

## **INFORMATION TO USERS**

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

**The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.** Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

**Bell & Howell Information and Learning  
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA  
800-521-0600**

**UMI<sup>®</sup>**



STÉPHANIE EVENO

**LE SUICIDE ET LA MORT CHEZ LES MAMIT-INNUAT**

Thèse  
présentée  
à la Faculté des études supérieures  
de l'Université Laval  
pour l'obtention  
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

Département d'anthropologie  
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES  
UNIVERSITÉ LAVAL  
QUÉBEC

Décembre 1998

Stéphanie Eveno, 1998 ©



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Acquisitions et  
services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*

*Our file* *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-48978-7

**Canada**

## Résumé

Contrairement à un discours véhiculé par la plupart des écrits et par les Innuat, nous constatons, à l'aide de données ethnographiques et administratives relevées au cours de notre terrain ainsi que dans les archives du coroner, que les communautés Mamit-Innuat ne connaissent pas de forts taux de suicide. Afin d'appréhender les facteurs explicatifs de ce que nous nommons une inflation discursive eu égard à la question du suicide chez les Mamit-Innuat, nous documentons les niveaux culturel, social et psychologique qui interagissent. Nous procédons en deux temps. Premièrement, dans un désir de contextualiser les données recueillies lors de notre séjour dans deux communautés de la Côte-Nord, nous procédons à un historique de la création des réserves. Puis, nous nous intéressons aux pratiques mortuaires et aux conceptions de la mort, afin d'envisager le suicide dans l'ensemble plus général de l'eschatologie innue. Dans un second temps, nous étudions de façon plus précise la question du suicide contemporain chez les Mamit-Innuat. Pour cela, nous appréhendons les conditions quotidiennes de vie qui composent le «climat social» de nos informateurs par l'étude des problèmes sociaux que connaissent les villages innus (abus de drogue et d'alcool, abus sexuel, violence, etc.). Puis, nous questionnons le discours relatif au suicide, qu'il s'agisse de l'acte ou de celui qui le pose, dans l'ensemble de la population innue (suicidante et non-suicidante) afin de cerner les significations et résonances que cet acte recouvre chez les Mamit-Innuat. Enfin, nous constatons que cette dramatisation discursive est à relativiser dès lors que l'on aborde la question d'un point de vue innu.

Suite à cette étude qui place l'individu au centre de son analyse, nous concluons que ce discours inflationniste vise essentiellement un appel de communication en continuité avec la

constatation de la part des Innuat d'un phénomène en marche.

## Résumé

Contrairement à un discours véhiculé par la plupart des écrits et par les Innuat, nous constatons que les communautés Mamit-Innuat ne connaissent pas de forts taux de suicide. Afin d'appréhender les facteurs explicatifs de ce discours inflationniste eu égard à la question du suicide dans les communautés innues, nous étudions cette question par le biais des pratiques mortuaires et des conceptions de la mort, de l'étude des problèmes sociaux que connaissent ces villages (abus de drogue et d'alcool, abus sexuel, violence, etc.), du discours relatif au suicide dans l'ensemble de la population (suicidante et non-suicidante) innue.

Nous concluons que cette dramatisation discursive est à relativiser dès lors que l'on aborde la question d'un point de vue innu et qu'elle vise essentiellement un appel de communication en continuité avec la constatation d'un phénomène en marche.

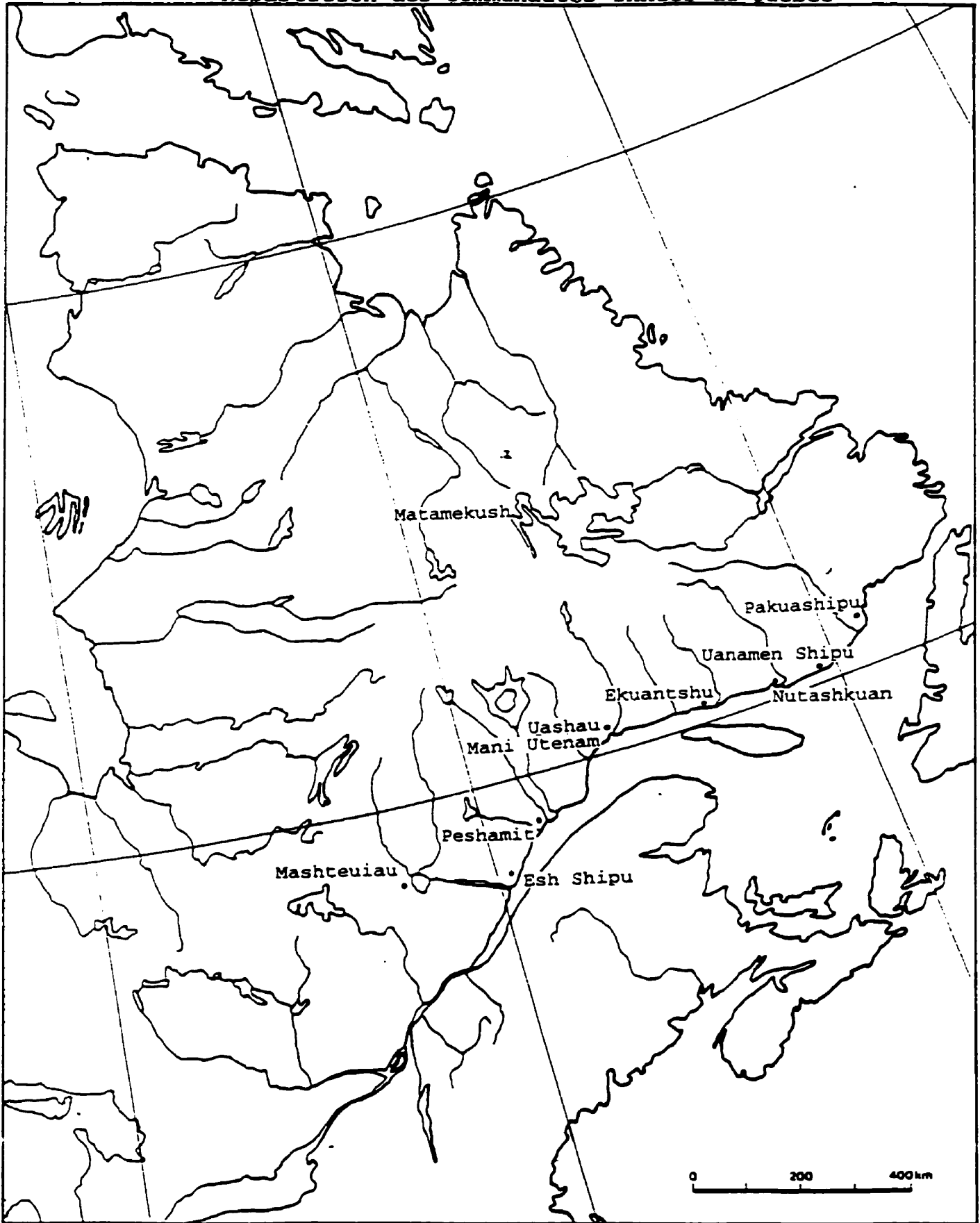
A Jeannine et Stéphane  
A Valérie et Yannick



«le suicide est un privilège humain», (Plin, II, V, 27)

Carté 1

Répartition des communautés innues du Québec



## **Avant-propos**

Je remercie les habitants des communautés dans lesquelles j'ai séjourné et plus particulièrement les familles qui m'ont hébergé et accueilli avec chaleur et générosité. Je suis reconnaissante à toutes les personnes qui m'ont gracieusement offert leur service d'interprète. Je souhaite sincèrement que ce travail rende hommage à la confiance qui me fut faite au cours de mon séjour en général et des entretiens en particulier.

J'aimerais sincèrement remercier Vivianne et Geneviève pour les précieuses informations qu'elles m'ont confié.

Je remercie Messieurs Paul Charest et Gilles Bibeau, mes directeurs, pour leurs conseils et les lectures qu'ils ont fait de mon texte.

Je remercie Madame Sylvie Poirier des commentaires faits lors de la prélecture.

Je remercie le Conseil International des Études Canadiennes pour son soutien financier. Cet organisme m'a accordé une bourse de doctorat pour quatre ans. Sans cette aide, il m'aurait été impossible de mener à bien cette recherche et tout simplement de l'entreprendre.

L'écriture d'une thèse est un parcours au cours duquel le doctorant fait de multiples rencontres. Il est impossible de remercier nommément toutes les personnes qui ont contribué, de près ou de loin, à la réalisation de cette entreprise, mais que toutes en soit ici remercié.

Je remercie Michèle Therrien, à Paris, pour m'avoir fait découvrir avec générosité et passion le nord du Québec. Michèle est le point de départ de cette thèse.

Je remercie tout particulièrement Frédéric Laugrand pour son appui et son écoute tout au long de ce parcours doctoral.

**TABLE DES MATIÈRES**

Résumé.....	1
Avant propos.....	5
Table des matières.....	9
Liste des tableaux.....	14
Liste des figures.....	16
Liste des cartes.....	16

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	18
CHAPITRE I - <u>CADRES ANALYTIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE</u> .....	25
1.1- Etat de la question.....	26
1.1.1- Données quantitatives sur la pratique du suicide chez les populations amérindiennes canadiennes et commentaires.....	26
1.1.1.1- Critique de la documentation disponible.....	26
1.1.1.1.1- Critique de la fiabilité des taux de suicide.....	27
1.1.1.2- Population concernée par l'estimation des taux de suicide..	28
1.1.1.2.1- Corrélations entre le genre et les taux de suicide par province.....	29
1.1.1.2.2- Corrélations entre les classes d'âge et les taux de suicide.....	29
1.1.2- Données qualitatives.....	33
1.1.2.1- Moyen utilisé.....	33
1.1.2.2- Repérage des principaux facteurs suicidogènes.....	33
1.1.2.2.1- Situation maritale.....	33

1.1.2.2.2- Situation économique.....	34
1.1.2.2.3- Situation géographique.....	34
1.1.2.2.4- Suicide en série.....	34
1.1.3- Explications.....	35
1.1.3.1- Causes psychologiques.....	35
1.1.3.2- Problèmes sociaux.....	36
1.1.3.3- Le discours autochtone.....	38
1.1.3.3.1- Changement culturel.....	39
1.1.3.3.2- Valeurs traditionnelles.....	40
1.2 - De la nécessité de documenter la question du suicide chez les Innuat.....	42
1.2.1 - Constat du décalage.....	42
1.2.1.1- Une demande d'étude de la part des communautés.....	43
1.2.1.2- Quelques données quantitatives.....	45
1.2.1.2.1- La population innue.....	46
1.2.1.2.2- Chiffrer les cas de suicide.....	48
1.3 - Problématique et cadre conceptuel.....	60
1.3.1 - Cadre théorique.....	61
1.4 - Méthode.....	70
1.4.1- Choix des communautés innues.....	70
1.4.2- Collecte des données.....	72
1.4.2.1- Données administratives.....	73
1.4.2.2- Sources orales.....	74
1.4.2.2.1- Entretiens ouverts.....	74
1.4.2.2.2- Entrevues thématiques.....	76
1.4.2.2.3- Histoires de vie.....	77
1.4.2.3- Observations des rites funéraires.....	78
1.4.3- Analyse du discours.....	78

## **Première partie: Les Innuat**

Chapitre II - <u>HISTORIQUE ET SITUATION ACTUELLE DES COMMUNAUTÉS INNUES</u> .....	81
2.1 - Historique des réserves.....	82
2.1.1- La localisation des Innuat avant la création des réserves.....	83
2.1.1.1- Des premiers contacts à l'expansion coloniale.....	84
2.1.1.2- Les effets de l'expansion coloniale sur l'occupation des territoires par les Innuat.....	89
2.1.2- L'origine des réserves.....	94
2.1.3- Quelques éléments du processus de sédentarisation.....	98
2.1.3.1- L'aide gouvernementale.....	99
2.1.3.2- La scolarisation.....	99
2.1.4- Les législations.....	102
2.1.4.1- Le statut des Amérindiens.....	103
2.1.4.2- Le statut des réserves.....	107
2.2 - Les communautés innues.....	109
2.2.1- Précisions toponymiques.....	109
2.2.2- Situation économique.....	112
2.2.2.1- Les aides gouvernementales.....	112
2.2.2.2- L'emploi salarié.....	113
2.2.3- La scolarisation.....	116
2.3 - Portrait des communautés étudiées.....	117
2.3.1- La communauté de C1.....	118
2.3.1.1- Situation géographique.....	118
2.3.1.2- Historique de la communauté.....	119
2.3.1.3- La scolarisation.....	120
2.3.1.4- Économie.....	122
2.3.1.5- Les infrastructures et services.....	124
2.3.2- La communauté de C2.....	125
2.3.2.1- Situation géographique.....	125
2.3.2.2- Historique de C2.....	125
2.3.2.3- Infrastructures et économie.....	127



Chapitre III - <u>LA MORT ET LES RITES FUNÉRAIRES CHEZ LES INNUAT</u> .....	129
3.1 - Ethnographie de la mort dans les sociétés algonquiennes.....	133
3.1.1 - Pratiques funéraires.....	135
3.1.2 - Perception de l'âme et de son destin dans l'au-delà.....	137
3.2 - Les rites funéraires chez les Innuat de l'arrivée des missionnaires à la sédentarisation.....	141
3.2.1 - Les rites funéraires.....	146
3.2.1.1- Les soins apportés au corps et la veillée.....	152
3.2.1.2- La mise en terre.....	155
3.2.1.3- L'annonce du décès au groupe.....	165
3.2.1.4- La destruction ou le déplacement des habitations.....	166
3.2.1.5- Le deuil.....	167
3.2.2- Conception de la mort et de la vie d'outre-tombe.....	168
3.2.2.1- Relations entre les morts et les vivants.....	169
3.2.2.2- L'au-delà.....	175
3.2.3- Les pratiques suicidaires.....	177
3.3 - La mort aujourd'hui dans la société innue.....	188
3.3.1- Les pratiques mortuaires.....	188
3.3.1.1- La veillée.....	188
3.3.1.2- La cérémonie religieuse.....	190
3.3.1.3- Les objets du défunt.....	191
3.3.2- Conception de la mort.....	193
3.3.2.1- L'évocation des personnes décédées et les sépultures.....	194
3.3.2.2- Les morts, leur relation avec les vivants.....	196

## **Deuxième partie: Le suicide chez les Innuat**

Chapitre IV - <u>FACTEURS «SUICIDOGÈNES», FACTEURS DE PROTECTION</u> .....	208
4.1 - Les problèmes sociaux comme facteurs suicidogènes.....	209

4.1.1-	Les abus sexuels.....	211
4.1.1.1-	Le discours des victimes.....	213
4.1.1.2-	Les comportements face à l'abus.....	219
4.1.2-	Les toxicomanies.....	222
4.1.2.1-	La consommation d'alcool.....	223
4.1.2.1.1-	La consommation d'alcool dans l'histoire des Innuat.....	224
4.1.2.1.2-	L'abus d'alcool aujourd'hui.....	231
4.1.2.2-	La consommation de drogue.....	240
4.1.3-	Autres problèmes sociaux.....	241
4.1.3.1-	Le chômage.....	241
4.1.3.2-	L'éducation familiale.....	242
4.1.3.3-	Les grossesses précoces.....	245
4.1.3.4-	Le genre et l'âge.....	246
4.2 -	Les marqueurs culturels.....	246
4.2.1-	Les marqueurs culturels comme facteurs «suicidogènes».....	247
4.2.1.1-	La famille.....	248
4.2.1.2-	La non-ingérence dans la vie d'autrui.....	251
4.2.1.3-	La vision de la mort.....	255
4.2.2-	Les marqueurs culturels comme facteurs de protection.....	257
4.2.2.1-	La famille.....	257
4.2.2.2-	L'acceptation des événements.....	258
Chapitre V - <u>LA CONSTRUCTION NARRATIVE DU SUICIDE CHEZ LES INNUAT</u> .....		262
5.1 -	Le discours du suicidant.....	266
5.1.1 -	Les motivations de l'acte suicidaire.....	270
5.1.1.1 -	La solitude.....	270
5.1.1.2 -	L'image de soi dans le regard d'autrui.....	273
5.1.1.3 -	Des expériences particulières.....	273
5.1.1.4 -	La dépression.....	274
5.1.2 -	Les buts de l'acte suicidaire.....	276
5.1.3 -	Regard posé sur l'acte.....	279
5.1.4 -	Le suicide dans la vision plus générale de la mort.....	282

5.2 - Le discours de la population.....	287
5.2.1 - Le discours de la population sur le suicide.....	287
5.2.1.1 - Les causes.....	287
5.2.1.2 - Les perceptions de l'acte suicidaire.....	288
5.2.1.2.1 - Un comportement «contagieux».....	288
5.2.1.2.2 - La honte.....	289
5.2.1.2.3- Le courage.....	289
5.2.1.3 - Les conséquences du suicide dans l'après-mort.....	290
5.2.2 - Le discours de la population sur le suicidant.....	295
5.3 - Des discours influencés.....	297
5.3.1- L'impact des programmes d'intervention sur le discours innu...297	
5.3.1.1- Les thérapies.....	298
5.3.1.2- Réappropriation d'un discours scientifique ou spécialisé...300	
5.3.2- Des enjeux politiques.....	303
5.4 - Un décalage entre le discours et la réalité.....	304
5.4.1- Décalage à relativiser: vision scientifique versus vision innue.....	306
5.4.1.1- Découpage géographique.....	306
5.4.1.1.1- Découpage scientifique.....	307
5.4.1.1.2- Découpage innu.....	309
5.4.1.2- Définition du suicide.....	312
5.4.1.2.1- Définition scientifique.....	312
5.4.1.2.2- Définition innue.....	314
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	322
Références bibliographiques citées.....	337
Annexes.....	358

## LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1: Taux de suicides canadiens par sexe et par région...	30
Tableau 2: Taux de suicides canadiens et amérindiens par âge et par sexe.....	31
Tableau 3: Lieu de résidence des Innuat inscrits.....	47
Tableau 4: Nombre de suicides par communauté innue de 1986 à 1995.....	51
Tableau 5: Nombre de suicides par communauté innue de 1981 à 1994 selon les rapports de police amérindienne.....	57
Tableau 6: Nombre de suicides par communauté innue de 1981 à 1994 selon <u>la santé mentale et les autochtones au Québec</u> .....	60
Tableau 7: Comparaison des concepts <i>Meshtapeu</i> et «âme».....	204
Tableau 8: Cas de suicide innus de 1992 à 1995, selon les dossiers coroners consultés.....	239

LISTE DES FIGURES

Figure 1: Suicides autochtones au Québec de 1986 à 1995.....53

Figure 2: Nations autochtones au Québec en 1994.....55

CARTE

Carte 1: Répartition des communautés innues.....4

## **INTRODUCTION**

Le suicide «n'échappe pas à l'ordre de la culture ni à celui de la société»  
Pierre Centlivres<sup>1</sup>

Qu'est-ce qui pousse un être humain à se donner la mort? Cette interrogation générale sous-tend l'ensemble de cette recherche, mais notre prétention n'est pas de répondre à une question aussi vaste. Ce travail vise à éclaircir certains points obscurs de ce qui nous apparaît le plus souvent comme un phénomène incompréhensible : le suicide. Il vise surtout à approcher la signification que cet acte recouvre chez une population particulière, les Innuat<sup>2</sup>.

Le sujet est envisagé d'un point de vue anthropologique. Il s'agit de déterminer si la culture innue comporte des éléments qui prédisposent au suicide, ou à certaines formes de suicides, et d'autres qui en protègent.

Nous devons expliquer ici le choix de cette population et les raisons qui nous ont motivée à entreprendre l'étude du suicide chez les Innuat.

En 1993, par l'intermédiaire d'un membre du Conseil des Atikamekw et des Montagnais, nous apprenions que les communautés innues de la Côte-Nord et plus particulièrement C1<sup>3</sup>, s'inquiétaient des hauts taux de suicide qu'elles connaissaient. C1 demandait qu'une étude soit faite à ce sujet. Cette dernière visait la compréhension de l'acte

---

<sup>1</sup> «Les mots et les maux: sur les traces du mal dans les dictionnaires d'ethnologie» dans Le Mal et la Douleur (1986: 37).

<sup>2</sup> Le terme «Innuat» désigne ici la population innue de la Côte-Nord. C'est sous cet ethnonyme qu'elle-même se désigne ; nous le préférons donc au terme «Montagnais».

<sup>3</sup> Afin de respecter le désir d'anonymat de la communauté, nous l'avons nommé C1.

suicidaire dans ces communautés et à C1 plus particulièrement. Les résultats étant destinés à la mise en place de programmes d'intervention et de prévention propres à la culture envisagée et applicables dans ces villages. Un contact avec le chef de C1 confirmait cette inquiétude et cette demande. Les interrogations qui se posaient à nous alors étaient les suivantes :

Y avait-il traditionnellement des comportements suicidaires et dans quelles proportions? Si la réponse était affirmative il fallait s'interroger sur plusieurs points : en fonction des cadres dans lesquels ils s'opéraient ces comportements étaient-ils condamnés, tolérés ou valorisés? L'acte suicidaire obéissait-il à des règles coutumières<sup>4</sup>? Les suicides contemporains étaient-ils la continuation, l'application à outrance ou déformée d'une conduite traditionnelle ou bien l'apparition d'un nouveau comportement? La perception du suicide avait-elle évolué parallèlement à la société et au groupe même accomplissant l'autodestruction?

Si au contraire l'apparition du comportement suicidaire était récente, il fallait déterminer quels éléments de la culture innue contribuaient à sa mise en place. Pour ce faire, nous devons déterminer les facteurs qui généraient les suicides contemporains et étudier leur relation avec la culture traditionnelle. Des valeurs telles que le courage ou l'honneur ne pouvaient-elles motiver des actes de suicide? Au regard des rapports de la Commission Royale d'Enquête (Cassidy, 1993), tout laissait présager que oui.

La documentation disponible ne permettait pas de répondre de façon catégorique à aucune des questions posées ci-avant.

---

<sup>4</sup> La question pouvait paraître audacieuse, mais un bref examen de la question chez les Inuit nous avait permis de repérer, dans la littérature ethnographique, des éléments positifs eu égard à la question. Rasmussen (1929) et Buliard (1972) nous informaient de quelques règles à suivre par le suicidant, orientant alors notre interrogation vers les Innuat.



Cependant, un terrain de huit mois dans deux communautés, renommées C1 et C2, qui appartiennent au regroupement Mamit Innuat<sup>5</sup>, infirmait les hauts taux de suicide de ces villages. Les cas d'autodestruction relevés étaient bien moins nombreux que ce que nous pressentions. Les tentatives de suicide étaient plus fréquentes mais néanmoins tout aussi peu alarmantes.

L'intérêt de la recherche ne disparut pas pour autant; il se déplaçait. Il fallait alors rechercher les causes génératrices de l'inadéquation observée entre le discours, qu'il soit général ou innu, et les faits, c'est-à-dire la réalité suicidaire de ces communautés. De plus, il nous importait malgré tout de questionner la place du suicide dans la société innue; de savoir comment cette culture définit et perçoit l'autolyse. C'est ce à quoi ce travail va s'intéresser.

Il est bon de préciser et d'insister sur le fait que l'aspect culturel envisagé ici ne se veut pas exclusif de tout autre niveau d'explication du suicide. Les comportements suicidaires, qu'il s'agissent des suicides complétés ou des tentatives de suicide, qui s'observent aujourd'hui chez les populations ne peuvent être sans relation avec les problèmes sociaux, mais il s'agit d'un autre domaine d'influence. Aucun domaine ne suffit à lui seul dans la problématique du suicide. Tous agissent et interagissent dans la genèse et le développement du comportement suicidaire. Nous reconnaissons que l'acte suicidaire est conditionné par des facteurs d'ordre social, individuel autant que culturel. C'est à ces derniers que cette étude veut s'intéresser plus particulièrement. Cette priorité n'empêchera pas d'envisager les facteurs d'ordre individuel et les problèmes sociaux que connaissent

---

<sup>5</sup> Le regroupement Mamit Innuat a pour but de se donner des services régionaux (Charron, 1994 : 7).

aujourd'hui les communautés innues et d'en évaluer l'impact quant à l'acte suicidaire.

Une analyse de ces données permettra d'approcher au mieux la question du suicide chez les Innuat. Nous l'aborderons en deux parties après avoir préalablement, dans le chapitre I, «Cadres analytique et méthodologie», dressé un état des lieux de la question qui nous intéresse. Nous opérons un détour par l'appréhension de la question chez les populations autochtones canadiennes. Ce détour est nécessaire à la compréhension de notre sujet. L'exposé de données quantitatives concernant le suicide chez les Mamit-Innuat sert bien sûr le même but. Nous présentons enfin les éléments relatifs à notre cadre théorique et exposons la méthodologie utilisée pour cette recherche.

Une première partie s'intitulant «Les Innuat» intègre les chapitres II et III. Elle fournit le cadre général de l'étude. Il s'agit de placer la population innue dans son contexte historique, géographique, social et symbolique.

Le chapitre II, «Historique et situation actuelle des communautés innues», fournira le contexte général des données collectées et qui sont proposées tout au long du travail. Nous nous livrons dans un premier temps à un historique des lieux dans lesquels nous avons recueillis nos données, à savoir les communautés innues de la Côte-Nord. Cela nous entraîne dans une étude de la création des réserves au Québec. Dans un second temps, nous nous attacherons plus particulièrement aux situations actuelles de C1 et C2, car elle fournissent le contexte social contemporain de notre travail.

Le chapitre III, «La mort et les rites funéraires chez les Innuat», fournira quant à lui le contexte symbolique dans lequel se place directement la question du suicide chez les Innuat, à savoir les conceptions et représentations de la mort

chez cette population. L'intérêt s'élargit nécessairement à l'étude des rites funéraires, pendant systématiques du premier point.

L'étude s'intéresse en premier lieu aux populations algonquiennes en général, puis aux Innuat en particulier. La période couverte va de l'arrivée des missionnaires à aujourd'hui.

Une fois campé le contexte général de notre travail, nous serons à même de mieux appréhender la question du suicide chez les Innuat aujourd'hui. C'est ce à quoi s'attachera la seconde partie de la thèse.

Rappelons que, contrairement au discours général, qu'il soit occidental ou innu, les communautés Mamit Innuat ne connaissent pas un fort taux de suicide. Si le problème du suicide dans les communautés envisagées n'est pas celui supposé mais que le discours est tout de même de «surenchère», alors il faut chercher la signification du suicide chez les Innuat de leur point de vue. C'est-à-dire qu'il nous faut déceler eu égard à la condition sociale et à la culture innue, les représentations particulières des Innuat, qui interviennent de près ou de loin dans leur décision d'attenter à leur vie et dans le regard qu'ils posent sur l'acte et l'acteur et sur le discours qui en découle. Discours énoncé tant par les suicidants que par les non-suicidants.

Il faudra tout d'abord documenter cette condition sociale en repérant les facteurs sociaux qui interfèrent positivement ou négativement dans la question du suicide. Un même repérage sera opéré pour les valeurs culturelles. Le discours relié à ces facteurs sociaux et aux valeurs culturelles sera envisagé afin de repérer les divergences et les convergences entre l'acte suicidaire et la culture innue. De là, il sera possible de comprendre l'inflation discursive.

Le chapitre IV, «Facteurs suicidogènes, facteurs de protection», s'attache à repérer les facteurs suicidogènes et les facteurs de protection opérant chez les Innuat. Ces facteurs appartiennent à deux ordres : social et culturel. Il n'est pas question de les distinguer nettement mais de les ordonner. Nous pensons qu'ils sont interreliés. Pour ce qui est de l'ordre social, nous nous sommes en fait attachés à vérifier si ce que l'on nomme les problèmes sociaux (abus sexuel, toxicomanie, alcoolisme, violence) ont une action suicidogène chez les Innuat, comme la plupart des études le laisse penser. L'ordre culturel s'attache davantage aux valeurs de la société qui pourraient inférer ou non dans l'action suicidaire.

Le chapitre V, «La construction narrative du suicide chez les Innuat», s'intéresse au discours de la population innue. Quel regard porte-t-elle sur le suicide, comment le définit-elle et l'explique-t-elle. Nous interrogeons d'abord la population suicidante puis la population non-suicidante. Nous comparons ensuite le discours des Innuat sur le suicide avec les données quantitatives concernant ces populations et repérons les fractures qui opèrent un décalage entre ces deux ordres de données. À la lumière de ce constat, nous tentons une approche explicative du phénomène de dramatisation eu égard à la question du suicide chez les Mamit-Innuat et que traduit leur discours.

## **CHAPITRE I**

### **CADRES ANALYTIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE**

## 1.1 - État de la question

Nous ferons ici un bilan des données tant qualitatives que quantitatives disponibles pour ce qui a trait à la question du suicide chez les populations amérindiennes canadiennes.

### 1.1.1- Données quantitatives sur la pratique du suicide chez les populations amérindiennes canadiennes et commentaires

Les données disponibles, recueillies dans la littérature, ne permettent pas de dresser un bilan des pratiques du suicide chez les Innuat car la question n'est pas documentée, exception faite de l'étude de Scott et Conn (1987) chez les Naskapis de Davis Inlet. Les données sont plutôt de portée générale et concernent les populations autochtones canadiennes prises dans leur ensemble. Cette présentation n'en reste pas moins nécessaire, car elle va nous permettre de comprendre ce que nous venons d'énoncer quant aux faibles taux de suicide chez les Innuat. En effet, les données qui vont être présentées ici composent l'un des éléments qui génèrent l'inadéquation entre le discours sur le suicide et la réalité suicidaire des communautés qui nous intéressent et que nous examinerons au chapitre VI. Cet élément est l'appréhension des populations autochtones canadiennes comme une entité. Les différentes populations composant ce vaste ensemble ne sont pas distinguées. L'aboutissement d'une telle perception ne peut-être que la confusion ainsi qu'une lecture et une interprétation biaisées des données, tant de l'extérieur de l'ensemble que de l'intérieur.

#### 1.1.1.1- Critique de la documentation disponible

Ces chiffres sont quasiment inexploitable, dès lors que l'on souhaite aborder le sujet chez une population particulière (ils sont réellement de portée trop large et ne

disent donc plus rien). Il est nécessaire de disposer de données propres à chaque groupe<sup>1</sup>.

De plus, dans les écrits sur la question du suicide contemporain chez les autochtones, l'aspect anthropologique est peu abordé. Les auteurs privilégient une perspective centrée sur l'étude des problèmes sociaux. L'approche épidémiologique est prédominante. Les variables utilisées sont: le sexe (Brian et Kost-Grant, 1983; Kettl et Bixler, 1991; Krauss, 1972), l'âge (Kettl et Bixler, 1991; Grove et Lynge, 1979), la situation maritale (Kettl et Bixler, 1991; Grove et Lynge, 1979), les aires géographiques (Brian et Kost-Grant, 1983; Krauss, 1972), la situation économique, le mode de suicide (Brian et Kost-Grant, 1983; Kettl et Bixler, 1991; Grove et Lynge, 1979), le moment de l'année ou du jour (Kettl et Bixler, 1991; Grove et Lynge, 1979), les désordres psychologiques (Grove et Lynge, 1979). Les résultats se présentent souvent sous forme de séries statistiques.

#### 1.1.1.1.1- Critique de la fiabilité des taux de suicide.

Le taux de suicide (c'est-à-dire la proportion dans laquelle apparaissent les suicides dans une population pour 100 000 habitants) des populations autochtones canadiennes est plus élevé que le taux national. Mais bien que supérieur, ce taux est sous-estimé, puisque les données concernant les amérindiens ne prennent en compte que les Indiens inscrits, ou vivant dans les réserves. Les autochtones ne répondant pas à ces critères (lorsque le suicide est déclaré) sont inclus dans la moyenne nationale. Cela contribue ainsi à une sous estimation des suicides autochtones, surtout lorsque l'on sait que la population de métis et de non inscrits était en 1991 de

---

<sup>1</sup> Pour l'heure, nous devons donc nous limiter à un bilan de la question concernant les populations autochtones canadiennes prises dans leur ensemble par province et considérées comme des entités.

403 000<sup>2</sup> personnes, pour une population totale d'Indiens inscrits de 521 000 personnes (316 000 résident dans des réserves et 205 000 hors réserve).

Par ailleurs, Syer-Solursh (1987: 37) souligne que le nombre des suicides non déclarés est extrêmement élevé, ce qui résulte des causes de décès ou des moyens utilisés par les victimes. Ainsi, les accidents de la route, les noyades, les brûlures ne sont jamais recensés comme suicide ; les accidents de la route ne sont recensés comme mort volontaire que dans un très faible pourcentage, trop faible selon l'auteur<sup>3</sup>. Malheureusement, l'auteur ne pousse pas sa réflexion davantage, et l'on ignore si ces accidents-suicide (car c'est de cela qu'il s'agit) constituent un mode de suicide comme un autre ou s'ils ont également pour fin de dissimuler l'acte suicidaire.

Ces constatations témoignent de la nécessité de réévaluer les taux de suicide et d'élargir le champ d'investigation dans la recherche de données les plus exactes possibles. L'observation de Syer-Solursh nous incite à nous interroger sur la dissimulation éventuelle des suicides, de sa fréquence et ses raisons d'être.

#### 1.1.1.2- Population concernée par l'estimation des taux de suicide

Les données dont nous disposons permettent de faire

---

<sup>2</sup> Chiffres relevés dans Accroissement des dépenses consacrées aux peuples autochtones, Affaires Indiennes et du Nord Canada. Février 1993 : 31.

<sup>3</sup> L'auteur souligne le fait que 73% des décès dus à un accident de la route se sont produits dans de bonnes conditions météorologiques, à savoir, par temps clair et sur une chaussée sèche.



ressortir quelques constantes chez la population suicidante.

#### 1.1.1.2.1- Corrélations entre le genre et les taux de suicide par province

Comme l'indique le tableau 1, le Yukon détient le plus haut taux de suicide pour les hommes. Viennent ensuite l'Alberta, l'Atlantique, les Territoires du Nord-Ouest, l'Ontario, la Saskatchewan, le Pacifique, le Québec puis le Manitoba. On observe un rapport de 2,6 entre la première et la dernière région.

Pour les femmes, les régions par ordre décroissant de taux de suicide sont l'Alberta, la Saskatchewan, l'Atlantique, le Manitoba, le Pacifique, l'Ontario, le Yukon, les Territoires du Nord-Ouest puis le Québec.

Si l'on établit une moyenne globale du taux de suicide des hommes et des femmes, le Yukon détient le plus haut taux. Le Québec est la septième région la plus touchée (sur un total de neuf régions).

#### 1.1.1.2.2- Corrélations entre les classes d'âge et les taux de suicide

En étudiant le rapport des taux de suicide autochtone/canadien selon les classes d'âge<sup>4</sup>, on observe que ce rapport varie en fonction de ces dernières. Les données du tableau 2 sont relevées dans Muir (1990 : 40).

---

<sup>4</sup> La population a été divisée en sous-ensembles selon le critère de l'âge. Ce découpage arbitraire s'opère ici par tranche de cinq années en partant de l'âge zéro.

TABLEAU 1

Taux de suicides canadiens par sexe et par région.

Taux de suicide pour 100 000 personnes.

Région/Années	Indian				Canadian	
	Male		Female		Male	Female
	1980-84	1984-88	1980-84	1984-88	1986	1986
Atlantic	48,8	70,6	2,9	15,6	16,3	3,7
Québec	70,4	47,2	13,8	4,2	27,5	7,9
Ontario	55,6	52,4	18,4	11,6	19,1	6
Manitoba	62,6	43,5	6,3	14,6	22,9	6,1
Saskatchewan	85	52,1	35,1	18,3	21,2	6,1
Alberta	72,8	86,8	28,8	18,4	28,7	7
Pacific	64,6	52	16,6	13,3	23,6	6
Yukon	178,3	112,5	26,8	9,7	65	17,9
N.W.T.	21,8	53,6	0	8,8	47,5	8,1
<b>Total</b>	67,5	57,8	18,9	14,5	22,8	6,4

Sources : Medical Services Branch in-house statistics  
 Statistics Canada, Vital Statistics, Vol.IV,  
 Causes of Death, cat.84-203

(Health Status of Canadian Indian and Inuit - 1990 :40)

TABLEAU 2

Taux de suicides canadiens et amérindiens par âge et par sexe

Taux de suicide pour 100 000 personnes

Age (Years)	Indian <sup>5</sup>			Canadian <sup>6</sup>		
	Male	Female	Total	Male	Female	Total
00-09	0,6	0,0	0,3	0,05	0,0	0,02
10-14	15,1	7,8	11,5	2,1	0,6	1,3
15-19	104,2	26,5	65,7	20,2	4,5	12,5
20-24	164,1	26,2	94,3	32,8	6,0	19,4
25-29	115,1	17,1	64,4	33,1	6,6	19,8
30-34	80,4	23,0	50,8	30,7	8,5	19,5
35-39	43,9	16,9	30,1	27,1	9,3	18,2
40-44	52,0	22,0	37,1	30,3	8,6	19,4
45-49	47,8	18,7	33,1	26,2	10,1	18,2
50-54	22,7	17,3	20,0	30,0	12,9	21,5
55-59	14,3	21,7	18,0	28,6	8,0	18,2
60-64	37,2	9,1	23,0	26,4	9,8	17,6
65-69	0,0	24,1	12,1	24,6	9,3	16,2
70-74	15,4	0,0	7,6	33,3	9,2	19,8
75-79	0,0	0,0	0,0	39,1	7,7	20,6
80 +	0,0	0,0	0,0	33,1	3,7	13,8
<b>Total</b>	57,8	14,5	36,1	22,8	6,4	14,5

Sources : Medical Services Branch in-house statistics  
 Statistics Canada, Vital Statistics, Vol.IV,  
 Causes of Death, cat.84-203

(Health Status of Canadian Indian and Inuit - 1990)

<sup>5</sup> Taux de suicide pour 1984-88.

