pas (pour n'en citer que quelques-uns), la plupart n'ont jamais pratiqué de rituels. Ils aiment aller dans le bois et ils considèrent que cela fait partie de leur culture et de leur identité.

En demeurant dans les pratiques culturelles, parlons du pow-wow. Cet événement très présent dans la réalité de la majorité des jeunes – dont nous présenterons les spécificités plus tard – marque un moment dans l'année où les familles et les membres d'autres communautés se rassemblent. Pendant cette fin de semaine, soit on exécutera différentes danses qui ont différentes fonctions, soit on ira chanter ou jouer du tambour, manger du castor et de la poutine, soit rencontrer les amis et passer de bons moments avec eux. Pendant cet événement, les jeunes ne boivent pas, car la bière est interdite dans la communauté, mais ils ne s'ennuient pas. Selon la majorité, l'amusement produit par le pow-wow en tant qu'événement suffit à les distraire et ils sont fiers et contents de pouvoir y participer en tant que spectateurs ou artistes.

Par rapport aux traditions religieuses, nous pouvons affirmer que le catholicisme n'est pas une religion pratiquée par les jeunes. Même s'ils connaissent quelques-uns des rituels liturgiques de cette religion, ils se considèrent plutôt athées. Néanmoins, quelques-uns se sont déclarés traditionalistes et, en général, les jeunes connaissent quelques cérémonies traditionnelles et croient en l'existence des esprits.

Comme nous en avons déjà fait mention, une partie importante des jeunes veulent habiter à Manawan. À part quelques-uns, qui savent quelles professions ils veulent exercer, la majorité ne sait pas trop ce qu'ils veulent devenir, tout en sachant cependant qu'ils doivent rester dans la communauté – ce qu'on traduit comme un geste politique. Néanmoins, une des raisons principales pour ne pas quitter Manawan est le racisme qui existe en dehors de la réserve. Selon eux, on rencontre beaucoup d'intolérance envers les Autochtones à Saint-Michel-des-Saints et à Joliette. Pour éviter les situations embarrassantes, ils choisissent

souvent Trois-Rivières ou Québec pour aller étudier, parce que les grands centres urbains garantissent une certaine tolérance envers eux. La relative invisibilité de l'Autochtone dans les villes découle de la présence des représentants d'autres ethnies, provenant d'en dehors du Québec et du Canada, et bien sûr du nombre d'habitants. Cependant, il ne faut pas croire qu'ils ne rencontrent aucune discrimination, mais celle-ci est plus diluée. Selon nous, il existe un imaginaire sociopolitique qui lie, encore aujourd'hui, les Autochtones à une incapacité civile, à la manipulation du système social et au besoin de tutelle, dans un état de « minorité d'âge ». On ne leur accorde pas la place de sujets de droit. La discrimination ethnique envers les Premières Nations provient d'une souche culturelle, biologique et discursive, et cette dernière se manifeste à travers les médias, le discours de l'État et les non-Autochtones. Par conséquent, plus ils sont visibles, plus ils souffrent de discrimination.

Finalement, nous avons pu parler de questions plus sensibles et connaître leur opinion sur la consommation d'alcool et de cigarettes. Pour ce qui est des drogues, toutefois, personne n'a voulu parler. D'ailleurs, leur relation avec la cigarette est très intéressante. Quand on a demandé aux élèves de ce groupe s'ils fumaient, la majorité des jeunes ont répondu oui, mais les plus extravertis nous ont dit qu'il ne s'agissait pas d'une mauvaise habitude, puisque le tabac fait partie de la tradition atikamekw. En effet, le tabac est considéré comme fondamental lors de plusieurs rituels, chamaniques ou funéraires – comme nous allons le voir plus loin. Par conséquent, les jeunes réinterprètent les aspects culturels plus anciens et les adaptent à leur réalité, en leur donnant une nouvelle signification et une nouvelle légitimité.

Par rapport à l'alcool, la majorité a affirmé ne pas en consommer. Ici, nous devons nous baser sur leurs réponses, quoique nous sommes tentés de les mettre en doute. Ce qui explique notre hésitation, c'est que la question de l'alcool a soulevé beaucoup de malaise dans les classes, et que quelques jeunes se sont alors mis à parler en atikamekw entre eux. Donc, est-ce que les jeunes de ces groupes étaient gênés de dire qu'ils consomment, devant des étrangers? Ou souhaitaient-ils plutôt nous transmettre un portrait positif de leur génération? Les réponses à notre question sont trop rares et on fait la déduction suivante : si les étrangers savent qu'on ne peut pas boire de bière lors de pow-wow, alors ils vont penser qu'on n'en consomme pas. Par contre, ils savent qu'un des principaux problèmes liés aux Premières Nations au Québec est la consommation excessive d'alcool, mais ils ne veulent pas se voir collés à ce stéréotype. C'est peut-être pour cette même raison que la question des drogues n'a jamais ressorti.

Les jeunes qui n'ont jamais eu de problèmes de décrochage scolaire connaissent l'expérience des voyages à l'extérieur du pays – Cuba, Guatemala et États-Unis, par exemple. Il est évident qu'ils font partie d'une « élite », qui existe à Manawan et est définie en général par rapport aux revenus des familles et aux postes occupés dans les services présents dans la communauté. Cette question sera débattue lors du point sur les rapports de pouvoir.

Nos rencontres avec ces jeunes se sont poursuivies, mais cette fois, avec les élèves du secondaire professionnel, ce qui nous a permis d'en apprendre encore plus sur la jeune génération de Manawan. La diversité des réponses recueillies et des attitudes observées a rendu évidente une division sociale – comme nous allons le voir au point sur les rapports de pouvoir – même parmi les plus jeunes<sup>111</sup>.

### *5.3.1 Rencontre avec les élèves du secondaire professionnel*

---

La rencontre avec les élèves raccrocheurs, qui faisaient un cours secondaire professionnel, a été très différente des rencontres antérieures. Majoritairement, ces élèves sont très timides, ne participent pas beaucoup aux discussions proposées et ne donnent pas de réponses précises. À part quelques jeunes qui n'arrêtaient pas de faire des blagues ou de parler en atikamekw entre eux, les élèves parlaient seulement si toute la classe parlait aussi. Néanmoins, quelques-uns se parlaient en atikamekw, dans le but de trouver des réponses à nos questions; nous en déduisons qu'ils avaient plus de facilité à s'exprimer en atikamekw et avaient plus confiance en eux aussi s'ils répondaient dans leur langue. Selon nous, il ne s'agit pas d'une façon de se protéger ou d'éviter que les étrangers comprennent ce qu'ils disent, mais plutôt une façon de communiquer plus facilement entre eux. Le fait de faire des blagues reflète plutôt une timidité qu'un outil pour mettre l'étranger mal à l'aise. C'est aussi une façon de contourner la timidité.

De façon générale, les questions n'étaient pas très différentes de celles posées lors des autres rencontres, et leurs réponses sur l'identité, la fierté et leurs projets étaient floues. Néanmoins, les questions plus simples sur leurs activités dans le bois et leurs loisirs

---

<sup>111</sup> Lorsque nous n'avons pas eu la possibilité d'enregistrer les rencontres, il n'a pas été possible de mettre de citations dans les points qui en traitent.

recevaient toujours des réponses semblables : tout comme les autres jeunes, la majorité des doubleurs vont à la pêche, à la chasse et dans la forêt, avec leurs amis ou avec des adultes (membres de la parenté ou non). Même chose en ce qui a trait à leur intérêt pour les sports et la seule revendication qu'ils ont réussi à bien formuler était celle d'avoir un aréna<sup>112</sup>; par ailleurs, les garçons aiment les sports comme le soccer et le hockey et les filles pratiquent surtout le volleyball.

Par rapport à la consommation d'alcool et de drogues, contrairement aux autres, ces adolescents ne semblaient pas gênés. En parlant ouvertement sur le sujet, ils nous ont raconté qu'ils buvaient avec leurs parents et leurs grands-parents, et que c'était une habitude assez courante. Les drogues – comme la marijuana et la *méthamphétamine* – sont très présentes dans la réalité de ces adolescents. En général, ils se rassemblent pour en consommer, mais plusieurs ont dit aussi qu'ils aimaient fumer un *joint* et écouter Bob Marley, seulement pour relaxer. Même si les réunions avec les parents ont comme raison la consommation de drogues, cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de communication ou de partage avec eux, les conceptions par rapport à la communication étant différentes d'un milieu et d'une famille à l'autre. En effet, alors que quelques adultes, professionnels ou non, considèrent que le manque de communication est un problème central à Manawan, les adolescents considèrent que partager un joint ou une bière avec leurs parents ou leurs grands-parents représente un genre d'échange.

#### 5.4 Avenir de la génération des 15-25 ans

---

Les interviewés qui n'étaient pas étudiants – en général les professionnels – n'ont pas beaucoup d'espoir par rapport à l'avenir des jeunes. Selon la majorité, si les jeunes de moins de trente ans étaient plus engagés et si tous les adolescents finissaient leur secondaire, ils pourraient contribuer au développement de la communauté. Néanmoins, le taux de décrochage scolaire<sup>113</sup> et le manque de soutien aux jeunes sont des problèmes fréquemment rencontrés à Manawan. Par contre, d'autres adultes ont affirmé qu'il y a plusieurs jeunes qui sont engagés dans la communauté. Ils croient aussi en leur potentiel.

<sup>112</sup> Avoir une maison de jeunes semble être une revendication aussi importante.

<sup>113</sup> [En ligne] <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100019900>. Entre 2008 et 2009, le nombre d'élèves au secondaire à Manawan était de 404. Malheureusement, nous n'avons pas eu accès au taux officiel de décrochage scolaire pour cette communauté.

« Je pense que l'avenir des jeunes dépend de leur bonne volonté à se prendre en charge, à trouver leur identité, pis à continuer leurs études. J'ai toujours promu l'enseignement, l'éducation auprès des jeunes. Je pense que c'est par l'éducation qu'on va pouvoir s'en sortir comme communauté. L'expérience, l'éducation, plus on va avoir des gens de formés, mieux on va pouvoir se prendre en charge. Si l'éducation c'est une priorité pour la communauté, je pense que l'avenir des jeunes va changer au fur et à mesure qu'on avance dans la communauté. » (Joseph, professeur atikamekw au secondaire)

Par rapport à la formation des jeunes, en vue de les préparer pour le futur, les adultes sont d'avis qu'il faut les envoyer ailleurs qu'à Manawan pour étudier. Cependant, sortir de la communauté n'est pas toujours évident pour ces jeunes, qui parfois ont peur de n'être vus que comme des « Atikamekw de souche ». Il est évident aussi que la possibilité d'aller étudier à l'extérieur est réservée aux familles plus nanties, qui peuvent subvenir aux besoins de ces jeunes.

« On peut peut-être voir un phénomène d'exclusion, on pourrait dire, où la personne qui vient de l'extérieur revient dans la communauté, elle ne sera plus vue de la même façon que quelqu'un qui a grandi dans la communauté. Est-ce que c'est possible qu'elle soit (p.i.)? T'as grandi dans un environnement blanc, ta vision est différente, t'as pas connu la vie en communauté, les difficultés en communauté, l'identité dans la communauté. Oui, ça peut se passer, mais je connais quelques personnes qui ont vécu à l'extérieur pis en revenant il y a quand même une bonne intégration, fait que ça dépend toujours de la personne, de la personne qui s'intègre. Il y a aussi l'aspect, je sais pas si il y a des gens qui t'en ont parlé, mais des fois, les gens qui peuvent aller à l'extérieur qui vont étudier, qui vont aller à l'université, pis des fois eux autres aussi sont traités différemment. Ils disent écoute moi j'ai déjà eu des situations où je me suis fait dire ben garde, t'as été à l'université (p.i.) tu penses peut-être différemment que nous tsé. Tu vois dans cette phrase-là qu'il y a déjà une petite exclusion parce que les gens vont étudier, fait que quand ils reviennent ils ont une autre perspective. Pis souvent je vais leur dire ben écoute je pense l'idée c'est que l'identité c'est en nous-même, pis si on combine l'identité autochtone avec qu'est-ce qu'on a appris au niveau de nos études, je pense que c'est là la valeur ajoutée qu'on peut apporter à la communauté. C'est pas les études qui font en sorte que la personne va changer. C'est une valeur ajoutée pour la nation, pour la communauté, pour faire avancer les choses. » (Jean, monsieur dans la cinquantaine)

Pour conclure le point sur les groupes d'âge, il sera question maintenant, de façon brève, de la place occupée par les aînés dans la communauté.

## 5.5 Place des aînés dans la communauté

---

Notre point sur les aînés sera bref, car en dépit du fait que leur présence se fait sentir dans toutes les maisons à Manawan, ça n'a pas été évident de leur parler. Étant donné qu'en général, les plus âgés parlent seulement en atikamekw, notre analyse ne pouvait se faire qu'à partir d'une observation. Ainsi, nous avons eu la chance de vivre avec quelques-uns dans le campement d'été, quand nous avons acheté de l'artisanat ou partagé un repas lors de baptêmes ou d'anniversaires. Ce sont des personnes très silencieuses, mais qui pourtant parlent beaucoup avec leurs enfants. Ils refusent de remplacer les parents lors de leur absence et s'astreignent à occuper davantage la place de responsables de la transmission de l'histoire orale. D'ailleurs, nous parlerons de leur opinion sur le suicide et les nouvelles pratiques funéraires lors de points consacrés à ces sujets.

Comme nous l'avons déjà mentionné, ce n'est pas l'âge qui définit le statut d'aîné, mais plutôt la position qu'on occupe dans la communauté. Ainsi, une personne de 50 ans peut être considérée comme une aînée, si elle démontre de la sagesse et de l'expérience. En outre, les aînés plus âgés sont – en majorité – catholiques, fait découlant de la colonisation euro-canadienne. Les personnes qui font un retour aux traditions autochtones sont, en général, dans la cinquantaine et sont allées au pensionnat.

Aujourd'hui, malgré l'importance de l'aîné dans la culture atikamekw, il existe des foyers à Joliette pour les gens âgés de plus de 60 ans. Cependant, les aînés qui habitent encore à Manawan sont respectés et occupent une place d'importance. Les questions de maltraitance envers les plus âgés ne ressortent pas.

Toutes ces questions, depuis la formation de couples, les organisations familiales, la présence de la force étatique dans l'enfance de la communauté nous ont amenés à une autre question centrale issue de notre expérience sur le terrain, soit les rapports de pouvoir.

## 6. Rapports de pouvoir

---

Pour commencer ce point, revenons sur l'affirmation voulant que, bien qu'on détecte un relatif équilibre de partage des tâches entre les hommes et les femmes, il est important de souligner que les hommes détiennent un relatif pouvoir par rapport aux femmes, même de façon floue. En dépit du fait que les postes de pouvoir (Conseil de bande, services de santé et services sociaux) sont occupés par des hommes et des femmes – par exemple, l'infirmière-chef est une femme –, nous observons également beaucoup de violence conjugale et d'agressions sexuelles perpétrées généralement par un homme contre une femme.

Comme nous l'avons dit, les relations de pouvoir et familiales se recoupent et, même si nous ne prétendons pas les discerner dans les rapports hommes/femmes, il faut au moins souligner que les cas de polygamie sont très fréquents, tandis que la polyandrie est inexistante, du moins nous n'en avons pas été témoins et n'avons pas obtenu d'information à ce sujet. De plus, tous les membres âgés de 18 ans et plus étant éligibles à l'assistance sociale, les femmes « redeviennent » des parties actives dans la vie économique et domestique, partageant la place de pourvoyeur avec les hommes. Il est intéressant de constater deux aspects de l'intervention de l'État dans la communauté, plutôt contradictoires : l'assistance sociale, considérée typiquement comme un signe de stigmatisation, représente ici, pour les femmes autochtones, une position plus confortable dans la communauté; en contrepartie, les transformations des rôles familiaux découlent de cette intervention étatique. Par conséquent, on comprend comment la question de la tutelle, déjà discutée, entre dans la réalité de la communauté, mais est altérée selon les conceptions locales, ce qui du moins partiellement, lui enlève son statut d'enfant devant l'État et lui confère un certain pouvoir sur ses revenus.

Cependant, cette affirmation est peut-être piégée, car nous avons obtenu des opinions différentes, déterminées par la place que le répondant avait dans la communauté, mais aussi par le fait qu'il était atikamekw ou non. Par ailleurs, bien que nous ayons démontré que la famille détient une place centrale chez les habitants de Manawan, car elle est le noyau social central autour duquel les Atikamekw interagissent entre eux, il existe une autre facette qui délimite plus encore les particularités de cette communauté, soit l'existence d'une classe sociale distincte.

Par conséquent, lors des entrevues avec les professionnels – en général des non-Atikamekw, bien que certains Atikamekw partagent cette opinion – un aspect qui ressortait très souvent est la capacité financière des familles de Manawan et tout ce qu'elle engendre. La critique se fait en général au sujet de l'assistance sociale et des allocations familiales, car elles font en sorte que les gens n'établissent pas de budgets et ne se sentent pas responsables de l'entretien de leur maison et du bien-être des enfants. En outre, selon le point de vue professionnel, les jeunes parents qui reçoivent les allocations familiales n'utilisent pas l'argent pour les besoins des enfants, car il y a une double perception de l'argent. Autrement dit, il s'agit d'une obligation et d'un droit : le jeune parent comprend qu'il s'agit du droit de l'enfant, mais il ne comprend pas si l'argent est donné pour sa relation avec l'enfant ou pour sa position par rapport à l'enfant. Alors, il se demande si c'est le droit de l'individu ou de l'enfant de percevoir cet argent. Dans la tête d'un adolescent, qui a lui-même grandi avec les allocations que leurs parents recevaient, ces questions sont très nébuleuses, et il serait important de bien informer les jeunes parents de leurs devoirs et de leurs droits.

Par contre, nous avons constaté, lors des entretiens avec d'autres membres de la communauté, que la question des revenus et de la capacité à établir un budget est comprise autrement par ceux-ci. Lorsque le pouvoir appartient à des familles déterminées, les bons postes et les gros salaires sont attribués à l'avance. Par contre, ceux qui ne font pas partie de ladite « élite » n'ont pas nécessairement besoin de travailler lorsque le gouvernement offre un revenu suffisant pour qu'ils vivent. En conséquence, les riches et les pauvres sont partagés entre ceux qui ont un salaire ou un poste fixe, et ceux qui n'en ont pas.

Nous avons trouvé peu d'écrits traitant du phénomène de classe sociale chez les Autochtones qui pourraient soutenir nos affirmations. Toutefois, en dépit de la rareté de la littérature à ce sujet, quelques auteurs se sont penchés sur ce mouvement au sein des communautés autochtones. L'émergence d'une classe sociale « d'élite » est considérée comme quelque chose de visible chez les communautés autochtones. Ainsi, l'anthropologue Dominique Legros nous rappelle l'existence de cette classe élite dans son article sur les Tutchones, un groupe amérindien du Yukon. Selon l'auteur, cette communauté possède une structure contemporaine qui ne représente pas un prolongement des traditions ancestrales. En décrivant la vie des membres de cette nation, il souligne la présence d'une élite politique tutchone, soit les individus qui travaillent au sein des deux organismes présents dans la structure actuelle (Legros, 1986-1987 : 55). Il attire l'attention sur le « confort » financier de

cette élite, par rapport au reste de la population, qui est pauvre. Cela crée une « certaine césure sociale » à l'intérieur de la population.

Chez les habitants de Manawan, on voit très clairement la discontinuité sociale causée par la richesse des uns et la pauvreté des autres. Exactement comme chez les Tutchones, l'élite atikamekw de Manawan a construit son capital autour de l'argent. On affirme que cette élite occupe des emplois au sein de divers organismes autochtones, et l'aspect financier semble avoir créé des divisions sociales chez les membres de la communauté.

Nonobstant l'existence de cette « classe bourgeoise », selon l'opinion de la majorité des professionnels, la pauvreté des membres de la communauté est moins liée au revenu qu'aux dépenses mal gérées. Ainsi, ils affirment qu'une des façons d'aider les gens à sortir de la pauvreté serait l'éducation – comment gérer un budget – et la création de postes de travail dans la communauté. Toutefois, les sommes d'argent versées à Manawan par le gouvernement fédéral ne sont pas aussi élevées que celles octroyées à d'autres communautés, car Manawan n'est pas très éloigné d'un village non autochtone (Saint-Michel-des-Saints qui est à 87 kilomètres de chemin de terre). Par conséquent, la création de postes de travail n'est pas envisageable à cause du manque d'argent, mais aussi à cause du manque de personnel spécialisé atikamekw.

Il faut aussi parler du problème de la survalorisation de marques et de la consommation des biens électroniques et électroménagers. Au dépotoir, on trouve des produits électroniques et des appareils électroménagers presque neufs; on voit souvent des souliers neufs que les enfants ont oubliés et laissés au bord du lac. Ce phénomène illustre un des aspects d'une culture plus ancienne, où l'accumulation de biens ne faisait pas partie d'une logique de valeur, mais aussi un des aspects liés aux politiques paternalistes du gouvernement, qui produisent un sentiment d'immobilité et de commodité chez les Atikamekw.