<sup>6</sup> Taux de suicide pour 1986.

Les jeunes sont les plus touchés par le suicide et plus particulièrement les classes d'âge allant de 0 à 24 ans. Les taux restent supérieurs chez les amérindiens jusqu'à l'âge de 49 ans, âge à partir duquel les taux s'équivalent. Ensuite, la tendance s'inverse de 65 à 80 ans et plus. Le rapport de la classe d'âge 60-64 ans reste supérieur. Précisons à ce propos qu'en 1985 l'espérance de vie dans la population indienne inscrite est de 63,9 ans (Gauvin, 1992: 23). Les taux pour les classes d'âge suivantes concernent donc une population numériquement très faible.

Si numériquement les femmes amérindiennes se suicident presque toujours moins que les hommes amérindiens (excepté pour les classes d'âge 55-59 ans et 65-69 ans), on constate le plus souvent que leur taux de suicide par rapport au taux de suicide des femmes non autochtones est supérieur (excepté pour les classes d'âge 0-09, 20-24, 25-29, 60-64). Contrairement à ce qui est le plus souvent admis, peut-on en déduire que les femmes autochtones souffriraient (relativement) davantage du suicide que les hommes?

Remarquons les taux gigantesques des classes d'âge 0-09 ans chez les garçons et 10-14 chez les filles, qui sont respectivement de 12 et 13 fois supérieurs au taux de suicide dans les mêmes catégories chez les non-autochtones.

Sans doute est-il nécessaire de redéfinir les classes d'âge. Notons avec Winslow<sup>7</sup> que toutes ces catégorisations par classe d'âge (découpée par tranche de cinq années) correspondent à une vision occidentale. Ces découpages ne signifient, peut-être, que peu de choses dans la conception des amérindiens quant au cheminement d'un homme, de sa naissance à sa mort, et des différentes étapes à franchir.

---

<sup>7</sup> Conférence au département d'anthropologie de l'Université Laval, 1994.

Ainsi passe-t-on dans notre culture de l'adolescence à l'âge adulte une fois atteint l'âge de la majorité, alors que dans bien des cultures amérindiennes cette étape passe par le mariage et la possibilité de faire vivre une famille. Les suicides des jeunes célibataires peuvent alors être envisagés non plus seulement comme le fait de personnes seules, isolées, en mal de compagnon (ou compagne), mais comme le fait de personnes ne parvenant pas à atteindre un statut valorisé, la famille ayant une place importante dans les sociétés amérindiennes<sup>8</sup>.

### 1.1.2- Données qualitatives

#### 1.1.2.1- Moyen utilisé

Le moyen le plus fréquent pour mettre fin à ses jours est l'utilisation d'une arme à feu chez les hommes et de médicaments chez les femmes (Garro, 1988 ; Spaudling, 1986 ; Syer-Solursh, 1987 ; Aldridge, 1991). La pendaison et l'intoxication par vapeur d'essence sont également fréquemment utilisées (Aldridge, 1991).

#### 1.1.2.2- Repérage des principaux facteurs suicidogènes

##### 1.1.2.2.1- Situation maritale

Le suicide est plus fréquent chez les personnes vivant seules (dans le sens marital), qu'elles soient célibataires, divorcées, séparées ou veuves. Le mariage ou la vie en couple et le fait d'avoir des enfants semblent être un facteur de protection contre le suicide (Kirmayer, 1993 ; Syer-Solursh, 1987).

---

<sup>8</sup> Brant (1992: 59) constate cependant que «Certains études subdivisent la catégorie des «jamais mariés» en célibataires et conjoints de fait».

Comme évoqué ci-avant, la famille est une valeur culturelle importante et peut donc être envisagée comme un facteur culturel de protection. Il faut dépasser ici la simple constatation du statut marital et l'englober dans la perspective plus large de la structure culturelle comportant des éléments de prédisposition et de protection à l'égard du suicide. Il faut se demander si la non atteinte d'un statut valorisé prédispose l'individu au suicide ou ne l'en protège pas.

#### 1.1.2.2.2- Situation économique

La pauvreté est également une caractéristique relevée (Ward et Fox, 1977; Syer-Solursh, 1987 ; Kirmayer, 1993 ; Bagley, 1991 ; Minore, 1991). Syer-Solursh signale que 90% des autochtones vivent sous le seuil de pauvreté, 70% sont au chômage, près de 40% d'entre eux sont des assistés sociaux et enfin 60% sont mal logés.

#### 1.1.2.2.3- Situation géographique

L.C.Garro (1988) note une non-uniformité du taux de suicide pour le Manitoba. Il serait 2,5 fois plus important dans le nord que dans le sud. L'auteur voit une corrélation entre la présence d'alcool dans les réserves et le taux de suicide. Aldridge (1991) remarque, pour les adolescents autochtones et canadiens, un taux de suicide plus élevé au Labrador que dans la partie insulaire de la province. Il souligne également que les suicides autochtones se concentrent au nord de cette dernière. Bagley (1991) observe que les réserves du nord de l'Alberta sont plus suicidogènes que celles du sud. Brant (1992 : 59) note également, mais d'une façon plus générale, une inégalité des taux dans les réserves.

#### 1.1.2.2.4- Suicide en série

Brant (1992) et Rodgers (1990) constatent que les suicides s'observent souvent en série. Les récents événements de Big Cove (Nouveau Brunswick), Davis Inlet (Labrador),

Manawan (Québec), Pikangikum (Ontario), Pointe-Bleue (Québec), et dont la presse fait mention ne font qu'abonder en ce sens. Tous ces villages ont connu, au cours des dernières années, des actes de suicide très rapprochés dans le temps<sup>9</sup>. Nous avons pu remarquer pour chacun de ces villages que les suicidés avaient utilisé, pour la plus grande majorité, le même moyen d'autodestruction. Ross et Davis (1986) ont observé ce phénomène pour une communauté du Manitoba, Norway House.

### 1.1.3- Explications

#### 1.1.3.1- Causes psychologiques

L'alcoolisme, la consommation de drogue, la perte d'estime de soi, la dépression, sont très souvent retenus comme des facteurs suicidogènes importants (Kirmayer, 1993 ; Brant, 1992 ; Syer-Solursh, 1987 ; Ward et Fox, 1977 ; Rodgers, 1990 ; Minore, 1991)

Notons que dans la plupart des études procédant d'une démarche psychologique ou psychiatrique, différentes pathologies mentales sont envisagées. Ainsi, les termes de «dépression psychotique» et «dépression névrotiques»<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Un article du journal de Québec (7 juin 1983) évoque le pacte de suicide dans le cas des suicides de Bertrand Robertson et de Fernand Cleary, à Pointe-bleue en mai 1983. La prudence nous invite, bien sûr, à manier cette information avec beaucoup de précaution. La question du pacte de suicide (envisagée par C.Rémie chez les Inuit (Communication donnée en 1993 à l'université Paris III - Sorbonne, Paris) reste néanmoins une piste à envisager.

<sup>10</sup> Nous nous reportons ici à une étude que Léo Henri et Léo Pierre ont mené sur la dépression. Ces deux auteurs définissent les différents types de dépression ainsi que leurs manifestations chez les malades de différentes populations telles les jeunes ou les personnes âgées. La «dépression psychotique» ou endogène correspond à l'auto-dévaluation ou à l'auto-accusation : «dans l'ensemble, le déprimé méconnaît l'aspect pathologique de son état et récuse tout recours médical, jugé inutile» (Léo H. et P. 1991 : 36). La «dépression

apparaissent fréquemment. Il est possible que la rencontre des amérindiens avec la société occidentale ait pu générer de nouvelles pathologies mentales chez les premiers, et c'est pourquoi il est nécessaire de prendre connaissance de ces comportements pathologiques, ainsi que des termes médicaux s'y référant.

Reste alors à déterminer si ces dénominations psychiatriques ne sont pas qu'une simple étiquette occidentale apposée à des «comportements amérindiens d'apparence occidentale», mais qui relèvent en fait de champs totalement différents, propres à la culture amérindienne. C'est la notion même de «pathologie» qu'il faut envisager et remettre en question. Larose (1992 : 41) souligne l'urgence de «mettre au point des instruments diagnostiques efficaces et culturellement appropriés».

#### 1.1.3.2- Problèmes sociaux

La forte consommation d'alcool, de drogue et la violence familiale sont des problèmes reconnus pour l'ensemble des populations autochtones et ils doivent être envisagés en articulation avec la question du suicide. Reliés à ceux du chômage, du désœuvrement, ils sont sans aucun doute des facteurs suicidogènes, car générateurs d'un état de démoralisation. Les bouleversements politiques, économiques et sociaux qu'ont connus les populations autochtones au cours des dernières décennies ont produit ces comportements pathogènes. Larose (1989) note qu'il

est actuellement possible de créer un modèle de la pathogénèse socio-économique, physique et mentale des

---

névrotique» ou psychogène correspond à l'auto-apitoiement et remplace l'auto-accusation. Le déprimé incrimine souvent des événements ou autrui dans la survenue de son état et s'avère capable de suggérer des stratégies susceptibles de l'améliorer» (Lôo H. et P., 1991 : 37).



populations autochtones canadiennes. Ainsi, Scott et Conn (1987) ont pu schématiser la progression de cette pathogénèse chez les Naskapis de Davis Inlet (Labrador) à partir d'un modèle général applicable à la majorité des «réserves et établissements» autochtones de l'Ontario, du Québec et des Maritimes. (Larose 1989 : 32)

Nous avons effectivement, au cours de notre étude, repéré dans le discours innu, certains des paramètres énoncés par Scott et Conn et en avons testé la validité. Cela a permis d'approcher au plus près l'impact des problèmes sociaux sur le comportement suicidaire innu. Le modèle des deux auteurs est le suivant :

Pathogénèse sociopolitique de la maladie  
(Scott et Conn, 1987)

Aliénation :	Evolution de l'exploitation économique
ECONOMIQUE	Destruction de l'économie traditionnelle Absence de choix économiques Absence de bases juridiques pour le développement économique Négation des revendications territoriales
POLITIQUE	Dépendance économiques Système politique étranger Manque de pouvoir Manque de possibilité d'expression significative Manque de possibilité d'autodétermination
SOCIOCULTURELLE	Perte d'un mode de vie «traditionnel» Erosion du système de croyances et des rituels Erosion du système de valeurs traditionnelles Modèle d'éducation étranger Modèle de santé étranger
Précurseurs environnementaux	Adduction d'eau inadéquate Egouts inadéquats Maisons surpeuplées Taudis Disparition du mode d'alimentation traditionnel Perte du contrôle de

l'individu sur  
 l'environnement  
 Image de soi négative  
 Manque de ressources  
 Sous-emploi  
 Pauvreté  
 Ennui  
 Anomie [Notons que les auteurs  
 évoquent ici l'anomie comme un facteur parmi d'autres et  
 ne semblent pas y voir un type plus général (comme l'a  
 fait Durkheim)]

Effet médico-social

Maladies infectieuses  
 Anémie  
 Malnutrition  
 Dépression  
 Violence et suicide  
 Alcoolisme et abus de drogue  
 Eclatement familial  
 Grossesses et maternités  
 précoces  
 Négligence vis-à-vis des enfants  
 et mauvais traitements infligés  
 Obésité  
 Abandon scolaire et délinquance  
 Maladies reliées au style de vie  
 (Larose, 1989 : 33)

Les problèmes sociaux observables chez les populations autochtones sont un paramètre important à prendre en considération lorsque l'on aborde le problème du suicide. Ils sont étudiés et pris en compte dans notre étude, car ils constituent le quotidien de la population innue et par conséquent le cadre contextuel des données recueillies. Cependant, ils restent insuffisants, parce que trop généraux, pour comprendre la spécificité de la culture envisagée, innue en l'occurrence. Quelque soit la population prise en considération, ils restent trop souvent des causes proximales qu'il faut dépasser. Mais surtout, ces facteurs doivent être envisagés en articulation avec les facteurs culturels et psychologiques.

#### 1.1.3.3- Le discours autochtone

Le discours explicatif autochtone se rapportant au

suicide comporte des éléments qui tiennent au changement culturel d'une part et à la valorisation des valeurs traditionnelles d'autre part.

#### 1.1.3.3.1- Changement culturel

Clare Clifton Brant (1992) envisage son étude à travers un concept d'inadéquation. En effet, l'auteur constate que toutes les administrations et les aspirations qui encadrent et dirigent la société occidentale et auxquelles sont désormais soumis les amérindiens, ne correspondent ni à leurs possibilités matérielles, ni à leurs besoins, ni à leurs conceptions (la notion de propriété de la terre, par exemple, était étrangère aux autochtones canadiens, mais ils doivent désormais vivre, chasser, sur des espaces délimités). Comment atteindre l'idéal économique et matériel que la démocratie capitaliste de l'Amérique du Nord promet, et ce vers quoi elle guide, lorsque l'on vit sur des territoires où tout développement économique est impossible, ce qui est le cas de la plupart des réserves amérindiennes?

Dans les réserves, les écoles trop peu nombreuses obligent les enfants à quitter leur domicile pour aller vivre en foyer. Ils font alors face à deux problèmes : séparation d'avec la famille, alors que c'est une structure majeure dans les cultures amérindiennes ; confrontation avec le racisme. Les services de counseling, n'étant pas proposés en langue autochtone, sont plus dévastateurs que profitables.

Selon Brant, tous ces facteurs sont souvent générateurs de comportements suicidaires du fait du malaise psychosocial qu'ils entraînent. En somme, «L'Indien est sommé de choisir entre les vestiges d'une culture qui a prospéré pendant des siècles et l'intégration au bas de l'échelle de notre société matérialiste moderne...» (Termansen et Peters 1979, dans Syer-Solursh 1987 : 37).

### 1.1.3.3.2- Les valeurs traditionnelles

Les populations autochtones voient dans le phénomène du suicide la conséquence d'un processus que B.L. Muir (1991) intègre dans une démarche plus large. Le trop rapide et trop brutal changement culturel auquel ont dû faire face les populations amérindiennes canadiennes a entraîné un déséquilibre sociétal qui a conduit à une déstructuration de la famille (divorce, violence familiale, abus sexuel,...), à l'alcoolisme, à la consommation de drogue, de sorte que les parents n'étaient plus disponibles pour leurs enfants. Le manque d'affectivité, les abus sexuels, la négligence ont conduit les jeunes à un état dépressif pouvant aller jusqu'au suicide. Ce dernier apparaît alors comme une possibilité de trouver la paix et de retrouver les ancêtres glorifiés. L'acte est perçu comme un témoignage de bravoure et celui qui se suicide devient une idole pour son groupe de pairs. L'auteur établit une corrélation entre ces observations et le fait que dans un grand nombre de communautés amérindiennes, les rites funéraires incluant un discours glorifiant le décédé (cette oraison a pour but d'aider l'individu à se réunir avec ses ancêtres) sont encore observés. Les jeunes perçoivent leur propres funérailles comme le moment à l'occasion duquel toute l'attention qu'ils ont toujours souhaitée leur sera accordée. Tara Perley de la première Nation de Tobique fait les mêmes observations : «Pour un trop grand nombre de jeunes Indiens, la vie n'a aucun sens ni aucune utilité, alors que la mort est un moyen de trouver la paix et de rejoindre leurs ancêtres couverts de gloire. Ils considèrent souvent le suicide comme un acte courageux et héroïque. L'autodestruction est une attitude apprise et encouragée [...] » (M.Cassidy 1993 : 49). Cependant, elle ajoute que «cette conception est fallacieuse et cette notion de martyr ne devrait pas être présentée comme une croyance acceptable ni encouragée de façon perpétuelle» (ibid).

On peut se demander si ces différentes réflexions ne seraient pas à traduire comme une «lecture biaisée» de la «société traditionnelle» de la part des jeunes. Il y a, effectivement, dans la plupart des communautés amérindiennes, un désir de réapprendre les traditions (Cassidy, 1993 : 41). Les jeunes y voient sans doute la possibilité de sortir du désarroi dans lequel ils se trouvent. Et c'est comme s'ils réinvestissaient «à outrance» les anciennes valeurs et perceptions culturelles.

Les jeunes se réfèrent à leurs ancêtres disparus et à leur désir de les rejoindre. Il y aurait donc, de par la mort, une restauration des relations. C'est pourquoi nous interrogeons la signification de la mort chez les Innuat en ce qui concerne les relations entre les vivants et les morts. Dans quelle mesure et comment les premiers se distinguent-ils des seconds?

Nous touchons ici les thèmes de la mort et de l'au-delà. Ces thèmes, avec celui de la vie, sont les avatars indispensables qu'il faut étudier lorsque l'on aborde la question du suicide. Comment cerner tous les impacts et toutes les significations de l'acte d'autodestruction sans le percevoir dans un fait social plus large : la mort? Les pratiques funéraires, les mythes se rapportant à la mort, tous ces points enfin qui gravitent autour de cette notion doivent être mis en lumière. Ils constitueront le sujet du chapitre III.

La pauvreté des données actuelles ouvre plus de voies interrogatives que de voies significatives dans la compréhension du phénomène du suicide chez les populations autochtones et plus particulièrement innues.

Nos préoccupations restent sans réponses satisfaisantes, alors que nous aimerions, au-delà des explications se rattachant à l'impact des problèmes sociaux sur les conduites suicidaires,

étudier la position de la culture innue eu égard au suicide. Nous devons, effectivement, vérifier si les Innuat puisent dans leur culture les éléments et les cadres du comportement suicidaire et si l'acte s'en voit alors favorisé, voire valorisé. Autrement dit, il faut s'interroger sur la spécificité du suicide contemporain chez les Innuat, à savoir ce en quoi il procède d'une démarche ou d'une «non-démarche» propre à la société envisagée.

### **1.2- De la nécessité de documenter la question du suicide chez les Innuat**

L'insuffisance des données disponibles pour ce qui concerne la question du suicide chez les Innuat nous mène à palier ces lacunes tant au plan quantitatif que qualitatif. Il faut chiffrer le phénomène afin d'en mieux cerner l'importance. Il faut connaître la proportion exacte de la population suicidaire et évaluer sa croissance. Nous serons alors plus à même d'évaluer l'ampleur du phénomène étudié - ampleur qui reste jusqu'alors finalement assez floue - et plus apte à entreprendre des études comparatives. En effet, les données qui viennent d'être présentées sont, insistons sur ce point, de portée beaucoup trop vaste et globalisante pour être d'une quelconque utilité dans l'étude de la question suicidaire chez une population particulière. C'est pourquoi, le point suivant s'attache à avérer à l'aide de données chiffrées, recueillies dans les archives du coroner, le nombre de suicides dans les communautés innues. Ce passage par les données quantitatives vise à éclairer le lecteur de ce sur quoi nous nous sommes appuyée pour constater et parler de ce que nous nommons un «décalage entre le discours et la réalité» dans la suite de ce travail.

### 1.2.1 - Constat du décalage

Comme signalé en introduction, notre terrain a révélé, pour les deux communautés, des taux de suicide bien moins élevés que pressentis. Il se présente alors un intérêt certain dans le décalage observé entre le discours et la réalité. Car enfin, c'est suite à la demande d'une étude sur le suicide à C1, de la part du chef de la communauté, que le choix du sujet et du terrain s'est opéré. Choix qui s'est confirmé par un séjour de reconnaissance dans ce village, qui fit ressortir la nécessité d'une étude sur le suicide dans les communautés Mamit Innuat et à C1 en particulier. C'est ce constat de décalage que nous proposons de présenter ici ainsi que les éléments qui l'ont généré.

#### 1.2.1.1- Une demande d'étude de la part des communautés

En 1993, par l'intermédiaire du conseil des Atikamekw et des Montagnais, nous prenions contact avec le chef d'une communauté innue de la Côte-Nord, puisque notre sujet de thèse répondait à ses préoccupations quant aux problèmes, et plus particulièrement celui du suicide, que connaissait C1. La question était d'une actualité brûlante. C'est pourquoi plusieurs projets avaient été présentés et il y en avait en préparation pour d'autres communautés. Ces projets visaient aussi bien l'étude de la question que la mise en place de programmes de prévention du suicide. Des ateliers ayant pour but la formation d'intervenants pour la prévention et l'intervention en cas de crise étaient prévus. Ceux-ci se sont déroulés au cours de l'hiver 1995. Un projet vidéo sur le thème du suicide pour l'ensemble des communautés innues visant à sensibiliser les populations à la question a été élaboré. Le film a d'ailleurs été terminé pendant l'été 1995 et a pour titre «Ceux qui restent».

Un séjour de reconnaissance dans la communauté, au cours

duquel nous avons rencontré des responsables politiques, les travailleurs sociaux ainsi que quelques membres de C1, fit ressortir la nécessité d'une étude sur le suicide dans les communautés Mamit Innuat et plus particulièrement à C1 visitée. Tout laissait présager d'un fort taux de suicide : il était considéré comme un problème préoccupant par toutes les personnes rencontrées et des tentatives de suicide ont été signalées au cours de ce séjour. Le choix s'est donc définitivement porté sur C1 comme terrain principal de notre doctorat.

Le terrain, contre toute attente, a révélé des taux bien moins élevés que pressenti. En effet, la communauté n'a connu qu'un seul suicide de 1981 à 1994 (période couverte par la consultation des rapports du coroner), soit sur une période de quatorze ans. Bien sûr, en terme de taux il est ahurissant de gigantisme. Mais il est insignifiant du fait du caractère accidentel de l'événement. En effet, un seul suicide et nous passons d'un taux de zéro pour 100 000 à un taux de 250 pour 100 000 pour une année donnée. Nous avons conscience de la petitesse de nos données chiffrées et à l'instar de nombreux auteurs, nous pensons qu'une faible population nuit à l'interprétation de l'analyse statistique et pose de sérieux problèmes de méthode (Charron, 1983; Simard, 1996). Cependant, nous n'avons d'autre choix que d'utiliser les données disponibles quel que soit leur «tour de taille». Elles sont porteuses, malgré tout, d'informations nécessaires à notre travail. De plus, notre enquête de terrain complète ces données officielles et ne révèle aucun cas de suicide antérieur à 1981.

Malgré cette faible fréquence du suicide, il est surprenant de constater que la plus grande partie des informateurs considère qu'il y a beaucoup de suicides à C1. Il semble étonnant à l'observateur que la population ait déjà atteint son seuil de tolérance pour ce qui est de sa



communauté. En effet, la marge que toute culture se réserve pour ses comportements déviants<sup>11</sup> apparaît ici des plus ténue.

En fait, les chiffres en eux-mêmes nous semblent insuffisants. C'est en terme d'impact, bien plus qu'en terme de taux, qu'il faut envisager le sujet. Ce qui nous apparaît intéressant, c'est le décalage observé entre le discours et la pratique suicidaire. Cependant, il n'en reste pas moins vrai, que la réaction de saturation précédemment évoquée, a une signification particulière pour les Innuat qui peut se comprendre plus aisément si l'on considère différents points qui ne s'excluent pas les uns les autres. Nous viserons, ultérieurement, à souligner la nécessité d'aborder la question du suicide amérindien sous l'angle de la vision des populations touchées. Puis nous relèverons les éléments qui ont généré le décalage évoqué plus avant et dont la cause essentielle est le regard différent posé dans l'appréhension du phénomène suicidaire de la part des Innuat et de la part des chercheurs qui ont jusqu'à présent abordé la question.

Mais dans un premier temps, il faut établir le constat : combien de suicides et dans quelles communautés.

#### 1.2.1.2- Quelques données quantitatives<sup>12</sup>

Ce point s'attache à chiffrer les cas de suicide chez les

---

<sup>11</sup> Le terme «déviant» doit être ici entendu dans le sens où comme la société innue n'est pas une société suicidogène comme pourrait l'être la société japonaise où le suicide a été une conduite valorisée, apprise et ritualisée, le suicide constitue un comportement déviant car il ne répond pas à une norme sociale, ou en tout cas une valeur reconnue, valorisée et apprise.

<sup>12</sup> Le lecteur sera peut-être surpris de trouver des données classées sous des catégories qui vont être critiquées plus loin. Mais la nature même des données et leur classification ne nous permettent pas de procéder autrement.

Innuat et avant cela, à fournir quelques données démographiques de cette population.

#### 1.2.1.2.1- La population innue

En 1994, la population d'Innuat<sup>13</sup> est de 12 698 individus dont 2 146 rattachés aux communautés Mamit Innuat. Parmi ces derniers, 2 042 vivent sur leur territoire respectif. Le tableau 3 indique le nombre d'individus vivant sur les réserves et hors réserve. Pour chacune des neufs communautés, seuls les individus étant rattachés à la bande ont été comptabilisés.

Les villages dans lesquels nous avons séjourné totalisent à eux deux 1 210 personnes vivant sur leur territoire (soit plus de la moitié de la population des communautés Mamit Innuat) et 29 personnes vivant en dehors de leur territoire. La répartition de la population innue prise dans son ensemble est assez irrégulière. On constate en effet, que Peshamit compte dix fois plus d'habitants que Pakuashipu. La proximité des grands centres n'est pas toujours un facteur explicatif, puisque Uanamén Shipu qui est une des trois communautés les plus éloignées d'un grand centre (en l'occurrence, Sept-Iles) est également la quatrième plus grosse communauté.

---

<sup>13</sup> Ces données ne concernent que les Indiens inscrits, dans le sens de la Loi sur les Indiens.

TABLEAU 3

Lieu de résidence des Innuat inscrits en 1994

Bande	Population		Total
	Sur le territoire	Hors du territoire	
Mashteuiiau	1708	2 308	4 016
Esh Shipu	184	182	366
Peshamit	2 352	400	2 752
Uashau et Mani Utenam	2 221	537	2 758
Ekuantshu	398	18	416
Nutashkuan	616	74	690
Uanamen Shipu	812	11	823
Pakuashipu	216	1	217
Matamekush	608	52	660
<b>Total</b>	9 115	3 583	<b>12.698</b>

Source : Registre des Indiens du MAINC (Ministère des affaires indiennes et du nord Canada), mars 1994.

#### 1.2.1.2.2- Chiffrer les cas de suicide

Pour chiffrer les cas de suicide chez les Innuat, outre les données collectées lors de notre séjour sur la Côte-Nord, nous nous sommes principalement appuyée sur les données relevées dans les archives du coroner pour une période allant de 1986 à 1995. Pour la période allant de 1991 à 1995, nous avons précisé nos données en consultant les rapports d'investigation comportant les rapports d'autopsie sur les suicides autochtones (Inuit et Amérindiens) au Québec et les rapports de police les accompagnant. Il s'agit des suicides recensés dans la province, quel qu'en soit le lieu : communauté autochtone, centre de détention, ville et village non-autochtone. Ces données ne sont donc pas limitées aux communautés bien qu'elles les incluent. Cela ne signifie pas que tous les cas de suicide autochtone y apparaissent. En effet, comme pour toutes les statistiques abordant la question de l'acte d'autodestruction, rien ne nous permet d'affirmer que tous les cas de mort volontaire y sont dénombrés. Plusieurs éléments sont à prendre en considération dans cette affirmation : les suicides déguisés en accident ou considérés comme tels pour des raisons de mauvaises interprétations des faits lors de l'enquête ou pour des raisons de dissimulation de la réalité à des fins de protection de la famille. Normalement, sur l'ensemble du Québec, tous les cas de mort violente doivent être signalés au coroner par la police locale. Une enquête est alors ouverte à l'issue de laquelle les causes et les circonstances (d'où la nécessité d'un rapport de police) de la mort sont établies. Qu'un cas ne soit pas signalé et 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 qu'un accident<sup>14</sup>. Les erreurs d'interprétation des faits observés par le coroner sont bien sûr possibles dans les

---

<sup>14</sup> Nous en fournissons un exemple précis au chapitre V.

deux sens.

Ces rapports fournissent l'état civil du suicidé, la façon dont il s'est donné la mort et localisent l'acte géographiquement et temporellement. Ils nous fournissent également, dans la plupart des cas, les témoignages des témoins ou à tout le moins des proches de la personne qui s'est suicidée. Ce recueil de témoignages 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 informations varie considérablement d'un dossier à l'autre. Ces dossiers ne sont pas toujours très explicites en ce qui a trait à la population ou à la communauté dont est originaire le suicidé. Lorsqu'il décède en centre de détention, par exemple, sa communauté d'origine n'est pas toujours précisée. Nous avons consulté 69 dossiers pour l'ensemble de la province pour la durée de temps ci-avant mentionnée. Les archives pour les années antérieures (cinq ans maximum, car au-delà elles sont détruites) ne sont pas conservées à Québec. Nous n'avons pas jugé nécessaire de remonter plus loin que 1991 pour ce qui est de la lecture des dossiers. En effet, nous avons relevé une grande homogénéité des données pour ce qui est de la période couverte par les dossiers consultés<sup>15</sup>.

Ces rapports ont bien évidemment été consultés avec l'autorisation des autorités administratives concernées. Des données chiffrées ont également été fournies par la police autochtone. Nous avons constaté que les résultats diffèrent entre ces deux sources.

---

<sup>15</sup> Nous pensons pouvoir généraliser les informations pour la période antérieure car une fois encore, le «point de saturation» indispensable à la validation et à la généralisation des conclusions, semble avoir été atteint et dépassé (Bertaux, 1980 : 206, 208).

Sur les soixante-neuf dossiers consultés, 14 relèvent de cas<sup>16</sup> de suicide chez les Innuat<sup>17</sup> dont deux concernent les populations Mamit Innuat. Ce qui correspond aux données relevées sur le terrain. Autrement dit, environ 19% des cas de suicides autochtones au Québec de 1991 à 1995 concernent les Innuat en général et environ 2,9% les Innuat des communautés Mamit Innuat. Ces dernières représentent à peu près 44,5% des communautés Innues, 17% de la population innue et leur population suicidante environ 15% des suicides innus, pour la même période.

Le tableau 4 indique le nombre de suicides par communauté innue de 1986 à 1995, selon les rapports du coroner. Six communautés sur dix (ou neuf si l'on considère Uashau et Mani Utenam comme une seule communauté), ont connu des cas de suicide. Les communautés les plus importantes comptabilisent le plus grand nombre de suicide : huit à Peshamit qui est la plus grosse communauté (2 352 habitants en 1994) et cinq suicides à Mashteuiiau (1 708 habitants en 1994). Ces deux villages comptent donc plus de la moitié des suicides (treize sur vingt-deux). Un peu moins de la moitié des suicides se concentre sur les trois dernières années, soit neuf cas de 1993 à 1995, sur un total de 22 cas en dix ans. Ce phénomène est le plus souvent observable lorsqu'on étudie la concentration des cas de suicide par communauté. Peshamit a connu quatre suicides sur huit entre 1993 et 1995. Pour Mani Utenam, il s'agit des trois quarts de ses cas, la totalité des cas de Uashau et d'Ekuantshu se sont

---

<sup>16</sup> Un des suicides s'étant déroulé à Montréal semble, si l'on en croit la lettre laissée par la victime, relever de Betsiamites; nous l'incluons donc dans les 14 cas.

<sup>17</sup> Soit neuf communautés: Mashteuiiau, Esh Shipu, Peshamit, Uashau et Mani Utenam (elles sont gérées par le même conseil de bande, ce qui est d'ailleurs une source de conflit, Mani Utenam désirant se séparer de Uashau), Ekuantshu, Nutashkuan, Unamen Shipu, Pakuashipu, Matamekush.

TABLEAU 4

Nombre de suicides par communauté innue de 1986 à 1995

	1986	1987	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	Total
Mashteuiiau	0	0	0	1	2	0	0	1	1	0	5
Esh Shipu	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Peshamit	1	0	1	0	1	0	0	1	3	1	8
Mani Utenam	0	0	0	1	0	0	0	0	1	2	4
Uashau	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	2
Ekuantshu	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Nutashkuan	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	2
Unamen Shipu	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Pakuashipu	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Matamekush	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<b>Total</b>	<b>1</b>	<b>0</b>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>4</b>	<b>0</b>	<b>1</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>4</b>	<b>22</b>

Source : Rapports du coroner.

produits sur cette période. Nous verrons plus loin que ce profil mis en rapport avec le découpage géographique amérindien, est un facteur explicatif du discours inflationniste concernant le suicide dans les communautés qui nous intéressent plus particulièrement : C1 et C2.

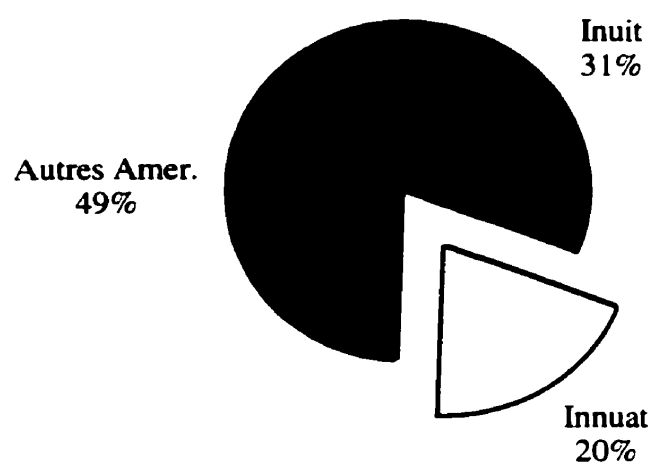
La figure 1 permet de visualiser la répartition chez les Inuit, les Amérindiens et plus spécifiquement chez les Innuat, des suicides autochtones au Québec de 1986 à 1995. Ces données ont été recueillies dans les rapports d'investigation du coroner. Si, en effet, nous n'avons consulté que les dossiers de 1991 à 1995, nous avons obtenu la liste des suicides autochtones au Québec pour la période du 3 mars 1986 au 31 décembre 1995. Elle compte 112 cas de décès dûs à un acte d'autodestruction. Dans 35 des cas, le suicidé est un Inuk, dans les 77 autres cas, il est amérindien. Parmi ces derniers, 22 cas proviennent des populations innues.

La figure 2, permet de comparer la part des suicides de chaque population autochtone du Québec avec la part de leur population dans l'ensemble des populations autochtones au Québec.



FIGURE 1

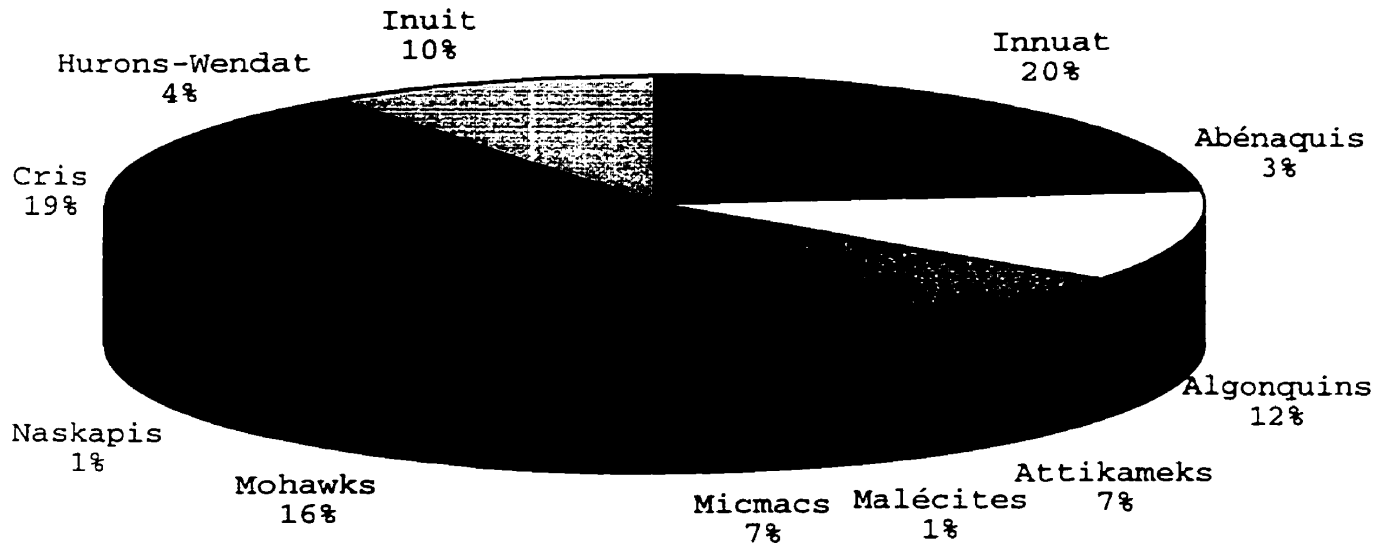
## Suicides autochtones au Québec de 86 à 95



(Figure réalisée à partir des données puisées des les archives du coroner)

Figure 2

Populations autochtones au Québec en 1994



Pour les années 1986 à 1990, il est possible que nous n'ayons pas dénombré tous les suicides innus. En effet, la liste fournie par le bureau du coroner pour cette période donne le lieu du suicide mais non la communauté d'origine. Ainsi, lorsque nous avons un cas de suicide à Montréal, par exemple, il n'est pas toujours possible de rattacher le suicidé à une communauté. Seule la lecture du dossier aurait peut-être pu nous renseigner. Pour ce qui est des suicides dans les communautés, nous postulons qu'il s'agit d'un membre de celle-ci car, dans la plus grande majorité des cas, les personnes se suicident chez elle ou au moins dans une communauté de leur nation. Voilà pourquoi nous les comptabilisons.