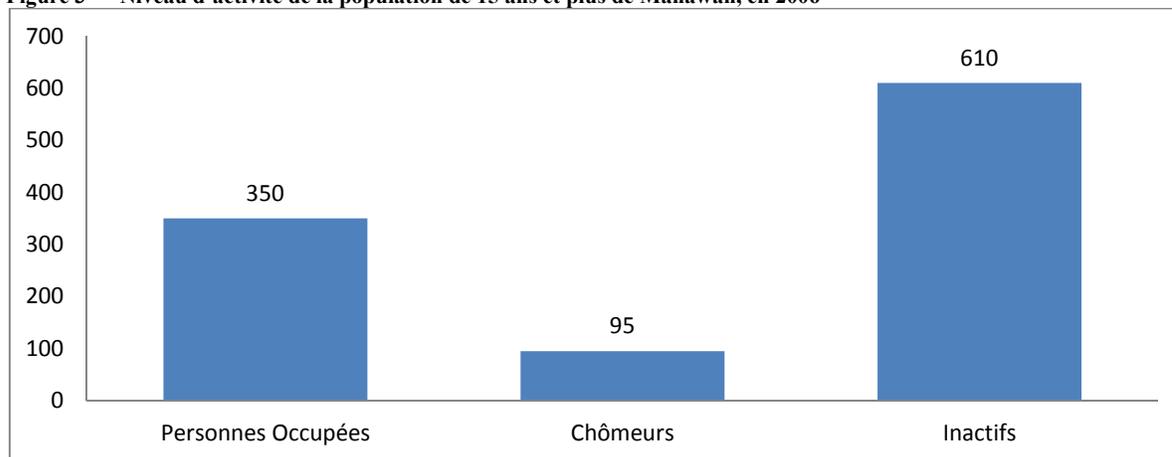
Or, en sachant qu'il est de la compétence du gouvernement fédéral de décider d'ouvrir de nouveaux postes dans la communauté, de même que d'injecter plus d'argent pour l'entretien et le bon fonctionnement de celle-ci, il serait urgent qu'on fasse plus attention aux gens qui veulent, mais ne peuvent pas faire partie de ceux qui étudient et se préparent pour travailler pour la communauté. Cet ensemble de causes, qui maintiennent la division sociale à Manawan, démontre des aspects qui s'excluent mutuellement, et il faut briser ce cycle afin

que les jeunes qui appartiennent à la classe dite « pauvre » puissent avoir accès aux mêmes biens et aux mêmes objectifs que les jeunes issus de l'élite. Comme nous allons le voir, les différentes visions sur le futur, les projets et les rêves vont être définis pour la famille et la position du jeune dans la communauté.

« Les principaux problèmes je dirais, il y a plusieurs aspects, c'est sûr que quand tu regardes au niveau économique il y a pas beaucoup d'emplois pour les gens. La plupart sont sur l'aide sociale, la plupart vivent avec un revenu très faible pis le nombre de salariés est tellement peu élevé que ça peut pas faire rouler l'économie d'une certaine façon. Pis la plupart du financement à ce que je sache, ça vient du ministère ou des différents gouvernements fédéral ou provincial. Fait que l'économie en soi, c'est un des gros problèmes, je dirais qui fait que les gens n'ont rien à faire, n'ont pas d'emploi, on aucune am..., pas d'ambition, mais tsé les gens, quand t'as pas de perspective d'emploi, ben tu te retrouves à attendre ton chèque à la fin du mois pis à faire d'autres choses. C'est sûr que l'alcoolisme aussi est un problème. » (Jacques, professionnel atikamekw).

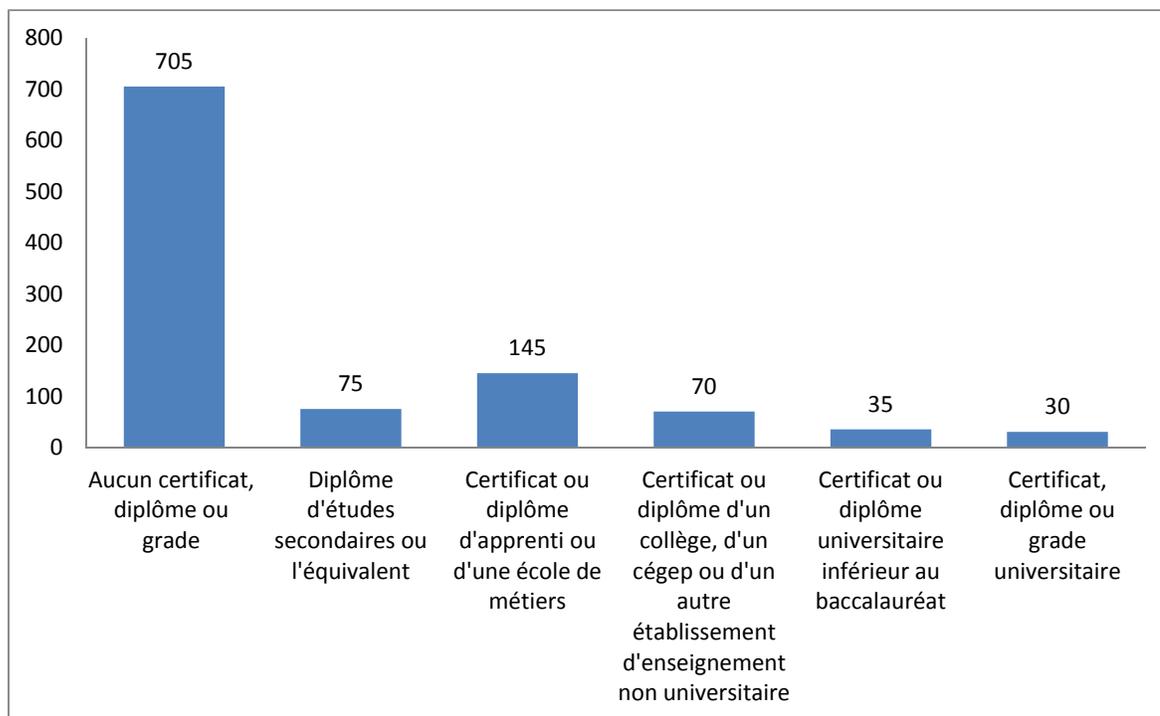
Cependant, nous ne voulons pas confiner les gens de Manawan dans deux catégories, les « pauvres » et les « riches ». Les relations entre eux sont très nuancées et la discrimination au cœur de la communauté n'est pas visible – on ignore même si elle existe – et, bien qu'ils soient tous membres d'une même collectivité, les Atikamekw ne sont pas homogènes. D'ailleurs, si une division sociale existe, elle ne déterminera pas les pratiques suicidaires, et les personnes n'en seront pas plus « protégées » selon leur position sociale (comme nous allons le voir dans les descriptions de cas de suicide). En dépit de ces affirmations, selon la compréhension occidentale du concept d'activité – autrement dit, un emploi – le taux d'inactivité à Manawan serait passablement plus élevé que celui de la population générale (*voir les figures 1 et 2*).

**Figure 3 — Niveau d'activité de la population de 15 ans et plus de Manawan, en 2006**



Source : Statistique Canada. Profil des communautés de 2006, subdivision de recensement.

Figure 4 — Niveau d'instruction de la population totale de 15 ans et plus de Manawan, en 2006



Source : Statistique Canada. Profil des communautés de 2006, subdivision de recensement

On doit cependant se pencher aussi sur un autre aspect – peut-être le plus important – qui concerne les relations de pouvoir à Manawan, soit la place occupée par les professionnels, Atikamekw et non Atikamekw, sur leur point de vue et leurs attitudes vis-à-vis de la population. Cet aspect peut nous en dire long sur les conjonctures de la communauté.

### 6.1 Portrait des professionnels atikamekw

Les professionnels atikamekw ont en général une vision très semblable sur la situation actuelle de la communauté. En majorité, ils connaissent les problèmes et savent indiquer des solutions. Ils sont conscients de l'importance de conserver des aspects culturels profonds de la communauté, mais aussi de l'importance de la circulation des enfants, qui selon leur conception est exactement le contraire de la négligence, lorsque les enfants sont gardés par des personnes responsables.

« Les principaux problèmes rencontrés dans la communauté...mais il y a différents, il y en a beaucoup là. Y a beaucoup de problématiques, entre autres consommation d'alcool et de drogue, oui. [...] Il y a aussi des abus sexuels,

violence conjugale, négligence parentale aussi. Quand on parle de négligence parentale ou bien de violence conjugale, c'est souvent quand des gens sont en état d'ébriété. » (Alex, infirmier atikamekw)

« Mon dieu, je pourrais les énumérer de A à Z. Il y en a beaucoup, entre autres la consommation d'alcool et de drogues, ce qui suit à la violence conjugale, l'abus sexuel, la négligence parentale, tout, tout, tout, relié à la consommation d'alcool et drogue. » (Isabelle, travailleuse sociale atikamekw)

Plusieurs professionnels autochtones se sont déclarés contre la victimisation, mais surtout contre le paternalisme de l'État; ils croient que les problèmes de la communauté sont plus liés au manque de responsabilité, surtout au niveau économique, lorsque la majorité de la population n'a pas besoin de travailler pour avoir un revenu familial. Selon un infirmier, il faut se demander si mettre l'accent sur l'identité culturelle est vraiment important, car il croit qu'il ne faut pas faire de différence entre un blanc et un Autochtone. Selon lui, il faut avant tout montrer aux enfants et aux jeunes qu'il existe des Autochtones dans d'autres pays et d'autres cultures, afin qu'ils acquièrent d'autres intérêts.

Ainsi, s'expriment des opinions qui peuvent sembler contradictoires, mais qui ne le sont pas. Les professionnels s'entendent pour dire qu'il est important de connaître sa culture, mais aussi de ne pas nier l'existence d'un monde différent. Être atikamekw ne signifie pas rester dans la communauté et ne jamais acquérir d'autres connaissances extérieures à leurs traditions. Au contraire, selon les professionnels atikamekw, c'est le fait de partir, de connaître d'autres mondes et de revenir qui fait leur force. Pour les questions précises entourant la consommation d'alcool et de drogues, la violence et le suicide, nous en parlerons plus en profondeur dans le prochain chapitre.

## 6.2 Professionnels non autochtones

---

Comme nous l'avons fait pour tous les entretiens, nous avons laissé aux professionnels le choix du lieu de rencontre. Ainsi, la majorité des interviews enregistrées ont été réalisées sur leur lieu de travail. Toutefois, le fait de séjourner chez des professionnels de la santé nous a donné l'occasion, par l'observation, de voir de près comment quelques-uns d'entre eux – en tant que non-Autochtones – perçoivent les Atikamekw et leur communauté. Par ailleurs, si la question de l'argent donné aux communautés autochtones par le gouvernement fédéral était déjà un aspect qui attirait notre attention, elle a suscité encore plus notre intérêt quand on a vu

le logement où on était hébergée. En effet, dans chaque chambre – trois au total – il y avait une toilette, une télévision, un lit double et plusieurs meubles. Dans le salon, il y avait une autre télévision reliée au câble, une cuisine entièrement équipée, une laveuse et une sècheuse. Nous nous sommes demandé pourquoi le gouvernement et le Conseil de bande investissent autant dans le bien-être des professionnels non autochtones. On croit qu'il faut analyser ces différences de ressources données aux Autochtones et aux non-Autochtones, qui sont reproduites même à l'intérieur des communautés.

Dès le début de notre recherche, nous avons remarqué une certaine intolérance et des préjugés de la part de quelques professionnels non autochtones à l'égard des Autochtones. En général, ils se plaignent des mêmes choses, c'est-à-dire du manque d'organisation, du manque d'initiative, de la négligence des parents, du manque de respect envers les professionnels, entre autres. Cette position négative devant la dynamique de la communauté traduit un manque d'acceptation de la différence et une tentative d'imposer une logique occidentale. Tous les professionnels qui nous ont parlé disent que les Atikamekw veulent faire les choses à leur rythme, qu'ils ne sont pas capables de s'adapter à la dynamique « blanche », qu'ils devraient être plus responsables, entre autres. La question du temps semble être un déclencheur de conflits entre les professionnels non autochtones et les membres de la communauté. Nous reviendrons sur ce point au prochain chapitre.

De plus, selon le psychologue qui reçoit une fois par semaine des patients au Centre de services sociaux et au Centre de santé, un des problèmes majeurs dans la communauté, c'est l'oisiveté. Cela rejoint les affirmations de plusieurs personnes au sujet de l'assistance sociale et des allocations familiales. Il est connu que les familles qui reçoivent l'assistance sociale et les allocations familiales soient en général des familles ayant des problèmes de consommation d'alcool et de drogues ou de jeu compulsif. Il s'établit ainsi un cercle vicieux qui conduit les gens à un état d'angoisse permanente : l'argent qui devait être utilisé pour les enfants et pour payer l'épicerie est dépensé dans la consommation; les dettes génèrent un état d'impuissance combattu par la consommation excessive d'alcool ou par l'espoir d'obtenir plus d'argent par le jeu. De plus, le manque de stimuli, l'incapacité de se projeter dans l'avenir et le manque d'affection sont des aspects qui ressortent comme des déclencheurs de l'oisiveté. Finalement, le problème s'aggrave à cause du manque de professionnels atikamekw spécialisés et du manque de postes de travail dans la communauté.

On remarque ici la présence de l'imposition de l'État, tout comme la division de la communauté dans une élite et une classe plus démunie. Pourtant, on se demande si l'oisiveté déclenche réellement les problèmes mentionnés. Or, si on trouve dans plusieurs familles à Manawan, des cas d'alcoolisme et d'abus – entre autres – questions qu'on analysera plus tard, on se demande s'il suffit d'avoir du travail pour éviter les problèmes, ou si celles-ci font partie d'une configuration très large et pas si facile à expliquer. Par ailleurs, on détecte dans la position des professionnels, un discours qui lie les conditions de dépendance et d'inadaptation des Autochtones aux impositions des gouvernements fédéral et provincial. Cette vision fait partie de plusieurs discussions qu'on a déjà menées tout au long de la présente thèse, et illustre la position des professionnels blancs sur la communauté.

## **7. Conclusion**

---

Les nombreuses rencontres et occasions que nous avons eues d'analyser la communauté de Manawan et les gens qui y travaillent nous ont permis d'établir des comparaisons et de comprendre les critères (alcoolisme, violence conjugale, agressions sexuelles, physiques et psychologiques, consommation de drogues, toxicomanie et dépression) très souvent utilisés comme sources ou déclencheurs des comportements suicidaires. Ces critères entrent dans la perception atikamekw comme explications immédiates du phénomène du suicide comme une manifestation en soi des relations de pouvoir existantes à Manawan. On peut affirmer que la façon de concevoir le suicide dépend de la position sociale occupée dans la communauté par la personne qui l'analyse, et qu'il existe une tension de pouvoir qui fait en sorte que l'une se détache de l'autre, lorsque la première a une force symbolique plus forte que la dernière.

Les trois grandes sections consacrées à la famille, aux groupes d'âge et aux rapports de pouvoir ont été minutieusement analysées, afin de donner au lecteur un panorama des organisations familiales, sociales et politiques de Manawan, sans qu'il soit biaisé par les principes du sens commun occidental. Par conséquent, on a pu présenter plusieurs portraits familiaux, sans en considérer un plus que d'autres comme celui qui définit l'organisation familiale de la communauté. Au contraire, cet exercice a rendu possible une entrée dans l'univers pluriel des compositions familiales et des rôles parentaux. On a par la suite abordé la question des groupes d'âge en suivant la même logique, c'est-à-dire en les considérant comme

des marqueurs sociaux qui nous informent sur des éléments de la vie quotidienne et sociale, et qui nous amènent à penser les dynamiques à partir d'un regard local. Le dernier point à être examiné a été celui des rapports de pouvoir, quand nous avons démontré qu'il existe, à l'intérieur de la communauté, des divisions sociales basées sur l'occupation et le revenu. Cette section nous a servi de guide dans l'enquête sur la perception de chaque couche sociale par rapport aux conditions de vie, aux activités et aux projections des membres de la communauté dans le futur.

On souligne que nous tentons d'offrir des points de vue, non des données brutes, car comme nous l'avons vu, l'image des Autochtones est toujours reflétée dans les théories et les conceptions extérieures et leurs réalités deviennent configurées par celles-ci et se transforment en politiques et en modes d'intervention.

Dans le prochain chapitre, nous reprendrons les expériences sous un autre angle, en mettant l'accent directement sur la mort, les funérailles et les suicides. Enfin, nous allons expliquer comment le sujet du suicide a été une façon, parmi plusieurs, de comprendre ce groupe.

---

## *Chapitre VII – Mourir à Manawan*

---

### **1. Introduction**

---

Ce chapitre est consacré au suicide, mais aussi à l'exercice ethnographique et à toutes ses implications, surtout lorsqu'on fait référence à un sujet qui contamine et place les individus dans la position de victimes et qui les stigmatise. À noter que nous allons présenter des interprétations, des récits, des sentiments et des impressions. Par ailleurs, on insistera sur trois points cruciaux, le premier étant lié aux facteurs que nous appelons « immédiats<sup>114</sup> » du suicide, soit les dépendances – alcool, drogues et jeu – la dépression et la violence – physique, psychologique et sexuelle. On traitera aussi du manque d'affection, des changements de mode de vie et du système de pensionnat, qui seront analysés comme susceptibles d'avoir un lien avec les causes de la mort volontaire, mais également d'être partie intégrante d'un contexte socioculturel plus large, découlant d'une histoire de contact et de colonisation. Par conséquent, nous les considérerons comme de possibles déclencheurs, mais pas comme des déterminants. Ces éléments font partie du répertoire des pratiques sociales, bien que ces dernières soient condamnées dans le discours. Enfin, ils apparaissent de façon significative et destructive, comme découlant d'une réalité historique. Par conséquent, la mort volontaire représenterait une réponse culturellement inscrite dans des situations socialement et historiquement engendrées.

Dans un deuxième temps, nous analyserons les changements de mode de vie et les traumatismes issus des expériences vécues dans les pensionnats comme des facteurs immédiats du suicide, autrement dit, comme jouant un rôle dans les événements autodestructeurs, mais sans être considérés comme des déclencheurs directs. Nous insisterons également, dans cette section sur les croyances et les cérémonies atikamekw réservées aux décès, sur les conceptions de la mort et les rituels funéraires.

La troisième section sera destinée aux explications, aux justifications et aux conceptions locales du suicide. Comme il s'agit d'un univers particulièrement complexe, où

---

<sup>114</sup> Soulignons que dans le domaine de la santé publique, les facteurs que nous énumérons sont toujours considérés comme les déclencheurs.

les explications extérieures s'entremêlent avec celles de la communauté, on insistera sur la pertinence d'utiliser des rapports du coroner pour les cas de mort volontaire dans la nation atikamekw, rapports établis au cours d'environ 15 ans. Cela permettra de présenter aux lecteurs les méthodes les plus utilisées et les facteurs immédiats liés aux suicides. Un dernier point sera consacré aux pistes de prévention offertes par les membres de la communauté de Manawan.

Par ailleurs, nous soulignons que notre approche suit celle de Marshal Sahlins, qui insiste sur la présence d'un « pessimisme sentimental » dans les études culturelles. Par conséquent, nous proposons de discuter du phénomène du suicide non pas à travers un « optimisme sentimental », qui ignorerait les épreuves des peuples autochtones, causés par les maladies, la violence, l'esclavage, l'expulsion du territoire ancestral et d'autres misères que la « civilisation » occidentale a causé. Au contraire, nous souhaitons plutôt proposer une réflexion sur la complexité de ces souffrances, surtout par rapport aux sociétés qui ont réussi à s'extraire d'un passé de privations, de spoliations et d'assujettissement, pour s'adapter aux conditions actuelles de leur existence (Sahlins, 1997 : 54).

En s'appuyant dans les théories de Mintz et Price (1976) et de Thompson (1996), Sahlins souligne que les peuples autochtones ont construit leurs propres contrecultures, au-delà et parfois même à l'intérieur des contextes directs de leur servitude (Sahlins, 1997 : 56). Dans le but de participer à un processus global d'acculturation, les peuples « locaux », selon l'expression de l'anthropologue, continuent à se distinguer entre eux par leurs façons particulières de vivre l'acculturation. En citant Arjun Appadurai, Sahlins avoue qu'aujourd'hui, on remarque de façon croissante, une « indigénisation » des forces dérivant de plusieurs métropoles. Par conséquent, on voit que l'homogénéité et l'hétérogénéité ne sont pas mutuellement exclusives (Sahlins 1997 : 57).

De même, dans « l'écoumène » on trouve diverses nouvelles formes de vie – syncrétiques, transnationales, multiculturelles et néo-traditionnelles – en général mal connues par une anthropologie démesurément traditionaliste. Finalement, l'anthropologue affirme que l'histoire des quatre derniers siècles, où d'autres modes de vie se sont formés, c'est-à-dire une autre diversité culturelle, « nous ouvre une perspective quasi équivalente à la découverte de vie dans une autre planète » (Sahlins 1997 : 58).

Il nous semble alors légitime d'affirmer que chercher les causes du suicide signifie limiter ses variantes, et c'est pour cette raison qu'on examine plutôt la dynamique sociale et l'histoire contextuelle dans lesquelles ces événements ont lieu. Pour nous, les actes d'autodestruction ont été observés comme une façon de comprendre les dynamiques du groupe, les explications et les interprétations données et les embarras ressentis.

Le suicide n'est pas culturel, il est une façon de démontrer que la culture est soumise aux individus autant que les individus sont soumis à la culture. En effet, les Atikamekw ne sont ni automates, ni totalement libres. Aussi, c'est la relation entre l'individu et la culture qu'on doit examiner. Si on souhaite acquérir la connaissance de la conception atikamekw (ou plutôt les conceptions) sur le suicide, on doit chercher le répertoire d'actions et de pratiques culturelles l'entourant.

Les Atikamekw font appel à des éléments symboliques et à des pratiques pour faire face au suicide auxquels les sociétés canadienne et québécoise n'ont pas accès. Cette méconnaissance génère par conséquent un obscurantisme, un tabou. Quand on ne voit que des chiffres, sans chercher plus profondément dans les logiques locales, on obtient une conception détachée d'un contexte. L'Occident constitue un groupe culturel comme n'importe quel autre, qui a ses propres conceptions de la vie et ses propres rituels, mais qui est devenu hégémonique. Nous proposons donc une analyse non misérabiliste, ni apologique, visant à comprendre la complexité de la dynamique interne; nous souhaitons montrer les hiérarchies, les logiques, les familles et les fusions internes. C'est pour ces raisons qu'on affirme qu'il n'existe pas de dénominateur commun à l'ensemble des suicides, qui permettrait de qualifier le phénomène dans sa généralité et de l'expliquer.

À Manawan, on discute du suicide sur la place publique, en dépit des recommandations des psychologues, des travailleurs sociaux et des membres du conseil. C'est dans ces discussions publiques qu'on trouve nos pistes de compréhension et nos mises en contexte. On cherche quels sont les liens immédiats, quels sont les discours justificatifs et les représentations véhiculées inégalement. Par conséquent, nous espérons faire ressortir les différences, les opinions émises et celles non formulées, les justifications communes, courantes, tout comme les extraordinaires, qui représentent mieux les positions locales. En plus, les nouvelles pratiques rituelles, qui seront examinées en profondeur, représentent un

autre discours, une autre façon de s'exprimer par rapport au suicide. Chaque attitude possède une logique propre.

Finalement, comme étape ultime de toutes nos recherches sur le suicide, on abordera les possibles outils de prévention. Cependant, notre approche ira particulièrement vers la compréhension du pronostic local, en soulignant que les outils de prévention font en sorte de donner une existence sociale au suicide.

## **2. Les facteurs immédiats du suicide**

---

En 2004, un pacte de suicide entre quatre adolescentes a conduit l'une d'elles à la mort. L'année suivante, une fillette de 11 ans s'est pendue. En décembre 2007, une vague de suicides a eu lieu, quand quatre jeunes hommes âgés de 20, 23, 24 et 33 ans se sont enlevé la vie. Durant notre recherche sur le terrain, nous avons entendu parler de plusieurs autres cas, en général survenus plus de deux ans auparavant. En dépit des deux années de répit, on sent que le sujet du suicide est toujours présent dans les esprits, et ce, quotidiennement, et que les gens connaissent le phénomène.

Quand on étudie le suicide – surtout en milieu autochtone –, on note qu'on met l'accent sur l'alcoolisme et la dépendance aux drogues, la violence conjugale, l'absence d'emplois rémunérés, l'oisiveté, la dépression et la transmission intergénérationnelle inopérante. Par conséquent, il est impossible d'obtenir l'unanimité au sujet de la définition du comportement suicidaire.

Pendant notre recherche, les répondants avaient beaucoup à dire au sujet des questions portant sur les tentatives, les idées suicidaires et les suicides complétés, ce qui démontre que le sujet n'est pas si tabou. Ils ont d'abord évoqué des circonstances, des faits, des souffrances, des rapports, des conflits, des insatisfactions ou des malaises pour expliquer leur geste ou le geste d'un proche suicidaire. La majorité des gens ont invoqué plus d'une raison pour justifier l'acte. Ces raisons pouvaient être d'ordre personnel, comme se sentir angoissé ou même dépressif, mais en général les gens attribuaient l'acte à un trouble affectif ou à d'autres relations extérieures à l'individu lui-même, comme une carence d'affection de la part d'un parent ou l'absence d'attention et d'amour pendant l'enfance.

Nous allons aborder, un par un, les possibles déclencheurs du suicide, selon l'opinion recueillie des représentants de chaque groupe d'âge, comme de chaque statut social.

## 2.1 Manque d'affection

---

Étant donné que le manque d'affection semble être un aspect très lié aux comportements suicidaires, on insiste pour mettre en évidence cet élément déclencheur. Cet aspect est souvent évoqué soit par rapport à la conjointe ou au conjoint ou par rapport aux parents, par quelques personnes qui ont passé à l'acte ou se sont montrées préoccupées par rapport à une rupture ou à l'absence de liens d'amour. Par exemple, lors d'une des interviews non enregistrées, un informateur nous a révélé que sa femme s'est enlevé la vie à cause du manque d'affection de son père. Plusieurs autres cas semblables à celui-ci ont été mentionnés.

« Moi, dans plusieurs cas de suicide il y en a qui ont eu un, à cause des relations amoureuses, que ça marchait plus pis. Tsé personnellement, j'ai des amis qui se sont suicidés. J'ai une copine qu'elle avait un chum pis (p.i.) qu'elle a vécu ça. » (Marie, mère atikamekw dans la trentaine)

Pour ceux qui lient le comportement suicidaire au manque d'affection, la communication semble être la clé de voûte pour une bonne relation familiale. Le manque de communication se définirait par une incapacité à partager les désirs, les craintes, les espoirs ou les projets d'avenir. En plus de ce manque de communication, ces personnes évoquent la crainte ressentie par plusieurs à effet que l'expression de sentiments intérieurs devienne une source d'humiliation ou de rejet social ou familial. Par exemple, on a peur de dire que l'on est jaloux ou encore de faire rire de soi quand on a subi une humiliation amoureuse – ici, la question liée aux maîtresses dont nous avons déjà parlé est très mal vue dans la communauté, justement parce qu'elle provoque des situations déshonorantes.

Néanmoins, la question même des manifestations d'amour doit être vue à travers un contexte historique qui inclut l'expérience du pensionnat. Les répondants ont affirmé, quasi unanimement, que cette institution a engendré une réalité très difficile à vivre dans les communautés membres des Premières Nations. Ils déclarent que la transmission de liens familiaux et les façons d'exprimer l'amour propre aux Atikamekw peuvent être considérées comme perdues, ne leur laissant que les modes d'expression issues de la société québécoise et

canadienne. Par conséquent, en ne sachant pas comment transmettre l'affection, les parents finissent par le faire à travers l'argent et les biens matériels, et ceux qui n'en possèdent pas suffisamment ne sont pas en mesure de démontrer de l'amour. Nous verrons que les conséquences du pensionnat vont traverser tous les points de cette section. Le lecteur sera donc confronté à l'idée que le pensionnat est source d'actes suicidaires, à des degrés divers, dans bien des cas.

Néanmoins, il est vrai que les affirmations sur le pensionnat proviennent d'une idée préconçue dont nous souhaitons nous éloigner. Toutefois, selon notre expérience et plusieurs de nos interlocuteurs, des canaux possibles de communication chez les Atikamekw résident dans le fait d'aller dans la forêt, de se réunir en famille (nucléaire et élargie) ou de transmettre des aspects d'une culture d'avant le contact, autrement dit, qu'ils résident dans des pratiques qui ont résisté au contact et aux changements, comme la chasse, la pêche, la fabrication de paniers en écorce de bouleau. Dans ce point, on traite des aspects qui, selon les récits analysés, aident à recomposer une part de l'histoire atikamekw et du concept de collectivité. On veut démontrer que le processus de reconstruction de ce sens de la collectivité autochtone passe par une relation avec le territoire et par l'organisation sociale traditionnelle. Bien que d'autres critères soient importants, nous ne pouvons pas minimiser l'importance de cet aspect dans l'imaginaire et la sociabilité atikamekw. Même si la plus grande partie des interviewés atikamekw résident dans la communauté, la vie dans le bois demeure une référence centrale. En principe, elle représente le type de vie idéale, fondée sur la quête de bonnes relations interpersonnelles, puisqu'elle crée une ambiance familiale marquée par l'intimité et la proximité – ce qui n'annule pas la hiérarchie sociale existante.

Lorsqu'on observe les familles dont les membres ont la capacité de communiquer, selon leurs propres critères, on remarque que l'affection y est présente. On l'affirme sans hésitation, car les Atikamekw eux-mêmes nous ont donné leur définition de l'amour, que voici : pour « bien élever un enfant », il faut lui donner des conseils ou le guider, au lieu d'interdire, afin de l'amener à comprendre et à décider ce qui est le mieux pour lui. Pour bien aimer quelqu'un, il faut l'accompagner, l'écouter, le soutenir dans ses décisions. Par conséquent, les manifestations publiques d'affection n'existent pas en effet, car elles demeurent dans la sphère du domestique et du subjectif.

Malgré tout, le lien entre l'affection et le suicide est aussi soulevé dans la communauté et, même si on ne cherche pas une relation directe, on doit considérer la question comme faisant partie d'un large éventail de motivations qui poussent quelqu'un à s'enlever la vie.

## 2.2. Violence sexuelle/inceste

---

Selon les travailleurs sociaux et le psychologue, il existe dans la communauté plusieurs cas d'inceste et d'agressions sexuelles. Un malheureux exemple, datant de 2005, traite d'une fillette de 11 ans qui s'est suicidée après avoir subi plusieurs agressions sexuelles par de jeunes hommes et des agressions physiques de la part de ses compagnes à l'école. La mère de cette fillette a quitté la communauté, incapable d'endurer la présence des agresseurs de sa fille, qui n'ont pas été poursuivis en justice, malgré le nombre de preuves accablantes. Les cas de violence sexuelle demeurent en général impunis, même s'il n'existe pas de doute par rapport à l'identité des agresseurs. Ainsi, selon plusieurs interviewés, l'agresseur – violeur ou non – demeure dans la communauté sans être puni pour son crime, ce qui peut provoquer un malaise et même engendrer d'autres suicides.

« [...]Pis j'ai une nièce de 11 ans qui s'est suicidée à cause d'agression sexuelle, négligence parentale. Pis les amis de mes nièces à cause de leurs cas. » (Julie, interviewée atikamekw)

Ces renseignements nous ont été fournis surtout par les services sociaux, car ils sont responsables des services de protection, offerts par deux cliniciens en protection, en réponse à des signalements (Service d'Intervention et d'Autorité Atikamekw). Un clinicien en protection estime à 15 % le taux représenté par les abus sexuels parmi les 71 dossiers actifs.

Les questions d'inceste et de la violence sexuelle sont étroitement liées au trop grand nombre de personnes vivant dans une même maison. En entrevue avec le psychologue qui travaille pour les Services sociaux de Manawan<sup>115</sup> et pour le Centre de santé de Manawan, on nous a expliqué que le surpeuplement des maisons engendre, entre autres problèmes déjà mentionnés au chapitre 6, des tensions relativement à l'intimité et aux états dépressifs. Selon lui, aller dans le bois, pour les enfants, les jeunes ou les adultes signifie : « Avoir de l'espace

---

<sup>115</sup> Le Système d'intervention d'autorité atikamekw (SIAA) est offert en vertu d'une entente intérimaire conclue entre le CNA, le CJMCQ, le Centre jeunesse Lanaudière (CJL) et leurs directions de la protection de la jeunesse (DPJ).

et de l'intimité avec le conjoint ou le simple fait de sortir de la maison pleine de gens sont des aspects qui vont contribuer à la bonne santé mentale des personnes.» (Psychologue québécois)

En conclusion, les questions d'agressions sexuelles et de surpeuplement des maisons se recourent et, dans certains cas, le suicide est lié aux deux. Par contre, dans l'ensemble de nos entrevues et aussi selon notre expérience sur le terrain, la consommation d'alcool et de drogues est davantage liée aux idées suicidaires et aux suicides complétés.

### 2.3 Consommation d'alcool et de drogues

---

Pour présenter le thème de la consommation d'alcool et de drogues, nous proposons un bref exemple. Dans la maison de la famille qui nous a hébergés au début de notre séjour, soit chez Francis et Noëlle, la présence d'alcool n'est pas fréquente et aucun des deux ne consomme de façon régulière ou excessive. Malgré tout, un jour où Noëlle dormait plus longtemps que d'habitude (il était environ 8 h 30 le matin), leur enfant le plus âgé a cru qu'elle était malade pour avoir trop bu la veille. Ce petit épisode reflète une réalité qui semble être intégrée chez les enfants, même si nous ne pouvons pas affirmer que ce sont les jugements que les enfants se font de la situation. Par contre, on sait que pour les enfants plus âgés, soit à partir de 9 ans, l'alcool fait partie de leur vie.

Selon les interviews réalisées, les jeunes commencent à fumer la cigarette à l'âge de 12 ans environ et à consommer des drogues et de l'alcool à l'âge de 13 ou 14 ans. L'alcool et la drogue consommés par les plus jeunes sont la bière et le pot (marijuana). L'alcool fort, la *méthamphétamine* et la cocaïne sont consommés par les adultes. L'accès aux drogues est facilité par des *dealers* qui habitent dans la communauté ou qui viennent de l'extérieur. Lorsque les parents donnent de l'argent aux enfants et n'exercent pas beaucoup de contrôle sur son usage, l'accès est encore plus facile. Ici, le phénomène de la compensation du manque d'affection et de l'absence par l'argent ou la permissivité ressort encore et semble être un aspect clé pour les professionnels qui cherchent à comprendre plusieurs dynamiques de la communauté.

En 2008, un rapport de recherche intitulé « Consommation de substances psychoactives chez les adolescents atikamekw »<sup>116</sup> révélait un haut taux de consommation de drogue chez les jeunes Atikamekw. Parmi les participants à cette recherche, majoritairement des jeunes de Manawan, 57 % ont déclaré avoir consommé des drogues au moins une fois au cours de l'année précédant la recherche. Selon cette étude, l'âge moyen du début de la consommation régulière de drogue chez les jeunes Atikamekw est de 13 ans. Un nombre important de jeunes rapportent des conséquences négatives importantes liées à leur consommation, telles que des difficultés scolaires, des comportements délinquants et des problèmes physiques, psychologiques et relationnels. Selon la même recherche, le cannabis serait de loin la drogue la plus consommée (52,3 %). Viennent ensuite les amphétamines (14 %), la cocaïne (10,5 %), les hallucinogènes (5,2 %), les solvants (2,3 %) et autres drogues (2,3 %).

Toutefois, comme l'affirment Bousquet et Morrisset<sup>117</sup> :

« Nous ne voudrions pas que cet essai soit compris comme une dénégation des problèmes de consommation d'alcool chez les Amérindiens, mais plutôt comme une volonté scientifique de dresser un portrait plus nuancé que ce qui est habituellement présenté : dans une réalité où la relation à l'alcool peut aussi être saine, peut-être peut-on trouver des modèles à ajouter aux moyens connus de réduction des méfaits de l'abus d'alcool. » (Bousquet et Morrissette, 2009 : 129-0)

Par ailleurs, la consommation existe dans plusieurs maisons et touche différents groupes d'âge. Selon plusieurs jeunes, il est normal de boire avec les parents et les grands-parents, et cette habitude peut être considérée comme un partage entre générations, et non pas seulement comme une occasion de s'enivrer. Selon un monsieur responsable d'un campement pour jeunes ayant des problèmes de consommation, l'interdiction totale de consommation d'alcool et de drogues pourrait provoquer un sentiment de révolte. Ainsi, il est plus important d'expliquer que la consommation modérée peut faciliter la communication et le partage, ce qui pourrait amener les jeunes à avoir une relation plus saine avec l'alcool.

<sup>116</sup> C. Plourde, J. Pronovost, M. Alain et J. Laperrière. *Consommation de substances psychoactives chez les jeunes Atikamekw*. Rapport de recherche, Trois-Rivières: Université du Québec à Trois-Rivières, 2008, 34 p.

<sup>117</sup> *Drogues, santé et société*, vol. 8, numero 1, juin 2009. [En ligne] [http://www.drogues-sante-societe.org/vol8no1/DSS\\_v8n1\\_art4.pdf](http://www.drogues-sante-societe.org/vol8no1/DSS_v8n1_art4.pdf)

« Nous voudrions montrer, pour en avoir été témoins sur nos terrains respectifs, qu'il existe, en marge des problèmes de dépendance et de leur cortège de blessures, des Amérindiens qui boivent de l'alcool de façon raisonnable et que certains d'entre eux sont même d'anciens buveurs. [...] Nous considérerons le fait de boire de l'alcool chez les Autochtones non pas à travers les perceptions de la médecine ou de la psychologie, mais plutôt sous l'angle des représentations sociales et culturelles. Notre but est de démontrer que, au sein du contexte québécois, les Amérindiens ont une culture de l'alcool plus raffinée que ce que la littérature laisse entendre et qui va au-delà de la recherche d'enivrement total que l'on observe, fréquemment, les fins de semaine dans les réserves. Nous aimerions surtout rattacher cette culture de l'alcool à une culture politique, que nous définirons provisoirement comme un système de valeurs, de croyances et de représentations permettant à un individu d'appréhender son rôle dans sa propre société. » (Bousquet et Morissette, 2009 : 129-0)

Donc, en nous basant sur les renseignements recueillis – y compris ceux mentionnés au chapitre 6 – on soutient que l'alcool et les drogues peuvent jouer un rôle dans les cas de suicide, sans pour autant en être les déterminants. L'utilisation de l'alcool et du tabac peut être liée à des rites et à des aspects culturels antérieurs au contact – cette affirmation n'étant cependant que spéculative, puisque nous n'avons pas réalisé de recherches sur le sujet – et la consommation d'aujourd'hui peut être lue comme une redéfinition de ces aspects et non nécessairement comme un acte destructif.

#### 2.4 Changements du mode de vie

---

Manawan, tout comme la majorité des communautés autochtones, est passé d'un mode de vie semi-nomade à la sédentarisation, et a assisté à la création d'un village éloigné du territoire de chasse, ce qui constitue un des éléments ayant occasionné un bouleversement radical du mode de vie traditionnel. De plus, l'école et la religion ont imposé des changements radicaux à la culture atikamekw et, par conséquent, à la transmission de celle-ci par les adultes aux enfants. La dépendance à l'égard de l'assistance sociale, le contact avec le monde extérieur par la télévision, l'exiguïté des logements favorisant les actes incestueux et la violence conjugale de même que l'oisiveté liée au chômage sont des aspects que nous avons déjà traités, mais qui sont soulevés dans toutes les interviews réalisées et dans la majorité des écrits portant sur le suicide. D'un autre côté, les solutions primordiales requièrent la restauration des liens intergénérationnels, l'instauration d'un développement économique et de l'auto-gouvernance, ou autodétermination, par rapport aux gouvernements fédéral et provincial.

Dans le même ordre d'idées, l'acculturation rapide et parfois considérée comme irréversible entraîne un vide culturel et une confusion identitaire chez les jeunes appartenant à ce groupe, contribuant ainsi à la hausse du taux de suicide. Néanmoins, nous identifions une nuance intéressante à cette hypothèse. Selon nous, parmi les Atikamekw de Manawan, il existe un nombre important de personnes intéressées à établir un lien entre ce qu'ils nomment leur culture traditionnelle et la culture dominante. Subséquemment, ces mêmes marqueurs, dits culturels, suggèrent également la présence d'autres variables contribuant à une meilleure qualité de vie, tels l'organisation communautaire, l'autonomie sociopolitique, un développement économique dynamique, et le sentiment d'être maître de sa destinée, et pouvant donc protéger contre le suicide.

Notre recherche sur le terrain a été très prolifique en ce qui concerne la perspective atikamekw du changement du mode de vie, qui inclut tous les aspects déjà mentionnés, mais qui aujourd'hui comptent aussi avec l'internet qui, dans son pouvoir de rassembler des gens de plusieurs origines et communautés, permet que les jeunes partagent des rêves, des projets, des angoisses et des expériences de vie. Bien que nous n'ayons pas réalisé une recherche détaillée sur le sujet, tous les jeunes nous ont parlé de leurs habitudes d'aller sur Internet, de voir les pages *facebook* de leurs amis, ainsi que les blogues. Au cours des entretiens individuels, quelques adolescents nous ont raconté que souvent les blogues parlent des idées suicidaires, des angoisses, des souffrances. Selon eux, cette autre forme de communication peut aider les gens à se défouler sans avoir besoin de s'exposer, quoique selon les adultes elle pourrait aussi susciter des idées suicidaires chez les jeunes qui lisent les blogues. Encore là, il s'agit d'une démonstration de la multitude de points de vue internes à Manawan, qui indique qu'on ne trouvera jamais de solutions cohérentes.

Un autre point lié aux changements du mode de vie, qui ressort fréquemment, est la question du paternalisme – expression utilisée par les Atikamekw eux-mêmes et qui est née de la relation de dépendance établie par les gouvernements fédéral et provincial. Ainsi, les Atikamekw critiquent les politiques des affaires indiennes établies par l'État et la façon dont elles peuvent influencer directement la manière de participer à la vie communautaire et aux prises de décisions des gens de cette communauté. En même temps, ils comprennent que, sans la protection de l'État, la communauté serait incapable de s'autogérer et qu'un chaos s'établirait. Comment la transition serait-elle possible alors? Un processus est en train de se

mettre en place actuellement, mais dont les résultats ne seront visibles qu'à long terme. Entretemps, chaque jour vécu sous la protection de l'État rend plus difficile l'acquisition d'une autonomie.

En ce sens, une autre idée préconçue à propos des Atikamekw et qui semble plus ou moins constante dans la perception des professionnels fait référence au manque d'organisation (selon les modèles occidentaux) et d'initiative. Il est flagrant que les membres des communautés ont un grand désir de voir changer les choses, mais que peu de choses se sont concrétisées jusqu'ici. D'ailleurs, si pour les « blancs », les Atikamekw sont immobiles et passifs, pour les Atikamekw, les « blancs » leur imposent des actions et des solutions à long terme, qui ne leur conviennent pas. Divers informateurs ont mis l'accent sur l'organisation traditionnelle, du type « vivre au jour le jour » sans faire de projets à long terme, comme à l'époque où ils dépendaient beaucoup de la nature pour leur subsistance. Ce regard sur le passé ne vise pas à les figer dans un mode de vie dit « traditionnel », ou à dresser un portrait misérabiliste de la situation actuelle des Atikamekw, mais plutôt à montrer différents points de vue sur ce qu'est l'initiative, le mouvement, la concrétisation de projets. Ils veulent que les projets suggérés par les non-Autochtones soient concrets, à court terme et efficaces, et non spéculatifs et longs à réaliser.

Finalement, parmi tous les événements engendrés par le contact, l'institution de pensionnats occupe une place très importante dans les récits des professionnels et des interviewés plus âgés. En plus, pour ces derniers – qui ont en général fréquenté le pensionnat – leurs conséquences actuelles sont souvent néfastes. Par ailleurs, selon un monsieur d'environ 60 ans, le suicide ne faisait pas partie d'une réalité de son peuple avant le pensionnat, quand l'alcool représentait déjà un problème selon la perspective occidentale, encore là, après la spoliation, l'usurpation et la domination, on ne connaissait personne en ayant commis un suicide. Il affirme que le grand diviseur des membres de sa communauté a été le pensionnat.