Nous aimerions, dans les lignes qui suivent, illustrer la difficulté à laquelle nous sommes confrontée dès lors que l'on veut documenter statistiquement la question du suicide chez les autochtones, chez les Innuat en l'occurrence.

Le tableau 5 indique les cas de suicide dans les communautés innues de 1981 à 1994. Ces données ont été fournies par la police amérindienne. Il est possible d'observer des différences entre cette source et les rapports d'investigation du coroner. Les chiffres sont différents et lorsqu'il y a concordance quantitative, il y a parfois discordance temporelle. Ainsi, les deux sources signalent un cas de suicide à Ekuantshu, mais les rapports du coroner le place en 1993 et le rapport de police en 1989. Notons que les communautés de Uashau et Mani Utenam sont regroupées sous l'appellation de Sept-Iles et qu'aucune donnée n'est fournie pour le village de Peshamit, pour des raisons que nous ignorons.

Le tableau 6 reproduit les données du livre sur La santé mentale et les autochtones du Québec, (Collectif : 1995), qui sont elles aussi basées sur les sources de la police

TABLEAU 5

Nombre de suicides par communauté innue de 1981 à 1994 selon les rapports de police amérindienne

	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994	<b>Total</b>
Mashteuiiau	0	1	4	1	0	0	0	1	1	2	0	0	1	1	<b>12</b>
Esh Shipu	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>0</b>
Peshamit	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	<b>-</b>
Uashau mak Mani Utenam	0	0	0	1	0	0	0	0	1	1	0	0	-	-	<b>3</b>
Ekuantshu	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	<b>1</b>
Nutashkuan	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	<b>2</b>
Uanaman Shipu	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>0</b>
Pakuashipu	-	-	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>0</b>
Matamekush	0	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	<b>3</b>
<b>Total</b>	<b>0</b>	<b>1</b>	<b>5</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>1</b>	<b>4</b>	<b>4</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>21</b>

TABLEAU 6

Nombre de suicides par communauté innue de 1981 à 1994 selon la santé mentale et les autochtones au Québec

	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994	Total
Mashteuiiau	1	1	6	1	0	0	0	1	1	2	0	0	1	1	15
Esh Shipu	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Peshamit	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0	0	2
Uashau mak Mani Utenam	1	1	0	1	0	0	0	0	1	1	0	0	-	-	5
Ekuantshu	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Nutashkuan	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	2
Uanaman Shipu	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Pakuashipu	-	-	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2
Matamekush	0	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	3
<b>Total</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>8</b>	<b>3</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>0</b>	<b>1</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>30</b>

[-] = non disponible

Source: La santé mentale au Québec, Collectif, Morin Éditeur, 1995.

amérindienne. Étonnamment, on constate un certain nombre de différences entre le tableau 5 et le tableau 6. Ce sont pourtant les mêmes sources.

La dissemblance des données nous amène à ne pas prendre en considération les données livrées par la police amérindienne car elles apparaissent peu fiables. À cela, donc, deux raisons. La première c'est que la même source ne fournit pas les mêmes données d'une année sur l'autre; neuf cas de différence sur des chiffres aussi petits est un écart considérable. Le tableau 5 comptabilise un total de 21 suicides alors que le tableau 6 en comptabilise 30. Comment cela s'est-il opéré? Notons au passage que cette opération va dans le sens du phénomène «inflationniste» que nous évoquerons plus loin.

La seconde raison, c'est qu'il est surprenant de ne pas retrouver dans les statistiques de suicide de la police amérindienne le cas Alpha, par exemple, alors qu'il apparaît dans le rapport d'investigation.

Cet état confirme le fait que la documentation quantitative de la question du suicide amérindien reste une question délicate et peu fiable. Effectivement, nous venons de constater que pour trois sources consultées, nous obtenons trois résultats différents pour les années qu'elles ont en commun.

Les données chiffrées qui viennent d'être présentées constatent des taux de suicide peu élevés chez les Mamit-Innuat. La suite de ce travail constatera qu'au-delà des données quantitatives se trouvent d'autres paramètres, discursifs ceux-là, qu'il est nécessaire d'appréhender pour comprendre ce que nous avons nommé un décalage (entre les chiffres et le discours innu) qui, du coup, devient très relatif.

Il est nécessaire d'obtenir des données qualitatives pour percevoir la particularité innue quant à la question du

suicide. Il faudra étayer le discours sur le suicide, étudier la perception de cet acte par les jeunes, par les plus vieux, par la population «à risque» de suicide, par la population «à moindre risque». La mise en perspective de ces données avec la culture innue permettra d'approcher les causes sociales du suicide. Il faut savoir comment dans la logique du suicidant s'articule sa démarche suicidaire. Il faut discerner les causes proximales (alcool, chômage, etc.) des causes plus générales, s'élever au-dessus des premières, et dans une lecture s'attachant plus particulièrement aux termes culturels, discerner la spécificité innue du comportement suicidaire et non-suicidaire.

Nous l'avons souligné, des facteurs d'ordre culturel, social et psychologique agissent, le cas échéant, sur l'individu suicidant. Ces différents facteurs devront être documentés. Les facteurs d'ordre culturel le seront, plus particulièrement, par des entretiens thématiques, l'analyse linguistique et l'observation participante. Les facteurs d'ordre sociaux le seront par des entretiens ouverts. Les histoires de vie et entretiens ouverts serviront l'étude des facteurs psychologiques. Aucun des outils utilisés n'est exclusif des autres pour documenter les facteurs des différents ordres.

C'est dans cette perspective, qui place l'individu au centre du processus analytique, que nous envisagerons l'étude de la question suicidaire, qui englobe tout autant l'acte que la perception de l'acte.

### **1.3 - Problématique et cadre conceptuel**

Rappelons que dans l'abondante littérature concernant les populations amérindiennes canadiennes peu d'écrits ont été

produits sur la question du suicide chez les amérindiens du Canada en général et chez la population innue en particulier. Ce constat a motivé le choix du sujet. Le fait est d'autant plus remarquable que le problème du suicide est un problème important pour l'ensemble de ces populations. Il apparaît nécessaire de combler ces lacunes, tant le problème du suicide devient préoccupant.

### 1.3.1- Cadre théorique

La plupart des chercheurs qui s'intéressent au suicide chez les autochtones en milieu nordique mettent sur un même pied d'égalité des causes proximales (comme l'alcool) et des causes plus générales (l'acculturation et la modernisation). Or, ils ne définissent pas précisément ce qu'ils rangent sous le concept d'acculturation, vocable qui demande pourtant, nous semble-t-il, de nombreux développements analytiques particuliers pour être autre chose qu'un concept dont la valeur heuristique en science, du coup, devient non opératoire parce que trop général : expliquant tout, il n'explique plus rien. Par voie de conséquence, on peut concevoir aisément que presque tous les chercheurs concernés par le problème ne proposent pas d'interprétation compréhensive du suicide contemporain chez les populations autochtones.

Nous aimerions partir d'une considération plus générale de la question et nous interroger sur la spécificité du suicide contemporain chez les Innuat : en quoi procède-t-il d'une démarche propre à la société innue lorsqu'il a lieu? La même interrogation se pose pour le non-lieu. Nous devons nous interroger sur le rapport culture/suicide, observer les liens de causalité qu'ils entretiennent. En somme, il s'agit de mettre à jour comment la culture se manifeste dans la pratique/non pratique suicidaire (Poirier, 1990 : 27). En étudiant le système des valeurs, les conceptions de la vie et de la mort, nous pourrions apercevoir quelle solution la

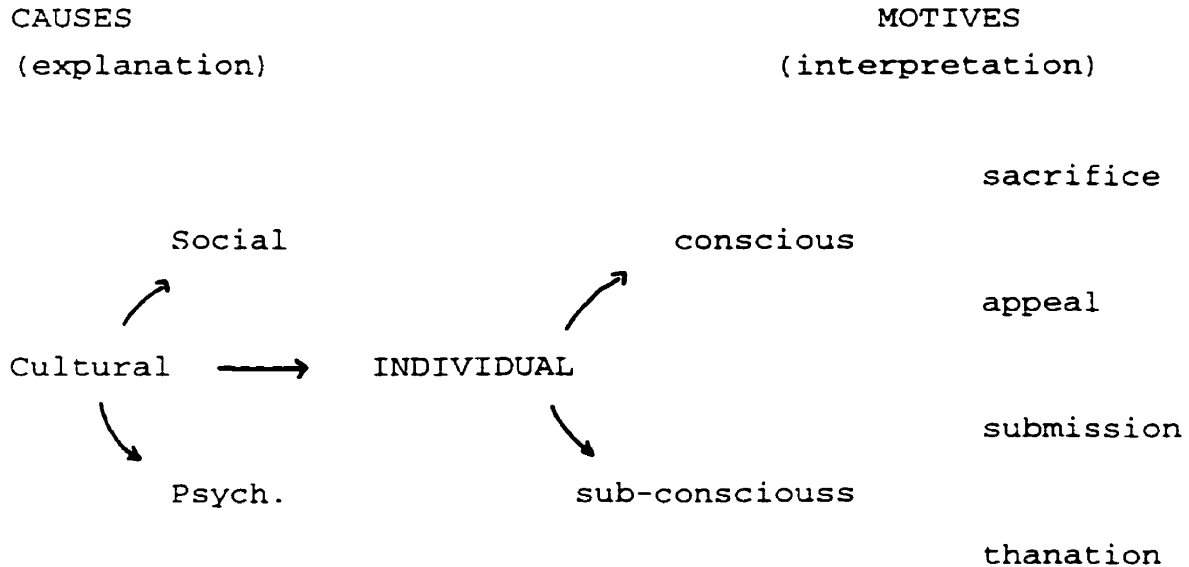


société vise lorsqu'elle soumet le suicide comme réponse à une situation. À l'instar de Baechler (1975), nous envisageons le suicide non pas comme une fin, mais comme un moyen, une solution visée par le sujet. En effet, l'étude de Baechler le conduit à une typologie du sens du suicide, énuméré en quatre genres (chacun des genres comportant eux-mêmes deux à quatre espèces) : les suicides escapistes (la fuite, le deuil, le châtement), les suicides agressifs (l'appel, le chantage, le crime, la vengeance), les suicides oblatifs (le sacrifice, le passage) et les suicides ludiques (le jeu, l'ordalie). Cependant, nous n'avons pas le sentiment que l'auteur répond à la question : pourquoi le suicide comme moyen d'appel, par exemple, plutôt qu'un autre?

Comme Thorslund le note chez les Inuit, nous croyons à l'influence de la société traditionnelle sur la pratique du suicide dans le cadre d'une interaction entre la société traditionnelle et la modernisation : «Besides this interaction with modernisation, traditional Inuit culture is directly influencing the individuals in terms of solution to problems by keeping the suicide option open for people in crisis» (Thorslund 1992 : 155). Selon Thorslund, les problèmes prennent racine dans le décalage (qui devient de plus en plus important avec la modernisation) entre la culture traditionnelle et la culture majoritaire. L'opposition entre les valeurs traditionnelles de société communautaire et l'individualité de la société moderne crée une tension menant l'individu à une acculturation psychologique.

Thorslund (1990), dans sa recherche de compréhension de l'acte suicidaire, envisage la culture comme niveau causal et le prend en articulation avec deux autres niveaux : social et psychologique. Ces trois niveaux interagissent et génèrent des motifs conscients et inconscients de l'acte suicidaire. Ce même auteur, s'inspirant de Taylor (1982), propose une typologie des suicides : le suicide sacrifice, le suicide

appel, le suicide soumission et le suicide «thanation» (pulsion de mort). Cependant, l'approche de Thorslund correspond à nos préoccupations en ce qui concerne l'acte suicidaire comme résultante des interactions complexes des niveaux sociaux, psychologiques et culturels sur l'individu. C'est pourquoi nous reproduisons ici la schématisation qu'il propose de sa théorie :



(Thorslund, 1990 : 300)

Nous aimerions appliquer ce modèle, exception faite de la typologie - car elle est propre à la culture inue (des Inuit), c'est pourquoi nous ne la considérerons pas - à la population innue qui connaît elle aussi cette confrontation inter-culturelle. Nous documenterons les trois niveaux causals pour parvenir à une interprétation propre à la culture innue. Au terme de l'interprétation, nous accéderons à la compréhension de l'acte suicidaire et du discours qui s'y rattache chez les Innuat.

Les corrélations statistiques ne suffiront pas à notre étude. Elles seront complétées par l'analyse de cas individuels. Car il faut partir de la manière dont les

individus construisent pour eux les raisons de leur action, non pas pour considérer leurs arguments comme directement explicatifs, mais pour savoir ce à quoi ils réfèrent et ainsi appréhender, par le processus menant à l'acte d'auto-destruction, un schéma explicatif du phénomène suicidaire. En effet, ces témoignages, ces «récits ordinaires (...)» transmettent les valeurs centrales et les inquiétudes de nos vies» (Kirmayer, 1993 : 46). Par le biais de ces récits, le système des valeurs sera également étudié afin de comprendre en quoi le comportement suicidaire correspond au contenu de ce système, s'il s'inscrit dans le «grand arc des possibles» (R.Benedict, 1935).

L'approche de la question par le biais culturel ne signifie pas que nous ne considérons pas les problèmes socio-économiques que connaissent les populations amérindiennes. Les questions du chômage, de la drogue, de l'éthylisme, de la violence familiale sont effectivement à prendre en considération dès lors que l'on aborde la question du suicide. Il faut les penser en articulation avec les facteurs culturels. Mais, alors que les facteurs socio-économiques ont été envisagé par plusieurs auteurs, les facteurs culturels n'ont été, quant à eux, que trop peu abordés. Nous aimerions alors nous concentrer sur les seconds, sans pour autant ignorer les premiers, dans notre approche compréhensive de l'acte suicidaire et de la perception qu'en ont les Innuat.

Le travail s'inscrit dans une démarche culturelle. Il s'agit de vérifier si, sans qu'elle soit suicidogène, la société innue ne présente pas certains éléments qui permettraient à sa population d'envisager le suicide comme un comportement acceptable, dans le sens où même s'il n'est pas proposé par la culture, au moins ne va-t-il pas à l'encontre de ce qu'elle promeut. Nous devons vérifier ce qui dans la culture peut diriger un individu vers l'accomplissement de l'acte d'autodestruction. Il s'agit de repérer les

spécificités du suicide chez les Innuat. Ces interrogations ne sont pas en contradiction avec les taux observés, car même si les Innuat posent rarement le geste il n'empêche que ce dernier «a été pensé» par les membres de cette société. Interroger l'acte suicidaire, même s'il est rare, nous renseignera sur cette rareté. Pour cela, il faut s'interroger sur la signification et la perception du suicide chez cette population et l'appréhender de la façon la plus large possible, des points de vue mythologique, cosmologique ou encore en rapport avec le système des valeurs.

Les traits culturels doivent être pensés en articulation avec la problématique du suicide. Il s'agit de déterminer quel type de relation il est possible d'observer entre ces marqueurs culturels et le suicide, et d'évaluer la pertinence de cette relation dans le cadre du processus suicidaire chez les personnes suicidantes ainsi que dans le regard que porte l'ensemble de la population sur cet acte. Car en effet, dans les deux cas la «Culture is not an homogenous medium that affect everyone identically - it emerges from processes of invention, transmission, negociation and contestation of shared beliefs and practices» (Kirmayer and Al, 1993 : 10). Nous pourrions dégager quelques facteurs explicatifs de l'accomplissement de l'acte lui-même, mais également de l'approbation, de l'acceptation, de la condamnation ou de la tolérance du suicide de la part de la population. Effectivement, nous pensons que des éléments culturels, tel qu'un mythe, peuvent influencer un comportement. Autrement dit, il faut aborder la question du suicide dans son contexte culturel, car «les perceptions, les émotions et les actions des individus sont construites en référence à un univers culturel de sens qui leur permet d'interpréter et de répondre aux différents événements et situations de la vie» (Uchôa, 1993 : 158). C'est dans cette possibilité d'interprétation que vient se glisser l'expression individuelle, soit l'expérience.

Pour ce faire, un recueil de données orales a été effectué et c'est sans doute toute l'originalité de cette étude. En effet, la majorité des travaux effectués jusqu'à présent reposent pour l'essentiel sur l'étude de registres statistiques. Cette recherche quant à elle va s'attacher à documenter qualitativement la question, d'un point de vue social, culturel et individuel (soit psychologique). Il s'agit de prendre en considération la «personne totale» pour reprendre l'expression de Thomas (1993 : 91).

Ces niveaux sont ici distingués dans le seul but de repérer les différents facteurs qui se croisent et interagissent dans la formation du processus suicidaire. Pour ce qui est de la compréhension de ce dernier, ces facteurs doivent être envisagés en interaction les uns avec les autres. Ces trois niveaux entretiennent une «relation triadique» (Kirmayer, 1993 : 46). Considérant que «les forces sociales sont à l'oeuvre dans chacun de ces trois lieux [de signification, une] attention exclusive à l'un [d'entre eux] entraîne des distorsions prévisibles de notre image des forces en tension qui créent l'expérience» (Ibid). Cette interaction des facteurs sociaux, culturels et psychologiques se traduit comme une pluralité interreliée des motivations qui se renforcent entre elles comme l'exprime Devereux :

il se produit une imbrication extraordinairement complète, parfaite et subtile, des processus individuels et socio-culturels : chaque développement intrapsychique mobilise certains impératifs culturels qui le renforcent, tout comme chaque réaction culturelle mobilise des motifs et des processus subjectifs qui la renforcent. L'objectif réel n'est donc pas de déterminer si le phénomène est «foncièrement» d'ordre psychologique ou socio-culturel, mais d'analyser, aussi précisément que possible, les imbrications, interactions et renforcements réciproques (...) des facteurs psychologiques et socio-culturels impliqués.

(Devereux, 1972 : 116)

Le projet comporte également une originalité ethnographique. En effet, nous n'avons pas trouvé de travaux

portant sur l'étude du suicide dans la «société traditionnelle» et sur la façon dont il y était considéré. Nous aimerions documenter la question et appréhender le suicide contemporain et le discours qui s'y rattache à la lumière de ces données pour établir ensuite les perdurances, les changements, les influences d'une époque à l'autre. Là encore, nous n'interrogerons pas la «société traditionnelle» comme une société suicidogène mais comme une société pouvant tolérer l'acte suicidaire.

De plus, parce qu'en dernière instance l'acte suicidaire résulte d'une décision individuelle, l'histoire ou le parcours du sujet suicidant sera toujours considéré en interaction avec cette approche socioculturelle de la compréhension de l'acte suicidaire.

Cette étude qui place l'individu au coeur du problème s'oppose bien sûr à Durkheim qui refusait tout individualisme méthodologique. Ne donnant aucune place à l'individu et au psychique, il envisageait la société comme un ensemble qui est davantage que la somme de ses parties et considérait qu'elle produisait des phénomènes, comme le suicide, indépendant de ceux qui se produisent dans le psychique de chaque individu. À l'inverse, notre interrogation et notre méthode (que nous présentons ci-après) partent de l'acteur social. Alors que Durkheim l'envisage comme passif, nous l'envisageons comme actif (pensant et agissant). Nous l'interrogeons sur la construction de son expérience et du sens qu'il lui donne et tâchons de repérer les éléments qu'il puise dans ce que la société, dans laquelle il est inséré, lui offre, pour élaborer ce sens. Nous rejoignons ici Poirier lorsqu'elle écrit : «Schèmes, valeurs et significations culturels sont non seulement véhiculés par les personnes, ils sont interprétés et transformés par ceux-ci dans le temps et dans l'espace selon les contextes, historiques et autres. Cette dynamique et cette transformation spatio-temporelles ne peuvent s'expliquer donc

qu'en tenant compte de la compétence et de la participation personnelles» (Poirier, 1990 : 24).

Cependant, en accord avec Thorslund, nous retenons de Durkheim - et de ses successeurs - cette relation que les facteurs socio-culturels entretiennent avec le suicide. Par conséquent, nous retenons également des éléments de sa typologie - dont les trois grandes catégories sont les suicides égoïstes, les suicides anoniques et les suicides altruistes, chacune de ces classes se subdivisant en sous-classes - tantôt comme applicables au cas innu, tantôt comme opposés. Nous notons dans notre étude des concordances conceptuelles (ex : anomie durkheimienne : impossible rencontre de l'idéal social proposé et des moyens disponibles pour l'atteindre). Mais surtout, nous retenons la définition que cet auteur donne du suicide, définition qui, pour le coup, place l'individu en son centre : «On appelle suicide, tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat» (Durkheim, 1930 : 5). Cette définition décrit une démarche volontaire vers la mort, sans réduire à outrance le contexte dans lequel s'opère cette démarche. En donnant plus d'épaisseur à l'acte suicidaire, le chercheur s'autorise une meilleure saisie de la question. Cette définition comporte les deux éléments qui caractérisent, de notre point de vue, le suicide : la manifestation de la volonté individuelle et le désir de mourir. Ces deux éléments sont présents chez Durkheim. Bien sûr, le suicide en tant qu'acte ne se suffit pas à lui-même, il est effectivement le résultat d'un processus. Mais ce dernier est multiple dans ses formes et ne mène pas irrémédiablement à l'autolyse. Un parcours peut-être suicidogène pour un individu et pas pour un autre. Insistons sur le fait que les éléments durkheimiens retenus sont envisagés dans un cadre qui est différent de celui de cet auteur, puisque nous offrons une très large part à l'individu.

Baechler (1975 : 75) reproche à Durkheim de ne pas englober les tentatives de suicide dans sa définition. Il nous semble qu'une fois défini le suicide, l'expression «tentative de suicide» est on ne peut plus limpide. Mais surtout, il y a des tentatives de suicide qui sont réellement des suicides ratés et il y a des tentatives de suicide qui n'ont jamais visées la mort. Il est alors nécessaire de différencier une tentative de suicide d'une «procédure d'appel» qui utilise comme médium l'acte de la tentative de suicide. C'est en étudiant les tentatives qu'il est possible de les distinguer. En outre, nous évoquons le processus, mais il y a également les répercussions. La mort d'un individu ne produit pas les mêmes effets sur son environnement et sur le groupe social que l'acte d'avoir attenté à ses jours. Pour ces différentes raisons nous pensons que le suicide doit être défini en dehors de la tentative de suicide.

Baechler (1975 : 77) propose la définition suivante : «Le suicide désigne tout comportement qui cherche et trouve la solution d'un problème existentiel dans le fait d'attenter à la vie du sujet». Cette définition prend en compte les motivations et l'opération métonymique qui opère ici serait sans doute plus proche de ce qu'aborde effectivement une étude sur le suicide, lorsqu'elle s'intéresse à l'acte et à ce qui y a mené. Cependant, dans son étude justement par désir de clarté le chercheur va s'enrichir de tout un vocabulaire (processus suicidaire, suicidé, suicidant, etc.) nécessaire pour la précision de ce qui est envisagé et présenté. Laissons donc ici au terme «suicide» la description de l'acte et de l'acteur dans son intention afin de ne pas nous restreindre à force d'un désir de précision. Nous recourerons nous aussi à cette métonymie au cours de la thèse, par habitude ou figure de style, mais ici il importe de délimiter avec précision les actes que nous prenons en considération et desquels nous partons pour entreprendre notre étude. La définition de Baechler s'élargit d'un certain côté (par ce processus



métonymique qui comporte l'acte et les motivations de l'acteur) mais se rétrécit de l'autre par l'expression «problèmes existentiels» qu'elle contient. Les suicides et tentatives de suicides (car ces dernières sont incluses dans la définition de Baechler) se réduisent à la résolution de ces problèmes existentiels. Or, ce n'est pas ce que visent les suicides posés dans une pensée sacrificielle et dont nous avons relevé des cas chez les Innuat. Halbwachs (1930) d'ailleurs excluait les suicides-sacrifices de sa définition du suicide. Nous ne pensons pas qu'il faille opérer cette restriction car de tels actes ne se relèvent pas dans toutes les sociétés. C'est pourquoi, lorsqu'ils ont lieu, ce sont des éléments à prendre en considération dans une démarche compréhensive du suicide dans un cadre culturel.

L'individu joue des événements passés (consciemment ou inconsciemment) mais c'est la culture une fois de plus qui les rend suicidogènes ou pas (l'abus sexuel n'est pas suicidogène chez les Innuat, par exemple) pour une part, la «personnalité» de cet individu (sa sensibilité ainsi que sa réceptivité aux événements) d'autre part. Bien sûr, c'est cette «personnalité» qui, en dernière instance, décide du suicide mais on ne peut pas comprendre la démarche individuelle sans une lecture culturelle qui mène jusqu'à cette ultime décision individuelle. En somme, le suicide, innu en l'occurrence, est un processus individuel qui s'inscrit dans une logique culturelle.

#### **1.4 - Méthode**

##### **1.4.1- Choix des communautés innues**

Rappelons que le choix de la communauté de C1 correspond aux préoccupations et à une demande de la part de celle-ci

d'une étude concernant le suicide chez les populations innues. Cette volonté venait d'une double et inquiétante constatation : a) C1 avait connu plusieurs cas de suicides et de tentatives de suicide au cours des dernières années et jusqu'à aujourd'hui ; b) la même observation était faite pour les communautés voisines (Conseil de Bande de C1, 1993 : 2 ; communications personnelles lors du séjour de pré-terrain, juin 1994). Nous avons observé que ce discours ne rejoint pas la réalité.

Les Innuat sont au nombre de 12 000 (MAINC, 1994), c'est pourquoi nous avons également séjourné à C2, afin de valider notre information. Cette communauté se trouve au nord de C1. Les conditions de vie des deux communautés sont à peu près semblables, ce qui les rend comparables. De plus, elles appartiennent toutes les deux à la même sous-région des Mamit-Innuat.

Sans doute est-il possible de généraliser les observations faites dans les deux communautés visitées aux quatre communautés Mamit Innuat. Outre le fait que les informateurs eux-mêmes généralisent leurs informations, il existe une certaine cohérence entre ces communautés. Plusieurs éléments interviennent positivement pour cette généralisation :

- Il y a une importante circulation des individus entre ces quatre villages. On choisit fréquemment son conjoint dans une autre communauté<sup>18</sup> (que celle dont on est originaire) créant ainsi de nombreux liens de parenté d'un village à l'autre<sup>19</sup>.
- L'innu est la langue de l'échange quotidien ainsi que la première apprise aux enfants<sup>20</sup>. Les différences dialectales

---

<sup>18</sup> Ce phénomène n'est pas nouveau, Leacock l'avait documenté (Mailhot, 1985: 5).

<sup>19</sup> Il existe des échanges avec l'ensemble des communautés innues, mais ils sont bien moins nombreux.

<sup>20</sup> Toutes les communautés ne sont pas dans cette situation linguistique. Certaines ont, pour la majorité de leur population, le français pour langue maternelle tant

entre ces quatre communautés sont bien moins nombreuses qu'avec les communautés du sud<sup>21</sup>, dans lesquelles l'innu est de moins en moins utilisé<sup>22</sup>.

- Notons un regroupement volontaire de leur part dans l'ensemble Mamit Innuat.

#### 1.4.2- Collecte des données

Dans notre désir de documenter la question du suicide dans sa signification (interprétation, jugement de valeur, symbolisme), nous avons donné une large part à l'approche biographique car elle permet de restituer «une culture (...) par l'intérieur, comme un ensemble vivant et gouverné par une harmonie interne et non comme un empilage de coutumes et d'institutions dont la présence est simplement constatée» (Levi-Strauss, 1948 : 330).

Les données colligées se complètent mutuellement par la consultation de documents administratifs, par des témoignages de proches, autant de sources enfin propres à élargir et parfaire la seule vision de l'informateur. Nous sommes à même, alors, par ces témoignages complets et intelligibles de «saisir les pratiques [sociales du suicide] et leurs significations» (Bertaux, 1976 : 122).

Durant ces mois passés sur la Côte-Nord, nous résidions

---

l'utilisation de l'innu y est en déclin.

21 Comme le précise Mailhot (1985: 5): «le fait qu'elles aient autrefois constitué un réseau de circulation des individus et d'échanges matrimonial est d'ailleurs parfaitement reflété dans la répartition des dialectes du montagnais qu'on trouve dans la péninsule: dans les quatre communautés de la basse Côte-Nord, on parle encore aujourd'hui un dialecte ayant des caractéristiques propres».

22 Dans certaines communautés, comme à Pointe-Bleue par exemple, la plus grande majorité des jeunes ne parlent plus du tout l'innu.

chez des habitants. Dans les deux communautés nous avons adressé un message radiophonique pour expliquer qui nous étions et la raison de notre présence dans le village. Ensuite nous propositions aux personnes que nous rencontrions de nous accorder une entrevue. Nous avons procédé à trente cinq entrevues. qui comptent vingt femmes et quinze hommes. Si on considère que la classe adulte va de 18 ans à 65 ans nos entretiens comptent vingt trois adultes, sept aînés et cinq adolescents. Vingt-quatre informateurs sont cités dans la thèse, mais toutes les rencontres, aussi bien certaines de celles qui n'avaient pas un cadre formel, nous ont aidé à la compréhension du sujet qui nous intéressait. Le choix des informateurs s'est le plus souvent fait au hasard de ces rencontres sauf pour quelques uns, en particulier la mère de Cédric (garçon qui s'est suicidé à C1) et Vivianne. Le marquage particulier du suicide ou de la tentative de suicide chez ces deux personnes nous ont fait les rechercher. Précisons que les témoignages de François et Héléonor ont été colligé par Geneviève et mis à notre disposition. Nous avons rencontré François tout au long de notre séjour et plus particulièrement dans le cadre d'une session de formation à la prévention du suicide. Dans ce cadre (sur lequel nous reviendrons) nous avons pu corroborez une grande partie du témoignage, lorsque François racontait ses propres expériences. Nous avons également rencontré Héléonor sans avoir eu l'occasion d'un entretien.

Afin de respecter les consignes initiales données par les communautés en ce qui a trait à leur anonymat, nous avons, au long de l'écriture, essayé, autant que faire se peut de ne pas donner trop d'indices sur les informateurs. Nous donnons l'âge de ces derniers, par exemple, lorsque nous avons besoin de montrer que la problématique étudiée n'est pas nouvelle, même si les formes ont bougé, comme c'est le cas pour les abus sexuels. Bien sûr, nous avons conscience que pour quiconque connaît un peu les communautés Mamit-Innuat, l'identification des deux villages est facile, par contre nous pensons que

l'identification des informateurs nécessite une connaissance plus approfondie pas seulement des villages mais des populations elles-mêmes.

Nous avons constitué un échantillon varié, tant au niveau de l'âge que du sexe, de l'activité professionnelle, dans le but de ressortir, s'il en est, les différentes conceptions de l'acte suicidaire, les différents processus y menant, ainsi que les sens dont il est porteur dans l'ensemble de la population.

Nous avons mené autant d'entrevues qu'il était nécessaire à l'atteinte et au dépassement du «point de saturation»<sup>23</sup> indispensable à la validation et à la généralisation des conclusions (Bertaux, 1980 : 206, 208).

Nous avons considéré les cas de tentative de suicide autant que les cas de suicide, car il nous importe peu que la démarche d'autodestruction ait échoué si la personne considérée affirme qu'elle avait au moment de l'action le désir de mourir.

Les témoignages des informateurs sont restitués sous des pseudonymes (choisis au hasard par l'auteur).

#### 1.4.2.1- Données administratives

Nous avons consulté les statistiques et des rapports<sup>24</sup> de la police autochtone, de coroners et des travailleurs sociaux. Ces documents apportent des données tant quantitatives que

---

<sup>23</sup> Daniel Bertaux (1980 : 205) définit le point de saturation ainsi: «La saturation est le phénomène par lequel, passé un certain nombre d'entretiens (...), le chercheur (...) a l'impression de ne plus rien apprendre de nouveau, du moins en ce qui concerne l'objet sociologique de l'enquête».

<sup>24</sup> Lorsqu'ils se trouvaient inclus dans le rapport du coroner.

qualitatives. Ils sont un élément important pour notre examen des conduites suicidaires de personnes ayant complété l'acte. Nous chiffrons les cas de suicide et évaluons leur croissance. Les éléments d'enquête contenus dans ces rapports permettent de contextualiser l'acte suicidaire.

Nous avons exploité ces documents publics de la façon suivante :

- Relever le nombre des suicides par année.
- Contextualiser l'acte suicidaire par les données suivantes : âge, sexe, statut marital, situation économique.
- Vérifier si le suicidant a laissé un texte justifiant son acte.
- Vérifier si ces dossiers comportaient des indices propres à documenter notre préoccupation de l'acte suicidaire comme un rituel : moyen utilisé, lieux, moment, recours à autrui pour accomplir l'acte, prononciation de certaines paroles (l'acte devra avoir été accompli devant témoins), etc. Nous devons en ce sens relever, s'il en est, des redondances pour les points ci-avant évoqués pour les différents suicides.

#### 1.4.2.2- Sources orales

Elles se composent exclusivement d'entrevues menées auprès des populations de C1 et C2. La collecte de ces données vise à déterminer la logique de l'acte suicidaire, à repérer les différents éléments du discours dont il est le propos et la symbolique dans laquelle il s'inscrit chez les populations suicidantes et non suicidantes.

##### 1.4.2.2.1- Entretiens ouverts

De nombreuses variables doivent être prises en compte dans la considération de ces acteurs : l'âge, le sexe, la situation familiale, la situation économique, le niveau

d'instruction, le «passé événementiel»<sup>25</sup>,...

Nous avons mené des entretiens ouverts avec les membres des communautés afin de laisser libre cours à l'expression des différents niveaux de discours [conscient, inconscient] intervenant dans la compréhension de l'acte suicidaire. Nous ne pensons pas que les seules données chiffrées et autres recoupements statistiques peuvent répondre à nos interrogations. La nécessité d'une analyse de discours s'impose dès lors que l'on souhaite déceler dans l'acte suicidaire les motivations qui l'ont engendré. Pour ce faire l'analyse de cas individuels se révèle indispensable. Il s'agissait de déterminer :

- les motivations qui ont conduit à l'acte : quels sont les facteurs conscients, exprimés par l'acteur, qui mènent ce sujet à une conduite suicidaire?
- la part de l'idéologie et des valeurs traditionnelles.
- la conception du suicide chez les suicidants et les non-suicidants.

Nous nous sommes, autant que faire se peut, attachée à une reconstitution post-mortem<sup>26</sup> des motivations et du discours de personnes ayant accompli un suicide. Outre les données recueillies dans les sources écrites, nous avons mené des entrevues auprès de l'entourage du suicidant. Plusieurs personnes ont été consultées nous permettant certains recoupements (aussi bien dans les motivations<sup>27</sup> que dans la chronologie) propres à valider notre information.

---

25 Nous entendons par «passé événementiel» l'existence dans le passé ou le présent de l'acteur d'événements dont il aurait été ou serait témoin ou victime : violence familiale, violence sexuelle, conduite suicidaire,...

26 Il va de soi qu'aucune reconstitution, ni publication ne s'est faite sans l'accord de la famille.

27 Les témoignages de proches servent également notre intérêt quant à la perception du suicide par le groupe.

L'acte suicidaire est d'une portée émotionnelle telle qu'il ne saurait être sans influence sur le contenu discursif, aussi bien pour les proches que pour l'individu ayant fait une tentative. Aussi a-t-il été nécessaire de mener plusieurs entretiens avec les mêmes informateurs à différentes distances temporelles les uns des autres afin de suivre l'évolution du discours<sup>28</sup>.

#### 1.4.2.2.2- Entrevues thématiques

Nous désirions évaluer la part des valeurs culturelles dans ce qui génère l'acte d'autodestruction. Le préalable nécessaire est donc de repérer ces valeurs et de les définir du point de vue de la culture envisagée (il nous importe de savoir comment le groupe conçoit et revendique une valeur telle que la famille, par exemple), afin de déterminer si elles jouent comme pression sociale dans la production de l'acte suicidaire.

La littérature ethnologique permet un premier repérage de ces valeurs :

- L'harmonie de l'homme et de son environnement : Mathieu Lilian précise que cette harmonie est nécessaire à la santé (1991 : 48). Cette valeur s'inscrit dans une vision du monde plus large, dans une conception de faire partie intégrante du monde et d'y participer : Rémi Savard (1979 : 83, 85), Paul Le Jeune (1635), Yvette Barriault (1971).