## 2.5 Système de pensionnats

---

Les gens de Manawan ont connu deux pensionnats, celui d'Amos et celui de Pointe-Bleue. Le premier a une terrible réputation de lieu où la maltraitance et les abus étaient très fréquents et les plus graves. Le second, par contre, est connu pour avoir accordé un traitement plus doux, autrement dit, moins agressif en ce qui concerne l'assimilation et la discipline. Par conséquent, les réponses sur l'expérience au pensionnat sont variables, comme d'ailleurs sur tous les sujets déjà abordés. C'est pourquoi nous réaffirmons que l'expérience sur le terrain est ce qui compte le plus pour nous, au niveau microsocial.

Les réponses d'une partie des interviewés suivent les mêmes schémas que celles recueillies au cours de multiples autres recherches sur les conséquences du système des pensionnats, autrement dit, que ceux-ci ont provoqué une rupture dans la transmission des valeurs et ont créé des familles sans racines culturelles. De plus, ils croient que cette perte culturelle peut entraîner la consommation excessive d'alcool et de drogues ou amener au suicide. La perte des habiletés parentales et les carences affectives jouent aussi un rôle majeur dans le phénomène. Pour illustrer cette allégation, nous avons l'exemple d'un gars de 33 ans qui s'est suicidé lorsque sa mère a refusé de partager l'argent de l'indemnisation du pensionnat. Selon les gens de la communauté, le gars a interprété ce refus de la part de sa mère comme une preuve qu'elle ne l'aimait pas. Il souffrait, par conséquent, d'une vulnérabilité émotionnelle radicale. Selon un psychologue non atikamekw, le pensionnat est le facteur clé qui permet de comprendre la situation actuelle de la communauté, car les séquelles sont nombreuses et incluent le sentiment d'abandon et le manque d'habileté parentale.

Un autre aspect sur lequel les gens s'entendent par rapport à l'expérience des pensionnats, c'est le sentiment d'être victime. Selon le même psychologue, ce sentiment paralyse et affecte l'estime de soi et la capacité de se projeter dans le futur, ce qui serait des facteurs de protection. Si aujourd'hui, les Atikamekw ont beaucoup de difficulté à revendiquer leurs droits, et même à prendre connaissance de ce que sont leurs droits, il importerait qu'au moins ils ne se considèrent plus comme des victimes, et qu'ils croient plutôt en leur capacité de changer leur réalité. Les hommes plus traditionalistes, qui ont réussi à cesser de consommer et à surmonter les traumatismes vécus au pensionnat, croient que l'émancipation des Premières Nations est la solution aux problèmes liés au pensionnat.

D'un autre côté, au-delà des expériences traumatisantes ou non des pensionnats, il faut aussi considérer l'effet boomerang des actions assimilationnistes : la génération des pensionnats a souffert, mais, paradoxalement, est entrée dans la logique du colonisateur. C'est l'échec de l'assimilation. Subséquemment, il peut être hasardeux d'attribuer tous les problèmes psychosociaux des Atikamekw d'aujourd'hui aux pensionnats, à l'assimilation et à l'acculturation. De toute évidence, cette mise au banc de l'expérience du pensionnat limite considérablement les recherches. Les études scientifiques doivent chercher au-delà de la victimisation historico-politique de ce peuple pour comprendre l'enchevêtrement complexe des nombreux facteurs jouant un rôle dans le suicide chez ce groupe. Dans cette optique, l'étude de cas individuels s'avère d'autant plus utile, surtout lorsqu'il s'agit d'une problématique aussi répandue.

Dans ce même sens, toutes les causes immédiates du suicide, bien qu'elles nous servent d'indicateurs de possibles déclencheurs de l'acte, ne possèdent pas le caractère de déterminants. On insiste sur le manque d'affection, les violences multiples et les autres problèmes qui offrent une cause directe et une explication palpable, mais il faut aller au-delà de ceux-ci, si on veut connaître tout l'univers qui entoure le suicide dans le contexte de Manawan.

### **3. Les facteurs médiats du suicide**

---

#### **3.1 Croyances et cérémonies**

---

Une rencontre, très marquante, nous a beaucoup appris sur l'univers qui entoure les croyances atikamekw, sur la flexibilité et le dynamisme des traditions, qui aujourd'hui incluent le suicide. Il s'agit d'une longue conversation que nous avons eue au début d'une fête d'anniversaire – où la nourriture offerte aux adultes consistait en une soupe de cœur d'orignal, un mets très apprécié et servi dans des occasions spéciales – puis dans le cimetière, avec un monsieur qui se proclamait « shaman »<sup>118</sup>. Il nous a expliqué sa façon de comprendre la transmission des connaissances traditionnelles, en disant que ça fait au moins 15 ans qu'il n'a pas ouvert un livre, car il croit en la tradition orale, qui doit être préservée et non transmise à travers des livres, dans lesquels c'est la vision du chercheur qui prédomine. De plus, cet

---

<sup>118</sup> Quoique le mot « guérisseur » soit le plus souvent utilisé par les Atikamekw, dans ce cas, il a expressément demandé qu'on l'appelle « shaman ». Il a justifié son choix, par sa volonté de voyager à travers l'Amérique en apprenant d'autres croyances amérindiennes, et par le fait que cette désignation lui semblait plus « universelle ».

homme considère le langage non verbal comme l'outil principal des expressions d'amour, de souffrance, de joie ou d'empathie. Selon lui, c'est dans le non-dit que l'on connaît les personnes.

Alors qu'on souhaitait connaître les contextes, les savoirs, les expériences et les pratiques rituelles contemporaines des Atikamekw, cet entretien s'est révélé décisif, car il est venu systématiser et corroborer plusieurs autres récits sur les divers thèmes abordés par le monsieur, comme les croyances au sujet de l'âme, du fil qui sépare la vie et la mort, des couleurs liées à chaque saison (directions et étapes de la vie), du deuil et des nouveaux rituels funéraires. De plus, ce monsieur s'est montré très soucieux de souligner la persistance de certaines pratiques dans le contexte actuel au regard des politiques successives d'assimilation et de christianisation, en parlant de la spoliation, du paternalisme et du néo-colonialisme, qui, selon lui, détruisent la connaissance qu'il qualifie de « traditionnelle ». Il n'a rien dit du catholicisme ni du pentecôtisme, qui ne prennent pas le relais dans la communauté et qui justifie son absence dans la présente thèse.

Il nous a expliqué que le cercle à quatre couleurs, commun à d'autres Premières Nations, représente les quatre directions et les quatre étapes de la vie. Ainsi, au haut du cercle, on retrouve le nord, qui représente l'hiver, sur fond blanc, et symbolise la vieillesse. Sur la droite du cercle, il y a l'est, représentant le printemps, sur fond jaune, et symbolisant le soleil, le début de la vie et l'énergie. En bas du cercle, le sud représente l'été, sur fond bleu, et symbolise la jeunesse et la vitalité. Finalement, sur la gauche du cercle, on voit l'ouest, qui représente l'automne et la chasse, sur fond rouge, symbolisant le sang, la maturité<sup>119</sup>. Ces explications corroborent l'information recueillie sur la dynamique culturelle. Par ailleurs, nous allons voir que les couleurs entrent dans le symbolisme atikamekw de façon courante, quand les gens nous affirment qu'on doit porter un bracelet noir pour le décès d'un adulte ou un bracelet blanc pour celui d'un enfant, de même que d'autres variantes :

« Because all objects in the visible external world possess attributes of colour, colour difference is always an available means of classification. But an indefinitely large variety of things will fall into any one colour class, so the social metaphors of colour are always potentially polysemic. Even when it is evident that the colour of something has symbolic significance we can never be

---

<sup>119</sup> On souligne que ces renseignements sont issus de notre entretien et que nous n'avons pas cherché à les confirmer au cours de nos recherches sur la spiritualité atikamekw.

sure what it is. Each case must be investigated in its particular context.» (Leach, 1976 : 59).

Nous ne présentons pas un large éventail de cérémonies organisées aujourd'hui, d'abord parce qu'il ne s'agit pas du sujet de la recherche, et que les récits à leur sujet ne sont pas très fréquents. Cependant, les gens nous ont parlé de trois cérémonies plus importantes, qui sont en train de réapparaître dans la vie de Manawan : il s'agit de la tente à sudation, un rituel de préparation à la danse de la pluie (*rain dance*) et du pow-wow, qui est en fait un ensemble de plusieurs cérémonies.

Mentionnons que nous n'avons pas eu la possibilité, dans la majorité des cas, de prendre des notes de terrain en présence des interlocuteurs. Par conséquent, les notes ont été prises au cours des soirées qui ont suivi les interviews, il peut donc peut-être manquer quelques détails plus précis sur le déroulement des cérémonies (à part le pow-wow, qui nous a été bien expliqué lors d'une interview enregistrée).

Selon un informateur, pour se préparer à la danse de la pluie, les hommes doivent jeûner et danser pendant quatre jours. Après ces quatre jours, deux morceaux de bois très minces sont introduits à la racine de leurs pectoraux; ces morceaux sont attachés à un arbre par des cordes. La personne doit ensuite danser autour de l'arbre jusqu'au moment où elle décide de donner un coup sec et violent pour se libérer des morceaux de bois. Ce rituel doit être fait une fois par année pendant quatre ans. Pour ce qui est de la tente à sudation, il faut vraiment participer au rituel pour le connaître, car il est sacré et secret, et il n'a pas été possible dans le cadre de cette recherche d'y participer.

### *3.1.1 Le pow-wow de Manawan*

---

Les grands pow-wow traditionnels, et sans alcool, organisés par la communauté connaissent un très grand succès. Ces célébrations sont composées de chants et de danses en costumes très colorés, pleins de plumes, et la musique y est toujours présente. Rites cérémoniels pour les femmes, les hommes et les enfants, partages de nourriture, et échanges avec d'autres communautés autochtones du Québec et même du Canada, venues en visite pour l'occasion, font partie de la fête. À cette occasion, les personnes se réunissent à l'aréna entièrement réservé au pow-pow, en haut du village. Dans ce contexte, tous se connaissent et

partagent un même imaginaire, les mêmes pratiques et la même nourriture en dépit de leurs différences.

À une occasion où nous sommes allés acheter de l'artisanat, nous avons connu un des participants de la bande « Black Bear Singers », qui joue de la musique traditionnelle et participe activement aux pow-wow. Il nous a expliqué que l'organisation et le déroulement d'un pow-wow obéissent à des règles strictes. Le pow-wow commence par une procession dirigée par des vétérans, qui portent des drapeaux. Un maître de cérémonie donne le signal du départ aux différents groupes de percussion qui y participent. Plusieurs styles de danses se succèdent, le public étant invité à participer à l'occasion de danses précises. L'aire de danse et les costumes portés par les danseurs ont une importance particulière, par conséquent il ne faut pas les toucher sans la permission des participants.

La musique est l'élément central des pow-wow. Des hommes se tiennent assis autour d'une grosse caisse et s'accompagnent tout en chantant. Les battements du tambour et la réverbération des clochettes fixées aux vêtements des danseurs font partie de la sonorité produite. Un dirigeant est désigné, qui doit connaître la musique et être capable de chanter longtemps et de se rappeler des paroles. Les autres musiciens doivent le suivre.

Bref, il s'agit d'une cérémonie d'une importance fondamentale pour les gens de la communauté, et où on côtoie la vie, non la mort.

#### **4. Mort et rituelles funérailles**

---

Faisant suite au point sur les croyances et les cérémonies, nous ouvrons maintenant une section sur celles-ci, mais cette fois en lien avec la mort. Les interviews avec les aînés ont été plus consistantes par rapport au sujet des cérémonies mortuaires traditionnelles. À titre d'exemple, un monsieur déjà âgé de plus de 70 ans, nous a raconté qu'auparavant, lors d'un décès, le corps du défunt était exposé dans les maisons pendant trois jours et trois nuits et la famille chantait des chants religieux et offrait du tabac et des bougies aux visiteurs, éléments qui devaient guider le décédé dans son chemin vers « l'autre monde ». À chaque repas au cours de ces trois jours de veille, les restes de nourriture étaient brûlés par respect pour l'esprit du défunt. Lors du dernier repas communautaire, avant l'enterrement, la famille préparait une

assiette pour le décédé. On distribuait ses biens seulement six mois après ou même plus tard. Tous ces gestes étaient également destinés à aider la personne décédée à quitter le monde des vivants en paix et pour toujours. Culturellement, on considère l'âme comme une entité significative dotée d'un pouvoir autonome quel que soit le contexte d'expression : personne, entités non humaines ou monde invisible (animaux, plantes, roche, entités spirituelles, voyage de l'âme après la mort, rêves).

Aujourd'hui, les pratiques en matière de funérailles et de deuil varient selon chaque famille. Les plus catholiques préfèrent en général des liturgies propres à son Église, sans néanmoins laisser tomber quelques aspects d'obsèques traditionnelles, comme la consommation de tabac et le partage de bougies avec les gens en deuil. De même, en dépit des croyances, les membres de la famille du défunt portent un bracelet noir ou blanc, en tissu ou en plastique. Les bracelets blancs et en plastique ne sont pas bien vus par les aînés, car selon la tradition orale, le tissu noir autour du poignet sert à protéger le vivant des esprits des morts. Par contre, quand c'est un bébé qui décède, le tissu doit être blanc. Par conséquent, porter des bracelets blancs peut être dangereux, car cela peut enlever la protection et changer un prédictat culturel. En portant un tissu qui n'est pas noir, on attire l'attention de l'esprit du défunt, qui comprend qu'on veut qu'il reste parmi nous. Comme nous le verrons, garder un « fantôme » proche de nous peut nous amener au suicide. Finalement, le deuil ne peut pas durer plus de deux mois environ, et les pleurs qui l'accompagnent ne doivent pas être trop « spectaculaires », car cette attitude pourrait aussi retenir l'esprit à la Terre.

Tant les adultes que les jeunes de l'école secondaire que nous avons interviewés ont affirmé croire en l'existence des esprits. À part les aînés, qui sont en majorité chrétiens, les membres de la communauté ne voient pas la mort d'un point de vue dualiste; ainsi, les décédés par accident, par maladie ou par suicide accèderont à la même place, et vivront ensemble. De plus, les gens sont libres de choisir la façon dont ils veulent mourir. Selon le shaman, la mort est un passage très fin, comme un cheveu, qui sépare la vie physique de celle de l'esprit, une ligne ténue qui sépare la vie terrestre de la vie céleste, ou spirituelle. Mourir signifie aussi connaître l'expérience d'une rencontre avec des êtres chers. La mort est vue comme naturelle, et l'autre côté de la vie est toujours beau, malgré la façon dont la personne est morte.

Il est important de souligner qu'à Manawan, deux filles, de 9 et 10 ans, nous ont montré des photos de personnes décédées : une des filles portait un chandail avec une photo de sa mère dessus, et l'autre avait la photo de son oncle dans son porte-monnaie. Même un monsieur qui nous a hébergés a passé toute une journée avec un chandail montrant la photo d'un jeune qui s'était suicidé. Cette réalité est frappante et nous donne en même temps beaucoup de pistes pour comprendre la façon dont ces personnes vivent quotidiennement avec la mort. Il faut encore dire que dans une petite communauté comme Manawan, tout le monde se connaît et que, par conséquent, tout le monde ressent la mort d'un des membres de la communauté.

Ce premier contact avec les nouvelles pratiques adoptées lors d'un décès nous a fait nous poser beaucoup de questions. Selon un aîné, la pratique de faire des chandails, des bougies, des porte-clés et d'autres objets portant le visage de décédés est une façon de se souvenir des morts qui n'est pas mauvaise, tout comme le port du bracelet en tissu noir. Néanmoins, c'est une pratique tout à fait nouvelle, qui date d'environ 5 ans, et qui est née du besoin d'amasser de l'argent pour payer tous les frais de l'enterrement. Par contre, d'autres personnes nous ont raconté que le « rituel » a commencé après le suicide d'une jeune fille qui était considérée comme une « leader » par d'autres jeunes; les objets ont été fabriqués pour lui rendre hommage. Il y a donc une contradiction plus ou moins courante par rapport au rituel : soit les gens affirment qu'il s'agit d'un besoin financier, soit ils affirment qu'il s'agit d'un hommage aux décédés, surtout suicidés.

Dans d'autres interviews, nous avons eu plus d'information sur la nouvelle pratique. Il semble qu'il s'agit plutôt d'un hommage, qui quand elle est faite pour les suicidés pourrait engendrer d'autres actes suicidaires. Les aînés et les professionnels sont contre, car ils croient que cela peut inciter d'autres jeunes à se suicider, parce qu'ils croient qu'ainsi les gens se souviendront d'eux comme des personnes courageuses et importantes. Donc, la pratique pourrait engendrer une contagion<sup>120</sup>. Cependant, d'autres personnes voient cela comme un hommage qui doit être fait, et ne font pas de liens entre de nouveaux cas de suicide.

« Moi, ce que je vois aussi chez les adolescents suicidaires... c'est toute la population qui est touchée, pis les jeunes, les ados aussi sont touchés, pis

---

<sup>120</sup> Par rapport à la contagion, on parle de contacts directs, qui peuvent être établis entre des individus d'une même communauté où, par exemple existe un haut taux de suicide.

souvent qu'est-ce que j'ai remarqué et qui n'était pas bon non plus est quand qui avait un suicide là, un adolescent qui se suicidait, on dirait la famille pour lui rendre hommage pour la dernière fois, la famille, ils se faisaient des genres de t-shirts et avec la photo là, du décédé, puis c'est quasiment pour tous les suicides chez les jeunes. (...) Les autres jeunes ils se voient de même : ah, je vais faire ça aussi, je vais me suicider. » (François, homme dans la quarantaine)

« Oui avec des personnes qui ont passé à l'acte, les personnes suicidées. Oui, à un moment donné, on avait discuté avec des collègues au point de dire que, est-ce que chez les ados un certain groupe de personnes, est-ce que le suicide peut être héroïque? Dans le sens que de montrer les images de la personne suicidée, au point de faire des t-shirts avec la photo d'une personne qui s'est suicidée au point aussi de vénérer un objet. Mettons à moment donné, il y avait une, un groupe d'ados qui disait, parce qu'une personne, la fille qui s'était suicidée aimait beaucoup le personnage de Winny Le Pou, dans les bandes dessinées pis eux autres, ils ont formé un groupe en atikamekw disant wi ne bo, ça veut dire, il veut mourir, elle veut mourir. Fait qu'à moment donné, ils ont vénéré cet objet-là, ce petit ourson-là pour dire que la prochaine, qui va c'est lui au ciel qui va le porter, ben ça va être la prochaine qui va se suicider. C'était vraiment fort comment qu'ils peuvent, juste un personnage transmettre l'idée pis peut-être le geste du suicide. » (Michel, infirmier atikamekw)

Dans une autre conversation individuelle avec un jeune d'environ 17 ans, nous avons appris que les gens associent parfois le fait de porter le visage d'un décédé à l'ancienne pratique de porter sur son dos la peau de l'ours tué pour obtenir sa force.

Mais à la fin, le danger le plus grave associé à la production de souvenirs est l'influence qu'elle peut avoir sur les esprits. Selon le shaman, même si les esprits des suicidés ne seront pas punis par un genre de « limbe » ou d'« enfer », ils ne quitteront pas non plus le monde terrestre. Chacun de nous doit être sur la Terre durant un temps déterminé par l'esprit, avant même la naissance. Donc, si on coupe le fil de la vie, on reste quand même dans le monde des vivants, ce qui équivaut à un état de liminalité (passage ou transition), comme nous l'expliquait Victor Turner<sup>121</sup>.

Par conséquent, demeurés sur Terre, on s'attache à d'autres esprits qui sont toujours là, par exemple un jeune décédé par suicide qui est toujours vu à côté d'un ancien chef (dans le cas de ce dernier, il est encore dans le monde des vivants, car les gens l'aimaient trop comme chef et s'ennuient de lui). Cependant, en n'étant ni sur Terre, ni

---

<sup>121</sup> Sur le concept de liminalité, voir le chapitre 4.

dans l'autre monde, ces esprits peuvent se confondre et, quand les deuils sont trop longs, quand les pleurs et les lamentations sont publics et spectaculaires – expression utilisée par les atikamekw eux-mêmes – l'esprit du suicidé va comprendre qu'il est aimé, resté dans les mémoires, évoqué et, par conséquent, demeure à côté des gens, en exerçant un pouvoir négatif, qui provoque la dépression et les idées suicidaires.

Nous voyons dans ces croyances et ces comportements des éléments d'un système de symboliques qui jouent un rôle dans la communication sociale, dans la systématisation d'idéologies, dans la reconnaissance et l'opposition entre des groupes. Selon Edmund Leach, la culture joue un rôle basé principalement sur le rangement symbolique d'un monde artificiel : c'est à travers la manipulation symbolique qu'un groupe social comprend le monde qui l'entoure. Dans les rites funèbres, soit à travers l'expression de la tristesse et des pleurs, survient un genre d'identification qui crée des liens sociaux et, par rapport à cet aspect, Leach démontre qu'autant le symbole que le signe ou le rituel acquièrent un sens quand ils sont différents d'autres symboles, signes ou rituels contraires. Par conséquent, comme le suicide est un phénomène plutôt nouveau, ou autour duquel les prédicats sociaux et culturels n'ont pas de places définies, on joue avec une polysémie, afin de lui donner une certaine cohérence.

## **5. Explications, justifications et conceptions du suicide**

À Manawan, on considère le suicide avant tout comme une mort spéciale. On utilise cette expression – qui suit les expressions « mort volontaire », « suicide » ou « auto-annihilation » – afin de nous approcher de l'expression locale « couper le fil de la vie ». En plus, il s'agit d'une façon de classer l'acte dans un système de significations, individuelles et collectives, constitué de façons de le réaliser. Pourtant, on n'insiste pas sur l'existence d'un modèle, car chaque individu va donner ses propres raisons et motivations, difficilement détectables – ou seulement de façon spéculative – dans l'ensemble.

D'ailleurs, il ne semble pas que les gens ressentent de la honte quand un membre de leur famille se suicide. Ils ne se retrouvent pas isolés socialement, quoique selon un aîné de la communauté, les familles sont généralement laissées à elles-mêmes après environ deux semaines après un décès – attitude liée aux rituels funéraires et aux croyances cosmologiques qu'on a décrits ci-dessus. Toutefois, quand il s'agit d'un décès par suicide, le deuil n'est pas

aussi facile à surmonter, et deux semaines d'aide et d'encadrement ne sont pas assez pour consoler les familles. Par contre, d'autres personnes considèrent que l'aide est toujours présente, mais que laisser seules les familles les aide spirituellement.

Bien qu'on a largement discuté des sujets suivants, il est important de souligner, en guise de description, que les réponses les plus communes par rapport au suicide, devant une enregistreuse et un questionnaire, sont : c'est un acte de désespoir, c'est causé par l'alcool ou par la dépendance aux drogues, c'est un réflexe lié à la perte culturelle, c'est un réflexe découlant du pensionnat, c'est causé par la rupture des liens intergénérationnels ou c'est un cas de contagion. En ce sens, voici une des réponses obtenues :

« Oui, je pense que ça peut faire des contagions, surtout si la personne suicidée elle avait des contacts avec d'autres personnes qui vivent des difficultés, qui vivent des situations difficiles, qui font face à différentes formes de violence, ça peut les inciter davantage à passer à l'acte. Surtout, ça c'est mon impression, surtout quand on, quand la population commence à le dire sans savoir que... Tsé on a tendance à dire, la personne qui se suicide, "ah, yé courageux", "ah, yé bien maintenant". Pis ça, on dirait que ça crée peut-être chez les personnes qui sont, qui sont suicidaires on pourrait dire, ben ça pourrait leur donner un plus pour dire "ah si lui y'a été capable de le faire, moi aussi je vais être capable." "Ah les gens disent qu'il va être bien, moi aussi je veux être bien parce que je veux arrêter de souffrir." Je pense qu'il va falloir qu'il y ait une conscientisation auprès de la communauté pour leur dire, "garde, oui il y a eu un suicide, il souffrait beaucoup". Faut maintenant s'attaquer aux autres personnes qui eux aussi souffrent, leur donner d'autres alternatives pour aider ces jeunes-là. Pis je sais pas si les autres personnes vous en a parlé. Il y a un épisode de beaucoup de suicides voilà quelques années, pis à moment donné j'en parlais avec des collègues ici, on dirait que lorsqu'il y avait eu des suicides, les jeunes, les moins jeunes, voilà un an ou deux, beaucoup, beaucoup de personnes ont commencé à sortir des macarons avec la personne suicidée. » (Mathieu, intervenant social atikamekw)

Cependant, les réponses issues de rencontres informelles sont beaucoup plus longues et détaillées. Elles portent sur la conception locale de la vie, de la mort, de la continuation de l'esprit après la mort, sans parler de la description détaillée de quelques conduites rituelles pour les funérailles. Sans négliger des facteurs considérés de risque, comme les types de violence, le trafic de drogues et le manque de loisirs, ces informateurs vont plus loin et parlent de différentes façons de comprendre l'oisiveté, la négligence, la composition des maisons, la transmission culturelle et l'identité. En général, ils mettent l'accent sur les pratiques considérées comme traditionnelles, comme la trappe, la pêche, la chasse et la fréquentation de

la forêt. Discrimination et racisme sont d'autres points qu'ils évoquent. Il est important de souligner que, bien que quelques personnes croient en la contagion, personne ne parle d'hérédité.

Les discours des professionnels sur les cas de suicide obéissent à une logique normalisée. Ce modèle est construit à partir de la façon dont les répondants sont généralement interpellés – par des personnes du gouvernement ou d'autres chercheurs –, c'est-à-dire exposés en visant la production de réponses « attendues ». Les récits seraient différents si les répondants pouvaient parler librement et s'ils n'étaient pas interprétés à partir d'un modèle préétabli. On a d'ailleurs observé des différences dans les récits, lorsqu'ils venaient de parents de suicidés et de professionnels : la réinvention biographique orientée pour et par l'espace public, et celle qui prend pour référence des situations d'ordre privé, qui singularisent chacun des cas.

Subséquemment, une « vérité » est construite non seulement par une analogie avec les situations réelles, mais aussi en fonction des modèles admis dans cette société. Le simple fait d'enregistrer les interviews amène quelques répondants – surtout les professionnels – à construire une réalité à partir de prérogatives qui peuvent rendre possibles seulement des choses déterminées.

Même si on observe que quelques personnes veulent particulariser les cas de suicide, en nous parlant de détails de la vie du décédé qui singularisent son acte, nous avons observé aussi que le discours officiel a tendance à produire une uniformité. En analysant les interviews enregistrées, en particulier celles avec les professionnels, on peut entrevoir une représentation commune, exprimée en général en demi-théories justificatives, pour expliquer les causes supposées de l'acte suicidaire. Parmi ces causes, les variations ne sont pas nombreuses : solitude, dépression, tristesse, réaction à une séparation ou un décès d'un membre de la parenté. Ce manque d'un éventail plus large d'explications est surprenant lorsqu'on pense à la grande quantité de sens et d'interprétations donnés au suicide une fois l'enregistreuse éteinte.

Également, l'association faite entre le manque d'affection et les comportements suicidaires est flagrante, car même si l'auto-annihilation peut être comprise comme la conséquence d'un des facteurs de la pléiade citée, la motivation finale est majoritairement associée à la solitude, au désespoir, au deuil d'une relation finie.

Néanmoins, la relation n'est pas si directe ou évidente, comme nous démontre l'exemple de la fillette de 11 ans qui s'est suicidée après avoir été abusée sexuellement et physiquement, mais qui dans sa dernière note a parlé de laisser quelques-uns de ses êtres aimés pour en rencontrer d'autres, déjà décédés. Par ailleurs, on a aussi connu le cas d'une femme qui s'est suicidée parce que son père n'était pas capable de lui transmettre de l'amour, sauf quand il était ivre, ou d'un jeune considéré comme un itinérant : il connaissait sa famille, qui habite à Manawan, mais il n'avait pas de maison. Il s'est pendu à un arbre très haut, par conséquent personne ne le voyait. Ce n'est qu'après trois jours de recherche qu'on a retrouvé son corps. Il avait 18 ans et était considéré comme quelqu'un de très tranquille. Sa mort a été reliée aux faibles liens affectifs avec sa famille.

La question de l'identité peut aussi jouer un rôle. Ainsi, les interviewés pensent que les jeunes qui sortent de la communauté comme ceux qui restent souffrent aujourd'hui d'une crise identitaire. Les questions sur l'identité sont encore un peu nébuleuses pour la majorité des sujets, pourtant les jeunes font davantage de rapports entre les activités traditionnelles et la promotion de la fierté d'être Autochtone. Pour donner un exemple, nous parlerons de la construction d'un canot qui a rassemblé plusieurs jeunes de la communauté il y a quelques années. Après plusieurs mois de travail, les jeunes, aidés de quelques adultes, ont été capables de construire un canot de façon traditionnelle. Selon les interviewés, être capables de produire quelque chose, surtout si l'objet est directement lié aux traditions atikamekw, leur a donné un sentiment de fierté qui a eu un effet de protection. Ainsi, à l'intérieur de ce groupe, il n'y a eu qu'un seul suicide quelques années plus tard, et les autres jeunes n'ont jamais eu de problèmes liés à la consommation ou au suicide.

Un autre aspect lié au suicide est son utilisation comme menace ou pour attirer l'attention. Néanmoins, même s'il ne s'agit que de menace, il constitue tout de même un problème lorsque toute la communauté est touchée. On croit qu'une personne qui parle trop de suicide ne va jamais se suicider. Une personne a raconté que son gendre s'est suicidé dans son sous-sol, après avoir parlé de ses problèmes avec sa blonde. Il est difficile de savoir qui va se suicider.

« Ben il me semble que dans certaines personnes qui font de cette manière-là, il me semble qu'on le voit, qu'on le sent tsé. Comme moi, j'en ai vu, j'ai entendu

des personnes qui disaient, je vais me suicider juste pour avoir quelque chose, ce qu'ils veulent finalement. On leur parle de ce qu'ils veulent.» (Lucie, travailleuse sociale atikamekw)

Lors d'une interview avec une travailleuse sociale responsable des dossiers sur le suicide, nous avons appris que, dans l'année 1999 le projet Mikon a été implanté, pour la nation atikamekw, à cause de l'ampleur du phénomène du suicide et de ses répercussions sur les gens des communautés. Les Atikamekw ont décidé que ce programme devait être élaboré pour répondre aux valeurs spécifiques de leur culture. Auparavant, ils avaient testé des programmes de prévention du suicide calqués sur des modèles urbains, programmes qui n'avaient pas exercé d'impacts remarquables sur la collectivité. Le projet Mikon consistait aussi en une étude sur la mortalité dans les communautés atikamekw. Selon Bibeau, Coloma et Pedersen (1999) dans les trois communautés sur lesquelles a porté l'étude, le nombre de suicides était de 3,5 à 5 fois supérieur à celui du Québec ou du Canada. Les taux de suicide étaient nettement supérieurs à Wemotaci (103,09 pour 100 000). Le projet Mikon a révélé que les adolescents étaient les plus à risque de se suicider. De 1977 à 1998, l'âge des personnes qui se sont suicidées à Wemotaci allait de 16 à 42 ans : 75 % étaient des hommes et 25 % des femmes. À Manawan, la tranche d'âge était la même, mais il y avait un nombre plus élevé de suicides chez les femmes (33 %). À Opitciwan, la tranche d'âge était plus étendue que dans les deux autres communautés (de 10 à 65 ans), et la proportion d'hommes et de femmes était la même que celle relevée à Wemotaci (75 % d'hommes et 25 % de femmes).

Par conséquent, le programme devait aussi tenir compte de la complexité de la problématique sociale et utiliser les forces naturelles de la nation, ses ancrages culturels, et des modèles positifs des gens de la communauté ayant réussi à résoudre leurs difficultés. Les grands objectifs du programme visaient à amener les jeunes à réfléchir sur leur position au sein de leur société, afin qu'ils puissent eux-mêmes reconstruire un espace social et culturel où ils pourraient affronter leurs problèmes quotidiens, dans une société en changement (Bibeau, Coloma et Pedersen, 1999).

Même si ce programme n'existe plus aujourd'hui, il est intéressant d'en faire mention, puisqu'il visait justement à favoriser une meilleure compréhension de la problématique du suicide dans les communautés, sans en faire une pathologie. Plusieurs activités ont donc été mises en œuvre, dont des soirées d'échange autour d'un feu et des journées de baignade. Elles permettaient, d'une part, de mieux connaître les préoccupations et les difficultés des jeunes et,

d'autre part, de les informer sur les ressources existant dans la communauté et de dépister ceux qui vivent un sentiment élevé de détresse, en plus de les rapprocher des séjours dans la forêt, considérés comme guérisseurs.

On se demande d'ailleurs pourquoi le projet n'a pas connu de suite. Quand nous sommes retournés pour voir la travailleuse sociale, elle ne travaillait plus au centre, et personne ne la remplaçait dans les dossiers de suicide. Est-ce que cet apparent manque de soins est un réflexe devant l'absence de cas de suicide depuis 2009? Ou est-ce plutôt lié à l'exigence atikamekw d'avoir des projets concrets ayant des résultats réels, et au fait que nous serions arrivés dans un moment de transition? Malheureusement, seuls de nouveaux séjours nous permettraient de répondre à ces interrogations. La seule chose qu'on peut dire est que pendant notre recherche sur le terrain, on a entendu parler d'un projet de réhabilitation pour des jeunes ayant des problèmes de consommation, mais sans aucune référence directe au suicide.

## 5.1 Représentations officielles du suicide

### 5.1.1 Rapports du coroner

Au-delà de la vie quotidienne à Manawan, des interviews et des conversations informelles, nous avons pu lire des récits sur les suicides dans des rapports du coroner. Dans la présente thèse, nous analysons sept rapports sur des suicides qui ont eu lieu dans les communautés, bien que nous sachions qu'il y a des cas qui n'apparaissent pas dans ces rapports. Nous optons pour ne pas indiquer les noms des personnes décédées ni de leurs communautés afin de préserver l'anonymat des familles, lorsque cette thèse sera présentée au Conseil de Bande de Manawan et plus tard aux gens de la communauté.

Avoir en main ces rapports ne signifie pas que tous les cas de suicide chez les Atikamekw y sont répertoriés, comme pour toutes les statistiques sur la question du suicide. En effet, certains suicides peuvent être déguisés en accident (pour des raisons de dissimulation de la réalité à des fins de protection de la famille) ou considérés comme tels pour des raisons de mauvaises interprétations des faits lors de l'enquête. Normalement, sur l'ensemble du Québec, tous les cas de mort violente doivent être signalés au coroner par la police locale et une enquête doit alors être ouverte, enquête à l'issue de laquelle les causes et

les circonstances de la mort sont établies (d'ou la nécessité d'un rapport de police). Si un cas n'est pas signalé, il échappe à l'investigation du coroner. À l'inverse, il peut y avoir des cas de mort violente répertoriés dans la catégorie « suicide », alors qu'ils n'étaient peut-être que des accidents. Les erreurs d'interprétation des faits observés par le coroner sont bien sûr possibles dans les deux sens.

Ces rapports fournissent l'état civil du suicidé et la façon dont il s'est donné la mort; ils localisent aussi l'acte géographiquement et temporellement. Dans la plupart des cas, ils fournissent également des témoignages, parmi lesquels se trouvent ceux des proches de la victime. Ce recueil de faits vise à reconstituer les événements qui se sont déroulés dans les heures précédant la mort, ainsi qu'à rechercher des éléments antérieurs pouvant expliquer le passage à l'acte de la part du suicidé. La richesse des renseignements varie considérablement d'un dossier à l'autre. Tous ne sont pas toujours très explicites en ce qui a trait à la population ou à la communauté dont est originaire le suicidé. Les rapports officiels des coroners sur des suicides ou d'autres causes de décès sont souvent incorrects, incomplets, et ils ne contiennent pas d'information déterminante qui permet l'analyse précise des corrélats psychologiques et socioculturels d'un suicide.

Pour connaître les démarches entreprises à propos des cas de suicide dans une communauté autochtone, nous avons réalisé une entrevue avec un coroner en Abitibi, dans le cadre du projet Wasena-Waseya. Selon lui, le premier service à contacter dans de tels cas est celui de la police. Subséquemment, les policiers sont responsables de recueillir des preuves dans le local où a eu lieu le décès, comme des lettres, des médicaments, des armes à feu, etc. La majorité des cas de suicide analysés au cours de la présente recherche avaient été commis par pendaison, mais quelques-uns l'avaient été par arme à feu (les cas de mort par intoxication médicamenteuse sont inexistant dans les rapports du coroner auxquels on a eu accès).

Après cette collecte de preuves, le cadavre peut être retiré par le service de police du lieu où il a été trouvé, car le décédé doit être pris en charge par l'autorité judiciaire et non par la famille. Dans un deuxième temps, le corps est transféré dans un institut médico-légal afin de confirmer les causes du décès ; le certificat de décès est établi par le coroner, qui est un médecin agréé par la police judiciaire. Finalement, c'est l'autorité judiciaire qui donne à la famille le permis de veiller et d'enterrer le défunt.

Les cas sélectionnés vont de 1987 au milieu des années 2000<sup>122</sup>. En faisant une analyse à partir de dates, nous sommes capable d'indiquer s'il y a eu, ou non, des changements dans les méthodes et les contextes.

Rapport 1 :

Année : 1987

Date de naissance : 23 avril 1968

Date du décès : 10 juillet 1987

Âge au moment du S : 19 ans

Cause : asphyxie par strangulation

« S. retrouvé pendu à arbre derrière un garage vers 11h am. Avait participé à beuverie durant nuit. Avait parlé de se suicider comme son amie pendue à Val d'Or et s'était même coupé poignet (marques à cet effet). Famille avait passé nuit du 9 au 10 à boire dans leur campement situé environ 1 km est de la communauté. Ses parents avaient caché fusils puisque S. avait parlé de se suicider. Cependant, vers 6h am, a cassé bouteille bière et a essayé de se couper veines bras gauche. Ses parents ont réussi à le calmer et famille partie se coucher.

Vers 8 h, membre de la parenté s'est levée pour faire manger les enfants car elle n'avait pas consommé de boisson alcoolisée. À ce moment, elle a vu S. entrer dans le bois avec un câble de nylon jaune. Il est revenu un peu plus tard, a pris une hache et a coupé un câble plus gros, soit la corde de la balançoire et est reparti dans même direction. Vers 11 h, la mère de S. s'est réveillée et a cherché S. Sur les indications de membres de la parenté, elle est entrée dans le bois et a trouvé son fils pendu à un arbre. La mère a averti les autres, ils ont coupé le câble, cependant, victime décédée.

Membre de la parenté avait prévenu autre membre qui était encore ivre et lui a dit qu'il n'y avait pas de danger car S. parlait souvent de se suicider mais ne faisait jamais le geste. S. avait aussi démêlés avec justice. »

---

<sup>122</sup> Nous ne parlerons pas des cas plus récents afin d'éviter que ceux-ci soient identifiés par les personnes de la communauté où le suicide a eu lieu.

## Rapport 2 :

Année : 1987

Date de naissance : 24 juin 1964

Date du décès : 25 janvier 1987

Âge au moment du S : 22 ans

Cause : asphyxie par strangulation

« Exposé des causes : femme battue et brûlée dans dos par mari qui est en foyer en attendant procès. Il lui est interdit de revenir chez lui et S. demeure chez ses parents, s'ennuie de son mari et est découragée.

Circonstances : en étant seule chez ses parents, elle s'est pendue avec corde dans garde-robe. »

## Rapport 3 :

Année 1990

Date de naissance : 19 novembre 1970

Date du décès : 25-12-1990

Âge au moment du S : 20 ans

Cause : lacération boîte crânienne par passage projectile d'arme à feu (fusil calibre 410)

« Circonstances : S a téléphoné à amie pour dire qu'il se suicidait, qu'il allait retrouver un oncle décédé. Son amie a tenté de le dissuader. Il a laissé appareil tel. sur la table et s'est tiré balle dans la bouche alors que sa famille et des amis étaient au salon. S. était vraisemblablement en état de boisson lorsqu'il s'est rendu chez lui vers midi. A parlé avec sa petite amie et s'est dirigé vers une des chambres pour mettre fin à ses jours. Ses parents étaient présents et c'est le père qui a contacté policiers.

S. s'était rendu à deux reprises au travail de sa petite amie, et lors de première visite, parlait déjà qu'il allait se suicider et rejoindre son oncle mort récemment dans accident véhicule. À son arrivée à son domicile, l'a appelée pour lui dire qu'il allait se tirer une balle dans la tête. »

## Rapport 4 :

Année : 1995

Date de naissance : 9 novembre 1959

Date du décès : 29 novembre 1995

Âge au moment du S : 36 ans

Cause : asphyxie par pendaison

Alcoolémie : négatif

« Circonstances : 29 nov., retrouvé pendu à son domicile, dans garde-robe, vers 5 h am. Il a utilisé un bout de corde et un foulard. Retrouvé par épouse. Victime aurait comportement problème vis-à-vis ses enfants.

Dans dossier, plainte déposée 28 nov. 95 par une de ses filles, pour agression sexuelle contre père. 1<sup>re</sup> agression remontait à environ 4 ans, elle avait alors 10 ans. Père battait aussi sa fille. »

## Rapport 5 :

Année : 1996

Date de naissance : 25 avril 1978

Date du décès : 30 juin 1996

Âge au moment du S : 18 ans

Cause : asphyxie par pendaison

« Circonstances : S aurait passé une partie de la nuit du 30 à boire chez des amis, une bagarre serait survenue avec deux autres femmes. Vers 13h30 le même jour, retrouvée par sa mère, pendue à poteau garde-robe de chambre avec ceinture de robe chambre.

Alcoolémie : 124

Mère dit que S habitait avec eux, était en bonne santé physique et ne prenait pas de médicaments, devait être opérée au foie le lendemain à Joliette. Fumait 3-4 cigarettes/jour, alcool à l'occasion, ne sait pas pour drogues. Pas de propos suicidaires.

Note d'un policier : intoxication médicaments l'année dernière. (*Plusieurs incohérences...*). »

Rapport 6 :

Année : 2000

Date de naissance : 12 août 1967

Date du décès : 11 décembre 2000

Âge au moment du S : 33 ans

Cause : asphyxie par pendaison

« Circonstances : 10 déc. vers 22 h 15, deux policiers ont reçu appel à l'effet que S. avait pénétré dans demeure de X. et avait battu ce dernier, ainsi que son amie, qui était en fait l'ex-amie de S. Les policiers ont conduit les deux victimes ensanglantées au Centre de santé. Ils les ont ensuite reconduites au domicile de Z. environ une heure plus tard, ont reçu 2<sup>e</sup> appel de chez Z., car S. serait retourné frapper son ex-petite copine et aurait pris la fuite dans voiture rouge. Policiers ont intercepté S. et l'ont conduit au Poste et mis en cellule.

Policiers ont appelé un gardien de nuit, celui-ci effectuait rondes aux 10 min. a constaté que S. ne dormait pas encore à 6 h 30. S. a proféré menaces à l'encontre du gardien. Vers 6 h 45, le gardien l'a retrouvé pendu avec sa ceinture à la porte de sa cellule. Gardien incapable de rejoindre patrouilleurs. Ce n'est que vers 7 h 15, lorsque patrouilleurs sont revenus au Poste pour conduire S. au Palais de justice de Joliette, qu'il est sorti en courant chercher de l'aide. Ce sont patrouilleurs qui ont décroché corps, débuté manœuvres et sont allés chercher infirmier.