- L'activité (Lilian Matieu, 1991 : 47 ; Arthur Lamothe, 1977) : cette valorisation du travail se retrouve dans la conception de l'au-delà, puisque même après sa mort l'âme de l'homme continue ses activités (Le Jeune, 1635 : 61). La notion de «repos (éternel)» est absente. Les biographies de

---

<sup>28</sup> Nous avons procédé à un «questionnaire oral» (série de questions posées par l'étudiante à l'informateur), car il nous paraissait plus proche de la culture innue qu'un questionnaire écrit, qui, nous semble-t-il, aurait généré un certain stress et donc un biais qui pouvait-être, sinon éliminé, au moins atténué par la pratique orale.



Mathieu Mestokosho (Bouchard, 1977) et Michel Grégoire (Dominique, 1989) insistent sur cette valeur.

- La famille (Antonio Dragon, 1970 : 146 ; P. Laure cité par Dragon, 1970 : 298). Les orphelins étaient adoptés et considérés comme des membres à part entière de la famille (Le Jeune, 1635 : 108 ; Le Jeune cité par P. Adrien Pouliot, 1957 : 49)

Le terrain enrichit ces données.

Ces entrevues thématiques ont également pour but de compléter nos données sur les conceptions de la vie, de la mort, de l'au-delà et sur les rites funéraires traditionnels.

L'acte suicidaire est étudié afin de découvrir s'il répond à un certain «rituel». La question peut paraître audacieuse, mais il nous semble qu'elle doit être envisagée. Nous n'avons pas relevé dans la littérature ethnographique de données concernant une pratique du suicide<sup>29</sup>. Cependant, nous investiguons ce point, car il semble qu'aucune étude spécifique n'a été menée jusqu'à présent. Il nous faut vérifier si cette absence de données relève soit de ce manque d'étude, soit du non-dit de la part des Innuat dans le but de se conformer, au moins en apparence, à un «comportement blanc»<sup>30</sup>, soit d'une réelle absence dans la culture

---

29 Si ce n'est la «pratique de non-soins».

30 En effet, comme le souligne Bernard Marillier (1988), toutes les sociétés ont connu l'acte d'autodestruction, mais toutes ne l'ont pas condamné. La société occidentale chrétienne l'a prohibé en son sein, mais également dans les sociétés qu'elle a colonisées ou évangélisées. Face à l'absence de données quant à une pratique culturelle du suicide ne faut-il pas envisager une «dissimulation» de l'adhérence à ces pratiques dans le but de satisfaire aux exigences des Blancs. L'évangélisation des populations autochtones ne peut-elle avoir eu une influence sur le comportement suicidaire de ces dernières? En ce sens, notons qu'en 1967, Denis Lachance (1968: 165) observe la pratique secrète de rites divinatoires, propitiatoires et curatifs.

traditionnelle innu du comportement suicidaire.

#### 1.4.2.2.3- Histoires de vie

Le recueil d'histoires de vie permet de contextualiser les données recueillies, d'en obtenir une vision enchaînée (intégrée) aux éléments biographiques. Il permet également une validation supplémentaire et réciproque (à l'aide de recoupements) des informations recueillies lors des entretiens. Il documente le niveau psychologique de notre cadre conceptuel, en ce sens qu'il permet une étude du phénomène suicidaire à partir de la conscience subjective des acteurs sociaux. Nous avons relevé deux histoires de vie.

#### 1.4.2.4- Observations des rites funéraires

En ce qui a trait à nos préoccupations quant à la conception de la mort et de l'au-delà, nous avons assisté à quatre cérémonies funéraires et à deux veillées mortuaires, observé les pratiques de deuil. Ces observations ont été faites à C1 et C2.

Ces observations ont pour but de documenter les points suivants : établir si les rites diffèrent en fonction du défunt (aîné, enfant, suicidé, accidenté,...); observer l'attitude des participants (cris, pleurs, silence,...); la pratique de certains gestes autour de la tombe (dépôt d'objets, gestuelle particulière,...).

#### 1.4.3- Analyse du discours

Nous aimerions savoir à quels éléments culturels l'individu se réfère dans l'appréhension de la question du suicide. Il faut relier les marqueurs culturels au comportement suicidaire et aux discours s'y rattachant et vérifier si la culture innue offre un terrain favorable à l'acte d'autodestruction ou offre des remparts face à cette

action.

Conclusion :

Si les données jusqu'à présent disponibles permettent de faire ressortir les caractéristiques principales du comportement suicidaire chez les populations amérindiennes canadiennes, elles restent cependant insuffisantes dès lors que l'on souhaite comprendre ce phénomène dans une population particulière, les Innuat en l'occurrence. Nous proposons donc, de combler ces lacunes quantitativement et qualitativement.

Nous avons consulté les rapports de police et des coroners. La conception du suicide de la part de la population est documentée par la réalisation d'entretiens ouverts et thématiques ainsi que par le recueil d'histoires de vie. En ce qui a trait à nos préoccupations quant à la conception innue de la mort et de l'au-delà, nous avons assisté aux cérémonies funéraires, aux veillées mortuaires et observé les pratiques de deuil.

**PREMIÈRE PARTIE**

**LES INNUAT**

**CHAPITRE II**

**HISTORIQUE ET SITUATION ACTUELLE  
DES COMMUNAUTÉS INNUES**

Il s'agit ici de fixer l'arrière-plan de la recherche afin de placer, dans un contexte général, les données particulières qui sont proposées au cours des chapitres suivants. Nous avons recueilli nos informations dans deux communautés amérindiennes de la Côte-Nord. Il nous semble donc nécessaire de faire l'historique et l'inventaire de ces lieux, afin d'appréhender du mieux qu'il se peut les données livrées par le terrain. Cela nous entraîne dans une étude de la création des réserves au Québec. Ce détour nous a semblé nécessaire à la compréhension et à une meilleure saisie des témoignages recueillis. Car si les Innuat sont aujourd'hui sédentarisés, nous verrons que cela est récent, nous comprendrons alors pourquoi certains de nos témoignages relèvent de périodes de nomadisme ou semi-nomadisme. Il est nécessaire de prendre connaissance de l'histoire et des modes de vie qu'ont connus les Innuat au cours des dernières décennies car certains de nos informateurs opèrent un constant va-et-vient entre les différentes périodes de leur vie.

Dans un second temps, nous nous attacherons plus particulièrement à la situation actuelle de C1 et C2, car elle fournit le contexte social contemporain de notre travail.

L'espace temporel couvert est large puisqu'il commence au début du XVI<sup>ème</sup> siècle (des premiers contacts entre les Européens et les Amérindiens) et s'étend jusqu'à nos jours.

## **2.1 - Historique des réserves**

Nous allons préciser le contexte historique du cadre dans lequel les populations amérindiennes avec lesquelles nous travaillons vivent aujourd'hui, à savoir les communautés, également désignées par le terme «réserves<sup>1</sup>». Ces dernières

---

<sup>1</sup> Ce terme comporte une ambiguïté puisqu'il désigne deux espaces différents. En effet, originellement, il désigne l'ensemble des terres qui sont octroyées aux Amérindiens par

offrent la particularité d'avoir entraîné un changement radical dans la vie des Innuat. De nomades, ils sont devenus sédentaires. Cette partie s'attache donc en premier lieu à localiser, d'un point de vue géographique, les Innuat avant leur installation dans les réserves. Certaines particularités, tel le nomadisme, caractérisant ces populations empêchent une délimitation géographiquement stricte. La mouvance des limites territoriales, conjuguée à la mouvance des populations qui occupent ces espaces, rend d'autant plus pertinente la rupture qui s'opère dans le mode de vie de ces populations, dès lors qu'elles se sédentarisent, même si la transition s'étale sur le temps. Nous présentons dans un second lieu, les points principaux qui sont à l'origine de la création des réserves et les éléments qui ont encouragé les Innuat à se sédentariser dans les villages bâtis sur ces réserves.

#### 2.1.1- La localisation des Innuat avant la création des réserves

Avant leur installation dans les communautés, les Innuat étaient un peuple nomade. Ils étaient divisés en plusieurs bandes dont chacune se composait d'une trentaine de familles au plus (Mailhot, 1996 : 323). Il est intéressant alors de connaître l'espace territorial qu'ils occupaient.

La localisation présentée est celle de la période qui précède leur sédentarisation. Nous visons davantage à pointer le rapport de mouvance qu'entretenaient les Innuat avec le territoire. Les limites fluctuaient en fonction des événements

---

le gouvernement. Sur ces terres se trouve un lieu (en général un lieu de rassemblement traditionnel qui correspondait fréquemment à l'installation d'un poste de traite et/ou d'une mission) dans lequel vont être bâties des maisons (là encore la construction peut avoir déjà été amorcée) visant donc à la création d'un village réservé aux amérindiens. Le terme désigne également aujourd'hui le seul village. La littérature n'est pas toujours très claire sur la précision de ce mot et on ignore parfois si les auteurs réfèrent au village ou à l'ensemble des terres.

avec lesquels ils étaient confrontés. Cette mouvance va être de plus en plus limitée. Cette restriction s'amorce au début de la colonisation pour s'intensifier au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, lors de l'expansion coloniale.

#### 2.1.1.1- Des premiers contacts à l'expansion coloniale

Les démarcations proposées ici n'ont pas toujours été celles-ci. Le caractère nomade de la population lié à des événements tels que les mouvements du gibier ou les guerres (Labrecque, 1978 : 98 ; Beaulieu, 1987 : 146), par exemple, amenaient des déplacements. Les guerres iroquoiennes<sup>2</sup> fournissent une bonne illustration. Effectivement, la crainte des Iroquois éloigne les Innuat de Québec en 1632 (Parent, 1985 : 241 ; Speck, 1913 : 85 ; Clermont, 1989). Ces prises de possessions des territoires ne sont pas toujours définitives. Ainsi, les Innuat fuient le lac Saint-Jean devant les Iroquois en 1661, mais reviendront s'y installer dans l'année 1663 (Parent, 1985 vol.II : 379).

Dans cette question de la localisation des populations amérindiennes, soulignons le point suivant : la littérature ethnographique manque parfois de clarté quant à la population sur laquelle elle propose des informations. Les archives missionnaires pour commencer, les écrits jésuites plus particulièrement pour le Québec subarctique, donnent souvent l'impression d'une confusion des populations. Cette remarque s'applique en fait aux commentateurs européens en général qui mentionnent effectivement des noms de groupes amérindiens mais dont il est difficile de distinguer la réalité culturelle et sociale (Chevrier, 1996 : 122). De ce fait, l'appellation et la localisation des populations autochtones ont suscité de

---

<sup>2</sup> Ces guerres, qui ne sont pas nouvelles, sont amplifiées depuis l'arrivée des Européens par de nouveaux enjeux politiques et économiques, dont la traite des fourrures en est le meilleur exemple.



nombreux débats chez les anthropologues et historiens. Les documents qui traitent des populations de la vallée du Saint-Laurent, de la Côte-Nord et de l'intérieur des terres, proposent une variété de désignations : Papinachois, Ouchestigoueks, Mistassins, Porc-Épics, Naskapis<sup>3</sup>, Montagnais<sup>4</sup> de Tadoussac. Le terme «Montagnais»<sup>5</sup> lui-même se décline en «Montagnars» ou «Montagnets». La plupart des auteurs qui ont traité ce sujet, s'accordent pour conclure qu'il s'agit d'un même groupe culturel (Speck, 1926; Hallowell, 1929; Swanton, 1952; Savard, 1977; Mailhot 1983; Parent, 1985; Ratelle, 1987a; Lahontan, 1990; Charest et Clément, 1997).

Sur certaines cartes de Laure, on ne trouve qu'une série de termes désignant des groupes régionaux tels que «Tadoussaciens», «Chekoutimiens», «Mistassins», «Papinachois», «Nitchikiriniouetz ou gens de la Loutre» et «Ouchestigouetz» parmi lesquels se trouve «Ouneskapiouetz» (voir par exemple Laure 1731). Sur d'autres, par contre, «MONTAGNETS» est imprimé en caractères nettement plus gros, espacés de façon à ce que le terme couvre presque toute la surface de la carte (voir par exemple Laure 1733). Nous avons là l'indice d'une classification : «Montagnets» était alors un terme générique. C'est donc dire que dans l'esprit du cartographe, tous les groupes nommés qui occupaient le territoire du Domaine du Roi étaient considérés comme *Montagnais*

(Mailhot, 1983 : 87)

---

<sup>3</sup> Ce terme est sans doute celui qui a créé le plus de débat. Le lecteur pourra se reporter à Speck et à l'article de Mailhot (1983) qui nous semble apporter un bon éclaircissement à la question. Cette dernière établit que le terme «Naskapi» «ne correspond à aucune réalité ethnographique, car le Naskapi n'est qu'une simple image» (ibid: 97).

<sup>4</sup> Ce terme apparaît au XVII<sup>ème</sup> siècle: «The term *Montagnais* was first used by the French explorer and settler Samuel de Champlain, who encountered Innu people at the mouth of the Saguenay River in the early 1600s» (Armitage, 1991: 13).

<sup>5</sup> L'appellation «Montagnais» est encore très largement en cours aujourd'hui. Nous avons déjà signalé que nous utilisons pour notre part l'ethnonyme «Innuat» que la population avec laquelle nous travaillons utilise elle-même.

À l'inverse, un terme peut désigner des populations que l'on distingue aujourd'hui. Ainsi, Vincent et Bouchard (1989 : 159) soulignent que «les anthropologues américains de la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle employaient indistinctement les termes Montagnais-Naskapis ou Naskapis pour désigner les Montagnais, les Cris et les Naskapis» (remarquons, qu'ici, les Montagnais et les Naskapis sont distingués).

Les Innuat sont donc présents dans la littérature ethnohistorique et historique dès le début de la colonisation. Elle est une des premières populations que rencontrent Cartier et son équipage<sup>6</sup>. Au cours de la première moitié du XVI<sup>ème</sup> siècle, «trois bandes montagnaises entretiennent des contacts plus réguliers avec les Français : celles de Tadoussac, de Québec et de Trois-Rivières» (Beaulieu, 1993 : 24). Les Innuat s'impliquent dans la traite des fourrures et s'imposent comme intermédiaires entre les Français et différentes populations amérindiennes (Parent, 1978 : 16; Beaulieu, 1993 : 25; Dickason, 1993 : 298; Viau, 1997 : 51; Chevrier, 1996 : 119, 124; Dufour, 1996 : 192). Le déclin démographique qu'ils vont subir au cours du XVII<sup>ème</sup> va les obliger à plus d'ouverture (Dufour, 1996 : 195). Rappelons que Champlain contractera des alliances militaires avec eux<sup>7</sup>. Avant cette période, les Innuat avaient eu des contacts avec les pêcheurs européens présents en grand nombre, attirés par la richesse halieutique des eaux terre-neuviennes, véritable manne pour une Europe

---

<sup>6</sup> Au retour de son premier voyage (avril à septembre 1534), Cartier «fait monter à son bord une douzaine de Montagnais qui se trouvent près de Natashquan» (Mailhot, 1989: 76).

<sup>7</sup> En 1603, Champlain contracte une alliance avec les membres de la coalition Laurentienne, alors maîtres de la Vallée du Saint-Laurent où ils succèdent aux Iroquoiens. Cette coalition est constituée des Innuat, des Algonquins, des Hurons, des Malécites et s'est formée dans le but de combattre les Iroquoiens (Beaulieu, 1993). Girard et Gagné discutent de la terminologie à utiliser (alliance, pacte ou traité) mais reconnaissent effectivement qu'il s'agit là «d'une première alliance entre Français et peuples autochtones» (1995: 3).

connaissant une croissance démographique ainsi que la prescription de près de 150 jours d'abstinence carnée par l'église catholique. Ces contacts donnaient déjà lieu à un commerce de fourrures<sup>8</sup> (Mailhot, 1989; Viau, 1997 : 47; Chevrier, 1996 : 119). De nombreux écrits ont été produits sur les différentes périodes d'avant, pendant et après la colonisation, auxquels le lecteur pourra se reporter<sup>9</sup>.

Les Innuat étaient nomades donc et vivaient de la pêche, de la chasse et de la cueillette<sup>10</sup>. Ils occupaient principalement l'intérieur des terres, leur gibier principal étant l'orignal (Le Jeune (1634) décrit une chasse à l'orignal) et le caribou : «Parmi les mammifères, on remarque d'abord le caribou. Ce grand cervidé a constitué pendant longtemps la base économique du mode de vie des Montagnais. Principale source de nourriture, il avait une influence considérable sur les déplacements des familles montagnaises» (Frenette, 1986 : 13). Outre ces gros mammifères auxquels il faut ajouter l'ours, mais en moins grand nombre (Clément, 1993 : 18; Dubois, 1996 : 57), les Innuat chassaient également de nombreux autres animaux (renard, martre, rat musqué, loup, castor, oiseaux, etc.) (Clément, 1993; Dubois, 1996 : 57).

---

<sup>8</sup> José Mailhot (1989: 71-73) brosse un portrait clair du contexte et des raisons de ces contacts entre les Innuat et les pêcheurs. Elle précise en effet, que si dans les premiers temps, cette traite des fourrures constituait «un commerce sporadique et non organisé», une nouvelle technique de séchage de la morue qui nécessitait «l'occupation saisonnière des rivages par les pêcheurs» entraîna l'intensification des contacts et des échanges entre ces deux populations. Voir aussi Chevrier (1996: 118).

<sup>9</sup> Bouchard, Charest, Chevrier, Clément, Feit, Frenette, Leacock, Mailhot, Parent, Ratelle, Speck, Tanner, Vincent, ... il est impossible de les citer tous.

<sup>10</sup> Ces activités sont encore pratiquées aujourd'hui. Le lecteur peut se reporter aux articles de Charest et Walsh (1997) et Charest (1996) concernant la récolte faunique des Mamit-Innuat pour le début des années 1980.

Au début du XVI<sup>ème</sup> siècle, «le Saint-Maurice sépare les territoires des Montagnais et des Algonquins : les premiers habitent à l'est, jusqu'aux environs de Sept-Iles» (Beaulieu (Champlain) : 1993 : 24).

Les Innuat occupaient également les bords du Saint-Laurent de façon saisonnière, où ils s'adonnaient à la pêche au saumon et à la truite ainsi qu'à la chasse au loup-marin et aux oiseaux aquatiques. Mailhot (1996 : 324, 326) distingue les Montagnais occidentaux (dont le territoire correspond à l'ancien Domaine du Roi, entre la mer et la hauteur des terres) et les Montagnais orientaux (à l'est de l'ancien territoire du domaine du Roi). Pour les premiers, elle signale

deux types de groupe dont l'économie, le cycle annuel et le genre de vie sont assez différents. Les uns sont spécialisés dans l'exploitation des ressources de l'arrière pays et les autres, dans l'exploitation des ressources du littoral. En réalité, tous fréquentent à la fois la forêt et le fleuve, mais dans des proportions inverses.

(Ibid.: 324)

Pour les seconds, elle précise qu'il s'agit de «bandes à économie mixte qui exploitent en alternance les ressources de la côte et celles de l'intérieur des terres» (ibid.: 327). Cette terminologie se rapproche de celle que faisaient les Français lorsqu'ils distinguaient les «Sauvages des Terres» des «Sauvages de la mer» (Castonguay, 1989 : 19). Niellon (1996 : 144) relève également dans les écrits de James McKenzie en 1810, cette distinction spatiale avec cette fois les termes de «Naskapis, ou Indiens de l'intérieur» et «Montagnais, ou Indiens du littoral». À l'instar de Mailhot elle précise que ces «Indiens du littoral» fréquentaient également l'intérieur.

L'été est une période d'abondance (Bédard, 1988 : 24).

Maurice Ratelle (1987a : 85) précise les limites du territoire innu à différentes époques :

Les Montagnais, qu'ils soient désignés comme Papinachois ou Ouchestigoueks, occupent donc tout le territoire du Saguenay et du lac Saint-Jean au Déroit de Belle-Isle et cela entre toute la côte du fleuve et la hauteur des terres des bassins hydrographiques du Saguenay et du lac Saint-Jean. La limite nord-est du territoire englobe le bassin hydrographique de la rivière Saint-Augustin, rejoint au nord la rive sud du lac Melville et remonte le Churchill vers le lac Winokapau. De là, une ligne traverse les lacs Atikonak, Joseph et Ashuanipi pour enfin reprendre la hauteur des terres. Enfin, quelques familles montagnaises se retrouvent engagées aux postes de traite de la Basse-Côte-Nord et du lac Melville. Ces familles y sont établies depuis le régime français. Elles y ont été attirées par les concessionnaires de la baie de Brador et de la baie des Esquimaux. De 1760 à 1790, l'étendue du territoire fréquenté par les Montagnais ne connaîtra pas de changements notables.

La progression de la colonisation, tant démographique qu'économique, va par contre conduire à des bouleversements dans l'occupation, l'exploitation et, en conséquence, dans l'écologie des territoires innus. Ce dernier élément menace directement les moyens de subsistance des Innuat.

#### 2.1.1.2- Les effets de l'expansion coloniale sur l'occupation des territoires par les Innuat

L'expansion coloniale se traduit essentiellement par le développement des activités suivantes :

- l'agriculture et l'installation massive de colons. Contrairement aux autres activités (qui sont décrites ci-après), il s'agit ici de familles entières qui se fixent à un endroit précis et non pas de vagues d'ouvriers (hommes seuls) dont l'activité est moins stable, même si les deux populations arrivent sur certains territoires en même temps :

En 1842, la compagnie [de la Baie d'Hudson] renouvelle son bail pour 21 ans, mais le gouvernement fait enlever la clause qui interdisait la colonisation du Domaine du Roi. C'est alors la ruée des Allochtones

vers les terres nouvelles. En dix ans, une population de 5 000 personnes s'installe à Chicoutimi et dans les environs. Les compagnies ouvrent des chantiers où travaillent des colonies de bûcherons, des cultivateurs se délimitent des terres et les défrichent.

Pour les Montagnais, la situation devient intenable, car le gibier déjà trop chassé disparaît maintenant en raison des déséquilibres écologiques que provoquent la coupe du bois et le défrichage. Au cours de l'hiver 1844, 30 familles meurent, victimes de la famine.

(Vincent, 1989 : 267)

De plus, contrairement à la traite des fourrures, l'agriculture de type européen, est incompatible avec le mode de vie amérindien car elle exige un usage intensif et exclusif des terres (Mailhot, 1989 : 67).

- l'industrie du bois : Ratelle précise que «l'exploitation forestière marque le pas dès 1837» (1987a : 101). Bouchard (1989 : 187) l'identifie comme «le véritable problème de la dépossession territoriale pour l'ensemble des nations amérindiennes de l'Est du Canada. Car, contrairement à l'agriculture, la coupe du bois finit par viser l'hinterland, autrement dit tout ce qui restait aux Amérindiens comme territoire». Bédard (1988 : 51) y voit «le moteur de l'implantation eurocanadienne sur la Côte-Nord». L'exploitation forestière dévaste les territoires de chasse. Le Père Joseph-Étienne Guinard témoigne de cette dévastation. Le contexte est atikamekw mais il révèle avec éloquence combien le territoire pouvait se trouver bouleversé suite à l'implantation des industries modernes :

Nul doute que l'oeuvre impressionne ; le barrage Gouin est très beau. Dans la région, le niveau de l'eau s'éleva considérablement ; on a parlé d'une montée de dix-sept pieds, et le barrage créa un lac artificiel long de cent vingt-cinq milles. Les ingénieurs prétendaient qu'une montée supplémentaire de deux pieds du niveau de l'eau aurait provoqué le déversement des eaux de la Mauricie dans le bassin de la baie James par la rivière Nottaway et la rivière Mekiskan.

D'immenses terrains boisés furent inondés. Le fond du nouveau lac est ponté d'arbres brisés et, à plusieurs endroits, l'eau ne fait que recouvrir la cime des arbres. Les voyages en canot où l'on risque à tout instant de se faire empaler ou renverser par les branches pointues qui affleurent à la surface de l'eau. Les compagnies forestières utilisèrent longtemps des bateaux d'acier sur ce lac afin de contrôler ces dangers.

Durant les quelques années qui suivirent l'inondation, les rives du lac restèrent inabordables, troncs d'arbres et racines flottantes interdisant tout accès. C'était partout une masse compacte de bois flottant qui se balançait au gré des vagues. Cette masse n'avait pas la régularité ou la symétrie d'une masse de billots, elle se composait plutôt d'arbres avec leurs branches et leurs racines. Le spectacle était désolant. Plus désolante encore était la vision des épinettes à demi submergées, au bois sec et blanchi, à l'écorce pendante et aux branches qui, tournées vers le ciel, semblaient crier pitié et implorer un soulagement à leur détresse. Dans ces champs de bois pourri, dans cet enchevêtrement flottant, un commis de la Compagnie de la Baie d'Hudson, Mowat, se noya avec sa femme, ses deux enfants et leur servante.

Pendant longtemps, l'eau fut mauvaise en raison de toute cette pourriture. Une mousse verte flottait à la surface, des millions d'animalcules l'infestaient. Les Indiens notèrent que les poissons ne pondaient plus leurs oeufs, faute de trouver des endroits propices pour le faire. Évidemment le lac artificiel fit mourir des milliers d'animaux sauvages. Ceux qui en souffrirent le plus furent sûrement les castors et les rats musqués directement atteints par la fluctuation du niveau des eaux

(Guinard dans Bouchard, 1989 : 191-193)

- l'industrie minière,
- la pêche en rivière : Panasuk et Proulx (1979 : 204), Mailhot (1996 : 338) ainsi que Ratelle, indiquent que «des concessions accordées à des commerçants de pêche enlèvent les meilleures rivières aux Montagnais et ceux-ci, menacés dans leur subsistance, doivent demander, à l'instar des concessionnaires, qu'on leur réserve certaines rivières» (Ratelle, 1987a : 101). La pêche représentait pour les Innuat une activité importante dans le cycle annuel (Mailhot, 1996 :

337; Vincent, 1989 : 269). Un accès réduit à ces rivières les met directement en danger car «le saumon fumé et séché, joint au petit gibier, leur permettait d'attendre les chasses de l'hiver» (Vincent, 1989 : 269).

Mailhot (1996 : 339-340) insiste également sur ce problème de subsistance. En effet, toute une série de lois viennent réduire la saison de pêche du saumon et limiter le nombre de techniques autorisées dans le but de protéger le saumon. Les lois se succèdent donc : l'Acte de 1855 précise que «les rets stationnaires, les barrages et le flambeau sont prohibés pendant les mois de juin, juillet et août» (Panasuk et Proulx, 1979 : 206) ; l'Acte des pêcheries de 1857 interdit la pêche au saumon du premier août au premier mars (ibid.: 206).

À partir de 1855 «les nouvelles lois imposent tant de restrictions qu'elles les forcent à choisir entre devenir braconniers sur leurs propres rivières et se laisser mourir de faim» (Vincent, 1989 : 269).

Ajoutons que l'industrie forestière avec ses digues et ses écluses, avec le flottage du bois abîme les rivières et détruit le saumon (Bédard, 1988 ; Bouchard, 1989 ; Mailhot, 1996 : 339).

Le développement et l'expansion de ces activités vont entraîner des changements dans la fréquentation de leurs territoires par les Innuat. Ces changements n'interviennent pas en même temps pour toutes les populations innues. C'est d'abord la Haute-Côte-Nord et la région du Saguenay qui sont touchées :

La colonisation de la Haute-Côte-Nord et du Saguenay affectent les Montagnais de Tadoussac et de Chicoutimi. Ceux qui fréquentent la Haute-Côte-Nord voient également certains endroits tels les Grandes-Bergeronnes, les Escoumins, Sault-au-Cochon, Sault-au-Mouton et Portneuf envahis par la coupe du bois. D'autres lieux seront choisis pour l'exploitation de la pêche. Les faits marquants de la localisation des Montagnais se situent à la fin de la période 1791-1850, soit vers 1837-1850. Ces faits se traduisent par



le délaissement de certains lieux de rencontres traditionnels.

Tadoussac l'ancienne «Capitale» des Montagnais va connaître une dépréciation dans l'intérêt des Amérindiens à venir à ce poste. Dans un premier temps deux autres postes seront privilégiés jusque vers 1830-1840: Chicoutimi et Îlets-Jérémie. Puis après 1840, Chicoutimi sera délaissé par Métabetchouan au lac Saint-Jean (1843) et les Îlets-Jérémie pour Betsiamites. Cette dernière place aura tendance à remplacer Tadoussac comme «Capitale» des Montagnais.

(Ratelle, 1987a: 148)

Le témoignage du père Babel condense ces différents points d'exploitation intensive, de dévastation et des changements d'occupation territoriale pour les Innuat : «La Côte Nord n'est plus reconnaissable, la chasse à la mer est nulle, les blancs la prennent de force, la ruinent et relèguent les sauvages dans l'intérieur» (Tremblay, 1977 : 8). Il rend également compte de la précarité de la situation à laquelle les Innuat sont acculés : «...chassés de la mer, chassés des rivières, si les Canadiens ruinent encore leurs forêts, que deviendront-ils?» (ibid.: 26).

L'entrée dans le XIX<sup>ème</sup> siècle voit donc des changements radicaux dans la localisation des populations innues et dans la gestion de leur territoire. Ratelle soulignait qu'avant la fin du XVIII<sup>ème</sup>, il n'y avait pas de changement radical. Tout change lorsque le gouvernement considère les amérindiens comme un problème ralentissant l'expansion coloniale et comme une population qu'il faut gérer et contrôler. Bouchard (1989 : 195), résume très bien la situation :

Vers 1750, les Britanniques étaient sur le point de contrôler tout le nord-est de l'Amérique. Ils commencèrent dès lors à appliquer le principe de leur souveraineté exclusive.

Les Amérindiens, jusque là traités comme des nations autonomes, devinrent soudainement des entités indéfinies, soumises au bon vouloir de l'État, en l'occurrence de l'État impérial britannique. N'étant

plus des nations, les Amérindiens furent traités par groupes distincts, races (cultures), tribus, bandes, etc.

En 1755, les Britanniques instituèrent le poste de Surintendant des Affaires indiennes.

La morphologie des groupes change du fait de la fusion de petits groupes : « plusieurs des petites bandes qu'on trouvait autrefois réparties sur tout le territoire sont en voie de fusionner en une demi-douzaine de groupes liés à autant de postes et de chapelles » (Mailhot, 1996 : 349). Le ralentissement de la traite des fourrures, la pacification, la pénétration à l'intérieur des terres sont autant de facteurs qui dévalorisent la position des Innuat dans leurs relations avec les nouveaux arrivants. Leur situation s'aggrave lorsque d'« alliés » et de « partenaires », ils deviennent « gênants » à la progression de l'expansion coloniale. Cette perte de pouvoir progressive au profit d'un pouvoir colonial toujours grandissant débouche sur la création des réserves.

#### 2.1.2- L'origine des réserves

L'expansion de la colonisation<sup>11</sup> va être un élément à l'origine de la création des réserves. Celles-ci correspondent à une volonté gouvernementale ainsi qu'à une demande de la part des populations autochtones (Fortin et Frenette, 1989).

Coincés entre la colonisation et la difficulté de survie, les Montagnais du Saguenay et du lac Saint-Jean ont demandé la protection du gouvernement une première fois<sup>12</sup> par l'entremise de Sales Laterrière en

---

<sup>11</sup> Cette expansion est rendue possible dès lors que la Compagnie de la Baie d'Hudson perd le monopole d'exploitation des terres de l'ancien Domaine du Roi (dont les limites correspondent à peu près au territoire innu). Les droits de la Compagnie sont contestés dès la fin des années 1820 et abolis en 1852 (Bédard, 1988: 26). Pour ce qui est de cette dernière date, Vincent et Bouchard (1989: 156) parlent de 1870.

<sup>12</sup> Bédard (1988: 39) situe cette première fois en 1844.

1847 et par eux-mêmes avec le métis Peter McLeod en 1848. Ils entendent se sédentariser et demandent des terres réservées aux lac Saint-Jean, à Métabetchouan et à Peribonca. Ceux de la Côte-Nord font de même et demandent avec l'aide du père Durocher une bande de terre à la rivière Betsiamites. L'autorisation d'établissement sur des réserves ne sera légiférée qu'en 1851.

Plus au nord, les Montagnais jouissent d'une paix relative, vis-à-vis la colonisation. Cette dernière ne démarre qu'après 1850.

(Ratelle, 1987a : 152)

Ces demandes de terre peuvent être accompagnées de demande d'indemnités (Bédard, 1988 : 40). Certaines bandes demandent à ce que les «revenus provenant de la location des Postes du Roi, des concessions de terres aux colons et aux compagnies forestières leur reviennent à eux plutôt qu'au gouvernement» (Mailhot, 1996 : 333).

Une législation va donc être adoptée dans le but de réserver des terres aux amérindiens afin qu'ils soient protégés de l'envahissement dû à l'expansion coloniale<sup>13</sup> (Bartlett, 1984 : 15). Cette législation vise un dédommagement pour les terres usurpées et prévoit le versement d'une pension (Fortin et Frenette, 1989 : 34). Ainsi, en 1851, l'Acte 14 & 15 Vic, chap. 106 prévoit de mettre à part des étendues de terres. La totalité des surfaces octroyées ne doivent pas excéder deux cent trente mille âcres «pour l'usage des diverses tribus sauvages du Bas-Canada»<sup>14</sup> (Ratelle, 1987a :

---

<sup>13</sup> En fait, les réserves ne sont pas une garantie absolue contre l'expansion coloniale. À la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, l'épuisement du bois sur les parcelles des compagnies forestières entraîne ces dernières sur les territoires des réserves. Illustrant ce phénomène pour Peshamit, Bédard (1988: 52) démontre qu'en «général, les autorités favorisaient les compagnies forestières, au détriment des intérêts des Autochtones».

<sup>14</sup> Le lecteur trouvera en annexe un tableau récapitulatif la répartition de ces terres.

175 ; Bartlett, 1984 : 13 ; Fortin et Frenette, 1989 : 34). Cet acte est la poursuite d'une politique déjà amorcée en 1830. Cette année là, la première réserve<sup>15</sup> fut établie pour un groupe de Mohawks. C'est Caughnawaga près de Montréal (Lambert, 1979 : 281). Entre la prévision qu'énonce la législation de 1851 et sa concrétisation, il faudra encore que deux années s'écoulent (Fortin et Frenette, 1989) :

Si l'année 1851 marque l'autorisation d'établir des réserves à même le fond des 230 000 acres, il faut attendre deux ans avant que les terres soient distribuées et approuvées par l'arrêté en conseil du 9 août 1853. L'attribution des 230 000 acres ne comprend pas les terres déjà réservées aux Indiens bien avant 1851<sup>16</sup> soit Wôlinak (Bécancour)<sup>17</sup>, Kahnawake (Caughnawaga)<sup>18</sup>, Village-des-Hurons (Lorette)<sup>19</sup>, Odanak (Saint-François)<sup>20</sup> et Saint-Régis. Elle

15 Il y avait eu des précédents avec la création de réductions. La première ayant été créée à Sillery par les missionnaires jésuites en 1637.

16 En effet, dès le début du XVIII<sup>ème</sup> siècle, des terres sont réservées aux amérindiens. C'est le cas des réductions puis des «réserves jésuites» comme les nomme Bartlett. Mais au milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle, elles sont officialisées par L'Indian Act:

In 1850, the «Jesuit» reserves were vested in the Commissioner Of Indian Lands appointed under the Act for the better protection of the Lands and Property of the Indians in Lower Canada. In commissioner of Indian Lands v. Payant and Mowat, Attorney General for Canada v. Casgrain, Attorney General for Quebec the reserve at Caughnawaga, in Bastein v. Hoffman the reserve at Lorette, and in Commissioner of Indian Lands v. Jannell the reserves of the Abenakis at Odanak and Becancour, were recognized as vested in the Commissioner of Indian Lands.

(Bartlett, 1984: 5)

17 Créée en 1707 (Bartlett, 1984: 2).

18 Créée en 1680 (Ibid.: 3).

19 Créée en 1742 (Ibid.).

20 Créée en 1700 (Ibid.: 2).

comprend cependant la majorité des réserves actuelles dévolues aux Têtes-de-boule (les actuels Attikameks) et une partie des réserves montagnaises. Ainsi c'est en vertu de l'Acte de 1851 que les réserves de Mashteuiatsh (Pointe-Bleue), Betsiamites, Sept-Îles, Weymontachie, l'ancienne Coucoucache et Manouane seront créées.

(Ratelle, 1987a : 175)

Les réserves n'ont donc pas toutes été établies en même temps. Huit réserves sont établies en 1851 et neuf en 1922. En effet, «the 1922 amendment authorized the setting apart of 330,000 acres. Only 14,000 acres have been set apart under such authority. Of the nine reserves set apart under this authority, six were transferred to the Government of Canada between 1961 and 1963» (Bartlett, 1984 : 33). Le Québec compte aujourd'hui 39 réserves (Lambert, 1979 : 281).

Le processus de sédentarisation occupe un large espace temporel. La raison principale à cette durée, c'est que les Amérindiens et le gouvernement n'ont pas envisagé les réserves de la même façon, ne leur ont pas assigné la même fonction. Elles n'ont alors pas eu, dans la période immédiate à leur création, l'effet escompté chez les parties au pouvoir, pour ce qui est du contrôle des populations nomades.

Il y a deux motivations de la part du gouvernement à la création des réserves : un désir de protection et un désir de contrôle (Ratelle, 1987a : 186). Le désir de protection est motivé par la conviction de la disparition imminente des Amérindiens (Bouchard, 1989 : 195), conviction qui du coup les rend moins dangereux face au désir de souveraineté exclusive des Britanniques.

Les Amérindiens quant à eux, même s'ils ont parfois émis le désir de se sédentariser (comme signifié plus avant), voient plutôt la réserve comme une possibilité de conserver une

---

partie de leur territoire intacte afin de poursuivre leurs activités traditionnelles. En effet, ils «sont aux prises avec la nécessité de s'assurer des terres inviolables pour sauvegarder leur culture et même leur communauté» (Ratelle, 1987a : 135). Mais surtout, ils veulent conserver leur autonomie. En effet, «au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les Montagnais de l'ancien territoire du Domaine du Roi ont une vision d'ensemble de leur situation et ils se perçoivent toujours comme un peuple souverain» (Mailhot, 1996 : 333).

Les réserves, ne vont donc pas, dans un premier temps, «fixer», comme le souhaite le gouvernement<sup>21</sup>, les Autochtones à ces terres qui leur sont réservées et surtout aux villages qui y sont construits. Ils vont continuer à partir pour leur saison d'hiver. Les villages sont alors essentiellement occupés en été. Certains individus, cependant, y restent des périodes plus longues, principalement les personnes âgées qui éprouvent de la difficulté à se déplacer et les malades (Bédard, 1988 : 78 ; Ratelle, 1987a : 200 ; Mailhot, 1996 : 335). Plusieurs années encore, on pourra voir se côtoyer des maisons et des tentes dans les communautés. Parfois même, les premières vont être délaissées au profit des secondes. Pourtant, peu à peu, les Amérindiens vont finir par s'installer dans ces villages.

### 2.1.3- Quelques éléments du processus de sédentarisation

Alors que les populations autochtones visées par les réserves n'aspirent qu'à poursuivre leur mode de vie traditionnel, nous allons néanmoins assister, à partir de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, à l'emménagement de ces populations dans les communautés. Certains éléments vont jouer un rôle décisif

---

<sup>21</sup> Les missionnaires jésuites avaient connu le même échec au XVII<sup>ème</sup> siècle dans leur tentative de sédentarisation par le biais de la réduction de Sillery (Beaulieu, 1987).

et pousser les Amérindiens à se sédentariser. Ces facteurs sont le plus souvent imbriqués les uns dans les autres comme nous allons le voir.

### 2.1.3.1- L'aide gouvernementale

L'envahissement territorial que connaissent les Amérindiens entraîne le développement de l'aide gouvernementale pour deux raisons. La première, c'est que le gouvernement fédéral veut offrir une compensation aux populations spoliées. La seconde, c'est que cet envahissement a pour conséquences l'impossibilité de retourner sur certains territoires de chasse et la destruction du gibier sur certains de ceux encore accessibles. Ces deux points ont eux-mêmes les effets suivants :

- des territoires de trappe qui s'amenuisent produiront moins de peaux, entraînant une baisse des revenus et un moindre pouvoir d'achat.

- le gibier se faisant rare, les prises à la chasse diminuent elles aussi, entraînant des cas de famine<sup>22</sup>.

- les rivières sont accaparées par le gouvernement et louées à des particuliers, limitant ainsi la pêche pour les Amérindiens et, par conséquent, les menace dans leur subsistance.

---

22 La famine ne constitue en rien un phénomène nouveau. Le Jeune en rapporte déjà des témoignages. Cet état est, en effet, le risque radical des peuples chasseurs, du fait de l'instabilité des ressources due aux variations des populations animales et aux contraintes climatiques. Pierre Dumais (1979: 157), donne une belle illustration pour le caribou: «On sait que les déplacements du caribou sont souvent erratiques et que les lieux des zones d'hivernement sont plutôt imprévisibles et dépendent entre autres des conditions atmosphériques».

Cependant, la colonisation et les effets qu'elle entraîne et que nous décrivons viennent ajouter des facteurs de risque à l'émergence de cas de disette.

Ces préjudices dus à l'envahissement territorial sont en partie compensés par l'aide gouvernementale. Cette dernière va donc être un facteur de sédentarisation.

...de 1870 à 1950, plusieurs facteurs contribuent à diminuer l'importance du nomadisme. Le premier de ces facteurs est sans aucun doute l'aide gouvernementale sous toutes ses formes; alimentation, habillement, habitation et surtout aide médicale. Par exemple, des programmes de vaccination contribueront grandement à mettre un frein à la diminution démographique, diminution qui fut, un temps, jugée irréversible. Cette aide gouvernementale va attirer les Amérindiens vers les endroits où elle est disponible.

(Ratelle, 1987a : 274)

L'aide est disponible dans les villages et c'est pourquoi les bénéficiaires doivent s'y rendre. Mais y aller est une chose, y rester en est une autre. Nous allons voir maintenant qu'au milieu du XX<sup>ème</sup> siècle, l'un ne va pas sans l'autre.

#### 2.1.3.2- La scolarisation

La scolarisation est rendue obligatoire aux Amérindiens à partir de 1954. Elle semble avoir été un élément décisif dans le long processus qui a mené les Innuat à se sédentariser. Elle s'opère sur deux temps et sur deux modes : l'internat et l'externat.

La scolarisation des enfants dans les internats entraîne un éclatement familial qui déplaît aux Amérindiens. Afin de remédier à cet inconfort moral, les enfants vont alors être scolarisés dans les écoles blanches les plus proches, donc en externat. Mais cette nouvelle formule nécessite qu'une part de la population se sédentarise, en l'occurrence les mères, dont la présence est nécessaire aux enfants lorsqu'ils ont fini leurs cours (Roy, 1993 : 75). L'externat fixe alors une catégorie supplémentaire de la population alors que l'internat ne concernait que les enfants. Ces derniers retournaient cependant dans le bois pendant les vacances et une fois la scolarisation terminée.



Peu à peu, ce processus de sédentarisation va concerner la population entière : «Conséquemment, les groupes de chasse commencèrent à avoir une composition presque exclusivement masculine. La diminution des ressources côtières et l'augmentation de la dépendance envers les magasins blancs pour l'approvisionnement alimentaire amenèrent même les hommes de la réserve à s'habituer peu à peu à une vie plus sédentaire» (Roy, 1993 : 75).

Outre la relation de cause à effet qu'elle entretient avec l'éclatement de la cellule familiale, la scolarisation est liée à la sédentarisation du fait d'un second facteur : son lien avec l'aide gouvernementale. En effet, en plus des formes qu'elle revêt et que nous avons signalées plus haut, l'aide gouvernementale se présente également sous forme d'allocations familiales. Celles-ci vont servir de moyen de pression de la part du gouvernement fédéral, pour inciter les Amérindiens à scolariser leurs enfants. La possibilité de jouir de ces prestations était dépendante de la présence des enfants à l'école : «"...il y a lieu de mentionner la manière avec laquelle s'est effectuée la scolarisation. Les Montagnais de toutes les réserves reçurent leurs allocations familiales conditionnellement à la fréquentation scolaire" (CAM, 1983a : 247 ; 1983b :49)» (Roy, 1993 : 77-78).

Belleau (1988 : 76) précise que dans certains villages, la condition prend la forme d'un contrat écrit. Dans certaines communautés, sous le poids de la pression gouvernementale, les parents doivent signer un engagement dans lequel ils promettent d'envoyer leurs enfants à l'école, sous peine de se voir retirer les allocations familiales.

Rémi Savard témoigne que même les programmes d'éducation aux adultes ont un effet dissuasif concernant les départs en

forêt, puisque la participation à ces programmes conditionnent eux-aussi la perception d'allocations.

Le départ des chasseurs était fixé pour la mi-septembre. (...). Mais tout était désormais remis en question. On avait vaguement entendu parler de cours pour adultes. Deux gouvernements et trois ministères y travaillaient déjà. Le gérant du magasin n'aurait pas, comme chaque automne, à faire crédit aux trappeurs avant leur départ. Le pouvoir d'achat viendrait désormais de l'école. Les Indiens s'inquiétaient. (...). Qu'advierait-il des territoires si l'on ne s'y rend pas<sup>23</sup>? Le service de la faune pourrait bien s'aviser de nous les reprendre. Et si nous partions quand même, les Affaires indiennes continueraient-elles à fournir l'huile à chauffage aux femmes et aux enfants demeurés au village? Questions sans réponse.

Les raquettes ne sont pas lacées, ni les mocassins et les mitaines cousus. (...). La plupart brûlent pourtant du désir de regagner le nord. Mais avec quel crédit? L'incertitude disparaît avec l'arrivée d'un petit avion, venu à l'improviste se dégorger de quelques fonctionnaires souriants. En l'espace de deux heures, la plupart des adultes sont inscrits au cours. (...). La survivance est assurée pour un autre hiver.

Dans les yeux de ces hommes assis maladroitement sur les bancs d'une école de fortune, où je les accompagne quelques fois, beaucoup de gêne, une profonde amertume, un chèque dans quinze jours.

(Savard, 1977 : 20)

L'enseignement dans des écoles à caractère externe et la pression financière qui l'accompagne parviennent donc à sédentariser ces populations qui demeuraient jusque là nomades.

---

<sup>23</sup> Cette interrogation rappelle un des principes gouvernant le développement de l'État-Nation canadien au XIX<sup>ème</sup> siècle: «Tout territoire inoccupé par des gens de la nation qui en réclame la souveraineté est susceptible d'être occupé par des gens d'une autre nation qui s'en appropriera le droit souverain pour elle-même» (Bouchard, 1989: 176). Les Innuat sont ici pris entre la nécessité d'occuper un territoire sous peine de se le voir retirer et la nécessité de rester dans les réserves afin de bénéficier de l'aide sociale.

#### 2.1.4- Les législations

L'aide ci-haut abordée est mise en place pour une catégorie précise de la population canadienne : les populations amérindiennes. Elle nécessite alors un statut pour «l'Indien». Le cadre d'obtention de cette assistance, la réserve, demande lui aussi à être défini par le pouvoir en place. Il est évident que ces réglementations vont dans le sens de la sédentarisation envisagée pour les populations amérindiennes. Il ne suffit pas de les sédentariser, il faut les institutionnaliser, autrement dit, les occidentaliser.

##### 2.1.4.1- Le statut des Amérindiens

Statuer l'Indien c'est devoir le définir. En 1850, l'article V de l'«Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada» va y pourvoir :

V. Et à l'effet de déterminer tout droit de propriété, possession ou occupation à l'égard de toute terre appartenant à toute tribu ou peuplade de sauvages dans le Bas-Canada, ou appropriés pour son usage, qu'il soit déclaré ou statué, que les classes suivantes de personnes sont et seront considérées comme sauvages appartenant à la tribu ou peuplade de sauvages intéressée dans les dites terres :

Premièrement - Tous sauvages pur sang, réputés appartenir à la tribu ou peuplade particulière de sauvages intéressée dans la dite terre, et leurs descendants :

Deuxièmement - Toutes les personnes mariées à des sauvages, et résidant parmi eux, et les descendants des dites personnes :

Troisièmement - Toutes les personnes résidant parmi les sauvages, dont les parents des deux côtés étaient ou sont des sauvages de telle tribu ou peuplade, ou ont droit d'être considérés comme tels :

Quatrièmement - Toutes personnes adoptées dans leur enfance par des sauvages, et résidant dans le village ou sur les terres de telle tribu ou peuplade de

sauvages, et leurs descendants»[31]

(Ratelle, 1987a : 182-183)

Cette définition va être corrigée à moult reprises. Chaque correction opère une restriction dans le panel des personnes considérées. Ce sont d'abord des restrictions par la descendance, qui touchent essentiellement les métis, puis par l'alliance, pour les femmes seulement. Une femme qui épousait un non-Indien, perdait son statut d'Indienne. Ses enfants ne l'obtenaient pas davantage. Les femmes ont repris leur droit en 1985 avec l'adoption parlementaire du projet de loi C-31. Il y a, dans ces textes, une volonté évidente de réduire le nombre de la population amérindienne, manifestée par les termes de l'énoncé et par le caractère provisoire qu'on lui attribue. Les législateurs pensaient effectivement que ce statut allait être temporaire, «l'Amérindien devait avoir la possibilité de s'émanciper, de devenir économiquement autonome, à l'extérieur toutefois de son cadre de vie traditionnelle» (Ratelle, 1987a : 187).

Le caractère provisoire donné à ces statuts est surtout justifié par l'idée que les législateurs avaient quant au devenir des populations amérindiennes. Rappelons, en effet, que tous les écrits ethnographiques de l'époque et les constats des fonctionnaires d'alors notent une chute démographique chez ces populations et prédisent leur disparition à court terme. Les lois, les traités, les ententes,... étaient donc faits avec cette idée d'extinction prochaine (Bouchard, 1989 : 179).

La volonté d'extériorité au cadre de la vie traditionnelle se traduit par la scolarisation et par l'aide financière plutôt que par l'autogestion. Le droit de propriété des terres des réserves ainsi que la majorité des droits d'exploitation des ressources, particulièrement celle du sous-sol, appartiennent au gouvernement fédéral (Bartlett, 1984 : 27) :

La propriété de ces réserves demeure entre les mains de l'État. D'ailleurs, les Indiens n'ont aucun droit

de propriété reconnu dans les réserves. En 1876, une loi spéciale fut promulguée, La Loi des Indiens, qui plaçait ces derniers sous la juridiction exclusive du gouvernement fédéral et qui posait des limites sérieuses à la liberté d'action et à l'autonomie politique des groupes indiens.

(Lambert, 1979 : 281)

Des limites sérieuses en effet, puisque les Amérindiens du Canada se voient conférer le statut juridique de mineurs dont la tutelle est confiée au gouvernement (Mailhot, 1996 : 350). Cette loi<sup>24</sup> de 1876, appelée alors l'Acte des sauvages, donne donc un grand pouvoir de contrôle au gouvernement fédéral sur les populations amérindiennes vivant dans les réserves. On distingue d'ailleurs dès cette période les Indiens inscrits<sup>25</sup> des Indiens non-inscrits. Ces statuts et législations qui accompagnent la création des réserves sont en contradiction avec ce que les Amérindiens attendaient de leurs revendications. Ils espéraient des réserves la possibilité «de conserver certaines parties de territoire intactes où ils pourraient se retirer pour tenter une reprise en main de leur destinée : telle était la raison de la demande des réserves» (Ratelle, 1987a : 167).

La création des réserves se base donc plutôt sur des malentendus entre les Amérindiens et le gouvernement. Les buts attribués par ces deux parties à ces terres réservées sont radicalement différents : d'une part il y a une volonté d'émancipation et d'autogestion :

---

<sup>24</sup> Cette loi est en lignée directe avec «L'Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada» que nous citons ci-avant et elle donnera lieu à l'actuelle loi sur les Indiens: «L'actuelle Loi sur les Indiens est une version amendée en 1951 de la Loi originelle de 1876, elle-même une version définitive de brouillons remontant à 1850» (Bouchard, 1989: 199).

<sup>25</sup> La codification de La loi sur les Indiens donne la définition suivante d'«inscrit»: «Inscrit comme Indien dans le registre des Indiens» (Loi sur les Indiens).

Ils demandent que des terres leur soient exclusivement réservées aux endroits où ils ont l'habitude de se rassembler en été, que leur soient versées les sommes obtenues par le gouvernement chaque fois qu'il loue, vend ou cède leurs terres à des étrangers, que leur soit rendue la propriété des postes de traite dès que les baux arriveront à terme. Ils demandent aussi que leurs territoires soient interdits aux autres trappeurs afin que la faune puisse se reconstituer. Enfin, ils désirent qu'on leur remette des semences et des instruments aratoires ainsi que l'équivalent de ce que le gouvernement verse aux Indiens avec qui il signe des traités. Autrement dit, les Montagnais qui se sont toujours dits maîtres de leurs territoires demandent au gouvernement de pouvoir en vivre tout en s'adaptant au contexte de colonisation et de coupe du bois qu'ils voient se mettre en place. Ils ne rejettent pas le développement qui se fait dans leur région ni les nouveaux modes d'exploitation, mais ils veulent être à même de les contrôler. Ils demandent en fait qu'on leur remette la maîtrise de cet immense territoire qu'ils avaient réussi à préserver, de continuer à y chasser et à y pêcher (pourvu que la faune soit protégée), de faire un peu d'agriculture et de tirer des revenus de la location d'une partie de leurs terres. Cet argent leur servirait à se procurer les munitions, vêtements, instruments nécessaires tant à la chasse qu'à l'agriculture, maintenant qu'ils sont entrés dans un processus d'échange avec les canadiens<sup>26</sup>.

(Vincent, 1989 : 268)

---

<sup>26</sup> Cette dernière remarque de Vincent soulève la question d'une certaine dépendance des Amérindiens eu égard aux produits proposés dans les postes. Cette variable détermine désormais le départ à l'intérieur des terres: «Beaucoup de Sauvages voudraient partir, mais ils n'ont rien au Poste pour les envoyer dans le bois» (Babel dans Tremblay, 1977: 23). De la même façon, les prévisions des parcours dans le bois durant l'hiver doivent désormais inclure des visites de ravitaillement au Poste. Mathieu Mestokosho en témoigne et le déplore lorsque la dépendance à certains produits allait jusqu'à mettre des familles en danger: «Dans le bois, je l'ai dit souvent, il ne fallait pas s'appuyer sur ses réserves de farine. Celui qui comptait là-dessus faisait une erreur puisque cela présageait la famine et la misère. (...). TSHISHENNU a failli mourir. Il est passé bien près de ne pas se rendre avec nous à Winuakapau. Tshishnenu avait besoin de pain. Ce fut une chance pour nous d'en trouver» (Bouchard, 1977: 106 et 111).

Cette demande de gestion des terres s'élargit aux rivières : «Les Montagnais demandent qu'on leur reconnaisse des droits exclusifs sur des rivières qu'ils exploitent depuis des générations et dont la spoliation les conduit à la famine» (Ibid.: 269).

D'autre part, il s'agit d'une prise en charge. Le gouvernement ne répondra jamais aux aspirations des Innuat.

Il ne fera parvenir aux Montagnais que des sommes d'argent destinées à acheter des munitions et quelques aliments, ce que l'on appellera des «secours». Il les traitera en personnes à qui l'on fait des dons par charité et non en membres d'un peuple à qui l'on rend justice, insistant pour dire qu'ils n'avaient pas de droits particuliers.

(Vincent, 1989 : 269)

Pour ce qui est des rivières à saumon, les Amérindiens ne seront pas davantage satisfaits, le gouvernement concédera parfois des baux aux Innuat et fournira parfois un peu de farine pour compenser la perte de cet aliment de grande importance (Vincent, 1989 : 270). En somme, rien «n'est fait pour répondre à ceux qui se disent toujours maîtres de ces rivières, ne les ayant jamais cédées ni vendues» (Ibid.). Nous allons voir effectivement que le statut des réserves correspond peu aux aspirations amérindiennes.

#### 2.1.4.2- Le statut des réserves

La loi de 1952 définit deux classes de réserves indiennes. L'article 2(1) du chapitre 149 identifie la réserve à «...une parcelle de terrain dont le titre juridique est attribué à sa Majesté et qu'Elle a mise de côté à l'usage et au profit d'une bande». Parallèlement à cette classe de réserves s'inscrivent des «réserves spéciales» issues des lois du Canada-Uni de 1851 et du Québec de 1922 dont il est convenu que : «Lorsque des terres ont été mises de côté à l'usage et au profit d'une bande et que le titre juridique qui y est relatif n'est pas

dévolu à Sa majesté, la présente loi s'applique comme si les terres étaient une réserve, selon la définition qu'en donne la loi».

Cette dernière définition s'applique à la majeure partie des réserves du Québec.

Du fait que la propriété des réserves reste celle de l'État, il lui est possible, à tout moment, d'en modifier les limites. D'ailleurs, les superficies de la plupart des réserves du Québec ont connu des modifications depuis leur création. Elles ont été ou réduites par des cessions («surrenders»), ou parfois accrues par entente entre le fédéral et le provincial. La majorité, toutefois, constituées originellement de grandes étendues, ne sont à ce jour que des parcelles dispersées et entourées d'établissements blancs (Ratelle, 1987a : 249).

Le même auteur précise que l'étude juridique des réserves est rendue complexe par le fait qu'elles découlent de plus d'une législation. Ainsi, certaines réserves ont des parcelles dont le statut obéit à la loi de 1851 et d'autres parcelles à la loi provinciale de 1922. Leur statut juridique diffère.

Certaines réserves ont un statut très particulier, c'est le cas de Saint-Augustin qui reçoit l'aide du fédéral pour la construction de maisons. Cela se fait avec l'accord du Québec en 1971. Saint-Augustin n'est pas une réserve au sens propre du terme. C'est plutôt un établissement amérindien dont le titre foncier appartient au Québec<sup>27</sup> (Ratelle, 1987a : 289 ; Savard, 1977 : 53).

#### Conclusion :

Le bouleversement écologique conjugué à la volonté gouvernementale de sédentariser les populations amérindiennes, afin de les protéger, les contrôler et exploiter davantage les

---

<sup>27</sup> La communauté de Saint-Augustin a demandé le statut de réserve et le processus est en cours.



ressources territoriales des terres sur lesquelles elles se trouvaient, ont conduit à l'installation des Amérindiens dans des villages et à leur subordination au gouvernement.

Le statut attribué aux réserves comme propriétés de l'État confirme cette condition subordonnée de l'Amérindien ainsi que le malentendu qui a prévalu dès leur création quant aux fonctions des réserves pour les deux parties.

C'est donc dans ce climat général, dans cet héritage situationnel, que vivent aujourd'hui les populations innues avec lesquelles nous travaillons, même si la Loi sur les Indiens a connu bien des modifications et que beaucoup de droits ont été récupérés (comme l'a montré l'exemple de la Loi C-31). Les premières réhabilitations ne datent que du milieu de ce siècle, ce qui nous semble très récent. Ainsi, par exemple, les Premières Nations n'obtiennent le droit de vote aux élections fédérales qu'en 1960. C'est pourquoi nous pensons que le contexte historique décrit dans ce chapitre constitue bien une composante primordiale de l'état d'esprit dans lequel vivent les populations que nous avons approchées. De plus, il n'en reste pas moins vrai qu'aujourd'hui encore les réserves innues restent propriété de l'État. Les Innuat n'en ont qu'un droit d'usage : la «réserve» est une «Parcelle de terrain dont Sa Majesté est propriétaire et qu'elle a mise de côté à l'usage et au profit d'une bande (...)» (Loi sur les Indiens, Chapitre I-5 (1) : 2).

Nous allons nous attarder à présent sur la situation plus particulière des communautés innues de la Côte-Nord, puis à C1 et C2 plus précisément.

## 2.2 - Les communautés innues

### 2.2.1- Précisions toponymiques

Il importe de préciser ici les termes qui nous serviront à désigner les communautés innues ainsi que les raisons de ce choix. Le lecteur aura sans doute déjà rencontré au cours de ses lectures de multiples toponymes servant à la désignation des communautés innues. Certains sont cependant plus courants que d'autres et c'est ceux que nous présentons ici. Le tableau qui suit s'inspire largement de celui que présente François Roy (1993 : vii) :

#### Toponymes les plus courants des communautés innues

<u>Français</u>	<u>Montagnais courant</u>	<u>Montagnais linguistique</u>
Schefferville	Matimekosh/Matimekush	Matamekush
St-Augustin	Pakuashipi	Pakuashipu
La Romaine	Uanamen/Uanaman Shipu	Uanamen Shipu
Natashquan	Nutashkuan	Nutashkuan
Mingan	Ekuantshu	Ekuantshu
Malioténam	Maliotenam/Mani Utenam	Mani Utenam
Sept-Iles	Uashat	Uashau
Bersimis/	Pesamit	Peshamit
Betsiamites		
Les Escoumins	Esipi	Esh Shipu
Pointe-Bleue	Mashteuiatsh	Mashteuiau

Nous avons opté dans cette recherche pour la «forme linguistique», pour les raisons suivantes :

Les formes linguistiques de l'appellation se distinguent des formes conventionnelles montagnaises en ce qu'elles sont libres de toute affixation, connotation grammaticale ou locative, ce sont des formes "objectives" (McNulty, 1991). Par exemple, "Pakuashipi", qui vient de Pakuashipiht, signifie "à Saint-Augustin" alors que "Pakuashipu" signifie simplement "Saint-Augustin". En plus, les dites formes

ont été normalisées sans accent, dans l'esprit de la nouvelle tendance d'uniformisation linguistique chez les Montagnais.

(Roy F., 1993 : vii)

Une autre considération vient renforcer notre choix d'une appellation innue. C'est la conviction, que nous partageons avec d'autres auteurs, qu'il est juste, d'un point de vue éthique, de respecter et d'utiliser les appellations autochtones pour la «promiscuité spatiale et temporelle» qu'elles y injectent et qui est une caractéristique fréquente de la toponymie. En effet, à l'utilisation quotidienne qu'ils avaient - et ont encore pour certains - de leur territoire s'ajoute la trace de ceux qui les ont précédés et qui ont marqué ces lieux d'un nom. Même si aujourd'hui le fréquentation et l'utilisation du territoire est moindre, cette promiscuité est toujours effective.

L'expression d'un sentiment d'intimité et d'appartenance avec le territoire «nommé». Les noms de lieu font référence à une caractéristique du lieu, des événements ou des personnes qui lui sont associées. Ils ont ainsi acquis une valeur [culturelle] propre aux Montagnais... qui se reconnaissent et s'identifient collectivement au territoire. Cette identification collective... trouve également son origine dans les traces du passage des générations précédentes

(CAM, 1983b :26)

Frenette abonde dans le même sens : «La toponymie est une façon d'appréhender son territoire selon sa propre culture et sa langue. La géographie de chaque région est ainsi une page de toute l'histoire propre (CAM, 1983a : 78, 142). Un lien d'appartenance se tisse entre soi et son territoire : «L'Indien baptisait les lacs...[pour rappeler] une action qui s'y était déroulée. Des toponymes peuvent rappeler des légendes... D'autres toponymes sont associés à des lieux tragiques... Certains rappellent des anecdotes» (Ibid. : 78).

En dehors de Mashteuiiau et Matamekush, communautés qui se trouvent à l'intérieur des terres, au bord du lac Saint-Jean pour la première et près de Shefferville pour la seconde, tous les autres villages innus se trouvent sur le bord du Saint-Laurent. Cette situation géographique est donc celle des quatre communautés Mamit Innuat, situées sur la Moyenne et la Basse Côte-Nord.

Après ce point géographique et toponymique, attardons-nous maintenant à certains aspects sociaux qui caractérisent ces communautés.

### 2.2.2- Situation économique

#### 2.2.2.1- Les aides gouvernementales

Nous avons vu que les aides gouvernementales ont contribué au processus de sédentarisation. Elles sont plus que jamais d'actualité puisque leur part est en perpétuelle croissance dans les revenus innus. Brassard (1985a : 180) note une augmentation de 29% par an entre 1975 et 1985 pour ce qui est de l'aide sociale fédérale à Nutashkuan, Uanamen Shipu et Pakuashipu. Les aides gouvernementales ou revenus de paiements de transfert sont essentiellement :

- l'aide sociale fédérale et provinciale,
- l'allocation familiale fédérale et provinciale. Ces allocations sont évaluées annuellement. Les sommes versées par le fédéral sont quatre fois plus élevées que celles du provincial (ibid.: 181),
- la pension de vieillesse. Entre 1979 et 1984 les sommes versées par le fédéral ont augmenté de 8,7% par année, signalant un vieillissement de la population innue, confirmé par les statistiques (ibid. : 182),
- l'assurance-chômage,
- les allocations de formation. Elles concernent les cours pour adultes et les stages de formation professionnelle (ibid. : 181),

- le crédit d'impôt pour enfants (montant fixe pour chaque enfant de moins de 18 ans) et l'allocation pour enfant de moins de 6 ans depuis 1981 (ibid. : 182).

Constatons avec Denis Brassard (1985a : 186) que «les revenus de paiements de transfert se sont accrus à un rythme très rapide» entre 1973 et 1984 dans les communautés Mamit Innuat.

#### 2.2.2.2- L'emploi salarié

La question du travail salarié est un problème important dans les communautés. Il s'observe dès les débuts de l'expansion coloniale. Avec la traite des fourrures telle qu'introduite par la colonisation, les Innuat entrent dans une économie monétaire<sup>28</sup>. Le ralentissement de la traite due à un marché de la fourrure en baisse et à une diminution des territoires de trappe du fait des diverses industries (minière, forestière,...), entraîne un ralentissement des activités traditionnelles (Ratelle, 1987a : 166) et donc une perte de revenus chez les Innuat. Or, rien ne vient compenser cette perte puisque ce que le gouvernement propose aux Amérindiens, à savoir la pêche commerciale et l'agriculture, est un échec total (Vincent, 1989 : 271 ; Bédard, 1988 : 67-69) alors qu'ils ne sont pas intégrés au marché du travail qui s'ouvre à ce moment sur leurs territoires et l'ensemble du Québec (Ratelle, 1987a : 166).

Il est bien sûr quelques exceptions et les Innuat eurent quelques opportunités d'emplois en dehors de la traite des fourrures :

quelques Autochtones travaillent comme guides ou comme hommes de canot pour des mineurs, des géologues ou encore des chasseurs eurocanadiens ou américains de

---

<sup>28</sup> Même si à ses débuts ce marché est basé sur l'échange.

passage sur la Côte-Nord. Les explorations des géologues H. Y. Hind en 1863 et de A.P. Low en 1884-1885 par exemple, furent guidées par des Montagnais de Betsiamites.

Le secteur forestier semble monopoliser le plus grand nombre d'emplois. Les Montagnais sont engagés comme bûcherons ou draveurs et sont affectés au chargement des navires. Les missionnaires et la Compagnie de la Baie d'Hudson retiennent aussi les services de quelques engagés. Une autre source de numéraire réside dans la vente de produits fabriqués par les Montagnais, tels que les canots, dont le coût était de 25 dollars en 1905. Les femmes pour leur part, les plus âgées et les veuves, fabriquent des raquettes, des mocassins, des articles de broderie, de fourrures et de vannerie qui sont vendues aux touristes le long de la côte au cours de l'été.

(Bédard, 1988 : 72)

Cela ne concerne cependant qu'«un groupe très marginal» (ibid.). Cette tendance va aller en se confirmant. Les possibilités de travail salarié vont toujours rester rares. Ainsi, les moyens d'intégrer le marché du travail restent aléatoires et peu fréquents :

Les ressources sur lesquelles les Indiens peuvent aujourd'hui compter sont différentes de celles d'il y a quelques décennies. Ces ressources, à part quelques-unes, se retrouvent de manière variable d'une réserve à l'autre, d'une époque à l'autre et d'un moment à l'autre de l'année. Les activités saisonnières, les services, les activités traditionnelles et le recours à l'aide sociale constituent en général les principales sources de revenus.

Le secteur d'activités primaire est surtout constitué de l'exploitation des fourrures. Le secteur secondaire comprend la construction et la rénovation des maisons ainsi que l'artisanat. Le secteur tertiaire est composé de l'administration des affaires des bandes, de la sécurité publique, de l'administration scolaire, du transport des écoliers et des malades et de divers petits commerces tels que dépanneurs (CAM, 1983c: 34, 37, 39; CAM, 1982: 32, 38, 42) et magasins communautaires. Il y a aussi les emplois temporaires pour des programmes gouvernementaux occasionnels, pour les radios communautaires, les comités de trappe, l'organisation des loisirs et le Projet Caribou (intervention en toxicomanie). De petites entreprises locales génèrent quelques emplois. Il s'agit d'emplois

manuels, peu rémunérateurs et temporaires la très grande majorité du temps.

(Roy, 1993 : 83-84)

Pour ce qui est du dernier point soulevé par Roy, nous avons pu en effet constater de tels petits emplois. À C1, par exemple, deux travailleurs autonomes sont venus refaire les vitraux de l'église. Ce travail a nécessité l'emploi de trois personnes, recrutées chez les jeunes. Soulignons ici que c'est le Conseil de Bande qui rémunérait l'ensemble de l'équipe. Ces emplois étaient alors doublés, pour ces trois jeunes, d'une formation en technique de vitrail. Si pour l'enrichissement personnel l'expérience était intéressante (et pour cette seule raison, ce genre d'activité doit être renouvelé), reconnaissons qu'elle demeure tout de même peu exploitable dans le cadre professionnel. Cette formation n'aura sans doute pas de débouchés. D'abord parce qu'elle reste insuffisante et ensuite parce qu'elle touche un secteur de très petite envergure. Cet exemple ne vise en aucun cas la critique de ce genre d'initiatives. Nous sommes, au contraire, convaincue qu'elles permettent d'ouvrir ces communautés à la découverte de nouvelles activités. Nous souhaitons seulement pointer le fait suivant : les emplois sont rares et lorsqu'ils se présentent, ils ne sont pas toujours porteurs d'une possibilité d'emplois ultérieurs. Les chiffres fournis par Brassard (1985a) ne font que confirmer cette difficulté à trouver une activité salariée : «les revenus de salaire représentent 32% de l'ensemble des revenus identifiés, les paiements de transfert 60% et les revenus de contributions et de rémunérations, 4% chacun». Comme le conclut Roy,

En résumé, la situation économique actuelle n'est vraiment pas très bonne<sup>29</sup>: formation inadéquate des

---

<sup>29</sup> On peut effectuer des comparaisons avec les Indiens inscrits du Québec et du Canada, selon les sexes, la région (hors- ou sur-réserve), par rapport à la population générale et pour les années 1986 et 89 sur la base de Statistiques Canada. On y trouve des données portant sur les revenus moyens

jeunes et des gestionnaires, emplois de courte durée, chômage relativement élevé et manque d'emploi, grande dépendance envers les divers paiements de transfert (CAM, 1983a: 236) et les programmes gouvernementaux, secteur privé qui ne crée pas de base économique dans les communautés ainsi que l'absence de moteurs de développement. Concentration de l'économie dans les secteurs primaire et tertiaire.

(Roy, 1993 :86)

Outre le fait que cette situation n'est pas étrangère au caractère isolé des communautés, la question de la formation est également soulevée. Elle nous incite donc à étudier la scolarisation.

### 2.2.3- La scolarisation

Sauvé (1989 : 399), distingue cinq types d'écoles pour les enfants amérindiens :

- les écoles fédérales, institutions spécialement créées pour les Indiens inscrits vivant dans des réserves et qui couvrent le plus souvent le primaire ou une partie du primaire;

- les écoles provinciales intégrées au réseau québécois des commissions scolaires. Dans ce cas, le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien transfère au ministère de l'Éducation du Québec des fonds équivalant aux frais de scolarité de chaque étudiant inscrit;

- les écoles criées faisant partie de la Commission scolaire crie, instituée par la Convention de la Baie-James et du Nord québécois; ces écoles sont financées par le MAINC et le MEQ, et administrées par les autochtones;

- les écoles de bande, dites aussi «écoles de prise en charge»; non intégrées au réseau des commissions scolaires québécoises, ces écoles sont gérées par des

---

des Indiens, la population active des réserves, le taux d'emplois, etc.



organismes autochtones locaux et directement financées par le MAINC, comme les écoles fédérales;

- les institutions privées, pour lesquelles les frais de scolarité des étudiants indiens sont payés par le MAINC jusqu'à concurrence d'un montant équivalent aux frais de scolarité qui auraient été réclamés par une école provinciale.

Ce système scolaire ne vaut que pour les Indiens inscrits, et seulement pour les niveaux primaire et secondaire. L'étudiant de niveau collégial ou universitaire doit s'intégrer au réseau des institutions québécoises dans lequel n'existe aucun programme de contenu autochtone.

Le système scolaire chez les Amérindiens du Québec et dans les communautés mamit innuat a connu beaucoup de changement au cours des dernières années et est encore en mutation. Nous verrons ce qu'il en est au point suivant pour les deux communautés qui nous intéressent :

Les Indiens vivant au Québec bénéficient d'un système scolaire financé par le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien (MAINC). La politique du gouvernement fédéral en matière d'éducation a évolué au cours des trente dernières années. Après avoir préconisé un réseau scolaire sous juridiction fédérale et spécifiquement réservé aux Autochtones (avec création de pensionnats qui coupèrent toute une génération d'enfants amérindiens de leurs parents et de leurs cultures), il en vint à favoriser plutôt l'intégration des Autochtones aux réseaux scolaires provinciaux. Une série d'ententes entre le MAINC et les commissions scolaires furent donc signées entre 1960 et 1975 et ce, sans consulter vraiment les populations concernées. Depuis le milieu des années 1970, la tendance est plutôt au retour vers les écoles réservées aux Autochtones, mais cette fois sous la direction des bandes elles-mêmes, tant pour l'administration de l'école que pour le contenu des programmes, l'engagement et la formation des enseignants, le choix du matériel didactique, le calendrier scolaire, etc.