Commentaires du coroner :

Deux faits ont retenu son attention : présence de ceinture du prévenu et attitude du gardien de prison qui pousse à se questionner sur sa formation. »

**Rapport 7 :**

Année : 2004

Date de naissance : 03-12-1973

Date du décès : 09-05-2004

Âge au moment du S : 30 ans

Cause : Lacérations multiples de la tête secondaires à projectile d'arme à feu

Alcoolémie : 251 /100 mg

« Circonstances : S a consommé beaucoup d'alcool avant décès. Retrouvée à son domicile, automutilation par arme. Aucune note. Pas connue des milieux comme étant dépressive.

S. vue au Centre de santé pour divers problèmes physiques, plusieurs gastrites et problèmes digestifs, mais aucune détresse psychologique signalée. Problèmes gastriques reliés à utilisation narcotique.

S. avait 7 enfants et un mari. »



**Figure 5 — Cimetière de Manawan — Photo de l'auteur**

### 5.1.2 Observations et commentaires

---

Nous ne pouvons observer de grands changements dans les méthodes ou dans les contextes des suicides. Notamment, on remarque que la pendaison est la méthode la plus utilisée, suivie par les coups de feu. De plus, si on considère seulement les rapports du coroner, on peut affirmer que tous les Atikamekw qui se suicident le font à cause de l'alcool et de cas de violence<sup>123</sup>. Cependant, des nuances sont identifiables qui rejoignent nos affirmations précédentes, par exemple dans le cas du sujet qui a allégué vouloir rencontrer son oncle. Par ailleurs, on remarque que, pour les cas plus récents, le coroner commence à parler d'alcoolémie, ce qui peut représenter un retour au sens commun psychologique et médical, qui dit que les Autochtones se suicident souvent après une importante consommation d'alcool.

Les rapports du coroner sont des données importantes pour la recherche, quoique non essentielles, étant donné l'esprit de notre approche (anthropologique, qualitative). Dans plusieurs cas, parmi les trois communautés atikamekw, ces sept rapports présentés nous ont servi pour illustrer les situations où la relation famille-religion-culture-genre représentait un problème.

Ce qui ressort de la lecture des rapports est la façon dont ils sont construits et comment elle conduit à la légitimation d'une représentation préétablie des faits. Nous avons une pléiade de représentations sociales actualisées par les acteurs qui les opèrent. Ce qu'on voit, par conséquent, dans les rapports, c'est l'action efficace des représentations sociales qui s'actualisent et se reproduisent dans la mesure où se construisent l'officialisation du décès par suicide et ses raisons.

Selon nous, le langage technique et les données très synthétisées font surgir un individu isolé, éloigné du tissu social, et il réduit les causes de l'acte à celles établies dans les limites de l'acceptable. La violence, la consommation d'alcool et la dépression semblent constituer chacun séparément ou parfois ensemble, des critères génériques utilisés pour faire référence aux suicidés. De même, une description aussi objective des causes dénote une vision superficielle de l'acte. Autrement dit, on a lu que parmi les sept cas de suicide, cinq ont été

---

<sup>123</sup> La question à se poser est : pourquoi ont-ils bu de l'alcool à un point tel qu'ils ont été amenés à commettre le suicide? Voir le point 2.3 du présent chapitre, qui traite de l'alcool comme cause immédiate du suicide.

complétés par pendaison. Mais comment pourrait-on aller au-delà de cette description? Comment pénétrer dans l'idée de celui qui a décidé de mourir pendu? Nous insistons sur le fait qu'on ne possède pas les outils pour réaliser des autopsies psychologiques et, par conséquent, il serait impossible de préciser la motivation de chaque individu. Quoi qu'il en soit, la pendaison semble être la méthode classique, dérivée peut-être d'un stéréotype ou d'une idée véhiculée par la littérature, le cinéma et les médias. Ici, nous arrêtons notre analyse de la méthode, car on se demande dans quelle mesure ces représentations issues du sens commun, ou plutôt essentialistes, agissent comme des catégories qui nous empêchent d'aller au-delà des motivations et des explications apparentes.

La construction de catégories et de méthodes citées précédemment semble liée à une condensation d'autres sens, qui restent cachés par l'utilisation recourant à des expressions basées sur les modèles relevant de la pathologie. Ces catégories sont alors construites à partir de l'incorporation d'autres formes de représentation et d'insertion sociale, telles que : être jeune, être passé par une rupture amoureuse, être homosexuel, avoir perdu un ami ou un membre de la parenté par suicide, avoir subi un abus – sexuel, physique ou psychologique –, entre autres. Cette diversité de situations particularise les individus et leurs styles de vie contribuent à l'association de ces caractéristiques à un synonyme de la dépression.

Comme le suicide est lié à ces catégories « explicatives », qui dans le discours du sens commun ne signifient presque rien, il finit par ne plus rien dire sur et à ces personnes, lorsqu'elles sont prisonnières d'un langage qui en soi parle très peu, ou reste figé dans des concepts réductionnistes.

Il est courant, une fois qu'on prend connaissance d'un acte de suicide, de se questionner sur les motivations de l'individu. Les derniers événements qui précèdent le décès et les lettres ou les notes donnant des justifications, des motivations ou des déclarations – bien que seulement une petite partie des suicidaires laissent ce genre d'écrits – offrent une explication immédiate à l'acte, en nous faisant oublier sa dimension sociale, culturelle, symbolique, pas toujours consciente. Comme les membres de la parenté, les amis et le reste de la collectivité bâtissent des récits pour essayer d'expliquer le phénomène, ceux-ci ne vont pas plus loin que la perception du suicidé lui-même sur lui-même et sur son acte. Ces récits demeurent tout de même essentiels pour sortir du discours cristallisant et stéréotypant. Par ailleurs, nous ne remettons pas en question le sens du dernier acte, car, dans le contexte de

Manawan, le décédé et la mort représentent un problème pour ceux qui restent et, par conséquent, le décédé et la mort posent des questions.

La mort impose à l'univers des relations sociales qu'il s'organise d'une façon différente, en devant incorporer l'absence du mort et, en même temps, dans le cadre de notre recherche, à considérer aussi la présence du décédé dans son état de liminalité, ce qui devient plus dangereux et plus présent.

On constate un besoin omniprésent de procéder à une réinvention de la vie de la personne morte dans un cas de suicide. Contrairement aux morts par autre cause, où les souvenirs du sujet disparu ne s'organisent pas de façon ordonnée, dans les cas de suicide, la cause du décès sert de référence et de point de départ au récit de l'histoire de vie du sujet. Et cette narration sert autant à donner de bonnes raisons pour un tel acte, que pour montrer les bons aspects de la vie de celui qui s'est enlevé la vie. Dans les rapports du coroner, la mort volontaire, aussi inattendue qu'absurde, est aussitôt rattachée à un parcours de malheurs. Par contre, dans les récits de la collectivité, elle est liée à un large éventail de motivations, d'objectifs et de conséquences.

Il ressort des rapports que le suicide en général est mis en relation avec des événements marquants de façon négative dans l'histoire de vie d'un individu, par exemple un historique de violences physiques, le décès d'un conjoint, l'alcoolisme, une séparation ou des maladies. Par conséquent, on cherche ce genre de grands événements dans le parcours du suicidé.

La façon d'appréhender les suicides dans les rapports, selon un ordre chronologique des événements d'une vie, est aussi critiquée. À partir du moment où on essaie d'établir des relations logiques, pour la compréhension du sens d'une vie, on établit des liens entre les événements significatifs et on leur attribue une certaine cohérence. Pour reprendre les mots de Bourdieu, disons qu'essayer de créer des récits cohérents par rapport aux cas de suicide à Manawan, c'est-à-dire avec un début, un déroulement et une fin, autrement dit une séquence significative et organisée d'événements, veut dire concéder que l'on conçoit une illusion rhétorique (Bourdieu, 1986 : 69).

Mais alors, comment procéder, si le suicide impose au sens commun le besoin d'une intelligibilité? L'illusion biographique se présente alors comme un recours tentant. Bien que critiquée par Bourdieu, il faut reconnaître que cette perception est présente dans la pratique de ceux qui restent, puisque la mort vient interrompre ces parcours. Par le suicide, l'illusion devient encore plus forte, car il est impératif qu'on essaie rapidement de comprendre ce que cette mort représente, quelles qu'en soient les significations. Ainsi, le sens obtenu à travers un enchaînement d'événements significatifs de la vie d'un individu constitue une façon d'en faire la biographie.

## **6. Pistes de prévention**

---

Les cas de mort volontaire ne sont pas nombreux à Manawan. Lors de notre séjour, aucun suicide n'a eu lieu. Cependant, on en discute, on y fait allusion, on le craint. Les jeunes et les enfants le connaissent et parfois le désirent. C'est un acte négatif qui mobilise la communauté, pour et contre lui. L'idée suicidaire, les conduites suicidaires et les tentatives de suicide se situent dans un continuum dont la fin est la réalisation du suicide. On observe, à partir de notre expérience et des statistiques déjà présentées, que ce sont surtout les hommes qui commettent les suicides, et d'une façon mieux circonscrite dans un groupe d'âge que chez les femmes, dont la répartition semble plus diffuse. Selon les professionnels, les pistes de prévention du suicide doivent premièrement suivre l'idée que la problématique masculine du suicide diffère de celle féminine et doit faire l'objet de stratégies de prévention différentes.

L'acte de mettre fin à sa vie, tout comme n'importe quel autre acte, a des significations pour l'individu qui le commet. Néanmoins, il possède aussi des dimensions inconscientes et collectives. Le processus collectif de communication, tel que postulé par l'anthropologie, possède des significations que l'individu ne connaît pas, même s'il implique des actions en raison de celui-ci. En d'autres termes, l'individu est « habité » par ces significations et c'est pour cette raison qu'un phénomène de la magnitude du suicide demande une attention particulière. Malgré tous les défis que celui-ci présente, les membres de Manawan affirment que nous devons prêter attention aux conditions de vie et à la promotion du bien-être collectif. Les projets d'intervention et de prévention du suicide devraient aller au-delà des problèmes immédiats, de santé mentale ou de consommation, et présenter des plans en ce qui concerne

l'éducation, des politiques de réappropriation des territoires et de défense des droits spécifiques.

De plus, toutes les pratiques pouvant enrichir les expériences des jeunes, tel qu'aller dans le bois, chanter et danser dans les pow-wow, sortir et revenir à la communauté sans embarras majeurs, connaître l'histoire orale atikamekw, parler la langue, se placer dans la position d'agent de sa propre communauté et culture sont des points sur lesquels on insiste. Il faut encore parler de la vie, plutôt que de la mort. Il faut promouvoir la vie et non prévenir le suicide. Mais voilà qui est plus facile à dire qu'à faire. Le grand obstacle n'est évidemment pas de trouver les solutions, mais bel et bien de trouver comment les réaliser et comment stimuler la motivation des individus.

Alors, que faut-il retenir de la présente étude? Il faut certainement se souvenir que la mort volontaire est un phénomène complexe qui prend sa source dans plusieurs sphères de la vie. La sédentarité, l'abus de substances nocives, la détresse psychologique, les difficultés relationnelles, la violence, dans le discours officiel, tout comme la spiritualité, la cosmologie, l'idéalisation d'une autre vie – la vie de l'âme, libre de chagrins de la vie mortelle et du corps physique – ainsi que la perspective de recevoir de beaux hommages posthumes, dans les récits recueillis sur le terrain, sont quelques-unes des nombreuses pièces possibles qui font partie d'un scénario de suicide.

Néanmoins, si on veut parler de prévention, c'est parce que le suicide est généralement vu comme un obstacle à surmonter. Par conséquent, notre expérience nous dit que la réussite se vit plutôt dans la progression, dans chacun des pas qui vont dans le sens d'une amélioration. La motivation peut se nourrir du simple fait de se sentir mieux et de faire quelque chose pour soi. L'audace et la créativité sont à mettre de l'avant dans l'élaboration des programmes. L'entraide dont la population fait preuve dans les moments difficiles pourrait être mise à contribution. Il est prioritaire d'intégrer les jeunes, par le biais d'activités familiales ainsi que par des formules réunissant des groupes d'âge. L'éducation des jeunes se fait beaucoup par l'exemple que leur donnent leurs parents et les adultes en général. Ce sont eux qui peuvent guider les jeunes. Le temps consacré à organiser et à participer à des activités constitue en quelque sorte du temps de moins à consacrer aux occupations nocives. Ces activités ont pour effet de structurer la vie sociale et familiale.

Alors, formuler le souhait d'une « fierté » culturelle et ethnique, d'un développement de programmes d'éducation, de prévention de consommation d'alcool et de drogues, ou encore d'un développement important du marché de l'emploi est louable et nécessaire. Cependant, il s'agit là d'un travail de très longue haleine auquel la communauté doit continuer de se consacrer. Mais sur quels paramètres les individus ont-ils une autorité immédiate? L'acquisition des compétences pour établir des programmes de prévention doit se faire dans le respect des différences et des conceptions culturelles et locales. De même, pour bien fonctionner, ces programmes doivent être élaborés sur des bases semblables et être bien accordés à la volonté populaire.

## **7. Conclusion**

---

Notre principal exercice dans le présent chapitre a été de démontrer, à partir de notre expérience sur le terrain, comment les Atikamekw de Manawan font face aux facteurs immédiats – ou déclencheurs – liés au suicide, tout comme aux facteurs indirects. Nous avons été attentives, dans une première section, aux discours qui lient les actes autodestructeurs à la consommation d'alcool et de drogues, au manque d'affection, aux violences multiples et aux séquelles de l'expérience dans les pensionnats. Il s'agit d'explications causales, qui attribuent à ces éléments les motifs ultimes du passage à l'acte. On a insisté sur sa description et sa mise en contexte, pour les expliquer avant tout comme des facteurs faisant partie d'une histoire de colonisation et de spoliation spécifique, et jamais comme favorisant le suicide.

Dans la section suivante, on a souligné l'importance de connaître les facteurs médiats, qui peuplent l'immense univers entourant la mort volontaire. Notre but a été de démontrer comment les Atikamekw conçoivent les rituels, les croyances et les cérémonies entourant la mort, et comment ils donnent des couleurs particulières aux rituels funéraires et au deuil.

La troisième section réunit des témoignages de représentants atikamekw, de même que des rapports du coroner sur des cas de suicide dans les trois communautés atikamekw, pendant 15 ans. Nous avons ajouté à ce point des justifications et des explications locales, sans néanmoins chercher la causalité. De plus, les méthodes ont eu une certaine relevance, en restant toutefois dans la même catégorie d'explications directes du suicide, autrement dit, comme des aspects qui peuplent les actes suicidaires, sans néanmoins les déterminer ou les

expliquer. Finalement, à partir de données recueillies, on a proposé des outils de prévention qu'on croit être plus en conformité avec la perspective atikamekw.

Dans le présent chapitre, on a proposé qu'on voie la mort et le suicide sous trois différents angles, et cet exercice nous a servi à montrer qu'il faut aller au-delà d'explications et de causes apparentes, qu'il faut pénétrer l'univers local et partir de représentations dérivées d'une histoire et d'un contexte spécifiques.



Figure 6 — Vue de Manawan — Hiver — Photo de L'auteur

---

## *Conclusion*

---

Nous avons tenté, dans cette thèse, de comprendre le processus de transformation d'un phénomène social, comme le suicide, en un « problème social », en le situant dans le contexte plus large des formes de régulation et de gestion de la population atikamekw de Manawan. Certains phénomènes sociaux, qui sont généralement examinés à la loupe sous le « regard médical », ont été vus ici à partir d'une approche anthropologique. L'anthropologie, à l'instar de la sociologie, de la psychologie ou de la médecine, ne cherche pas à connaître, et d'ailleurs s'en soucie bien peu, la ou les « causes » ultimes de la mort volontaire. Elle ne dira jamais pourquoi quelqu'un en est arrivé au point extrême de se donner la mort. Elle se contente de mesurer la part et de décrire le jeu des facteurs sociaux et culturels dans les manifestations du phénomène, dans sa production, sa reproduction et son traitement. Elle se limite au plan où les deux démarches, interprétation et explication, sont susceptibles de se rejoindre, les significations ou les fonctions sociales du suicide décidant en partie de son accomplissement.

Notre objectif premier a consisté à comprendre les représentations sociales du suicide dans la communauté atikamekw de Manawan. En partant du principe que notre recherche s'est tournée vers une communauté spécifique, nous avons eu besoin de la connaître dans ses systèmes de réglementation, de valeurs et de symboles. Cependant, pour arriver à notre but, nous avons parcouru un long chemin, afin de donner aux lecteurs plusieurs portraits des aspects qui entourent les pratiques suicidaires.

Par conséquent, après avoir présenté, au chapitre 1, la méthodologie utilisée pour la réalisation de la recherche sur le terrain et la formulation de la présente thèse, au chapitre 2, nous avons fait un historique des modes d'appréhension de la mort volontaire en Occident, en analysant ce qu'en disent la littérature, la philosophie, le droit et les trois religions monothéistes – catholicisme, islamisme et judaïsme. De même, on a synthétisé les aspects de plus grand intérêt présents dans les approches psychiatriques, psychologiques, sociologiques, et anthropologiques. Pour ce qui touche à la psychologie, on a aussi inclus les théories psychanalytiques, afin de démontrer comment cette approche nous explique les sentiments de perte et de deuil. De plus, les explications neurobiologiques ont fait l'objet d'un point complet, car bien que cette approche ne soit pas utilisée dans l'analyse de notre terrain, elle

est centrale dans les recherches sur le suicide. L'avoir expliquée donne à nos lecteurs un portrait plus général des recherches sur le phénomène. Les autres approches citées nous ont aidés à connaître les nombreux mécanismes qui peuvent être liés aux actes suicidaires, quoique nous n'ayons jamais cherché les causes des événements d'autodestruction. Le chapitre 2 nous a permis également de faire un portrait des théories sociologiques et anthropologiques, en faisant face au manque de recherches dans ces domaines, mais en relevant aussi les études de plus grand intérêt pour nous.

Également, considérant qu'aujourd'hui la psychiatrie et la psychologie détiennent le domaine de recherches sur la mort volontaire, en ayant leurs concepts et méthodes naturalisés et pas très questionnés, nous avons proposé de comprendre comment les mécanismes internes de la communauté vont au-delà des vérités préétablies et des explications factuelles et opportunes pour maintenir une unité sociale imposée par la société québécoise et canadienne. Par conséquent, au chapitre 3, nous avons établi des points distinctifs pour chacune, en parlant plus précisément des recherches en psychologie sociale, en psychiatrie transculturelle et en ethnopsychiatrie sur le suicide chez différents peuples autochtones du Québec et du Canada. De même, dans ce chapitre, on a mentionné quelques recherches importantes en anthropologie sur le suicide chez les Innus et les Inuits – au Québec – et chez les Tikuna et les Kaiowá – au Brésil, en présentant les défis et les conclusions de chacune.

De plus, même si dans notre champ d'études il s'agit d'un sujet plutôt étudié par l'anthropologie de la santé, nous avons eu recours aux études sur la mort, sur le deuil, tout comme sur l'identité, afin de donner un sens non seulement à l'acte de s'enlever la vie, mais à tout ce qui entoure la disparition d'un individu de son milieu social. Par conséquent, au chapitre 4, on a abordé les recherches sur ces sujets et sur l'angle selon lequel elles observent la personne comme se positionnant et répondant à des fonctions socioculturelles données, soit par rapport à la construction de son identité ou par rapport aux croyances liées à la mort, en nous offrant un terrain fertile pour l'interprétation du suicide dans le contexte choisi pour la présente recherche.

Étant donné que les changements sociaux sont vus par plusieurs théories comme des déclencheurs d'actes suicidaires – engendrés par la relation entre les Premières Nations et l'État canadien depuis les premiers contacts – au chapitre 5, nous avons analysé le suicide à partir d'un système complexe d'interactions. Par conséquent, cet exercice nous a aidée à

comprendre que non seulement les réglementations sociales, mais aussi les facteurs politiques, les relations de pouvoir, la socialisation, l'inclusion ou même l'exclusion d'un individu dans un espace comme celui de Manawan – qui, en dépit du fait de partager des aspects culturels avec la société qui l'entoure, se configure également en espace microsocial spécifique – font partie des actes suicidaires. De plus, l'appropriation de la grammaire sociale et la façon dont l'individu intériorise et manifeste sa socialisation ont été des points cruciaux pour donner à notre recherche une cohésion.

Au chapitre 6, dédié à la description et à l'analyse des aspects qui entourent la vie, le quotidien, la santé et la politique à Manawan, nous avons souligné également les formes d'insertion de l'individu dans une collectivité à travers des processus symboliques et culturels, ce qui inclut les arts, la religion, la cosmologie, le langage, les organisations sociales et politiques et la famille. En nous basant sur différents auteurs, nous avons cherché à comprendre de quelle façon le sujet émerge dans sa culture et devant l'autre, afin de nous donner une meilleure base pour discuter sur les représentations sociales du suicide. Toutefois, il importe de souligner que, dans le cas de Manawan, la personne suicidaire ne sera pas nécessairement accusée d'être déviante ou ne souffrira pas d'un processus accusatoire d'autres membres de la communauté. Même si elle arrive à s'enlever la vie, son acte n'aura pas comme conséquence un désaccord social, mais bien plutôt le contraire.

Au chapitre 6, nous étudions les institutions dont le but, entre autres, est de réglementer le comportement des membres de la communauté : les gouvernements fédéral et provincial, les organismes bureaucratiques, les centres de santé et de services sociaux, le Conseil de bande, tout comme la psychiatrie, la psychologie et d'autres domaines engagés dans la recherche sur le suicide. En dépit de différences évidentes entre les pouvoirs et les institutions, ceux-ci s'érigent en systèmes de normes dont l'importance pour nous demeure dans les processus d'insertion et d'identification des sujets que chacun applique.