(Sauvé, 1989 : 397)

La mutation du système scolaire va donc dans le sens d'une prise en charge de la scolarisation par les communautés.

### **2.3 - Portrait des communautés étudiées**

Afin de donner à nos informations toute leur résonance et leur portée, nous décrivons dans cette partie les lieux dans lesquels elles ont été collectées. Comme le souligne effectivement Ricoeur, une société ne peut-être envisagée dans sa globalité. Nous sommes donc confrontés à la nécessité d'isoler un fait puis de le replacer dans son contexte (Clifford, 1990-91 : 103). Le fait isolé ici est le suicide et son contexte celui des communautés mamit innuat, C1 et C2 plus particulièrement. C'est de ces deux villages dont nous traçons l'esquisse dans les lignes qui suivent. La nécessité de respecter le désir d'anonymat exprimé par ces deux communautés nous empêche d'être trop précise.

#### **2.3.1- La communauté C1**

Il s'agit de fournir quelques données propres à C1. Le point 2.2, qui dresse le portrait général des communautés innues, concerne donc en grande partie le village qui nous intéresse ici.

##### **2.3.1.1- Situation géographique**

La position géographique de C1 est telle qu'il n'est pas toujours évident de la localiser dans une zone de façon radicale. En effet, le territoire de la Moyenne Côte-Nord chevauche deux zones climatiques : une dite tempérée boréale supérieure et une dite subarctique. Cependant, les paysages de type subarctique dominant la région et c'est donc cette zone climatique qui la qualifie le mieux (Noël-Bouchard, 1972 : 8).

La communauté «est concentrée à l'intérieur d'une réserve dont la superficie occupe 17,5 km carré» (Brassard, 1985b : 5). C1 est accessible par la route 138. Un service d'autobus journalier dessert la communauté. Au départ de Québec, il est nécessaire de dormir à Sept-Iles et de prendre le bus pour C1 le lendemain. Il est également possible de se rendre à C1 en bateau ou en avion, mais le quai et l'aéroport se trouvent dans un autre village, à 35 kilomètres de la communauté. Les routes de C1 sont goudronnées ou de gravier.

### 2.3.1.2- Historique de la communauté

Historiquement, C1 «devint aussi un rendez-vous annuel des Montagnais des bandes environnantes, en raison de la desserte régulière de sa mission en 1844, dont la HBC tirera profit et des prix élevés des fourrures, dus à la concurrence» (Roy, 1993 : 70). Cependant, les Innuat fréquentaient ce lieu avant l'installation de la mission, du fait de la présence d'un poste de traite tenu par Louis Joliet dès 1661. Ce poste a connu quelques successions avant d'être détruit (Collectif, 1983 : 7). La Compagnie de la Baie d'Hudson a elle aussi tenu un poste de 1807 à 1873 (Noël-Bouchard, 1972 : 12).

Nous l'avons signalé, le processus de sédentarisation s'étale dans le temps. C'est donc peu à peu que les maisons se construisent. Pendant longtemps encore on verra, à C1 (et ce sera le cas de nombreuses communautés) se côtoyer des tentes et/ou des cabanes et des maisons. Les premières constructions datent du début du siècle. À ce moment, «quelques familles montagnaises se sont fait construire des habitations, une douzaine, et en 1904 d'autres sont en construction. Cette fois-ci elles sont érigées grâce au gouvernement fédéral» (CAM, 1983c : 19). Deux ans plus tard on comptait 21 habitations entièrement payées par les familles résidentes» (Roy, 1993 : 76). Remarquons que les premières maisons sont

construites aux frais des Amérindiens. Elles correspondent à une période de prospérité économique<sup>30</sup>.

Aujourd'hui, C1 compte 108 maisons et quatre immeubles à deux appartements pour jeunes couples ou familles monoparentales. Le nombre de pièces de chaque maison varie de deux à trois chambres à coucher avec cuisine, salon et salle de bain.

L'emplacement de la communauté correspond donc à celui d'anciens rassemblements estivaux. Noël-Bouchard constate en 1972 (p.28) que pour ce qui est «de la catégorie des plus de 50 ans, l'ensemble du groupe affiche une assez grande variation quant aux origines. Il est à remarquer que l'inventaire des lieux d'origine couvre la presque totalité de la péninsule du Labrador». Peu à peu le village se construit et ce n'est qu'en 1963 que la réserve est officiellement créée, «au titre de la Loi des terres et forêts du gouvernement provincial (1922) sur des terres cédées par la province au gouvernement fédéral. En cas d'abandon, le titre de propriété sera restitué au gouvernement provincial.» (Villeneuve, 1984 : 25). Les premières maisons sont construites la même année. Un territoire de 4 350 acres lui est octroyé qui sera arpenté en 1968 (Roy, 1993 : 77 ;

---

<sup>30</sup> Cette prospérité économique est due à un marché de la fourrure en pleine expansion :

Durant la première décennie du XX<sup>e</sup> siècle (...) les Montagnais de la Côte-Nord connaissent une période de prospérité durant laquelle ils se passent fort bien de l'aide gouvernementale. (...) C'est à cette période que plusieurs chasseurs de Betsiamites, de Sept-Iles et de Mingan se font construire - avec les revenus de leurs chasses - de petites maisons, qu'ils n'habitent d'ailleurs que l'été.

(Mailhot, 1996: 353)

La première guerre mondiale va mettre un terme à cette croissance.

Ratelle, 1987a : 286). Le Conseil de bande ne se résoudra à accepter ces limites qu'en 1969 (Collectif, 1983: 8 ; Roy, 1993 : 77).

La population actuelle (1995) est de 398 personnes environ.

#### 2.3.1.3- La scolarisation

C1 suit le schéma général des communautés innues présenté dans le point 2.2.3 de ce chapitre en ce qui concerne l'histoire de la scolarisation. En effet, avant l'ouverture d'un pensionnat à Mani Utenam en 1951, les jeunes Innuat de C1 suivaient des cours de catéchisme donnés à l'église par une amérindienne et apprenaient à lire avec des parents à l'aide des livres de prières. De 1951 à 1964, les jeunes à partir de huit ans sont envoyés au pensionnat suivre un enseignement en langue française. Devant l'inconfort des familles dans cette situation, le Ministère des Affaires Indiennes conclut une entente avec la Commission scolaire de la communauté blanche la plus proche de C1, afin que les jeunes Innuat puissent entrer dans l'école de ce village (Collectif, 1983 : 27).

En 1964 une école maternelle est construite à C1. Depuis 1981, le premier cycle du secondaire est offert. Aujourd'hui, il est possible de suivre les cours du secondaire III. Cependant les cours sont dispensés en fonction du nombre d'étudiants inscrits. Si ce nombre est insuffisant, les étudiants doivent poursuivre leurs études dans une communauté blanche éloignée de 35 kilomètres du village innu. Les écoles de C1 sont des «écoles fédérales, institutions spécialement créées pour les Indiens inscrits vivant dans des réserves» (Sauvé, 1989 : 399)

Les cours de secondaire IV et V se suivent donc à l'extérieur de la communauté. 40% de ces étudiants doivent se

rendre à Sept-Iles, 20% à Chicoutimi. Les autres vont dans la communauté allochtone ci-avant mentionnée.

L'école de C1 pratique un suivi très serré de ses étudiants de sorte qu'il n'y a aucun décrochage scolaire avant le secondaire IV, niveau à partir duquel les étudiants quittent la communauté. Outre le changement d'environnement auquel ils doivent s'adapter, ils sont face à un suivi scolaire beaucoup moins strict et les relations entre le milieu scolaire et l'étudiant est moins intime. C1 reste une exception pour son taux de décrochage scolaire, qui est de 0%.

L'école vise à n'employer que des enseignants innus, mais ce but n'est pas encore atteint du fait du nombre insuffisant d'Innuat ayant complété leur formation. Beaucoup de jeunes manifestent le désir d'une formation en enseignement et trois membres de la communauté sont actuellement en formation.

#### 2.3.1.4- Économie

Soulignons avec Roy (1993 : 85) que les communautés qui nous occupent ont une économie peu développée. Par conséquent, les revenus des habitants sont peu réinvestis localement et sortent en grande partie des villages. Ils circulent dans l'économie non-indienne et n'enrichissent pas les réserves (Brassard, 1979 : 83). La dépendance vis-à-vis des produits de consommation (alimentaires et plus encore matériel) se maintient à un haut niveau, freinant l'initiative de développement. À C1, plusieurs commerces non-autochtones, situés aux abords de la réserve ou dans des villages voisins, partagent, avec le magasin communautaire<sup>31</sup>, les revenus des achats des Innuat. Les revenus générés par la communauté sont eux-mêmes assez rares. Comme signalé précédemment, cette situation ne date pas d'hier. Les emplois disponibles ont été, la plupart du temps, en nombre limité, sauf pendant la période

---

<sup>31</sup> Ce magasin est ouvert depuis 1994 seulement ; il inclut également une station essence.

d'opération de l'usine de transformation des produits marins.  
En voici quelques exemples pour C1 :

Les opportunités de travail salarié que les Montagnais saisirent au fil des ans furent les suivantes. Il y eut en 1942 la construction de l'aéroport militaire de [X], petit village blanc situé à quelque huit kilomètres à l'ouest de [C1]. (...)

En 1959, la construction du club de pêche et des postes de garde-chasse furent les seuls emplois offerts aux Indiens de [C1] jusqu'à la création de la réserve. Cette dernière amènera la construction de maisons et des emplois de service liés à la vie sur réserve (CAM, 1983c: 24). La communauté bénéficiera évidemment aussi de divers programmes gouvernementaux.

(Roy, 1993 : 76-77)

Brassard (1985b : 34) signale d'autres emplois :

La société de conservation de la Côte-Nord a engagé des Montagnais comme garde-feu sur le territoire pendant plusieurs étés, dans les années 1960-70. Un Montagnais de [C1] a travaillé de façon régulière à la mine du lac Allard pendant les années 1970. La Société d'État Rexfor a embauché 14 Montagnais pour ses opérations de coupe forestière à son chantier-école de Rivière St.-Jean, en 1974-76 (Charest 1977: 43-46).

Des projets de création d'emplois ont vu le jour pendant les années 1960-70. Ces projets visaient autant les populations montagnaises que non-indiennes. Il s'agit, par exemple, des Travaux d'hiver du début des années 1960, des projets de la Compagnie des Jeunes travailleurs, des projets d'initiatives locales et des projets Perspectives jeunesse. Généralement de courte durée, ces projets consistaient la plupart du temps à améliorer les infrastructures locales tout en fournissant quelques emplois pendant l'automne ou l'hiver.

Une usine de transformation de produits marins a pendant quelques années procuré plusieurs dizaines d'emplois saisonniers. La bande de C1 en était l'unique actionnaire. La gestion, cependant, relevait d'une firme extérieure. Cette industrie avait reçu l'aide financière du fonds de développement économique du Ministère des Affaires Indiennes, lors de sa création. Elle était subventionnée à titre

d'entreprise «communautaire» employant des Innuat et des non-Indiens. Ainsi, «depuis le début de ses activités en 1972, cette usine emploie environ 85 personnes dont 40 à 55% sont d'origine montagnaise. Cette proportion tend d'ailleurs à diminuer au cours des années» (Brassard, 1985a : 176). Elle était ouverte d'avril à novembre. Elle ne fonctionnait qu'à 45% de ses possibilités du fait d'un manque de moyens de transport ainsi que de matières premières (Collectif, 1983 : 23). L'établissement est aujourd'hui fermé.

En 1983, C1 a officiellement repris possession d'une rivière à saumon, dont la partie aval fait partie intégrante de la réserve. Mais les saumons y étaient devenus très rares. Afin de restaurer la rivière, la population a décidé de suspendre toute pêche alimentaire pendant quelques années. Le travail de restauration fut en premier lieu confié à une entreprise-conseil spécialisée, puis, en 1987, le Conseil de bande a repris l'ensemble de l'opération (Belleau et al., 1988 : 13). Aujourd'hui, une pourvoirie de pêche au saumon fournit quelques emplois aux membres de la bande. La communauté possède aussi une pourvoirie de chasse et de pêche située à 35 kilomètres de la réserve.

Brassard (1985a : 187, note 3) précise la situation de l'emploi au Conseil de Bande en 1975 : «un chauffeur d'autobus (depuis les années soixante), un gérant (depuis août 1968) et un policier (depuis mai 1974)».

Noël-Bouchard (1972 : 44) identifie un handicap supplémentaire chez les Amérindiens de C1 : leur manque de mobilité. Les résidents ne sont pas disposés à émigrer dans une autre région. Nous avons pu faire les mêmes observations au cours de notre terrain. Quand un départ est envisagé, il l'est toujours de façon temporaire. Très souvent les jeunes expriment le désir de suivre une formation professionnelle pour revenir ensuite travailler dans leur communauté.



Pour ce qui est des revenus de transfert, rappelons que Brassard (1985a : 179) précise qu'ils constituent une source de revenus de plus en plus importante depuis le milieu des années soixante-dix.

#### 2.3.1.5 - Les infrastructures et services

La communauté est dotée d'un certain nombre de bâtiments à fonctions administrative, éducative ou médicale.

Un centre de Santé a été construit en 1965 et 1975 vit l'installation de la première infirmière en résidence permanente (Collectif, 1983 : 27). Le dispensaire est géré par le Conseil de Bande en vertu d'une entente avec Santé Canada. Les services policiers sont assurés par le Conseil de la police amérindienne.

Pour ce qui est des services d'aqueduc et d'égouts,

L'eau est distribuée à domicile au moyen d'un système comprenant un réservoir, un puits communautaire et une installation de traitement partiel de l'eau. La communauté est dotée de réseaux d'égouts sanitaires et d'égouts pluviaux, de fosses septiques individuelles et d'étangs aérés pour le traitement des eaux usées. (OrdiWeb : 2)

C1 est également pourvu d'un gymnase (construit en 1997, dans la nouvelle école), d'une salle communautaire, d'une église, d'une bibliothèque, d'un centre d'interprétation de la culture montagnaise, d'une patinoire et, depuis 1980, d'une radio communautaire affiliée au réseau de la SOCAM.

#### 2.3.2- La communauté C2

##### 2.3.2.1- Situation géographique

Ce village compte environ 800 personnes. C'est la plus importante des quatre communautés mamit innuat. Elle n'est pas

accessible par la route. On s'y rend en avion ou en hélicoptère et en bateau lorsque le fleuve est dégelé. Le village possède une piste d'atterrissage mais il est également possible d'amerrir dans une baie voisine. La motoneige est également un moyen pour s'y rendre en hiver.

#### 2.3.2.2- Historique de C2

Avant la création de la réserve, l'emplacement du village actuel de C2 et d'autres sites proches étaient déjà des lieux de rassemblement printanier et estival. La compagnie de la Baie d'Hudson avait plusieurs postes sur cette partie du littoral,

à l'embouchure des rivières où les Indiens Montagnais se rassemblaient en plus grand nombre. Selon un recensement des postes de traite fait en 1851 par un certain LaRocque, cette compagnie avait des postes de traite aux embouchures des rivières Kégashka, Musquaro, Washicoutai et Olomanoshibo, soit quatre postes sur une longueur d'environ 30 miles de côte.

(Charest, 1968 : 11)

Ces postes attirèrent également les missionnaires (Charron et Boudreault, 1994 : 26). Au milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle, C2 bénéficia d'une desserte estivale de la mission oblate (Roy, 1993 : 70). La traite et la pêche furent aussi un attrait pour des allochtones qui s'installèrent en ces lieux : «Sur la Basse Côte-Nord à [C2] au début du XX<sup>ème</sup> siècle, une douzaine de familles blanches vivent de la pêche, de la chasse et du piégeage. On y trouve une chapelle, un télégraphe, le comptoir de la HBC, une petite industrie de mise en boîte du homard. De nombreuses familles montagnaises y sont de passage pendant l'été (CAM, 1982:27; 1983b: 31)» (Roy, 1993 : 77-78).

Comme pour C1, la construction du village de C2 s'étale sur une large période de temps. La présence de la mission joue un rôle important : «De 1946 à 1952, on se réunissait autour d'une petite chapelle construite pour les allochtones qui y

résidaient en permanence. Le père Joveneau, o.m.i. arrive en 1953, il fait construire une chapelle pour les autochtones en 1955 et une école en 1957» (Charron, Boudreault et AL, 1994b : 26).

Outre la présence missionnaire, la présence médicale va également constituer un attrait majeur et encourager les Innuat à se sédentariser à C2 : «Le véritable processus de sédentarisation s'y effectua peu à peu au contact de la mission permanente et, dans les années 1940 et 1950, à celui du personnel médical affecté au soin des victimes des épidémies. (...) c'est surtout dans la seconde moitié des années 1950 que les diverses infrastructures et spécialistes résidents furent installés sur la réserve» (Roy, 1993 : 77-78).

C'est en 1956 que la réserve est créée. Cent acres lui furent alloués (Roy, 1993 : 77-78 ; Charron et Boudreault, 1994 : 26).

Aujourd'hui, les deux communautés, innue et allochtone, sont voisines. Les rapports sont un peu tendus entre ces deux villages qui se touchent. Nous avons constaté que les allochtones bien que vivant auprès des populations autochtones, ont les mêmes préjugés que ceux qui vivent très éloignés de ces populations<sup>32</sup>. Nous donnerons un exemple simple : il est connu que les Amérindiens touchent deux chèques de Bien-être Social par mois. Ce que l'on ignore en revanche, même sur la Côte-Nord, c'est que la somme à chaque

---

<sup>32</sup> Certains thèmes sont récurrents dans les reproches adressés aux autochtones de la part des allochtones. Ces derniers déplorent le fait que les populations autochtones ne sont pas soumises aux mêmes lois que le reste de la population québécoise. De ce point précis découlent tout un inventaire de griefs aussi variés que la question du Bien-être Social ou des questions de chasse et pêche. Pelletier fait la même remarque dans son rapport (1991: 19).

versement, est la moitié de la somme mensuelle. Par conséquent, beaucoup d'Allochtones pensent que les Amérindiens touchent deux fois le Bien-être Social. C'est ce genre de manque d'information qui entretient de vieux préjugés et crée des jalousies entre les deux populations, qui ne se fréquentent d'ailleurs que très peu.

#### 2.3.2.3- Infrastructures et économie

C2 compte une école qui dispense des cours jusqu'au secondaire cinq. La communauté connaît un fort taux de décrochage scolaire. Une église, un dispensaire et deux petits magasins communautaires se trouvent dans le village. Le Conseil de Bande est composé d'un chef et de sept conseillers. Les membres du Conseil sont élus tous les deux ans.

C2 connaît elle aussi des problèmes d'emploi et la valse, peu fréquente, des emplois temporaires :

Les années 1960 virent aussi les programmes de «travaux d'hiver» sur toute la Côte. Un exemple est la construction de la route de Washicoutai, qui employa plusieurs Indiens de [C2] pendant quelques hivers. Ces derniers se virent aussi offrir des cours aux adultes les automnes de 1966 et 1969 (CAM, 1983b: 41).

(Roy, 1993 : 77-78)

Comme pour C1, le M.A.I.N. a tenté de créer des emplois dans le secteur des produits marins, mais sans succès du fait des difficultés économiques que connaissait ce dernier :

À [C2], le M.A.I.N. mit sur pied l'Association coopérative des pêcheurs indiens. Un projet de construction d'une usine de transformation du poisson fut même lancé en 1974-75, mais déjà le marché de ce secteur économique connaissait des difficultés. Le projet d'usine fut abandonné et l'association des pêcheurs elle-même dû cesser ses activités vers 1976 et liquider ses actifs en 1980.

(Brassard, 1985a : 176)

La communauté possède une pourvoirie à saumon, génératrice d'emplois. La rivière a longtemps été contrôlée par la compagnie papetière Québec North Shore, qui interdisait la pêche au saumon. Ses activités ont également largement amoindrie la population des salmonidés, au point que les Innuat ont dû procéder à sa reconstitution avant de pouvoir l'exploiter (Belleau, 1988 : 15).

#### Conclusion

Ce chapitre nous permet de mieux appréhender les données recueillies sur le terrain en les situant dans leur contexte général et particulier, à savoir les communautés innues de la Côte-Nord et plus particulièrement C1 et C2. Cependant, les contextes géographique et historique ne suffisent pas pour contextualiser la question qui nous intéresse. En effet, le suicide se place dans un ensemble plus large qui est celui de la mort et des croyances qui s'y rattachent. Nous devons donc aussi documenter le contexte symbolique se rattachant à la mort chez les Innuat.

## **CHAPITRE III**

### **LA MORT ET LES RITES FUNÉRAIRES CHEZ LES INNUAT**

«Nous vivons dans un monde que la question effraie et qui s'en détourne. Des civilisations, avant nous, regardaient la mort en face. Elles dessinaient pour la communauté et pour chacun le chemin du passage. Elles donnaient à l'achèvement de la destinée sa richesse et son sens. Jamais, peut-être, le rapport à la mort n'a été si pauvre qu'en ces temps de sécheresse spirituelle où les hommes, pressés d'exister, paraissent éluder le mystère.»  
François Mitterand<sup>1</sup>

Nous nous interrogerons sur les conceptions de la vie et de la mort dans la société innue, car elles sont l'ensemble plus large dans lequel se place la question plus particulière de la mort volontaire. Nous ne pouvons saisir la perception du suicide chez les Innuat si nous ne nous intéressons pas à leur conception de l'univers dans laquelle se place leur vision de la mort. Nous verrons que c'est un domaine très riche et très dynamique dans la culture qui nous intéresse. Nous explorons cette piste afin de vérifier s'il est possible d'y détecter ou non un terrain favorable au suicide, ainsi que des éléments pouvant expliquer le discours catastrophiste des Innuat face à la question de l'autodestruction<sup>2</sup>. Nous pensons que l'observation du maintien de certaines croyances et de certaines pratiques relatives aux questions mortuaires nous permet de fournir des éléments de réponse à ces questions. Le lecteur constatera effectivement que la période couverte par ce chapitre est vaste puisqu'elle s'étend de l'arrivée des missionnaires à aujourd'hui. Nous constaterons la pertinence de cet espace temporel par une certaine constance - qui ne

---

<sup>1</sup> Préface de La mort intime, Marie de Hennezel

<sup>2</sup> Nous rappelons que nous ne sous-estimons en rien la tristesse et l'angoisse que suscite même un seul cas de suicide. Le terme de «catastrophiste» n'est à considérer qu'en regard des hauts taux supposés de suicide.

signifie nullement un immobilisme - de la vision de la mort (et des croyances s'y rattachant) chez les Innuat. Bien sûr, ces derniers ont intégré au fil du temps des éléments des religions chrétiennes, mais ce chapitre montrera que cela s'est fait progressivement<sup>3</sup>, permettant le maintien de pratiques innues jusqu'à aujourd'hui. Les pratiques funéraires, les mythes se rapportant à la mort, tous ces points enfin, qui gravitent autour de la notion de mort, doivent être mis en lumière.

Cependant, nous procéderons préalablement à une étude de ces mêmes conceptions chez les Algonquiens en général<sup>4</sup> afin d'éclairer les particularités innues. Nous avons constaté de grandes similitudes dans l'ensemble des groupes qui constituent la famille algique.

---

<sup>3</sup> Le chapitre précédant a montré que l'installation dans les réserves et donc auprès des missionnaires s'est opéré sur plusieurs années. L'assimilation des éléments chrétiens se fait au même rythme:

l'influence des missionnaires était relativement diffuse puisque les populations n'étaient sous leur emprise qu'un à deux mois par année. Jusqu'au milieu du XX<sup>ème</sup> siècle donc, la force des cultures et religions amérindiennes était suffisante pour qu'elles puissent tolérer à leur côté la culture occidentale et la religion chrétienne, quitte à en absorber certains éléments.

(Vincent, 1989 : 265)

<sup>4</sup> Au Canada, la famille algique s'étend des provinces maritimes (excluant dans le sud-est les Hurons et les Iroquois) aux Rocheuses. Elle comprend entre autres les Algonquins, les Objibways, les Cris, les Malécites, les Micmacs, les Innuat, les Naskapis (Swanton, 1979 : 544-581).



### 3.1- Ethnographie de la mort dans les sociétés algonquiennes

Deux points complémentaires émergent des différentes pratiques mortuaires algonquiennes : le regret du mort et le désir de ne pas le voir revenir. En effet, l'«âme» du décédé est toujours porteuse de mort et c'est pour cette raison qu'il est nécessaire de l'éloigner (Moon Conard : 239). Nous appelons «âme» ce qui permet le fonctionnement ou l'arrêt des fonctions vitales et que L. Bruhl nomme «principe». En effet, il explique : «...la cessation des fonctions vitales par le départ d'un être, d'un «principe», qui les assurait. Ce principe n'est ni purement spirituel, ni purement matériel, s'il est permis de se servir de ces mots» (1927 : 293).

Ce concept d'«âme» se place dans une représentation plus large du monde, l'animisme, qui a été défini par E. B. Tylor comme «la doctrine de l'âme».

Ces deux auteurs se placent dans une perspective évolutionniste à laquelle nous n'adhérons pas. Mais les croyances à l'«âme» et à une continuité après la mort, ainsi que la croyance à des divinités directrices et des esprits subordonnés, n'en restent pas moins des repérages pertinents et applicables au cadre qui nous intéresse ici.

Cette «âme», c'est en fait ce qui «subsiste de l'état ancien dans l'état nouveau» (Thomas, 1976 : 415). Cette subsistance «varie selon les patterns socio-culturels ethniques (âme, double, principes vitaux)» (ibid.).

Nous examinerons cette «subsistance» de façon plus précise chez les Innuat, au point 3.2.2.

Ce qui sous-tend surtout les cérémonies funéraires, c'est la croyance en la survie de l'«âme» après la mort et le fait qu'elle mène une vie dans l'au-delà.

C'est au destin de cette «âme», et aux rites qui y sont reliés, que nous nous intéressons plus particulièrement. Nous

envisageons également les modes de sépulture et les soins donnés au corps.

Dans le but d'éviter certaines répétitions, nous ne nous attarderons pas, dans les lignes qui suivent, sur les Innuat. Nous traitons des Algonquiens en général.

Le travail de E. L. M. Conard<sup>5</sup>, traitant de la conception de la mort et de l'au-delà chez les Algonquiens, nous paraît une référence incontournable de par l'ampleur de la synthèse réalisée. Même si l'auteur semble parfois opérer des généralisations (une observation peut ainsi être généralisée à l'ensemble des populations algonquiennes sans que rien ne semble l'autoriser), ce travail fournit de nombreuses données ethnographiques relevées dans une large littérature.

### 3.1.1- Pratiques funéraires

Comme Thomas<sup>6</sup> (1993 : 7) le souligne, «la mort offre un double visage : le cadavre et l'idée qu'on se fait d'elle». C'est pourquoi nous présentons les soins donnés au corps puis la perception de l'au-delà et le devenir des «âmes», sans perdre de vue que les seconds conditionnent les premiers.

Moon Conard a relevé les principaux traits que l'on retrouvait à la fin du siècle dernier dans les cérémonies funéraires chez les Algonquiens :

1° Le cadavre est revêtu de ses meilleurs habits ; 2° La mort est annoncée à la tribu ; 3° Les membres de la famille et d'autres personnes profèrent des lamentations, d'ordinaire après s'être noirci le visage et s'être fait sur le corps d'autres marques ; 4° le cadavre est d'ordinaire inhumé ; 5° avec le mort sont enterrés des aliments, des vêtements, des armes

---

<sup>5</sup> «Les idées des Indiens Algonquins relatives à la vie d'outre-tombe», dans Revue d'Histoire et Religion, 62 : 9-49, 220-74, 1900.

<sup>6</sup> Cet auteur s'est intéressé aux question de la mort, tant rituelle qu'eschatologique, chez plusieurs populations.

et des ustensiles, -tous les objets dont il se servait et quelquefois d'autres encore dont on lui fait présent ; 6° on érige sur la tombe un poteau où sont indiqués le clan du mort, les belles actions qu'il a accomplies, etc. ; 7° un "souvenir" du mort (relique, etc.) est conservé ; 8° on fait un repas auquel participe le défunt ; 9° un discours lui est adressé ; 10° certaines pratiques sont accomplies parfois qui ont pour but de chasser l'esprit du mort de son wigwam, et l'habitude existe de s'enfuir en courant de la tombe, l'inhumation achevée ; 11° la case du mort est souvent brûlée ou détruite ; 12° certaines pratiques de deuil sont observées pendant plusieurs semaines et même plusieurs mois après l'enterrement ; 13° des visites sont faites à la tombe et des repas y sont donnés de temps en temps par les parents, d'ordinaire une fois l'an tout au moins. De ces diverses coutumes, quelques-unes se retrouvent dans toutes les tribus, d'autres dans la plupart d'entre elles, d'autres enfin dans un petit nombre seulement. Il est peu de tribus, s'il en est, qui les observent toutes.

(Conard, 1900 : 21-22)

Il faut prendre cette description comme l'énumération de faits le plus souvent observés au siècle dernier. Certaines populations ne s'y pliaient pas comme le montre Désveaux avec les Objibways de Big Trout Lake :

La mort voue l'individu au néant, corps et âme. Le cadavre est abandonné et, si possible, déserté le camp où s'est produit l'événement. Il n'y a ni funérailles, ni sépulture: c'est tout juste si, avant de s'en aller, l'on prend soin de recouvrir le corps d'un peu de neige ou de terre, voire de quelque vieille peau hors d'usage. Résolument agnostique, les Indiens de Big Trout Lake ignorent la notion d'au-delà tandis qu'ils frappent instantanément d'interdit le nom de leurs morts. Si, pendant quelque temps encore, il arrive que le *shipai*, le «fantôme» d'un défunt se manifeste furtivement à des proches, ces ultimes attestations d'une existence passée sont destinées à se dissiper assez rapidement. Toutefois la mort naturelle de l'individu n'entraîne pas celle de ses *opawakanuk*, les entités surnaturelles qui s'étaient attachées à lui durant sa vie (...). Elles ne se dispersent pas (...) elles restent dans les parages.

(Désveaux, 1988 : 287)

Le mode de sépulture le plus fréquent est l'enterrement. Il arrivait parfois, chez les Objibways, que le corps soit placé sur une estrade (Moon Conard, 1900 : 23). Les Têtes-de-Boule (les actuels Attikameks) incinéraient leurs défunts (Baribeau, 1980).

Les causes de mort peuvent parfois entraîner des modes de sépulture différents: incinération des malades lorsqu'il s'agit de maladies contagieuses, chez les Ojibways; les corps des guerriers Cris morts au combat étaient ornés et laissés sur le champ de bataille dans la position assise (Moon Conard, 1900 : 25). Baribeau (1980 : 212) citant Payment (1841) fait le constat que chez les Têtes-de-Boule des objets spécifiques (fagot de bois, sucre d'érable,...) servent à préciser la cause du décès (froid, faim,...).

Moon Conard relève (sans distinction de groupe) que les corps, lorsqu'ils sont enterrés, le sont dans des vêtements somptueux, (Blair (1981) l'observe pour les Ottawas), mais qu'ils peuvent être également embaumés.

La pratique de la déposition d'objets (le plus souvent ayant appartenu au défunt) dans la sépulture semble être généralisée chez les Algonquiens.<sup>7</sup> Il s'agit d'objets de la vie quotidienne (Moon Conard, 1900 : 27). Les offrandes sont de grande importance, une famille peut se démunir pour cela (Taché, 1852 : 344).

En plus d'objets, des aliments sont déposés sur la sépulture<sup>8</sup>. Moon Conard (1900 : 28) affirme que cette pratique «ne reposait point sur une théorie explicite et claire de la condition des défunts et sur une conception élaborée de leurs besoins, mais simplement sur la croyance spontanée qu'ils sont pareils aux nôtres». Nous croyons voir ici une contradiction.

---

<sup>7</sup> Voir Blair (1981) pour les Ottawas.

<sup>8</sup> Voir A.Bros (1909: 30) pour les Algonquiens, Le Jeune pour les Innuat (plusieurs témoignages de missionnaires dans les Relations des Jésuites).

En effet, le fait même de penser que les défunts ont des besoins «pareils aux nôtres» est en soi une conception de leurs besoins. De plus, ce même auteur relève des mythes mortuaires, des descriptions de l'au-delà, autant d'éléments, nous semble-t-il, qui contribuent à l'élaboration d'une conception de la condition et des besoins des défunts.

La durée de la pratique des offrandes varie de quelques semaines à plusieurs mois.

### 3.1.2 - Perception de l'«âme» et de son destin dans l'au-delà

L'«âme» est considérée comme une partie de l'homme, mais pouvant se séparer du corps (Moon Conard, 1900 : 233). Charlevoix (1976 (1744) : 351) mentionne que certains groupes (sans les distinguer) croient en l'existence d'une «âme»<sup>9</sup>, tandis que d'autres reconnaissent l'existence de deux «âmes». La première quitte le corps, la seconde y demeure à jamais (les dons de nourriture sur la sépulture auraient pour but de nourrir cette «âme») sauf en cas de réincarnation. Moon Conard (1900 : 244) note également la croyance en deux «âmes» (chez

---

<sup>9</sup> L'ouvrage de Charlevoix (1976), est riche en données ethnographiques. Malheureusement, son travail est difficilement exploitable car l'auteur ne précise que très rarement les populations auxquelles se rapportent ses observations. Notons cependant que, lorsqu'il constate la croyance en une seule âme, l'auteur ajoute que cette dernière reste près du cadavre jusqu'à la fête des morts (tous les huit ans, précise-t-il, chez certaines nations). Fête au cours de laquelle les os des défunts sont déterrés, nettoyés, puis déposés tous ensemble en une sépulture définitive (p.377-78). Une pratique semblable était observable chez Les Hurons (Brébeuf dans Latourelle, 1958: 55-56). Nous ne pouvons certifier l'existence de ces doubles funérailles chez des populations algonquiennes pas plus que nous ne pouvons affirmer avec certitude qu'elle n'était pas pratiquée chez ces populations, au moins sous d'autres formes. Cependant, l'absence de témoignages sans équivoque ainsi que la nécessité, nous semble-t-il, d'un certain sédentarisme permettant le regroupement des dépouilles puis des reliques, nous portent à croire que les doubles funérailles n'étaient pas pratiquées chez les Algonquiens.

Moon Conard évoque avec la même imprécision la fête des morts.

plusieurs populations), mais y voit une mauvaise interprétation des missionnaires chrétiens. Rousseau parle de plusieurs «âmes», précisant comment elles sont nommées et de quelle façon on peut agir sur elles.

Les Indiens forestiers de la famille algonquine savent que chacun héberge en soi le «mistapéo», littéralement «le grand homme», c'est-à-dire l'âme. Des personnes ont plusieurs âmes, qui se payent à l'occasion le luxe de voyager. Le départ d'une âme provoque parfois des maladies. Une médication s'impose de toute évidence: le jongleur doit capturer cette âme et la remettre en place.

(Rousseau, 1959 : 12)

Les Algonquiens justifient la pratique d'offrandes au défunt par la croyance en une vie de l'«âme» après la «mort physique». Les choses (objets, nourriture), de même que les animaux sont eux aussi possesseurs d'une «âme». L'«âme» du décédé s'en sert dans sa vie post-mortem.

Trois éléments sont alors à prendre en considération dans l'étude des rites en ce qui concerne l'«âme» du défunt : elle se rend au village des «âmes» ; elle a un long voyage à faire pour arriver à destination ; elle peut hanter les vivants. Ces trois éléments se retrouvent généralement chez les Algonquiens, bien que l'on puisse observer quelques variantes.

Le village des «âmes» est le lieu où se rendent ces dernières lorsqu'elles quittent l'enveloppe charnelle. L'«âme» du décédé entre progressivement dans le monde des morts car la distance à parcourir est importante et le voyage est difficile (Moon Conard, 1900 ; Charlevoix, 1744 : 352). Bros (1909 : 54) rapporte le témoignage suivant : «Les Algonquins font passer les esprits des morts sur un pont fait de serpents entrelacés». La durée de la pratique des offrandes correspondrait à la durée nécessaire pour le voyage.

Il est nécessaire de respecter les rites funéraires afin de s'assurer du départ de l'«âme» car si elle restait, elle causerait la mort des vivants de par sa nature même (Moon Conard, 1900 : 238-39 ; Baribeau, 1980 : 213). En effet, l'«âme» vit une période de transition. Elle n'est plus ni sur terre, ni encore dans l'au-delà. Ainsi, «n'ayant pas de place fixe, elle ne sait où se reposer; elle est condamnée à errer un peu partout, malfaisante et inquiète» (Bros, 1909 : 14). Les vivants n'en veulent donc pas au défunt, mais ils craignent la nature mortelle de l'«âme». D'ailleurs, la conservation de reliques a pour but de maintenir un lien avec le défunt, prouvant ainsi l'attachement des vivants au décédé (Moon Conard, 1900 : 238).

En ce qui concerne le devenir des suicidés dans l'au-delà, R. Lash a noté quatre catégories :

1° Le suicide est regardé comme un acte normal et le sort du suicidé est le même que celui des morts ordinaires ; bien mieux, le suicide, en cas de maladie grave, de mutilation, etc., est un moyen pour que l'âme soit en bon état, et non pas affaiblie ni mutilée ; 2° le suicide est récompensé dans l'autre monde (suicide du guerrier, de la veuve, etc.) ; 3° le suicidé ne peut s'agréer aux autres morts et doit errer entre le monde des morts et celui des vivants ; 4° le suicide est puni dans l'autre monde, et le suicidé doit errer entre les deux mondes jusqu'à ce que soit écoulé le temps qu'il eût vécu normalement ; ou bien n'admis que dans une région inférieure du monde des morts, ou enfin est puni de supplices, etc. (enfer). Il va de soi que suivant que le suicidé rentre dans l'un ou l'autre de ces quatre catégories, les rites funéraires diffèrent, tant les rites prophylactiques et purificateurs que les rites de passage.

(dans Van Gennep, 1969 : 231)

Nous verrons la «trace» des points 1 et 4 dans la conception innue de la mort.

Le suicide chez les Objibways était vu «comme une sottise, mais non comme une action répréhensible et qui n'entraînait pas à leurs yeux de châtement dans l'autre monde» (Keating,

dans Moon Conard, 1900 : 265). Il n'entraîne pas de châtement car il est pratiquée de façon rituelle dans un contexte précis : «...chez les Indiens Objibwa du lac Winnipeg une grande fête est donnée, entrecoupée de danses et de chants (mortuaires); on échange, non sans ostentation, le calumet de la paix; puis subitement le fils sacrifie son père d'un coup de Tomahawk» (Thomas, 1976 : 362).

Une sottise donc, si l'acte ne se prête pas aux normes reconnues par la société dans le but (et sans doute la manière de faire) donnée à l'action. Lafiteau note la même pratique que Thomas chez d'autres populations de la famille algique mais sans les nommer de façon précise :

La coutume de tuer les vieillards (...). Les Algonquins, et les autres nations errantes, sont beaucoup sujets à cette inhumanité, parce qu'étant presque toujours en voyage, et plus souvent réduites à la faim, l'incommodité de ces vieillards qu'il faut porter et nourrir, sans qu'ils puissent s'aider en rien, devient alors plus sensible. Ces pauvres malheureux sont souvent les premiers à dire à celui qui les porte: «Mon petit-fils, je te donne bien de la peine, je ne suis plus bon à rien, casse moi la tête.» On ne les écoute pas toujours; mais quelquefois aussi il arrive que le jeune homme épuisé de lassitude et de faim réponde froidement: «Tu as raison, mon grand-père». Il décharge en même temps son paquet, prend sa hache, et casse la tête au bon homme.

(Lafiteau, 1983 [1724] : 95)

Les cas que nous venons d'exposer sont particuliers. Bien que nous les considérons comme des suicides dans le sens de la définition de Durkheim (1930 : 5), que nous rappelons ici : «On appelle suicide, tout cas de mort qui résulte *directement* ou *indirectement* [c'est nous qui soulignons] d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat», cela ne nous fait pas perdre de vue qu'il s'agit ici de sacrifice. Thomas emploie d'ailleurs le verbe «sacrifier» et non «tuer» (ou tout autre verbe d'ailleurs) pour désigner l'acte du fils envers son père. Nous ne pensons pas que les deux actions soient exclusives l'une de



l'autre. Nous constatons au contraire que le suicide doit être envisagé selon différentes modalités - c'est d'ailleurs à partir de ces modalités que se construisent les typologies. Dans la typologie durkheimienne, ces cas seraient classés dans la catégorie «suicide altruiste obligatoire», Thomas (1993 : 96) le nomme «actif-passif» et Baechler (1975 : 129) le nomme «oblatif».

Nous sommes donc face à un acte suicidaire posé dans une pensée sacrificielle. Le sacrifice est ici destiné à la survie du groupe, comme Lafiteau le souligne. Nous reviendrons sur cette question dans le point 3.2.3., retenons cependant, afin de peut-être mieux saisir la considération de ces cas comme des suicides, que tous les suicides ne sont pas l'expression de la négation de la vie, ou pour mieux dire «qu'il y a des suicides qui disent non à la vie et des suicides qui lui disent oui» (Thomas, 1993 : 142). Nous verrons que ces cas appartiennent à la seconde catégorie.

Moon Conard (1900 : 265) note chez les Pieds-Noirs de la Saskatchewan que la pendaison était jugée comme un crime grave qui interdisait l'accès au pays des «âmes», et voit dans cette exclusion une sanction possible pour avoir privé le groupe des services d'un individu.

### **3.2- Les rites funéraires et l'eschatologie chez les Innuat, de l'arrivée des missionnaires à la sédentarisation**

Cette partie traite plus particulièrement des Innuat, en l'occurrence des populations des communautés innues de la Côte Nord qui composent le regroupement Mamit Innuat. Peu de travaux ont traité de ce thème chez ces populations. Lorsque c'est le cas, il s'agit de quelques mentions ou passages dans des ouvrages plus généraux.

Il s'agit de s'interroger sur la perception de la mort par les Innuat par le biais d'un regard posé sur le traitement du mort et de ce qui l'entoure. L'observation des rites funéraires constitue donc notre base de données. De quel sentiment primordial est tissée leur toile de fond? S'agit-il de l'indifférence, de la peur, du désir d'oubli,....?

Nous proposons des réponses en utilisant la littérature et les données recueillies au cours du séjour sur le terrain.

Les données concernant les rites funéraires avant la colonisation chez les Innuat sont éparses dans la littérature. Les écrits missionnaires (jésuites et oblats) et le travail de Moon Conard documentent les rites et la perception de l'au-delà. Sans aucun doute, ces témoignages portent déjà les premières marques du christianisme. L'arrivée des missionnaires a influencé et modifié les pratiques mortuaires. L'introduction des notions de «terre sainte» (le cimetière) et «terre profane» pour la localisation des sépultures en est un exemple. Nous tenons cependant à souligner le fait que l'évangélisation ne saurait non plus s'envisager comme le remplacement d'une croyance par une autre, et donc d'une mutation radicale de cette croyance. Nous rejoignons Chevrier (1996 : 130) lorsqu'il écrit que «le cadre chrétien n'a pas remplacé le cadre religieux traditionnel, il s'est greffé à lui pour accentuer sa puissance». En ce qui concerne la vision de la mort, les Innuat ont pu voir dans la religion chrétienne certains points en accord avec leur propre vision. En effet, rappelons un extrait de la prière eucharistique : «[Jésus-Christ] étendit les mains à l'heure de sa passion, afin que soit brisée la mort, et que la résurrection soit manifestée». Nous constatons une cassure de la mort comme cessation de la vie. Cette dernière se poursuit (en un autre lieu, dans le Royaume de Dieu) par la résurrection et la mort n'est plus qu'un changement. Et sur ce point de rupture/continuité, les religions chrétiennes et innues se rejoignent. Nous verrons, en effet, que les Innuat croient en la «poursuite» de la vie

aussi bien sur terre que dans un au-delà, qui s'apparente à la vie sur terre. Ces observations nous permettent d'appliquer aux Innuat la réflexion que Thomas porte sur plusieurs sociétés :

La mort est un changement d'état (rupture)<sup>10</sup>, mais ce changement signifie tout autant la permanence de la vie (continuité) que sa destruction.(...) le nouveau est très souvent répétition symbolique de l'ancien : la vie dans l'au-delà reste identique à la vie d'ici-bas(...).

(Thomas, 1976 : 415)

La notion de continuité est également très pertinente puisque nos informateurs expriment leur sentiment de continuer à vivre à travers leurs enfants.

Les témoignages écrits (des missionnaires et de Moon Conard) que nous utilisons sont également porteurs d'informations concernant la question mortuaire avant le contact avec les Européens. De cet instant à ce jour, les pratiques funéraires n'ont cessé d'évoluer, mais comme nous le verrons les changements observés se comparent davantage à un camaïeu qu'à des changements de couleur. Bien entendu, nous ne nions aucune évolution antérieure, mais l'absence de témoignages suffisants pour permettre des comparaisons pour la période pré-coloniale ne nous permet pas ici de l'aborder.

Nous traitons en premier lieu les rituels mortuaires des premiers temps de l'évangélisation à la sédentarisation. Si l'on voulait fixer de façon précise le début de cette période, nous dirions qu'il s'agit d'octobre 1632. Cette date est celle «de la première visite qu'un missionnaire de cette période aille faire aux Amérindiens en dehors de l'Habitation française [Il s'agit] du jésuite Paul Le Jeune, lorsqu'il se

---

<sup>10</sup> Nous aurons l'occasion dans notre travail de documenter et illustrer ce changement d'état.

rend chez les Montagnais de Sillery» (Trudel, 1983 : 375). Les Innuat avaient rencontré des missionnaires avant cela<sup>11</sup>, mais cette expédition nous apparaît comme le premier pas d'une démarche plus ciblée à l'égard des Innuat. Le père Le Jeune entend bien apprendre la langue innue pour mieux christianiser et sédentariser les Innuat (Trudel, 1983). Cette démarche vise l'ensemble des populations amérindiennes mais, dans le cadre précis de ce voyage, elle concerne la population qui nous intéresse. 1632 marque donc le début de notre période comme une première tentative de christianisation spécifique des Innuat, même s'il faut attendre 1641 pour qu'une relation plus stable et plus régulière, s'établisse entre les missionnaires - en l'occurrence jésuites - et les Innuat avant l'installation d'une mission volante au poste de traite de Tadoussac (ibid.: 400). Ces missions volantes vont se généraliser aux autres lieux de traite (Dufour, 1996 : 200). La présence des missionnaires sera beaucoup plus irrégulière au cours du XVIII<sup>ème</sup> siècle du fait du départ progressif des Jésuites (Dufour, 1996 : 209). Les missions innues seront alors confiées à des prêtres séculiers -qui seront peu présents- puis aux missionnaires oblats à partir des années 1840 (Ibid. : 219).

La période couverte est assez étendue, mais elle se justifie par cette relative stabilité que nous évoquions. Un changement de tendance va être amorcé avec la sédentarisation. Cette dernière, bouleversant le mode de vie, n'a pas été, elle non plus, sans influencer les rites funéraires. En effet, mourir dans le bois ou mourir dans le village entraîne nécessairement des changements dans le traitement du corps, plus particulièrement en ce qui concerne son transport comme nous le verrons. Cette influence de la sédentarisation eu

---

11 Les Récollets arrivent en 1615 et c'est le père Dolbeau qui «prend charge des Montagnais et de Tadoussac» (Chevrier, 1996: 129).

égard à la question de la mort, tant au niveau rituel qu'au niveau eschatologique, est indissociablement lié à l'influence des missionnaires, qui va aller grandissante du fait du contact permanent de ces derniers avec les Innuat, rendu possible grâce à l'installation de ces populations dans les villages. Effectivement, le seul fait de la sédentarisation n'est pas suffisant pour expliquer les changements que nous allons observer. En fait, la sédentarisation a entraîné un bouleversement à tous les points de vue : habitation, alimentation<sup>12</sup>, éducation. Nous ne sommes pas sans ignorer que ce dernier point est sans doute le plus significatif. En effet, l'introduction de la scolarisation a vu l'éclatement des familles du fait du pensionnat et donc un changement des structures familiales généré par l'absence des enfants. Mais surtout, la scolarisation se traduit par l'inculcation chez les enfants et donc dans le devenir de ces populations, de certaines valeurs et pratiques occidentales. Ces transformations dans la société innue font de la sédentarisation une date charnière pour cette société, justifiant ainsi son choix dans la fragmentation de notre étude des rites funéraires.

La rareté des données ethnographiques eu égard à la question qui nous intéresse pour l'immédiate période pré-coloniale et pour les XVII<sup>ème</sup>, XVIII<sup>ème</sup> et la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle nous oblige souvent à ne pas suivre un ordre

---

<sup>12</sup> Les changements alimentaires sont parfois retenus comme faits constituant une date charnière. Rémi Savard note que «À la réserve de La Romaine sur la Basse côte Nord du Saint-Laurent, un informateur d'environ 67 ans utilisait la **farine** comme point de référence chronologique: c'était avant la farine, après la farine...» (1971: 8). Vincent (1977: 15; 1982: 16) fait la même remarque. La farine, bien sûr apparaît bien avant la sédentarisation. Les Amérindiens la découvre avec les premiers explorateurs et elle constitue un bien important dans les échanges aux postes de traite ou avec les traiteurs autonomes (Speck, 1910: 154). Cependant, elle nous semble moins significative que la sédentarisation comme point chronologique fondamental dans l'histoire des Amérindiens.

chronologique, mais plutôt à présenter les données - le plus souvent constituées par les témoignages livrés par nos informateurs - concernant la fin de la période présentée. Sans doute certains gestes peuvent également s'appliquer à l'après-sédentarisation, soit parce que les Innuat continuaient à partir plusieurs semaines dans le bois, soit parce que certains gestes restaient pertinents dans les villages - comme la toilette et l'habillement du décédé par exemple.

### 3.2.1 - Les rites funéraires

Nous évoquions précédemment les termes de «rupture» et «continuité» (empruntés à Thomas). C'est bien en ces termes qu'il convient d'envisager la lecture des rites funéraires chez les Innuat car ils en sont une continuelle illustration. Il s'agit d'une rupture car l'«âme» se sépare du corps, et aussi d'une continuité car elle en a les mêmes besoins : «Ils philosophent des âmes des hommes et de leurs necessitez, comme des corps, conformément à leur doctrine, se figurans que nos âmes ont les mesmes besoins que nos corps» (Le Jeune, R.1635, 1972, vol.1 : 14).

La lecture des rites funéraires gravite donc autour de ce concept d'«âme». C'est pourquoi nous devons, préalablement, faire un détour par ce que le terme «âme» signifie chez les Innuat. Ce vocable est présent chez nos informateurs et dans les témoignages écrits, le plus souvent dans ceux des missionnaires. Il est entendu que c'est sous l'influence de ces derniers, dans leur désir d'évangélisation et leur lecture de la culture innue à travers leurs propres concepts, que ce terme va être introduit et se répandre chez les Innuat. Précisons que nos informateurs utilisent également le terme «esprit». Il ne nous a pas semblé qu'ils distinguaient ces deux termes l'un de l'autre puisqu'ils les utilisent indistinctement. Ajoutons en outre, que quelque soit la signification qu'elle recouvre, nous conserverons cette terminologie car c'est celle que nos informateurs emploient.

Le Jeune a relevé que l'«âme» est considérée comme une ombre qui reproduit tous les traits du vivant. Il précise, en outre, que les Innuat se la représentent «comme une image sombre et noire, ou comme une ombre de l'homme même, lui attribuant des pieds, des mains, une bouche, une tête, et toutes les autres parties du corps humain» (1635 : 59). Moon Conard (1900 : 231) note que chez les Innuat le mot qui correspond le plus exactement au mot occidental «âme» désigne l'ombre. Malheureusement, l'auteur ne nous précise pas de quel terme il s'agit. Aujourd'hui encore, nos informateurs désignent l'«âme» et l'ombre par le même terme *âtshâkuh*. Vincent (1973 : 80) le traduit par «esprit» et l'orthographe comme suit : *aca.kw*. Drapeau (1991 : 90) relève *atshakush* (*âtshâkuh* pour C1) pour âme, ombre et *atshak<sup>u</sup>* pour âme, esprit. Cependant, Mc Nulty (communication personnelle) précise que cette désignation (*âtshâkuh*) date de la christianisation. Le terme antérieur pour désigner l'âme (et seulement elle) étant *Meshtapeu* (Mc Nulty : *ibid.*) qui est également l'intermédiaire, le traducteur<sup>13</sup>, entre l'homme et les maîtres

---

<sup>13</sup> Vincent (1973: 70) précise que le recours à ce médiateur est lié à la puissance du pouvoir du chaman:

Il y a plusieurs façons de communiquer avec le «surnaturel». Certaines sont plus difficiles que d'autres, certains chamans n'en utilisent qu'une, d'autres plusieurs. La puissance de l'individu est évaluée selon les techniques qu'il emploie. Certains n'ont recours qu'à leur seul pouvoir de concentration, d'autres doivent employer des éléments et/ou des êtres médiateurs. Les premiers sont considérés comme les plus «forts» car ils n'ont besoin de rien ni de personne pour parler aux êtres mythiques ou pour défier les lois de la nature. (...). Il en est d'autres qui sont également considérés comme ayant beaucoup de pouvoir, ceux qui n'utilisent que des objets matériels: tambour, longue-vue... Enfin viennent les *ka.kwuha.pa.tak* qui ne seraient rien sans l'aide de leur *Mista.pe.w* et qui ont besoin de la tente tremblante pour accomplir quoi que ce soit.

des animaux, lors du rituel de la tente tremblante<sup>14</sup> (Dominique, 1989 : 29-30 ; Désveaux, 199 : 441). Désveaux (Ibid.) désigne *Meshtapeu* comme un être surnaturel relevant de la logique animiste. Au cours de ce rituel l'officiant dialoguait avec des êtres mythiques. Ce dialogue lui permettait de localiser le gibier, de connaître des moyens de guérison pour les malades, d'avoir des nouvelles de gens éloignés (Proulx, 1988 : 54 ; Vincent, 1973 : 71 ; Morantz, 1978 : 115 (chez les Cris). L'utilisation de la tente tremblante permet également d'accéder au monde des morts, comme l'illustre le récit d'Hervé (1995) qu'il a entendu lorsqu'il était plus jeune :

Avant, ils ont parlé de ça. Dans la tente tremblante, y'en avait un homme. Sa femme était morte. Mais ses enfants, ils s'ennuyaient. C'était un homme, un grand chasseur. Il a suivi sa femme dans la tente tremblante. Il a été dans le paradis. Quand il était rendu là-bas, il y avait un vieux monsieur, un gros monsieur. Il a dit: «Je viens chercher ma femme». Il a dit le vieux monsieur: «Tu peux pas emmener ta femme. Il faut faire la peau de caribou, bien serrée dans les poches. Tu peux pas libérer, même comme une aiguille, elle va sortir par là». Quand il est rendu là-bas, sa femme elle a jamais dansé avant. La danse de makousham. Quand il est rendu là-bas, il a dit le monsieur, il y a beaucoup de monde et sa femme dansait. Il la transporte sur son épaule. Sa femme veut pas retourner sur la terre. Sa femme criait, elle pouvait pas respirer. Elle demande: «Peux-tu me donner de l'air, juste comme une aiguille?» Il enfonce une aiguille, sa femme sort par là. C'est ça qu'ils ont dit tous les vieux messieurs ici. Il y avait un ciel, mais il y a pas d'enfer, il n'y a pas de purgatoire.

---

14 Ce rituel - pratiqué chez plusieurs populations algonquiennes - s'est maintenu jusqu'à une période récente, comme en témoigne les films d'Arthur Lamothe «Kwestw tshe skamit» (L'autre monde), de 1976 et «Mémoire battante» de 1983. S'appuyant sur Preston (1975) et Tanner (1979), Proulx (1988 : 55) le signale jusqu'au début des années 70, Vincent (1989 : 264) estime également que ce rituel s'est maintenu jusqu'au milieu du XX<sup>ème</sup> siècle au minimum, précisant «que certains symboles et éléments des religions chrétiennes ont été intégrées aux religions traditionnelles».



Précisons que ce récit est le seul élément dont nous disposons qui témoigne de façon explicite de l'accès au monde des morts par l'intermédiaire de la tente tremblante.

Vincent insiste sur l'extrême complexité du concept de *Meshtapeu* : «Il ne faut pas perdre de vue que *Mista.pe.w* est un être dont la multiplicité ne fait aucun doute» (1973 : 81). Les termes ci-haut mentionnés apparentent de près ou de loin l'âme, l'esprit, l'ombre et le *Meshtapeu*. Se pourrait-il que ce que les missionnaires, lorsqu'ils réfèrent aux conceptions innues, et nos informateurs désignent par «âme» soit une des facettes de cet être *Meshtapeu*? En français déjà, les termes «âme» et «esprit» sont eux-mêmes très proches et il se pourrait que les missionnaires aient employé indifféremment l'un pour l'autre lorsqu'il s'agissait d'inculquer aux amérindiens les concepts de la religion chrétienne.

Effectivement, dans son dictionnaire historique de la langue française, Rey précise que «âme» est issu du latin *anima*. Le mot latin signifie «souffle, air». C'est l'*anima*, qui traduit le grec *psukhé* au sens de «principe de vie», d'où «âme» et «âme des morts». Concurrencé plus tard par *spiritus* (esprit), *animus* a reculé devant *anima*, ce mot passant seul en latin d'Église (Rey, 1993 : 59). Le mot «esprit» est emprunté au latin classique *spiritus* «souffle, air», qui signifie également «souffle divin», «esprit divin», d'où «âme» et «personne» (Rey, 1993 : 727). Les termes «anima» et «spiritus» ont donc tous deux cette relation au souffle et tous deux inspirent le mot «âme». Tous ces termes composaient le vocabulaire des jésuites qui, est-il utile de le souligner, parlaient français et latin.

Vincent (1973 : 80) précise que *Meshtapeu* n'est pas l'«esprit» d'un homme : «Ce sont des êtres ayant leur existence propre, faits de chair et d'os, des êtres que l'on peut voir et qui, eux-mêmes, ont un esprit (*aca.kw*)» (ibid. : 79).

Cependant, l'«âme» dont nous parlent les Amérindiens - par le biais de l'ethnographie ou dans leurs témoignages - présente des analogies avec *Meshtapeu*. Ainsi la première pourrait bien

représenter, désigner, le second non pas dans sa totalité mais dans un de ses profils. En effet, nous comparons ici le concept que Vincent (1973) expose de *Meshtapeu* et les éléments ethnographiques que nous avons relevés dans la littérature et dans nos témoignages quant à l'«âme». Cette comparaison s'appuie en grande partie sur des éléments qui vont être exposés en détail dans les prochaines parties de ce chapitre. Si nous la présentons dès à présent, c'est pour sensibiliser le lecteur à la nécessité de prendre connaissance du texte ultérieur - qu'il s'agisse des rites ou des conceptions de l'au-delà, le concept d'«âme» les traverse tous, d'où la nécessité de l'approcher dès à présent - à la lumière de cette précaution : l'«âme» innue ne recouvre pas le champs de l'«âme» chrétienne. Il serait fou de penser que les Innuat sont restés totalement imperméables à la christianisation, mais il serait tout aussi fou de croire qu'ils l'ont totalement et parfaitement intégré, reléguant leurs propres croyances - de nombreux auteurs ont déjà avancé cela. En conséquence, nous pensons que le concept innu, au contact des concepts, valeurs, etc. des Européens en général et des missionnaires en particulier, a dû s'enrichir et s'«amputer» de dimensions, en bref se remodeler. Ces deux concepts - âme chrétienne, «âme innue» -, désignés par le même terme, partagent certainement des points d'application. Mais tout comme ils se chevauchent en certains lieux, ils se distinguent en d'autres. La citation de Rousseau (que nous donnons en page 123) est d'ailleurs éloquente. Il attribue à une entité algonquienne la dénomination d'«âme» tout en fournissant des éléments quant au traitement de cette dernière qui traduisent assez clairement la non similitude de l'âme chrétienne et l'«âme amérindienne». Nous ne prétendons pas clore, ici, un débat tout aussi ancien que complexe ; nous tentons seulement de cerner, au plus près qu'il se peut, ce que le terme «âme» employé par les Innuat désigne en tout ou en partie. Pour ce faire nous essayons simplement de souligner des parallèles qui nous ont interpellée.

Présentons dès à présent les analogies que nous avons relevé entre l'«âme» et *Meshtapeu* :

- «le peuple des *Mista.pe.w* habite une région lointaine située à l'est de la nôtre, de l'autre côté de la mer, mais leur pays et le nôtre sont reliés par un bras de terre» (Vincent : 79).

Le Jeune (1635 : 59) nous informe qu'après la mort, les «âmes» vont dans un grand village situé où le soleil se couche. Elles passent la mer à gué. Si la localisation de ces deux lieux est opposée (est-ouest), l'opposition s'atténue en les plaçant tous les deux de l'autre côté de la mer. Autres similitudes, les «âmes» comme les *Meshtapeu* se regroupent en un lieu. Nous avons noté précédemment, que les «âmes» devaient entreprendre un voyage afin d'atteindre l'au-delà. Ce bras de terre, évoqué par Vincent, pourrait être la distance à parcourir.

- «l'existence d'un peuple de *Mista.pe.w* ne fait aucun doute et transparaît dans quelques récits» (Vincent : 80). Vincent veut démontrer ici que *Meshtapeu* n'est pas un être mythique unique. Eu égard aux témoignages rapportés ci-haut, l'existence d'un peuple des âmes ne fait pas doute elle non plus.

- «Extérieurement, les *Mista.pe.w* ont le même aspect que les hommes et, pour certaines choses, ils se comportent comme eux (ce sont par exemple de grands amateurs de tabac)» (Vincent : 80). Le Jeune et Lallemand ont rapporté la similarité entre les «âmes» et les hommes ainsi que leurs comportements identiques (ce travail en fournira plusieurs exemples). L'extrait tiré de Le Jeune et ci-haut cité (1635 : 59), témoigne de cette représentation anthropomorphique de l'«âme» humaine.

- «Certains *Mista.pe.w* communiquent avec certains hommes et il s'établit une relation directe et permanente entre l'homme et le *Mista.pe.w* si bien que l'on parle du *Mista.pe.w* de untel, de «son» *Mista.pe.w* (*u.mista.pe.m*)» (Vincent : 80).

Vincent restreint la relation d'«appartenance» d'un *Meshtapeu* à un être humain, dans le sens que seulement certains d'entre eux établissent cette relation. À l'inverse, McNulty (1996 :

10) affirment que «tous les êtres humains possèdent des mistapeuat». De la même façon, chaque homme a son «âme» propre et nous constaterons que les relations et communications entre les «âmes» et les vivants sont fréquentes. Mais ces échanges ne sont pas «interpersonnels», dans le sens où un homme ne communique pas avec son «âme» personnelle.

- «si *Mista.pe.w* lui-même parle, ses *Mista.pe.w* peuvent guérir, repérer le gibier, assurer la bonne chasse et même tuer si nécessaire» (Vincent).

Sur ce dernier point, nous avons relevé que seule une des trois dernières facultés énoncées est applicable à l'«âme». C'est celle d'assurer une bonne chasse. Elle s'observe dans le cadre de la redistribution de la part d'un défunt, de la chasse obtenu au cours de sa vie.

Au terme de cette présentation, il nous semble observer trop de similitudes entre le concept d'«âme» et celui de *Meshtapeu*, pour conclure à une dissociation radicale de ces deux entités.

### 3.2.1.1 - Les soins apportés au corps et la veillée

Nos informateurs rapportent que lorsqu'un décès était constaté, les premiers soins apportés au corps étaient la toilette et l'habillage. Lorsque le décédé était un homme, c'est un homme qui le lavait, et inversement pour une femme. Ce n'était pas forcément un membre de la parenté qui se chargeait de la tâche. Il y avait dans le groupe des personnes auxquelles on avait l'habitude de recourir pour cela. Puis le linge était préparé par des femmes. Le vêtement féminin était décoré de motifs floraux découpés dans le tissu. Ces derniers étaient toujours les mêmes, transmis à chaque génération. Il était important que le tissu soit neuf. On ne prenait jamais les vieux vêtements (les informateurs n'ont su préciser pourquoi). Le vêtement se composait d'un chapeau, d'une veste, d'un pantalon, de chaussettes et de mocassins. Toutes ces

pièces étaient en coton blanc. Armande (1995) signale qu'avant l'arrivée des missionnaires, elles étaient de peaux. L'adoption de cette nouvelle matière a dû se faire progressivement comme nous le fait penser le témoignage de Le Jeune dans sa Relation de 1636 à propos de la préparation du corps d'un enfant avant sa mise en terre : «Ils luy peignent la face de bleu, de noir et de rouge; ils le vestent d'un petit Capot rouge, puis l'enfourrent de deux peaux d'Ours et d'une robe de peau de Chat sauvage, et par dessus tout cela d'un grand drap blanc, qu'ils auoient acheté au Magasin» (1972, vol.1 : 10). Bossé (1887 : 239) signale encore la co-utilisation des deux matières; alors qu'Arnaud (1872 : 4) ne signale plus qu'«une couverture». Cette progression se fait dans le temps et dans l'espace, puisque pour le premier de ces deux missionnaires il s'agit d'une observation faite pour la mission de Mingan, alors que pour le second, le cas se rapporte à Notre-Dame de Betsiamites (bien qu'il le généralise aux «autres missions») et cela à la même époque. Nous n'avons pas trouvé d'explication significative de la relation peau/cadavre. Mais s'il en est une, il semble qu'elle disparaît après l'arrivée des missionnaires. Peut-être n'est-ce pas tant le contact avec les missionnaires que celui avec les Européens qui a amorcé ce changement de matière. En effet, sont-ce les effets de la traite des fourrures ou les premières influences de l'évangélisation qui amorcent le remplacement des peaux par du tissu? Les deux facteurs se combinent sans doute. L'utilisation du tissu pourrait-il être motivé par le désir de ne pas perdre une peau destinée à l'échange au Poste. L'hypothèse peut sembler mercantile, mais rappelons que les Innuat, dès le tout début du XVII<sup>ème</sup> siècle, occupaient - et défendaient - une place majeure dans le commerce des fourrures, démontrant ainsi leurs aptitudes à la compréhension des lois du marché. Sans doute, l'impact de l'influence des Européens/commerçants est impossible sans celui de l'influence des missionnaires. Quoi qu'il en soit, remarquons que le corps n'est jamais laissé sans protection.

Lors de la confection des vêtements mortuaires, il ne devait pas y avoir de noeud dans le fil utilisé, sous peine «d'attacher l'âme avec le corps» (Armande, 1995). Il y avait aussi un ruban, bleu pour les hommes et rose pour les femmes, qui était posé sur le front du décédé. Ces deux couleurs ne sont pas sans rappeler celles évoquées précédemment par Le Jeune. En constatant que ces rubans de couleur se trouvent également sur le visage, on peut supposer qu'ils sont la substitution des peintures faciales.

Rappelons une des observations faites par R. Lash en ce qui concerne le devenir des suicidés : «...le suicide, en cas de maladie grave, de mutilation, etc., est un moyen pour que l'âme soit en bon état, et non pas affaiblie ni mutilée». L'état du corps a une influence sur celui de l'«âme». Soigner l'un revient à soigner l'autre. Nous n'avons pas relevé dans la littérature cette relation du soin au corps et à l'«âme» pour le suicidé. Par contre, nous l'avons relevé pour les défunts en général : «Vne femme rompit des branches et des rameaux d'arbres, dont elle couvrit ces fosses. Je luy en demanday la raison; elle repartit qu'elle abrioit l'âme de ses amis trespassez, contre l'ardeur du Soleil, qui a esté fort grande cet Automne» (Le Jeune, R.1635, 1972, vol.1 : 14). Ici, la relation est explicite puisqu'en couvrant les fosses, la femme dit couvrir les «âmes». Nous pensons que les soins donnés au corps relèvent directement de cette croyance. Suivait la veillée (pratiquée depuis la christianisation). Le corps était exposé dans la tente où les membres du groupe venaient prier. En fonction des témoignages de nos informateurs, la veillée durait une nuit entière ou trois jours et trois nuits. Nous supposons que ce sont les conditions du moment (état du cadavre, conditions climatiques) qui en déterminaient la durée pour des raisons d'hygiène. Le corps n'était jamais laissé seul.

Les objets personnels du défunt étaient ramassés et brûlés à l'exception de quelques-uns d'entre eux qui étaient donnés. D'autres étaient déposés avec le corps, mais cette pratique a disparu sous l'influence des missionnaires. L'«âme» présentait alors un danger mortel surtout pour les enfants (Stéphane, Garlonn, Jeannine, Armande, 1995). Le Jeune avait relevé cette croyance (R.1635, 1972, vol.1 : 86) : «Ils frappent à coup de bâton sur leur cabane afin que l'âme ne s'attarde pas et ne s'accoste pas de quelques enfants, car elle le ferait mourir».

### 3.2.1.2 - La mise en terre

Nos informateurs nous apprennent que les hommes fabriquaient un cercueil en bois. Cette pratique ne semble pas remonter à longtemps si l'on en croit les informations recueillies dans les archives des missionnaires oblats. En effet, le Père Bossé (1887 : 241), de même que le Père Arnaud dans une lettre datée du 15 février 1872, relatent que les Innuat ne se chargent pas de la fabrication du cercueil : «...ils n'ont pas de cercueil, cela ne semble pas les regarder» (Arnaud, 1847-1872 : 4). La charge du cercueil ainsi que du creusement de la fosse revenait alors à la mission (ibid.) ou au Poste de traite (Bossé, 1887 : 239 ; Mailhot, 1996 : 330), lorsque le corps était ramené en ces lieux.

Le corps n'était jamais sorti par la porte de la tente, mais par un des côtés : «C'était pour permettre à l'âme de se libérer de tout obstacle, car la porte était aussi utilisée par les vivants qui restaient» (Garlonn, 1995). Le Jeune observe déjà cette pratique et relève le témoignage suivant :

Le corps du mort ne sort point par la porte ordinaire de la cabane, ils leuent l'escorce voisine du lieu où il est mort, et le tirent par là. Je demanday pourquoy: ce Sauvage me repartit que la porte ordinaire estoit la porte des viuans et non des morts: et par consequent que les morts n'y devoient point passer.

(Le Jeune, R.1633, 1972, vol.1 : 11)

Notons que ces témoignages indiquent une distinction entre les morts et les vivants, une séparation nécessaire du fait du danger que représente le cadavre, ou plutôt son «âme» et sur laquelle nous reviendrons.

Une fois la mise en bière effectuée, le cercueil, dont tous les trous avaient été bouchés avec de la gomme d'épinette<sup>15</sup>, était mis sur un échafaudage en attendant d'être transporté au cimetière de la communauté : «Lorsqu'une personne décédait dans le bois, ils [les hommes] faisaient une boîte en bois et ils utilisaient la gomme d'épinette pour boucher tous les trous par lesquels l'air pouvait pénétrer et à ce moment ils le recouvraient de tissus noirs et ils mettaient la boîte sur un échafaudage et quand ils revenaient vers le large c'est à ce moment qu'ils reprenaient le cercueil en vue de le ramener ici» (Stéphane, 1995). Le corps pouvait donc rester plusieurs semaines sur les échafaudages si le groupe avait à se déplacer avant de retourner sur la côte (dans le cas d'un enterrement au cimetière) ou si les conditions climatiques ne permettaient pas la mise en terre.

Passant vers ce mesme temps dans les bois où estoient cabanez quantité de Sauvages, ie trouuay vn corps mort, enseuli par les Sauvages, il estoit eslevé fort haut sur des fourches de bois, accompagné de ses robes et autres richesses, couuert d'une escorce (c'est leur drap mortuaire). Ie demanday quand on l'enterreroit,

---

<sup>15</sup> Un informateur précise que cette pratique avait pour but d'empêcher les animaux de s'emparer du corps, ce qui ne devait surtout pas avoir lieu avant que le corps ne soit entré en état de décomposition. Hertz (1970 : 6) explique chez les Dayaks cette fermeture hermétique du cercueil comme une nécessité «à ce que la décomposition s'accomplisse en vase clos [afin] que l'influence mauvaise qui réside dans le cadavre et qui fait corps avec les odeurs ne puisse se répandre au dehors et frapper les survivants». Cela ne semble pas s'appliquer aux Innuat, chez lesquels nous n'avons pas noté d'influence néfaste en ce qui concerne le cadavre. En effet, si l'âme peut, dans l'immédiate après-mort, constituer un danger pour les vivants, on ne semble jamais se méfier du corps.



ils me répondirent, quand il ne neigerait plus; la neige tomboit pour lors en abondance.

(Le Jeune, R.1633, 1972, vol.1 : 11)

Remarquons la pratique simultanée des échafaudages et de la mise en terre.

Vincent (1983 : 248) pour sa part ne rend pas compte de cette «mise en attente sur échafaudage» pour les adultes décédés :

Si l'on était trop loin du littoral, les corps à peine déposés dans les cercueils étaient immédiatement menés jusqu'à l'église et au cimetière les plus proches. Sinon, placés dans le canot ou sur la tobagane, ils allaient être transportés sur des distances énormes, accompagnant le groupe tout au long de son cycle annuel et jusqu'à son retour à la mission.

Nos informateurs précisent que les corps des enfants, par contre, étaient emmenés partout ; on ne pouvait les laisser nulle part. Malheureusement, aucune justification ou explication ne vient éclairer cette pratique. Mais surtout, les corps des enfants n'étaient pas déposés sur un échafaudage à chaque nouveau campement, mais sous le sol de la tente. Une informatrice de soixante ans a vu sa mère agir de la sorte.

Elle faisait un trou dans le sol et mettait le corps dedans et après elle le recouvrait de sable puis une sorte de sapinage. Tu ne devais jamais laisser la tente seule ou le corps seul. Il devait toujours y avoir quelqu'un qui veillait à ce que le sommeil<sup>16</sup> de l'enfant ne puisse pas être perturbé.