Par conséquent, nous proposons de souligner les rapports des institutions mentionnées ci-dessus avec les personnes suicidaires, la manière dont la société les considère, c'est-à-dire comme des gens particuliers, ayant une histoire de vie, mais aussi un pouvoir sur leur propre vie, comme des gens capables de décider d'abandonner leur vie et dont le geste peut rassembler la communauté. De plus, en tant que communauté faisant partie des Premières Nations, Manawan démontre clairement un manque d'intérêt à comprendre le suicide dans ce

contexte selon le sens commun, et considère que l'imposition des savoirs occidentaux ne fait que figer un acte qui est très personnel, propre à sa culture et à son interaction avec elle.

Le sujet du suicide à Manawan a été traité au chapitre 7, à travers des formes de récits qui se construisent autour de lui, et les lieux où ils se sont produits. Ainsi, au-delà des discours des informateurs déjà indiqués, les rapports du coroner ont aussi été des sources importantes de renseignements sur la pratique suicidaire à Manawan. La problématisation de cette thèse a visé à construire une intelligibilité de l'acte de s'enlever la vie à partir d'une lecture anthropologique de données ethnographiques, de discours et de récits sur le suicide et des articulations avec les cas de décès à travers ce moyen. Par conséquent, les auteurs et concepts choisis ont eu la fonction de rendre l'analyse possible, quoique certains soient apparus afin de démontrer qu'il existe d'autres façons d'approcher le sujet, bien qu'elles ne soient pas utilisées par nous.

Au cours de la recherche, des interviews avec les parents et amis de suicidés, en plus des interviews avec les personnes qui ont essayé de se suicider sont devenues plus abondantes. Les récits sur les suicides récents et passés se sont multipliés, en formant une mosaïque de narrations qui construisaient un panorama contraire à ce qu'on retrouvait dans l'analyse des rapports du coroner. Avec le temps, nous nous sommes rendu compte qu'on avait choisi le meilleur moyen possible pour étudier le phénomène, c'est-à-dire en participant au monde atikamekw et à son quotidien. Nous avons compris qu'en connaissant leurs vies, nous pouvions comprendre leurs morts – y compris les morts par suicide. Ainsi, on a saisi qu'il ne s'agit pas de mourir ou de disparaître, mais plutôt d'avoir une vie qui continue dans une double dimension. Cette articulation entre la vie, la mort, le suicide et la continuité de l'esprit nous a donné beaucoup de réponses.

Notre étude a porté sur la signification donnée à l'expérience suicidaire par des personnes qui l'ont vécue. Faisant l'hypothèse que les représentations du suicide, de la mort et de l'après-mort jouent un rôle dans cette expérience, notre thèse traite aussi de ces objets. Mais pourquoi une ethnographie? Dans un article sur l'autorité ethnographique, James Clifford démontre comment cette notion a été construite historiquement, autrement dit, comment l'ethnologue la place lui-même dans le texte, et comment il légitime un discours sur une réalité donnée. Il s'agit de la célèbre phrase : « Je suis allé là-bas » qui donne la preuve de l'expérience concrète du chercheur.

Clifford nous parle de types d'autorité : l'expérientielle, l'interprétative, la dialogique et la polyphonique. Le modèle classique d'autorité serait l'expérientiel, qui est exemplifié par la ligne d'action établie par Malinowski. Il propose également que l'on considère une expérience sur le terrain comme productive en impliquant le lecteur dans la complexe subjectivité de l'observation participante, ou encore, en unissant le lecteur et le natif dans une participation textuelle (Clifford, 2002 : 32).

Selon Clifford, en effet, l'expérience de l'ethnologue ne peut pas être traduite. Les sens se rassemblent pour légitimer le sentiment ou l'intuition réelle, quoiqu'inexprimable, de l'ethnologue par rapport à « son peuple » (Clifford, 2002 : 38). Sur le mode d'autorité interprétatif, la critique principale retombe sur la possibilité de voir la culture comme un ensemble de textes : la « textualization » est comprise comme un préalable à l'interprétation. Cependant, pour l'auteur, il est impossible d'interpréter un discours comme si on lisait un texte. L'interprétation ne se configure pas comme une interlocution. Par conséquent, Clifford souligne que l'ethnologue finit toujours par partir à la fin de son enquête, en amenant avec lui les textes pour une interprétation postérieure, car le texte, contrairement au discours, peut voyager. Si une grande partie de l'écrit ethnographique est faite sur le terrain, la réelle élaboration d'une ethnographie est réalisée dans un autre endroit. Les textes sont ainsi déconnectés de leur contexte de production et replacés de façon fictive dans un contexte englobant, où les auteurs des événements se séparent de leur production pour faire place au chercheur, vu alors comme un genre d'interprète littéraire. Actuellement, ces deux types d'autorité, l'expérientielle et l'interprétative, sont en train de donner leur place au dialogique et au polyphonique. Le mode d'autorité dialogique considère l'ethnographie comme le résultat d'une négociation constructive qui implique au moins deux, et parfois plus de deux individus conscients et politiquement importants (Clifford, 2002 : 39 — 43).

Le mode d'autorité polyphonique, qui contraste avec les ethnographies ne faisant appel qu'à une seule voix, en général celle de l'anthropologue, propose la production collaborative de connaissances ethnographiques, en citant des informateurs longuement et régulièrement (Clifford, 2002 : 54). De cette façon, l'auteur note qu'une réalité culturelle finit par être inventée à travers un processus textuel, lorsque l'anthropologue nécessite de la rendre intelligible pour le lecteur, qui la trouve « bizarre ». Cependant, Clifford voit que l'anthropologie moderne essaie de considérer les informateurs natifs comme des constructeurs

actifs de cette réalité, en cassant le pouvoir absolu de l'anthropologue, basé sur son observation personnelle. Les multiples voix présentes dans l'ethnographie sont maintenant écoutées.

Nous avons présenté une longue justification de notre choix d'approche, mais elle renseigne beaucoup sur les expressions que nous avons utilisées, comme « mort spéciale », « théorie locale », « conception atikamekw », « couper le fil de la vie ». Si on utilise l'expression « théorie locale », c'est parce que le suicide est une pratique assez courante dans les trois communautés atikamekw, suffisamment pour justifier les conceptions et les explications issues de leurs propres communautés. Également, cette dite « mort spéciale », une fois vue à travers l'optique occidentale, est imprégnée des conceptions préétablies par la psychologie et la psychiatrie, des approches dont nous nous sommes éloignés, moins à cause d'un désaccord *per se*, que pour une intention de souligner le plus possible le regard local et collectif. Ainsi, l'analyse présentée propose qu'on mette en évidence les risques de ce « regard occidentalisé » par rapport à une pratique atikamekw, en partant du principe que quelques préconceptions et mêmes diagnostics ne soient pas universels ou corrects pour tous les contextes socioculturels, mais qu'ils puissent nous aider à comprendre pourquoi on impose les solutions et les relations de cause à effet proposées par le sens commun psychologique et psychiatrique.

Malgré le long contact des Atikamekw avec les colonisateurs euro-canadiens d'abord, puis avec la société québécoise et canadienne, leur culture et les significations qu'ils donnent eux-mêmes aux pratiques suicidaires sont encore très peu comprises par leur communauté. En effet, celle-ci est habituée à des interprétations et à des jugements faits sans considérer les conceptions culturelles propres à leur peuple et dont les formes spécifiques d'organisation sociale, de valeurs et les processus historiques défient l'individu atikamekw.

Donc, qu'est-ce que les Atikamekw expriment par la « mort spéciale », sinon qu'ils sont en train d'élaborer des réponses traduisant la résistance et l'affirmation culturelle de leur peuple (même s'il s'agit d'une affirmation contradictoire) devant le violent processus de contact et d'assimilation? Qu'est-ce qu'ils nous montrent quand ils redéfinissent et réélaborent les rituels funéraires?

À ce propos, nous reprenons Geertz, qui utilise le concept de culture pour élaborer une définition de la religion. Selon lui, l'utilisation du concept est cruciale pour l'explication de pratiques religieuses, puisqu'il se caractérise comme étant le responsable de la transmission historique de sens, ceux qui sont traduits en symboles et qui réglementent la connaissance et les activités de l'être humain par rapport à sa vie. Les symboles sacrés sont en partie responsables de l'*ethos* d'un peuple. L'*ethos*, quand employé dans la croyance et dans la pratique religieuse, sert à décrire une vie idéale adaptée aux conditions actuelles du monde, mais qui, cependant, représente l'état réel des choses. Cette particularité de la religion la transforme en quelque chose d'émotionnellement convaincant. Ceci fait référence à l'affirmation selon laquelle la religion agit comme une régulatrice des actions et des expériences humaines, en les accommodant à un ordre cosmique imaginé. Selon l'auteur :

Pour un anthropologue, l'importance de la religion réside en la capacité de servir, autant pour l'individu que pour la collectivité, d'une part comme source de conceptions générales, bien que différentes, du monde et de soi-même et des relations entre les deux – son modèle d'attitude – et d'autre part, comme disposition mentale enracinée, mais non moins distincte – son modèle pour l'attitude. À partir de ces fonctions culturelles vont découler aussi les fonctions psychologiques et sociales (Geertz, 1973 : 140).

Pourquoi alors se servir de cette approche? Pour indiquer que les bougies, les chandails et les porte-clés s'articulent non pas seulement autour de conceptions sur l'idée et les représentations que l'on se fait de la mort. Donc, comment étudier le suicide sans utiliser ces représentations? Le moment ou l'espace où le suicide a eu lieu, ou même les funérailles, ne sont pas les seuls moments ou endroits privilégiés pour trouver les significations du suicide. Il faut aussi, dans notre recherche de sens, tenir compte des cimetières, du quotidien, des cérémonies, des sorties dans le bois, comme autant d'éléments présents dans les récits des informateurs, qui rendent encore plus complexe le phénomène du suicide.

Sur les photos qui décorent les chandails, les bougies et les porte-clés, on voit des êtres anthropologiquement vivants, dont l'acte nous révèle des choses importantes. La première fois qu'on a vu une de ces photos, nous avons eu la sensation que, dans cette circonstance, les suicidés étaient vivants en tant que sujets de conversation.

Au cours de la recherche sur le terrain, peut-être à cause de la familiarisation des gens de la communauté avec nous, peut-être à cause de notre familiarisation avec la communauté, le sujet de la mort et du suicide a commencé à être plus facilement abordé par les répondants, avant même qu'on pose la question. Alors, notre question de départ a commencé à s'imposer en dépit de la conduite sur le terrain, et il fallait ensuite comprendre qu'en effet, le suicide constituait un discours. Cependant, de quel discours – ou discours – s'agissait-il? À Manawan, la mort volontaire, même si elle est parfois pratiquée dans la sphère du privé, revient à l'espace public. Elle va, en tant que message, occuper une place concrète, non cosmologique. Par conséquent, une fois qu'elle appartient à d'autres sphères – au-delà de celle de la vie après la mort – son analyse doit aussi soulever des questions sur le sens qu'elle a pour les survivants et pour la collectivité. Ainsi, il faut comprendre l'acte de s'enlever la vie comme un discours qui met en dialogue l'individu et la société.

Du contexte social du phénomène du suicide, nous sommes passés à l'analyse des représentations locales relatives à cette pratique. Il était important de savoir comment la communauté réagissait à chaque nouveau cas de décès. Les récits obtenus ont relaté des cas non enregistrés de peurs, d'explications, de préjugés, d'hésitations, etc. Néanmoins, nous ne voulons pas affirmer que le suicide nous amène à une compréhension immédiate, sinon que, à travers cet acte des mobilisations discursives sont générées, des sentiments sont exprimés. Il y a toute une gamme de discours, d'explications et de causalités qui s'emmêlent.

Le suicide, même s'il peut être considéré comme un acte violent ou même transgresseur, va être dominé par les discours sociaux qui ont tendance à le concevoir à travers sa naturalisation. Le suicide, une fois connu par la collectivité, devient public et, en ce sens, il n'est plus particulier, personnel, mais appartient plutôt à une catégorie sociale. Alors, la question qui demeure est : qu'est-ce qu'on dit sur le suicide et qu'est-ce qu'on espère qui va être dit? Deux ou plusieurs discours peuvent se contredire, car il s'agit d'un phénomène qui ne permet pas de généralisations quand on l'analyse dans différentes sociétés.

L'ensemble de cette thèse se complète par la discussion sur la construction sociale du suicide en tant que discours spectaculaire. Les scènes des suicides et les locaux où ils ont eu lieu sont marqués par une série d'éléments symboliques. En effet, le suicide, son lieu d'exécution et la méthode utilisée nous informent sur l'événement et sont imprégnés des questions socioculturelles de l'individu.

La société se réunit lors des funérailles. Dans la mort par suicide, c'est l'individu lui-même qui invite ou provoque ce rassemblement. Contrairement à un décès causé par une maladie, où c'est la nature qui montre sa puissance, ou par un accident, où rien ne pouvait être fait pour l'éviter, le discours qui enrobe la mort volontaire ne relève ni d'un acte arbitraire du destin, ni de la volonté d'un dieu ou de la force des maladies. Ainsi, le suicidé renverse un ordre social et prend le contrôle sur sa mort, en ne permettant pas que son décès soit attribué à l'impondérabilité ni au destin. Celui qui coupe le fil de sa vie invite la collectivité à se réunir par son acte et remet en question les représentations sociales, qui jusque-là demeuraient dans l'ordre de l'inconscient. Par ailleurs, en tant qu'acte volontaire, individuel et décisif, le suicide force la société à se confronter avec ses valeurs, ses représentations et à conscientiser sa structure.

Les rituels de mort sont aussi importants que ceux du mariage, de la naissance ou du baptême, car ils obligent les personnes à se rencontrer, attirent des personnes d'autres communautés atikamekw ou même d'autres nations à Manawan et regroupent les gens dans un même objectif, celui de rendre hommage au décédé.

Par ailleurs, le sujet ne fait pas qu'être; à mesure qu'il grandit, il commence à introjecter le système symbolique offert par sa culture. Cependant, cet éventail de renseignements est composé de sens, c'est-à-dire de positions fixes dans la grammaire sociale. L'individu, à son tour, prend connaissance de ces sens, mais va agir par rapport à ceux-ci à partir de ses significations personnelles, qui peuvent être construites par l'action individuelle du sujet, mais peuvent également être partagées. Par conséquent, on prédit que l'individu qui a émergé dans le monde aura sa propre façon de négocier avec les données, même si elle est motivée par des sens imposés et communs.

Les prédicats et les emblèmes issus d'un processus de socialisation et d'identification imposent à l'individu de se positionner par rapport à l'autre. Le sujet émerge devant l'autre qui va lui dicter les règles, lorsque l'identité est une construction imposée par le social et qui agit dans l'intérieur de l'individu. Le discours est présent d'une façon extérieure, et est le

même pour tous les membres de la société qu'il affecte en absolu. Toutes les prédications vont être assimilées et toutes les attitudes auront une relation avec celles-ci.<sup>124</sup>

Le taux de suicide à Manawan n'est pas si élevé si on le compare à d'autres communautés atikamekw et même en comparaison à d'autres Premières Nations. Néanmoins, le stigmatisme existe et affecte aussi la communauté. Cependant, nous ne voulons pas diminuer l'importance des cas de suicide à Manawan, mais plutôt attirer l'attention sur le danger de s'en tenir au préétabli donné par le sens commun. Par ailleurs, quand on parle d'un stigmatisme, on fait référence au terme employé par Erving Goffman (1975). Ainsi, les sociétés catégorisent les personnes selon un ensemble d'attributs normaux et naturels, et ces personnes interagissent dans des ambiances et une routine qui permettent une certaine linéarité, libre de surprises importantes. Le terme *stigmatisme*, selon Goffman, fait souvent référence à un attribut carrément dépréciatif. L'entrée d'un « déviant » dans une communauté permet que celui-ci soit immédiatement catégorisé et attribué à sa position sociale. Cependant, l'individu observé souffre d'une caractérisation « effective », d'une « identité sociale virtuelle ». Ces catégories et attributs personnels forment son « identité sociale réelle ». La façon dont le stigmatisé sera vu, et conséquemment devra se comporter viendra de son « identité sociale virtuelle ».

Le suicidé est un individu stigmatisé, et lorsque son action finale provoque un trouble dans la société, la répulsion et la condamnation sont presque immédiates. Par ailleurs, penser le suicide comme une action provenant d'une décision de l'individu, plutôt que déclenchée par une pathologie, nous donne une liberté pour établir les nombreuses discussions présentées. Cette personne, qui semble diverger, est peut-être en train de faire une lecture différente du monde, même si basée sur les mêmes diktats que les autres agents culturels. Par conséquent, dans la présente thèse, nous proposons un exercice afin de donner à cette lecture autre un certain pouvoir, et à l'acte qui en découle un sens plus large que ceux de la maladie ou du malheur.

Notre analyse de nombreuses théories, tout comme des facteurs historiques du contact du peuple atikamekw avec les Euro-Canadiens nous ont aidés à clarifier un horizon nébuleux. Étant donné l'éventail de discussions et de théories disponibles, nous devons souligner les possibles polémiques générées par le présent sujet. Celui-ci n'est pas souvent débattu en

---

<sup>124</sup> Michel Foucault. *L'ordre du discours*, 1971.

milieu autochtone, et notre approche ne rentre pas dans les catégories et les concepts largement acceptés dans les études en suicidologie. Cependant, on essaie de comprendre comment la coercition sociale produit des personnes dont on peut aussi comprendre les attitudes dites « inattendues ». Le suicide devrait être plus souvent débattu de façon différenciée selon chaque contexte où il a lieu, en tant que phénomène social, puisqu'il crée des rituels et fait partie d'un tout symbolique.

Notre hypothèse quant à son interprétation part de la constatation que l'acte en soi présente une dialectique complexe qu'il faut aborder de façon transversale. Le suicide peut être la conséquence d'une perte, d'une maladie, d'un état de tristesse ou d'une dépendance à l'alcool ou à la drogue, par exemple, mais il est aussi un geste de confiance, de désir d'une vie meilleure dans une autre réalité, que la communauté, mais sans les souffrances du corps physique. Par conséquent, les définitions *a priori* ou trop abstraites ne sont pas idéales, puisqu'elles nous dirigent inévitablement vers des contradictions.

Le suicide peut apparaître comme la négation de l'être, du sens de la vie, une auto-annihilation, mais il peut aussi être compris comme une réaction d'un individu qui s'affirme en tant qu'être faisant partie du monde et doté de pouvoir et de volonté. Il peut être un acte qui redonne un sens à la vie, préserve la personne en tant que mémoire et essence, dans un lieu où d'autres êtres aimés vivent et où la douleur et la souffrance ne sont pas présentes.

En connaissant une partie importante de la réalité de ce peuple, il est possible de comprendre pourquoi être atikamekw, ou même membre d'une nation autochtone peut devenir une expérience douloureuse. Le *pathos*, même si on a évité de l'utiliser en tant qu'explication, peut être détectable en présence de la violence du contact interethnique et de l'imposition par le gouvernement d'un ordre extérieur à eux. Les Atikamekw mettent justement l'accent sur la contradiction de l'acte de couper le fil de la vie, plein de sens pour le sujet, mais à la fois négatif puisque celui-ci sort de la vie.

Aussi, les autres facteurs associés, *per se*, ne seraient pas suicidogènes si pris individuellement. D'ailleurs, la consommation excessive d'alcool ou de drogues, les crises amoureuses, le manque d'affection, la négligence, les violences – physique, sexuelle et psychologique – bref, tous ces grands problèmes affectent aussi d'autres peuples avec la même intensité, mais sans avoir une incidence sur l'augmentation du taux de suicide.

L'acte suicidaire, tout comme n'importe quel autre acte, a des significations pour l'individu qui s'enlève la vie. Néanmoins, il possède aussi des dimensions inconscientes et collectives. Le processus collectif de communication, tel que postulé par l'anthropologie, possède des significations que l'individu connaît et d'autres qu'il ne conscientise pas, même si elles impliquent des actions en raison de celles-ci. En d'autres termes, l'individu est « traversé » par ces significations. Par conséquent, nous avons souligné l'importance de comprendre le phénomène du suicide à partir de cette affirmation et donc de chercher ses composantes dans toute sa complexité.

Enfin, la prétention de la présente thèse a été celle d'appréhender les mécanismes socioculturels qui font que, chez les Atikamekw, la mort volontaire est plus que le seul acte de s'enlever la vie. Il s'agit d'une façon de mourir, choisie, en lien avec la façon d'être, les conceptions qui entourent la production de l'identité et la vie en société. En soi, elle est la contradiction en acte, menée à la limite agonistique et neutralisée.

Finalement, le problème de la magnitude du suicide demande une attention particulière. Malgré tous les défis et les questions que ce phénomène soulève, nous devons porter notre attention sur la conception locale des meilleures conditions de vie, de promotion de la vie et du bien-être collectif. Les projets d'intervention et de prévention du suicide devraient viser au-delà des problèmes immédiats de santé mentale ou de consommation, et présenter des plans au niveau de l'éducation, des politiques de réappropriation des territoires et de défense des droits spécifiques, toujours en partant de conceptions, de catégories et de revendications locales.

---

## Références

---

- Alain, M., Laperrière, C. Plourde et J. Pronovost, 2008. *Consommation de substances psychoactives chez les jeunes Atikamekw*. Rapport de recherche, Trois-Rivières : Université du Québec à Trois-Rivières, 34 p.
- Almeida, Rubens Thomaz, et Fábio Mura. 2003. *O Povo Guarani-Nandeva*. [<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-nandeva/print>], consulté le 23 mars 2011.
- Alvarez, A. 1972. *Le dieu sauvage. Essai sur le suicide*. Paris, Mercure de France.
- Ariès, P. 1977. *L'Homme devant la mort*. Paris, éditions du Seuil.
- Azevedo, Marta Maria, 1991. *O suicídio entre os Guarani Kaiowá*. Terra Indígena, Araraquara : Centro de Estudos Indígenas, 8 (58) : 6-28.
- Baechler, Jean, 1975. *Les suicides*. Paris : Calmann-Lévy.
- Bagley, C., M. Wood et H. Khumar, 1990. *Suicide and careless death in young males: Ecological study of an aboriginal population in Canada*. Revue canadienne de santé mentale communautaire, 9 (1) : 127-142.
- Baines, Stephen Grant, 1997. *Tendências Recentes na Política Indigenista no Brasil, na Austrália, e no Canadá*. Brasília, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (Série Antropologia, 224).
- Barth, Fredrik, 1998 [1969]. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Illinois, Waveland Press.
- Bastide, R., 1952. *Le suicide du nègre brésilien*. Cahiers Internationaux de Sociologie, Paris, pp.79-90.

- Bhabha, Homi K., 2005 [1994]. *The Location of Culture*. London, England : Routledge.
- Bibeau, G. 1997. *Cultural Psychiatry in a Creolizing World : Questions for a New Research Agenda*. *Transcultural Psychiatry*, 34 : 9 — 41.
- Bibeau, G., et Corin, E., 1995. *Culturaliser l'épidémiologie psychiatrique : les systèmes de signes, de sens et d'actions en santé mentale*, in F. Trudel; P. Charest, et Y. Breton (dir.), *La construction de l'anthropologie québécoise*, Mélanges offerts à Marc-Adélar Tremblay, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, pp. 105-148.
- Bibeau, G., Carlos Coloma, et Duncan Pedersen, 1999. *La mortalité par suicide dans les communautés Atikamekw*. Rapport présenté au Conseil de la Nation Atikamekw, Services sociaux, RAME et Centre de recherche de l'Hôpital Douglas, à propos du suicide au sein des communautés autochtones.
- Bloch, M. and Jonathan Parry, 1986 [1982]. *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press, New York.
- Bohannan, Paul, 1960. *African homicide and suicide*. Princeton University Press.
- Bom Meihy, J. C. S., 1994. *A morte como apelo para a vida: o suicídio Kaiowá*. In : Santos, R.V. & Coimbra, C. E. A. (orgs.), *Saúde e povos indígenas*, Rio de Janeiro, Fiocruz : 243-51
- Boothroyd, L. J., L. J. Kirmayer, S. Spreng, M. Malus et S. Hodgins, 2001. *Completed suicides among the Inuit of northern Quebec, 1982-1996: a case-control study*. *Canadian Medical Association Journal*, 18; 165 (6) : 749-55.
- Boothroyd, L. J., L. J. Kirmayer, M. Malus, 1996. *Suicide attempts among Inuit youth : A Community Survey of Prevalence and Risk Factors*. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 94 (1) : 8-17.
- Bourdieu, P., 1986. *L'illusion biographique*. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62/63 : 69-73

- Bourgois, Philippe. *In Search of Respect. Selling Crack in El Barrio*. Cambridge University Press, 2003.
- Bousquet, Marie-Pierre et Annie Morissette, 2009. *De la bière, du fort ou du vin : peut-on boire sans ivresse chez les Amérindiens?* [[http://www.drogues-sante-societe.org/vol8no1/DSS\\_v8n1\\_art4.pdf](http://www.drogues-sante-societe.org/vol8no1/DSS_v8n1_art4.pdf)]. Consulté le 10 septembre 2011.
- Brand, Antônio, 1997. *O suicídio entre os Kaiowá/Guarani*. In : Brand, Antônio. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Porto Alegre : PUC.
- \_\_\_\_\_, 2001. *Os Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul e o processo de confinamento - a "entrada de nossos contrários"*. In : Conselho Indigenista Missionário; omissão Pró-Índio; Ministério Público Federal. (Org.). *Conflitos de direitos sobre as terras uarani Kaiowá no estado do Mato Grosso do Sul*. São Paulo : Palas Athena.
- Brand, Antônio J. et K. Vietta, 2001. *Visões Kaiowá sobre os suicídios*. Tellus (UCDB), Campo Grande/MS, I : 133-137.
- Bujould, L., 2006. *La mort habitée : Le suicide chez les jeunes Inuit du Nunavik*. Thèse de doctorat. Université Laval.
- Camus, A., 2003 [1942]. *Le mythe de Sisyphe*. France : éditions Gallimard.
- Chandler Michael J., Christopher E. Lalonde, Bryan W. Sokol, Darcy Hallett, 2010. *Le suicide chez les jeunes Autochtones et l'effondrement de la continuité personnelle et culturelle*. Les Presses de l'Université Laval.
- Chandler, M. J., et C. E. Lalonde, 1998. *Cultural Continuity as a Hedge against Suicide in Canada's First Nations*. *Transcultural Psychiatry*, 35(2) : 193-211.
- Clermont, Norman, 1977. *Ma femme, ma hache et mon couteau croche. Deux siècles d'histoire à Weymontachie*, Série « Cultures amérindiennes », ministère des Affaires culturelles.

- Clifford, J., 2002 [1988]. *The predicament of culture : twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Coates, Ken, 2008. *La Loi sur les Indiens et l'avenir de la gouvernance autochtone au Canada*. Document de recherche pour Le Centre National pour La Gouvernance des Premières Nations.[[http://fngovernance.org/enfrancais/page\\_recherche/la\\_loi\\_sur\\_les\\_indiens\\_et\\_lavenir\\_de\\_la\\_gouvernance\\_autochtone\\_au\\_canada](http://fngovernance.org/enfrancais/page_recherche/la_loi_sur_les_indiens_et_lavenir_de_la_gouvernance_autochtone_au_canada)]. Consulté le 12 juillet 2011.
- Coloma C, Hoffman JS, Crosby A. *Suicide among Guaraní Kaiowá and Nandeva youth in Mato Grosso do Sul, Brazil*. Archives of Suicide Research, Atlanta, 10 (2) : 191-207.
- Commission Royale sur les peuples autochtones. *Choisir la vie : un rapport spécial sur le suicide chez les autochtones*. Groupe Communication Canada Édition, 1995.
- Das, Veena, 1995. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. Delhi; Toronto : Oxford University Press
- Davidson, D. S., 1928. *Notes on Tete de Boule Ethnology*. American Anthropologist, New Series, 30 (1) : 18-46, published by : Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association Stable. [En ligne] [<http://www.jstor.org/stable/660961> Accessed : 01/03/2010 16 h 6]
- Dawson, Nelson-Martin, 2003. *Des Attikamègues aux Têtes-de-Boule. Mutation ethnique dans le Haut Mauricien sous le Régime français*. Les éditions du Septentrion, Québec.
- Devereux G., 1974 [1961]. *Mohave ethnopsychiatry and suicide: the psychiatric knowledge and the psychic disturbances of an indian tribe*. Washington : United States Government Printing Office.
- Dupuis, Renée, 1991. *La Question indienne au Canada*. Montréal, Éditions du Boréal.
- Durkheim, Émile, 1973 [1897]. *Le suicide*. Paris, Presses universitaires de France.

- Durkheim, Émile, 2009 [1897]. *Le suicide*. Paris, éditions Payot & Rivages.
- Elias, N. 1987 [1982]. *La solitude de mourants*. Paris, C. Bourgois.
- Erthal, Regina Maria de Carvalho, 1998. *O suicídio Ticuna na região do Alto Solimões — AM*.  
Thèse de doctorat. Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública.
- Eveno, Stéphanie, 2003. *Le suicide et la mort chez les Mamit-Innuat*. Éditions L'Harmattan.
- Fabian, J., 2004. *How Others Die : Reflections on the Anthropology of Death*. Malden, MA:  
Blackwell Pub.
- Fajardo, R. Y., 1999. *Principales características del derecho consuetudinario*. Revista Artículo  
Primero, v. 7.
- Fassin, Didier, 1999. *La patetización del mundo. Ensayo de antropología política del  
sufrimiento*. In *Cuerpo, Diferencias y Desigualdades*. Éditeurs Mará Viveros Vigoya y  
Gloria Garay Ariza. Centro de Estudios Sociales, CES. Facultad de Ciencias  
Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Firth, Raymond, 1967. *Tikopia ritual and belief*. Boston, Beacon Press.
- Fortes, M., 1949. *The web of kinship among the Tallensi : the second part of an analysis of the  
social structure of a Trans-volta tribe*. Toronto : Published for the International  
African Institute by the Oxford University Press
- Foti, Miguel, 2007. *A morte por jejuvy entre os Guarani do sudoeste brasileiro*. Brasília,  
FUNAI.
- Foucault, M., 1976a. *Il faut défendre la société*, Cours donné au Collège de France. Paris,  
Gallimard Seuil, Coll. Hautes études.
- \_\_\_\_\_, 1976b. *Histoire de la sexualité I, La Volonté de savoir*. Gallimard.

- \_\_\_\_\_, 2005 [1963]. *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, coll. Quadrige.
- \_\_\_\_\_, 2004. *La naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris : Gallimard/Seuil.
- \_\_\_\_\_, 1971 [1970]. *L'ordre du discours* : leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris : Gallimard.
- Freud, Sigmund, 2004 [1917]. *Deuil et mélancolie*. Extrait de *Métapsychologie*, *Sociétés*, 4 (86) : 7-19. DOI : 10.3917/soc.086.0007
- \_\_\_\_\_, 1915. Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort [<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.frs.con2>]. Consulté le 6 mars 2011.
- Fusé, Tomoyasa, 1980. *Suicide and culture in Japan: A study of seppuku as an institutionalized form of suicide*. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* (15) 2 : 57-63. DOI : 10.1007/BF00578069
- Halbawchs, Maurice, 2002 [1939]. *Les causes du suicide*. Paris : Presses universitaires de France.
- Hall, Stuart, 1993. *Cultural Identity and Diaspora. Identity: Community, Culture, Difference*. Ed. Jonathan Rutherford; also in *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a Reader*. Eds. Patrick Williams and Laura Chrisman. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf : 392-401.
- Hedican, Edward J., 1995. *Applied Anthropology in Canada : Understanding Aboriginal Issues*. Toronto, Buffalo, Londres : University of Toronto Press.
- Hertz, R., 2004 [1960]. *A Contribution to the Study of the Colective Representation of Death*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Geertz, C., 1973. *The interpretation of cultures : selected essays*. New York : Basic Books.

- Gélinas, Claude, 2000. *La gestion de l'étranger : les Attikamekw et la présence euro-canadienne en Haute-Mauricie, 1760-1870*. Sillery, Les éditions du Septentrion, Québec.
- \_\_\_\_\_, 2003. *Entre l'assommoir et le godendart : Les Attikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois 1870-1940*, Les éditions du Septentrion, Québec.
- Gennep, Arnold van, 2004 [1909]. *The rites of passage*. Malden, MA: Blackwell Pub
- Giddens, A. 1971. A Typology of Suicide. In *The sociology of suicide: a selection of readings*. London, Cass.
- Goffman, Erving, 1975. *Stigmate*, Paris : Éditions de Minuit.
- Golliez, P. et F. Larose, 1989. *Stress, dépression et suicide chez les autochtones canadiens : nouvelles approches en matière d'évaluation psychométrique*. Amsterdam : Communication présentée à la deuxième conférence régionale de l'International Association for Cross-Cultural Psychology.
- Grammond, S. 2009. *Identity Captured by Law: Membership in Canada's Indigenous Peoples and Linguistic Minorities*. McGill-Queen's University Press, Montréal.
- Guevara, Willy, 2006. *El suicidio femenino aguaruna*. [<http://bvs.per.paho.org/SCT/SCT2006-005/SCT2006005.pdf>]
- Heeringen, Kees van, 2003. *La neurobiologie du suicide et de la suicidabilité*. La revue canadienne de psychiatrie. [<https://ww1.cpa-apc.org/Publications/Archives/CJP/2003/june/heeringen2.asp>]. Consulté le 10 mars 2011.
- Kao, Kuo-Kei, 2009. *Giddens' Adaptation: Imaginary Suicide in Reflexive Modernity*. [<http://www.inter-disciplinary.net/ptb/mso/dd/dd5/kao%20paper.pdf>]
- Kirmayer, L. J. *Suicide among Canadian Aboriginal peoples*, Overview. *Transcultural Psychiatric Research Review*, 31, 1994.

- \_\_\_\_\_, 1998. *Suicide among the Inuit of Canada*. In : A. Leenaars : *Suicide in Canada*, Toronto. University of Toronto Press.
- Kirmayer, Laurence J., Caroline Tait et Cori Simpson, 2009. *The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada : Transformations of Identity and Community in* Laurence J. Kirmayer et Gail Guthrie Valaskakis, 2009. *Healing Traditions. The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada*. UBC Press, Vancouver, BC.
- Kirmayer, Laurence J., Gregory M. Brass, Tara Holton, Ken Paul, Cori Simpson, Caroline Tait, 2007. *Suicide chez les Autochtones au Canada*. Publié par la Fondation autochtone de guérison.
- Lacan, J. 1986 [1959-60]. *Le séminaire. Livre 7, l'éthique de la psychanalyse*. Paris, éditions du Seuil.
- Lachance, Denis, 1979. *Les Inuit du Québec. Perspectives anthropologiques*. Montréal : Les Éditions du Renouveau pédagogique.
- Laliberté, A., 2007. *Un modèle écologique pour mieux comprendre le suicide chez les Autochtones : Une étude exploratoire*. Thèse de doctorat. Montréal : Université du Québec à Montréal.
- Leach, Edmund R., 1976. *Culture & communication : the logic by which symbols are connected: an introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*. New York : Cambridge University Press
- Legros, Dominique, 1986-1987. *Communautés amérindiennes contemporaines : structure et dynamique autochtones ou coloniales?* Recherches amérindiennes au Québec, XVI (4) : 47-68.
- Levcovitz, Sérgio, 1998. *Kandire : o paraíso terreal - o suicídio entre índios Guarani do Brasil*. Belo Horizonte : Te Cora Ed. ; Rio de Janeiro : Espaço e Tempo.

- Levy, Sheila, 2001. *Le suicide dans les communautés Inuits*. Vis-à-vie, 10 (3).
- Lima, Antônio Carlos de Souza, 1995. *Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- Lomnitz, Claudio, 2005. *Death and the Idea of Mexico*, Zone Books, New York.
- Malinowski, B., 1961 [1926]. *Crime and Custom in Savage Society*. London : Routledge and Kegan Paul.
- Malinowski, B., 2004 [1948]. *Magic, Science and Religion* Malden, MA: Blackwell Pub
- Marsh, I. 2010. *Suicide : Foucault, history and truth*. New York : Cambridge University Press.
- Mauss, M., 1960 [1926]. *Effet physique chez l'individu de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle Zélande)*, Journal de Psychologie Normale et Pathologique, rééd. *Sociologie et Anthropologie*, Paris : Presses universitaires de France.
- Menninger, Karl, A., 1938. *Man against himself*. .N.Y., Harcourt, Brace and World.
- Milloy, John, 2008. *Le colonialisme selon la Loi sur les Indiens : un siècle de déshonneur, 1869-1969*. Document de recherche pour Le Centre National Pour La Gouvernance des Premières Nations. [[http://www.fngovernance.org/ncfng\\_research/milloy\\_fr.pdf](http://www.fngovernance.org/ncfng_research/milloy_fr.pdf)]
- Minois, G., 1995. *Histoire du suicide – la société occidentale face à la mort volontaire*. Paris : Fayard.
- Mishara, Brian L. et M. Tousignant, 2004. *Comprendre le suicide*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Morin, Edgar, 1976. *L'homme et la mort*. Paris : Éditions du Seuil.

- Morin, Michel, 1997. *L'usurpation de la souveraineté autochtone : le cas des peuples de la Nouvelle-France et des colonies anglaises de l'Amérique du Nord*. Éditions du Boréal, Montréal.
- Nathan, T., 2006. *La guerre des psys : Manifeste pour une psychothérapie démocratique*. Paris : Ed. Les Empêcheurs de penser en rond
- Nietzsche, Friedrich, 2006 [1883-1885]. *Ainsi parlait Zarathoustra : un livre pour tous et pour personne*. Paris : Flammarion.
- \_\_\_\_\_, 1987 [1886]. *Par-delà bien et mal : prélude d'une philosophie de l'avenir*. Paris : Gallimard.
- Peirano, M., 2000. *A Análise Antropológica de Rituais*. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Pimentel, Spensy Kmitta, 2006. *Sansões e guaxos. Suicídio guarani e kaiowá. Uma proposta de síntese*. Mémoire de maîtrise. Université de São Paulo, USP.
- Pussetti, Chiara, Júlio F. Ferreira, Elsa Lechner, Cristina Santinho, 2009. *Migrantes e saúde mental : a construção da competência cultural*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal.
- Radcliffe-Brown, A. R., 2004 [1922]. *The Andaman Islanders*. Malden, MA: Blackwell Publisher.
- Ratelle, Maurice, 1987. *Contexte historique de la localisation des Atikamekw et des Montagnais de 1760 à nos jours*, Gouvernement du Québec,
- Robben, Antonius C.G.M., 2004. *Death, Mourning, and Burial : A Cross-Cultural Reader*, Malden, MA: Blackwell Publisher.
- Rodriguez José Carlos, 2010. *Constantes e variáveis significacionais nos ritos e mitos associados a morte* », article présenté au groupe de travail Communication et culture à la 19<sup>e</sup> réunion de la Compós, PUC-Rio de Janeiro.

Sahlins, Marshall, 2003. *Cultura e Razao Prática*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_, 1997. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, , o de Janeiro, 3 (1). [http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002]. Consulté le 04 décembre 2011.

Sarrasin, Robert, 1994. *Bilinguisme et biculturalisme chez les atikamekw*. *Revue Canadienne de l'Éducation* 19 (2) : 165-81.

Segato, Rita Laura, 2005. *Raça é signo*. Série Antropologia, no 372, Universidade de Brasília, UnB.

Tousignant, M., 1999. *Le suicide dans les petites sociétés*. *Frontières*, 12.

\_\_\_\_\_, 1984. *Pena in the Ecuadorian Sierra: A psychoanthropological analysis of sadness*. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 8 (4) : 381-398.

\_\_\_\_\_, 1974. *An ethnopsychiatric study of Espanto*. Thèse de doctorat. University of Chicago, Committee on Human Development.

Turecki, G., 1999. *O suicídio e sua relação com o comportamento impulsivo-agressivo*. *Rev. Bras. Psiquiatr.* [serial on the Internet]. [cited 2011 Dec 05]. Available from: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\_arttext&pid=S1516-44461999000600006&lng=en]

Turner, Victor W. 1972. *Les tambours d'affliction : analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris : Gallimard.

Veneu, Marcos Guedes, 1994. Ou não ser: uma introdução à história do suicídio no *Ocidente*. Brasília, Ed. UNB.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensayos de antropologia*. Sao Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_, 2006. « No Brasil todo mundo é índio, exceto quem nao é »  
[[http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf)], consulté le 3 juin 2011.

White et Jodoin, 1998 White, J., et Jodoin, N. (1998). *Before-the-Fact Interventions: A Manual of Best Practices in Youth Suicide Prevention*, Victoria (BC), Ministry for Children and Families.

### *Sites internet*

Adoption : FAQNW – Femmes autochtones du Québec Inc. / Québec Native Women Inc.  
[<http://www.faq-qnw.org/old/documents/FAQAdoptioncoutumiereversionfinal.pdf>] et  
[[http://www.quebecadoption.net/adoption/FPAQ/cigogne/2006/2006ete\\_editorial.htm](http://www.quebecadoption.net/adoption/FPAQ/cigogne/2006/2006ete_editorial.htm)]

Affaires autochtones et Développement du Nord Canada (AADNC) : Première Nation de Manawan [<http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100019900>]

Affaire McIvor. [<http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/mr/nr/m-a2009/bk000000338-fra.asp>]

Centre de protection a la jeunesse – DPJ. [<http://www.cdpcj.qc.ca/fr/protection-droits-jeunesse/enfants-difficultes-dpj.asp?noeud1=1&noeud2=5&cle=31>]

Déclaration sur les droits de peuples autochtones. [<http://www.afn.ca/index.php/fr/secteurs-de-politique/mettre-en-uvre-la-declaration-des-nations-unies-sur-les-droits-des-peuples-autochtones>], [<http://www2.ohchr.org/french/issues/indigenous/declaration.htm>] et [<http://native-american.over-blog.com/categorie-11677912.html>]

Données officielles sur les pensionnats. [[http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/rqpi/nwz/2008/20080425a\\_is-fra.asp](http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/rqpi/nwz/2008/20080425a_is-fra.asp)] et [<http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html>]

La Loi sur les Indiens. [<http://lois-laws.justice.gc.ca/fra/lois/I-5/TexteComplet.html>]

Manawan, Québec (Code2462802) (tableau). Profil de la population autochtone, Recensement de 2006, produit n° 92-594-XWF au catalogue de Statistique Canada. Ottawa. Diffusé le 15 janvier 2008. [<http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92-594/index.cfm?Lang=F>]

OQLF : Office québécois de la langue française. [<http://www.oqlf.gouv.qc.ca/ressources/bibliotheque/officialisation/terminologique/fiches/1298909.html>]

Organisation nationale de la santé autochtone. [<http://www.naho.ca/fr/publications/subjects/politique-de-sante/>]

Profil des communautés. [<http://www.atikamekwsipi.com/communautes>]

Recensement de 2006, Statistique Canada.: [<http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/as-sa/97-558/index-fra.cfm>]

Système d'intervention d'autorité atikamekw. [[http://www.atikamekwsipi.com/systeme\\_siaa](http://www.atikamekwsipi.com/systeme_siaa)]

TAG – Fiche du terme « Conseil de bande ». [<http://www.thesaurus.gouv.qc.ca/tag/terme.do?id=3117>]