(Jeannine, 1995)

Cette pratique n'est pas assimilée de la part de l'informatrice à une continuation des soins donnés à l'enfant mais à une marque de respect à son égard.

Si une femme mourrait en couches, il fallait aller chercher l'enfant dans le sein de sa mère et le préparer de la même

---

<sup>16</sup> Notons le partage d'un même champ lexical pour la mort et le sommeil. Certains informateurs utilisent le mot «couché» pour «enterré».

façon que cette dernière. Tous deux étaient vêtus. L'enfant était ensuite placé du côté droit du corps de la mère. Il en était ainsi car «même dans le sein il grandit toujours du côté droit de la mère, c'est pour ça qu'on le met toujours du côté droit» (Jeannine, 1995). Cette même informatrice précise que «l'enfant accompagne la mère pour le voyage». Bien que l'informatrice ne le précise pas, on peut supposer qu'il s'agit du voyage que l'âme doit faire pour se rendre dans l'au-delà et que nous évoquions au point 1.2. Vincent (1983 : 248) a relevé une explication plus empreinte de catholicisme mais qui ne souligne pas moins la pratique d'enterrer l'enfant avec la mère : «Madame Bernard se rappelle, par exemple, cette femme qui mourut ainsi que son bébé immédiatement après l'accouchement, et que l'on plaça dans son cercueil de façon à ce qu'elle porte son enfant dans ses bras comme la Vierge-statue porte le sien».

Dans sa Relation de 1634, Le Jeune note que si une mère meurt en couches ou peu après, on tue l'enfant le pensant condamné. Pense-t-on alors que le nourrisson va rejoindre sa mère qui pourra alors lui dispenser les soins nécessaires? Cela pourrait être une justification de cet acte si l'on considère que les «âmes» se trouvaient réunies à «l'extrémité<sup>17</sup> [de la terre] qui est au Soleil couchant» et que «les enfants qui meurent icy, sont enfans en ce bout du monde, et deuiennent grands, comme ils auroient fait au pays où ils sont nez» (Le Jeune, 1637 : 53). Nous verrons ultérieurement que les «âmes» se comportent dans l'au-delà comme les hommes sur la terre. Cette hypothèse ne nous renseigne pas sur une interrogation qui découle de cette constatation d'infanticide : pourquoi ne pas laisser sa chance au nouveau-né? Bien sûr, cette explication avancée au Père Le Jeune peut n'être qu'une

---

<sup>17</sup> La position spatiale de l'extrémité de la terre s'explique par le fait que les Innuat croyaient que cette dernière était plate: «Ils croient que la terre est toute platte, qu'elle a ses extrémités coupées perpendiculairement» (Le Jeune, 1637 : 53)

justification pour se disculper aux yeux du Jésuite de la part d'une population de chasseurs et nomades qui ne pouvait s'encombrer de trop de bouches à nourrir et de charges lors des déplacements.

Ces pratiques propres à l'enfant sont les seules particularités que nous ayons recueillies. Les sexes ou «statuts sociaux» ne semblent pas générer des modes de sépulture particuliers, pas plus que la façon de mourir : maladie, accident,...(contrairement à ce que l'on avait observé chez certaines populations algonquiennes). Une exception cependant, relevée par Lalemant, pour le marquage de la tombe :

Vn Sauvage d'une nation fort éloignée de Kebec, nous a dit que quand quelque personne de considération est morte en son pays, ceux qui ont le cousteau et la hache mieux en main, taillent son portrait comme ils peuvent et le plantent sur la fosse du trespasé, oignant et graissant<sup>18</sup> cét homme de bois comme s'il estoit viuant. Ils appellent cette figure *Tipaiatik*,<sup>19</sup> comme qui diroit le portrait d'un trespasé.

(Lalemant, R.1645-1646, 1972, 3 : 47)

Ce terme *Tipaiatik*, ou *Tshîpiatuk*, est aujourd'hui employé pour désigner la croix que portent au cou encore beaucoup d'Innuat. Elles sont en argent et de taille assez volumineuse. Notons que ces croix représentent le Christ crucifié, c'est-à-dire qu'aujourd'hui encore, le terme désigne le portrait d'un trépassé.

---

18 La graisse apparaît à Y. Barriault (1971 : 27) comme une puissance de vie.

19 Il est fort probable qu'il s'agisse d'un terme innu (id), il est certain qu'il est algonquin (G. Mc Nulty, communication personnelle). C'est pourquoi nous retenons ce témoignage. Ce terme se décompose ainsi: *Tshîpia/tuk* - croix/bois.

Avant l'apparition des cimetières, les corps restaient sur les plates-formes et s'y décomposaient ou étaient inhumés dans le bois.

Les corps sont toujours enterrés depuis la religion. Avant ils restaient à pourrir sur les plates-formes. Ça devait être tout à fait normal. La nature faisait son oeuvre, mais enterré c'est la même chose, ça change pas grand-chose. Mais une fois que la religion est venue c'était dans les cimetières, c'était pour l'âme. Parce qu'il était baptisé catholique et tout ça, il fallait qu'il soit enterré dans un cimetière.  
(Armande)

L'informatrice distingue davantage le lieu de la sépulture que le mode de sépulture lui-même. Turner (1894) pense que la mise en terre a été introduite par les Blancs. Cependant, signalons que Le Jeune, dans sa Relation de 1635, emploie le mot «fosse» pour une sépulture de non-baptisé et enterré par les soins de la famille amérindienne<sup>20</sup>. Speck (1935 : 51) parle de corps sur la terre. Il apporte une information supplémentaire : les corps devaient être placés face à l'eau dans un espace dégagé afin de voir les gens passer : «...The body is put in the ground near a lake, facing the water. The trees are cleared in front so that the deceased can see persons passing by». Si les corps «peuvent voir» passer des gens, peut-on en déduire que les gens peuvent voir les corps ou au moins les sépultures? Si oui, il y a une évidente volonté de ne pas restreindre la proximité physique des corps. Les témoignages en tout cas abondent en ce sens. Le plus éloquent est sans doute celui de Michel Grégoire : «C'est un vieux qui a demandé, jadis, d'être enterré au pied de ce rocher. Il s'appelait Simon. La veille de sa mort, il a dit : «Il faut que tout le monde me voit.» Alors il fut inhumé près du rocher» (Dominique, 1989 : 115). Cette proximité n'est pas seulement physique, nous l'examinerons au point 3.3.2.2. Les deux pratiques

---

<sup>20</sup> Moon Conard (1900 : 23) note l'inhumation comme le mode de sépulture le plus commun chez les Algonquins.

(enterrement, plates-formes) ont dû être contemporaines l'une de l'autre. Mais la venue des missionnaires a sans doute sonné le glas des échafaudages. Outre la modification du mode funéraire, le lieu d'inhumation se voit lui aussi soumis à une contrainte, non sans heurts comme le souligne Alain Beaulieu :

[la]volonté des missionnaires d'enterrer les Amérindiens baptisés dans le cimetière des Français provoquait parfois des tensions, qui témoignent bien de l'incompréhension générale des Amérindiens envers le baptême. Les résistances les plus fortes surgissaient lorsque les jésuites insistaient pour déterrer un corps et lui donner une nouvelle sépulture dans le cimetière chrétien.

(Beaulieu, 1990 : 103)

En effet, Le Jeune, dans sa Relation de 1636, relate le fait suivant :

Le vingt quatrième du même mois [d'avril 1636], un Algonquin voulant mourir Chrétien, fut baptisé, et nommé Jacques. Après sa mort, [qui arriva] en l'absence de nos pères, le capitaine de la nation ayant gagné par un dîner à découvrir le lieu de la sépulture et [à] permettre qu'on l'enleva; comme on était à même, on fut contraint de désister sur les plaintes de quelques femmes, qui criaient à pleine tête, qu'on leur dérobait leurs morts. Il faut parfois condescendre à leur faiblesse.

(Le Jeune, R.[1636], 1972, 1 :20)

Cependant, contrairement à Alain Beaulieu, nous ne pensons pas qu'il faille y voir une incompréhension du baptême. Au contraire, les pères Jésuites ne cessaient de répéter que les baptisés allaient au paradis et les non-baptisés en enfer. Les Amérindiens avaient alors bien compris l'importance de l'inhumation en terre sainte et c'est pourquoi ils s'opposaient parfois au transfert des corps afin que, justement, dans l'au-delà, les «âmes» ne soient pas séparées. Peut-être espéraient-ils qu'un baptisé enterré ailleurs qu'au cimetière n'accéderait pas au paradis. Espoir justifié en regard de l'insistance des missionnaires à déterrer les corps pour les réinhumer. En effet, comme nous le verrons plus

loin, les Innuat croyaient en un au-delà où les «âmes» se retrouvaient. Séparer les corps c'est-à-dire enterrer les uns en terre sainte quand d'autres avaient leur sépulture dans le bois, revenait à séparer les «âmes» après la mort, ce que ne souhaitaient pas des membres d'une même famille, des parents pour leurs enfants ou des amis très proches. Le Jeune, en 1643 (1972, vol.2 : 48), témoigne d'un homme qui s'applique à adopter une mauvaise conduite afin d'être damné comme son ami et ainsi le retrouver dans l'au-delà. Précisons à propos du baptême que les Amérindiens l'avaient, dans les premiers temps, assimilé à la mort. Effectivement, les premiers baptêmes réalisés par les Jésuites ont été ceux de moribonds qui décédaient dans les heures qui suivaient. On comprendra alors la réticence de certains à se faire baptiser même lorsqu'ils étaient convertis. Pourtant, quelques cas tout à fait inverses sont signalés dans les Relations des Jésuites, quand, suite à un baptême, un mourant venait à se rétablir, les candidats à l'ondoïement se pressaient alors! De plus, il y avait une inquiétude quant au devenir de l'âme d'un baptisé. Le Jeune (1972 [1635], vol.1 : 9) relate l'appréhension d'une femme à ce propos.

Mon âme, disoit-elle, aura-elle de l'esprit, quand elle sera sortie de mon corps? verra-elle? parlera-elle? Je l'asseuray qu'en effet elle ne perdoit rien de ces facultez, qu'au contraire elle les auroit d'une façon bien plus parfaite. (...) Que mangera mon âme apres ma mort? Ton âme n'est point corporelle, elle n'a point besoin des viandes d'icy bas

Les réponses faites à cette femme par le père semblent l'avoir satisfaite, puisque le missionnaire rapporte qu'elle meure en «bonne chrétienne». Il nous est impossible de juger de la foi de cette nouvelle chrétienne, nous pouvons par contre constater que le devenir de l'âme dépeint par Le Jeune offre de grandes similitudes avec la vision innue d'outre-tombe comme nous l'examinerons au point 3.2.2.

Même après l'apparition des premiers cimetières catholiques, il advenait parfois que des gens ayant reçu le baptême soient enterrés dans le bois. Jean-Michel signale le cas de personnes trop faibles, suite à une famine, pour pouvoir rapporter les corps au cimetière. Dans ce cas, en plus d'une éventuelle marque à l'endroit de la tombe, ce qui ne semble pas systématique, l'endroit porte le nom de la personne. C'est ainsi que les territoires fréquentés par les Innuat sont truffés de lieux-dits portant l'histoire de la région et de ses habitants<sup>21</sup>. Ces appellations se transmettent oralement<sup>22</sup>. La plupart du temps, néanmoins, les corps sont ramenés au village. Les Innuat préfèrent enterrer les leurs dans un cimetière plutôt que dans le bois qu'ils considèrent comme une terre profane. Le journal de poste de Mingan (1853-1860) en témoigne : «Des Indiens sont montés de La Romaine pour enterrer des Enfants. Ils les ont traînés depuis l'Intérieur pour les enterrer dans une Terre Consacrée!!! comme si toute le Terre de Dieu n'était pas sacrée (B.132/a/3 : 91 verso)» (dans Frenette, 1986 : 45).

La littérature et des témoignages innus fournissent de nombreux exemples de corps ramenés au village dans le but d'être enterrés au cimetière, même si cela peut entraîner certains inconvénients : «Malgré la charge supplémentaire qu'il représentait, Madame Bernard garda ainsi le cercueil de

---

21 D'autres événements que les décès décident du nom d'un lieu, comme un fait anecdotique. Remarquons d'ailleurs avec Rémi Savard que l'on pourrait «couvrir une carte du Québec-Labrador de milliers de toponymes renvoyant soit à la faune locale, soit à telle forme de paysage, soit à un personnage ou un événement mythique, soit encore à la chute amusante qu'avait faite un jour à cet endroit un compagnon de chasse.» (1971 : 8).

22 Mais seules les personnes fréquentant le bois peuvent avoir accès à cette information, à la fois auditive et visuelle. C'est ainsi que les jeunes qui ne se rendent plus dans le bois, même s'ils connaissent les faits, sont incapables de repérer les lieux. On peut alors s'interroger sur le devenir de cette toponymie.

sa fille pendant plusieurs mois pour pouvoir lui donner une sépulture catholique» (Vincent, 1983 : 248). L'attachement à la mise en terre dans un cimetière peut justifier de véritables «expéditions» :

Quinze jours après, l'*ishkouëou acouéhou* (femme malade) mourut. Aussitôt deux canots partent pour Mingan afin de demander à l'agent de la compagnie de la Baie d'Hudson l'aumône ordinaire d'un cercueil tout fait, et de creuser la fosse. En même temps, le même bateau revient me chercher, conduit par André lui-même, l'époux de la défunte. *Ta ishkouëou shashnipou* (la femme est morte) - Eh bien, lui dis-je, je vais aller l'enterrer, quoique ce soit *sham Katok* (beaucoup loin).

À cinq heures de relevée, nous accostons à l'île. Je vois alors venir quatre *tshernoishkouéouts* (vieilles femmes), marchant à grandes enjambées, portant à bout de bras et en le balançant le corps qu'il fallait monter avec nous. Pauvre cadavre! La défunte était d'une haute taille, et il y avait un an et demi qu'elle se mourait de consommation. Pendant tout l'hiver dernier, elle avait été transportée sur une traîne sauvage, d'un campement à l'autre, à cinquante lieues de la mer. Ce n'était donc plus qu'un squelette qu'on avait enroulé dans des morceaux de vieilles et sales toiles et ficelé aussi serré que possible. De la tête aux hanches, on avait ajouté une peau verte de loup-marin ficelée aussi à tour de bras. Les vieilles embarquent sur le bateau, et jettent le cadavre entre les deux bancs, la tête en bas, les pieds touchent le bord. Qu'est-ce que ça fait? *ouin shashnipou* (elle est morte). Vouloir réveiller les regrets et les larmes, inutile avec ces grands enfants. Leurs impressions ne durent pas, et une journée suffit pour dépenser presque tout le chagrin de leur deuil. Que peut-on y faire? *ouin shashnipou* ! Tout en jacassant, riant même, *Misnapish* comme les autres, on se hâte, on embarque. (...)

On hisse la voile, et on part. Pas de larmes ; seule la mère de la défunte semble attristée. *Misnapish* conduisait tout à son aise.

Le soleil se couchait quand nous arrivâmes au débarquement (...).

Toutefois, il y a deux choses auxquelles ils [les Innuat] tiennent absolument: mourir avec le secours de la Robe-Noire, et être inhumés en Terre Sainte. Il est rare qu'ils laissent les cadavres au loin dans le bois. Ils les traineront à bras, souvent plus de cent lieues, afin de les rendre au cimetière, et les y déposer à côté de leurs proches

(Bossé, 1887 : 241-242)



Malheureusement, on ne sait pas ce qui motive le plus l'expédition. Le désir de reposer effectivement en Terre Sainte ou celui d'être inhumé aux côtés de ses proches et donc de s'assurer un même au-delà?

Mailhot (1996 : 330) précise que certains postes de traite assumaient l'enterrement des Amérindiens.

Il semble que l'incinération n'a jamais été pratiquée. En outre, cette pratique soulève aujourd'hui une certaine répugnance chez plusieurs informateurs. Ceci est en parfait accord avec l'observation concernant les soins au corps et la relation corps/âme.

### 3.2.1.3- L'annonce du décès au groupe

Le Père Lalemant relève que l'annonce du décès pouvait se faire par la suspension d'objets rappelant le nom du défunt (ex : suspension dans une branche d'une peau de perdrix si l'individu s'appelait Perdrix). Cette pratique n'est-elle pas analogue à celle de suspension des os d'animaux, visant la manifestation du respect que l'on a envers le gibier et à l'espoir que celui-ci se laissera à nouveau attraper. Elle s'apparente également à celle des sépultures sur échafaudages. Ajoutons qu'un informateur rapporte que l'on pouvait signaler une maladie grave par des signes dans les arbres : «Ils faisaient comme des signes, des indications à même les arbres pour dire que la personne était malade ou qu'ils étaient mal pris. Si quelqu'un voyait ces signes indiquant des problèmes de santé qui pouvaient s'aggraver ou amener la mort, il allait rejoindre le couple» (Stéphane, 1995).

À la lumière de ces éléments, nous pouvons avancer que «la théorie de la viande repoussant sur les os respectés (...) soit applicable également au squelette humain» (Savard, 1971 : 127). L'observance des rites funéraires garantit alors la perpétuation du peuple innu et par extension, du genre humain.

Nos informateurs indiquent que lorsqu'il y avait un décès dans le bois, le membre en tête du groupe portait un ruban noir afin de signifier aux autres qu'une disparition avait eu lieu. Les femmes masquaient les perles de leur chapeau à l'aide d'un tissu noir. Cette pratique est sans doute d'influence occidentale (port du brassard noir) et assez récente. Nous n'en avons relevé aucune mention dans l'ethnographie plus ancienne, pas plus que nous n'avons identifié dans aucun texte le noir comme couleur de deuil dans les périodes non contemporaines.

Notons dans les deux façons de prévenir du décès (port d'un ruban noir ou suspension d'un objet), l'absence de parole. Ce silence souligne la volonté de ne pas parler de la mort (comme nous le verrons plus loin, ceci est encore significatif). En effet, Lalemant poursuit son observation ainsi :

Si le parent a reconnu le signal, il entrera dans sa cabane sans jamais parler du defunct ny demander comme il est mort, ses parens n'en feront aucune mention: car on ne parle plus des morts, de peur d'attrister les vivans; si toutefois on croit qu'il n'ai pas veu le signal, on luy dira vn tel est mort, et voila tout.

(Lalemant, R.1645-1646, 1972, 3 : 48)

Le Jeune interprète cette volonté de ne pas parler de la mort comme de la peur. Eu égard aux témoignages de Lalemant et de nos informateurs (s'il nous est permis d'associer deux espaces temporels si distants dans ce que nous voyons comme le maintien d'un sentiment), il semble que le missionnaire ait fait une confusion. D'ailleurs, dans son témoignage après le constat de peur, suit le constat de sérénité face à la mort lorsqu'elle se présente.

#### 3.2.1.4 - Destruction ou déplacement des habitations

Suite au décès d'une personne, la tente était brûlée (Le Jeune, 1972 [1634] ; Moon Conard, 1900; Fortin, 1992). Ce geste a pour but d'éloigner l'âme du mort ainsi que lui

procurer une demeure dans l'autre monde. Le Père Nédelec, dans une lettre de 1864 (1865 : 170), témoigne, quant à lui, non pas de la destruction mais du déplacement de l'habitation : «La mère de notre chef vit encore: elle est vieille (...). Elle a une jolie petite maison ; elle ne peut se décider à l'habiter. (...). Une autre raison, c'est que si elle venait à mourir, on ne changerait pas la maison de place, ce qui arrive toujours quand on meurt dans une cabane.»

### 3.2.1.5 - Le deuil

L'ethnographie livre assez peu d'information sur le deuil chez les Innuat. Soulignons cependant l'information que fournit Le Jeune : «ils portent les cheueux longs; ils les ont tous noirs, graissez et luyans; ils les lient par derriere, sinon quand ils portent le deuil» (R.1632, 1972, vol.1 : 4). Lalemant, pour sa part remarque que «Si vn Sauvage (...) a perdu quelqu'un de ses proches, il laisse croistre ses cheueux sur son front, pour marque de son deuil et de son ennuy» (R.1645-1646, 1972, vol.3 : 48). Mettons ces témoignages en parallèle avec l'étude de Barriault qui précise que, entre autres éléments, les cheveux, la graisse et la tête lui «sont apparus comme des puissances intimement liées à la vie et à la mort ou mieux à la conquête de la vie» (1971 : 27). Ces trois éléments se retrouvent, en effet, chez Le Jeune et deux d'entre eux chez Lalemant. Se détacher les cheveux ou les laisser pousser serait une confirmation de la vie (qui continue), une réappropriation de cette force vitale qu'était l'individu aujourd'hui disparu, la nécessité de combler un vide laissé par le défunt.

Le Jeune, en 1639 (1972 : 45), évoque un veuvage de trois ans. Pendant cette période, la veuve ou le veuf ne pouvait se remarier sans l'accord des parents de la personne défunte. S'il passait outre cette autorisation, il encourait le risque de se voir dépouillé par son ancienne belle-famille. Le défunt garde un certain droit sur sa conjointe, dont le respect est

assuré par la famille ou sanctionné en cas de transgression des règles. Le décédé maintient ici un lien entre les vivants eux-mêmes. Les réseaux de parenté ou d'alliance se maintiennent par delà la mort.

Dans nos témoignages, nous n'avons relevé aucune pratique particulière, sinon que la proche parenté devait porter le noir pendant une année. Aujourd'hui, le noir ne se porte plus que rarement.

### 3.2.2 - Conception de la mort et de la vie d'outre-tombe

Les rites funéraires que nous venons d'étudier ont pour but de faciliter le départ de l'«âme». Intéressons-nous alors au devenir de cette dernière après qu'elle ait quitté l'enveloppe charnelle qui l'abritait. Pour permettre une meilleure lecture des rites funéraires nous avons dû aborder le concept d'«âme». Ici, le concept est abordé de façon plus «pratique». Nous exposons les qualités de l'«âme» ; nous en dressons un portrait en quelque sorte.

Les Innuat veulent plutôt croire que l'au-delà est agréable comme en témoigne le récit de Hervé cité plus avant (la femme ne veut pas retourner dans le monde des vivants) et comme l'illustre Beaulieu :

L'obsession des missionnaires pour la mort et l'articulation constante de leurs discours autour du thème des souffrances de l'enfer choquaient et embarrassaient les Amérindiens, comme le montre cette réaction rapportée par Le Jeune en 1637.

«Il me souvient que leur ayant parlé bien amplement de l'enfer et du paradis, du châtement et de la récompense, l'un d'eux me dit, la moitié de ton discours est bon, l'autre ne vaut rien. Ne parle point de ces feux, car cela nous dégoûte. Parle nous des biens du ciel, de vivre longtemps la bas, de passer notre vie à notre aise, d'être dans les plaisirs après notre mort, c'est par là que les âmes se gagnent. Quand tu nous parles de ces biens, nous pensons dans nos coeurs que cela est bon et que nous en voudrions bien jouir. Si tu parles ainsi, tous les Sauvages t'écouteront bien aisément, mais ces paroles de

menaces dont tu te sers ne valent rien à cela» (JR, 11:06).

(Beaulieu, 1990 : 100)

La croyance en une seule «âme» semble aussi due à l'influence du christianisme.

Vn vieillard nous disoit il y a quelques temps, que quelques Sauvages auoient iusqu'à deux et trois âmes, que la sienne l'auoit quitté il y auoit plus de deux ans pour s'en aller avec ses parens defuncts, qu'il n'auoit plus que l'âme de son corps, qui deuoit descendre au tombeau avec luy. On cognoist par là qu'ils s'imaginent que le corps a vne âme propre, (...) et qu'en outre il y en vient d'autres, qui le quittent plus tost ou plus tard selon leur fantaisie.

(Le Jeune, R.1639, 1972, vol.2 : 43)

Le fait que l'informateur de Le Jeune soit âgé, ajouté au commentaire de Charlevoix (1976 [1744]) qui note la croyance en deux «âmes», permet de supposer l'influence catholique dans la disparition de cette croyance au profit de celle qui promeut la thèse de l'existence d'une seule «âme». Les deux termes relevés par Drapeau (1990) pourrait être les vestiges linguistiques de dénominations qui définissaient deux entités distinctes, l'esprit et l'ombre, mais qui désignent aujourd'hui une entité unique, l'«âme». Cette unicité ne semble pas toujours bien comprise ou assimilée par nos informateurs si l'on en croit l'indifférence avec laquelle ils utilisent tantôt le terme «esprit», tantôt le terme «âme». Rien ne permet non plus d'affirmer qu'ils distinguent aujourd'hui encore, de façon précise, deux entités différentes. L'unicité équivoque de l'«âme» s'accorde avec la possibilité que cette dernière soit un des profils de *Meshtapeu*.

Charlevoix précise que les offrandes de nourriture sur les sépultures étaient destinées à l'«âme» du corps qui ne quittait jamais ce dernier, expliquant les repas sur les sépultures plusieurs années après le décès.

Plusieurs auteurs ont remarqué cette croyance en la survie de l'«âme» dans un autre monde après la mort (Dragon, 1970 : 84; Moon Conard, 1900). Les défunts sont, de ce fait, enterrés avec des objets et des aliments. L'«âme» étant capable de se nourrir, des offrandes de nourriture lui sont faites, en étant déposées sur la sépulture :

Au moment de mettre l'enfant dans la fosse, la mère y mit son berceau avec et quelques autres hardes selon leur coutume et bientôt après tira de son lait dans une petite écuelle d'écorce qu'elle brûla sur l'heure même. Demandant pourquoi elle faisait cela, une femme me répondit qu'elle donnait à boire à l'enfant, dont l'âme buvait de ce lait.

(Le Jeune, R.1635, 1972, vol.1 : 24)

Charlevoix (1976 [1744] : 372) a également observé une mère tirant du lait de son sein afin de le répandre sur la tombe de son enfant décédé.

De même qu'elle a besoin de nourriture, l'«âme» a besoin d'objets, d'ustensiles qu'elle utilise dans sa vie d'outre-tombe : «Le P. Lallemand demandait un jour à un Montagnais comment l'âme pouvait faire usage des ustensiles qui étaient dans la tombe du mort ; il lui répondit que c'était seulement de l'âme des pots, des couteaux, etc. qu'elle se servait» (Moon Conard, 1900 : 235).

Ce témoignage porte l'idée que les hommes, les animaux et les choses sont donc pourvues d'une «âme». Les «âmes» entretiennent une relation étroite avec les vivants. L'ampleur de cette relation s'accroît si l'on considère qu'elles peuvent être une partie de *Meshtapeu*. Rappelons, en effet, que certaines similitudes avaient été noté entre ces deux concepts.

### 3.2.2.1 - Relations entre les morts et les vivants

Nombreux sont les éléments qui permettent d'affirmer cette relation. Le premier concerne ces offrandes faites au défunt que nous venons d'évoquer et que nous nous proposons

d'examiner. Nous en distinguons deux types : les offrandes d'éloignement et les offrandes de demande.

Les premières, constituées de nourriture<sup>23</sup> ou d'objets déposées sur les échafaudages, ont pour but «d'aider le défunt dans son voyage et de l'empêcher de revenir» (Garlonn, 1995). Son âme présente, en effet, un certain danger car elle peut emporter avec elle des vivants.

Les secondes sont faites à «d'anciens décédés», dans le but de leur demander de l'aide. Les dons de nourriture et plus souvent de tabac<sup>24</sup> sont faits de façon fréquente aux endroits où des personnes ont été enterrées. Il n'est pas nécessaire de les déposer à l'endroit précis de la sépulture (inconnu le plus souvent). Pour ce qui est de la nourriture, certains informateurs précisent qu'elle était jetée au feu<sup>25</sup> et qu'en le

---

23 Dans sa Relation de 1634, Le Jeune note à propos des âmes : «...aussi leurs donnent-ils à manger quand quelqu'un meurt, jettant la meilleure viande qu'ils aient dans le feu, et souvent ils m'ont dit qu'ils avaient trouvé le matin de la viande rongée la nuit par les âmes.»

24 Dans la mythologie innue, le tabac a un rôle de médiateur entre les hommes et des êtres mythiques: les Natupuanat. Pour que ces derniers et les Innuat parviennent à se comprendre, il faut passer par un rituel de partage du tabac :

Enfin les Natupuanat occupent une place un peu spéciale en ce sens qu'ils comprennent les Montagnais tandis que ceux-ci ne les comprennent pas. (...). Les récits indiquent cependant qu'ils suffit que les Montagnais et les Natupuanat fument tour à tour la même pipe pour que la communication puisse s'établir  
(Vincent, 1982 : 21).

Vincent (1973) signale également le goût prononcé que les *Mista.pe.w* ont pour le tabac.

Le témoignage de Mathieu Mestokhosho (Bouchard, 1977) évoque souvent le tabac. Même si le contexte est celui de la consommation, l'élément est trop souvent présent pour ne pas y voir une importance particulière.

25 Le Jeune (1972 [1635] : 14) note la même pratique: «Le père Buteux et moy trouuâmes vne troupe de Sauvages, qui faisoient festin auprès des fosses de leurs parens trespassez; ils leur donnerent la meilleure part du banquet qu'ils ietterent au feu»

faisant, le nom de la personne était prononcé, afin de lui signifier que le don lui était destiné. Ainsi, les vivants obtiennent de l'aide de l'«âme» invoquée. Elle se traduit le plus fréquemment par une bonne chasse.

On donne du tabac, n'importe quoi. On met un morceau de bois, on attachait sur le morceau de bois. On donne de la viande sèche, n'importe quoi et il nous donne des animaux. C'est mon père qui m'a enseigné ça, ça fait longtemps, on parlait toujours aux vieux. Tous les vieux qui ont péri dans le bois, ceux-là il les respectait mon grand-père, nous autres encore, on les respecte encore. On a parlé, on leur demande c'est quoi on veut demander, n'importe quoi. Mais ils nous donnent.

(Hervé, 1995)

Cependant, il y a une limite à ces échanges de dons offrande/bonne chasse. Le chasseur décédé ne peut procurer du gibier que dans la limite des exploits réalisés de son vivant car il s'agit de la redistribution de sa chasse passée : «[Simon] fut inhumé près du rocher.(...). Autrefois, c'était bien vrai que quelqu'un pouvait être chanceux à la chasse lorsqu'il laissait du tabac au pied de ce rocher. Mais à mon époque, Simon ne pouvait plus répondre à nos souhaits parce que sa chasse était épuisée» (Dominique, 1989 : 115). Le témoignage d'Hervé (1995) va dans ce sens : «C'est le mort qui donne. Parce que quand il meurt, il ramasse tout ce qu'il a tué dans sa mémoire». La relation entre les morts et les vivants a donc une limite temporelle ou pour mieux dire, quantitative.

Ces témoignages expriment une autre temporalité, celle de la mort. Si la mort biologique marque le «départ du corps», le défunt maintient une présence tant qu'il distribue son gibier. Cependant, Hervé (1995) précise que cette distribution n'est possible que si le chasseur décédé «n'a pas fait la prière». La conversion au catholicisme empêcherait cette redistribution. C'est ainsi que notre informateur explique la disparition du gibier dans la région. Cette redistribution



s'inscrit effectivement dans un système de croyance que nous aborderons plus loin.

La conversion n'est sans doute pas suffisante pour empêcher la redistribution. En effet, les témoignages des missionnaires et plus particulièrement des Oblats décrivent les Innuat comme très pieux. Les conversions ont été massives et la quasi totalité des Innuat étaient catholiques au début du siècle<sup>26</sup>. Tout porte à croire alors que les personnes auxquelles Hervé réfère sont catholiques et très probablement pratiquantes.

Selon nous, plus que la conversion au catholicisme c'est la perte de croyance dans les pratiques qui engendre leur perte d'efficacité : «Mais pour réussir avec les méthodes des Anciens, il fallait y croire. Il fallait avoir confiance» (Mestokosho dans Bouchard, 1977 : 119). Sans doute peut-il y avoir juxtaposition des différentes croyances. Michel Grégoire (Dominique, 1989 : 154) précise qu'ils commençaient à mettre les pièges le premier novembre, à la fête des morts. N'est-ce pas combiner les fêtes catholiques et les croyances traditionnelles pour augmenter ses chances à la chasse?

L'informateur de Dominique en évoquant ces dons de chasse à propos de son père emploie le terme de «legs» : «Cela signifiait qu'il me léguait une partie de sa chasse, de sa vie» (1989 : 54). Le Jeune remarque cette idée de legs qui se fait de façon officielle, ritualisée :

Ils font porter le nom du défunt à quelque autre: et voila le mort ressuscité, et la tristesse des parens entièrement passée. Remarquez que le nom se donne dans vne grande assemblée ou festin, on adioûte vn présent, qui se fait de la part des parens ou des amis de celuy qu'on fait reuiure, et celuy qui accepte le nom et le present, s'oblige d'avoir soin de la famille du defunct, si bien que les pupils le nomment leur pere.

(Le Jeune, R. 1639, 1972, vol.2 : 45)

---

<sup>26</sup> Cette ferveur ne démentira pas jusqu'à une époque récente. Aujourd'hui, en effet, l'Église est en perte de vitesse, mais ce phénomène n'est pas propre aux Innuat.

La relation entre les morts et les vivants se traduit ici par le maintien du lien nominal : le nom apparaît comme une sorte de «testament»<sup>27</sup>. Le nouveau porteur du nom se voit investi en lieu et place du défunt. Cependant, l'idée de résurrection (retour à la vie) avancée par Le Jeune nous semble imparfaite; sans doute l'entend-il comme incarnation (entrer dans un corps). Mais là encore, nous n'avons relevé aucune donnée ethnographique contemporaine du jésuite ou antérieure étayant cette croyance. Les dons de nourriture sur les sépultures visant à nourrir l'«âme» des décédés, ainsi que la croyance en un village des «âmes», nous semblent même contredire cette idée de résurrection. Nous y voyons plutôt pour notre part (et nous y associons les règles de chevelure lors du deuil), «l'exercice d'un rituel symbolique dont l'enjeu reste l'équilibre Vie/Mort, ou plus exactement [le couple] mort biologique/renaissance symbolique, tandis que l'individu reste avant tout membre du groupe» (Thomas, 1976 : 394).

Aujourd'hui, quelques personnes pratiquent encore ces offrandes, surtout celle du tabac. Hervé (1995) confirme effectivement qu'il met du tabac dans le bois, à l'endroit où un chasseur a été enterré.

Les Innuat ne craignaient pas ces lieux de sépulture. C'étaient des endroits connus et fréquentés, dans lesquels ils vaguaient à leurs activités journalières. On apprenait à ne pas en avoir peur : «Mes ancêtres m'ont dit de ne jamais avoir peur de l'endroit ou de la tombe qui est sur échafaudage» (Hervé, 1995). Nous verrons cependant qu'il pouvait y avoir une absence de fréquentation de certains lieux lors du décès

---

<sup>27</sup> Nous soulignons d'emblée que le terme est à utiliser avec précaution. Il ne se veut pas l'équivalent du terme tel qu'employé aujourd'hui car: 1) ce n'est pas le décédé mais sa famille qui opère; 2) nous n'oublions pas que le terme vient d'une société à accumulation de biens.

d'une personne proche. Mais ce n'est pas la crainte qui suscite alors cette conduite mais la douleur affective.

Ces offrandes de demande n'étaient pas exclusivement réservées aux décédés. Elles pouvaient être destinées à des «divinités». Il semble que les lieux de ces offrandes ne sont pas «immuables»

Non loin de Kaniakutet, il y a un rocher façonné par l'érosion et qui a la forme d'un Atshen assis. On nomme d'ailleurs cet endroit Atshen Ashini. Dans notre temps, contrairement à aujourd'hui, on n'y laissait ni tabac, ni allumettes. Par contre, à l'intérieur des terres, en face de Ushashimek Nipi Amatshuatan, il y a un rocher nommé Tshisheniu Ashini. À chaque fois qu'on passait par là, on offrait du tabac, des allumettes et parfois de la boisson. Je l'ai vu ce rocher: il est au milieu du chemin. Quand on donnait quelque chose, il arrivait qu'on fût chanceux à la chasse.

(Dominique, 1989 : 114)

Ces lieux d'offrandes étaient-ils mobiles ou bien se sont-ils multipliés sous l'influence catholique qui aurait ramené de France ces traditions d'offrandes à des lieux «sacrés»<sup>28</sup>, elles-mêmes réminiscences païennes?

### 3.2.2.2 - L'au-delà

Les dons sont donc liés à la conception de l'au-delà. Yvette Barriault (1971 : 154) révèle qu'il n'existe pas chez cette population une rupture décisive entre la vie et la mort. Cette dernière «ne semble pas un arrêt, mais un rite de passage : on meurt toujours à quelque chose qui n'est pas essentiel, à une demi-vie». Mircea Éliade (1965 : 166) l'appelle la vie profane : «...on meurt toujours à quelque

---

<sup>28</sup> Ces lieux étaient multiples : croisées des chemins, fontaines, rocher à la forme particulière, etc. On sait que ces pratiques étaient fréquentes dans certaines provinces françaises, la Bretagne par exemple, région qui recrutait d'ailleurs un grand nombre de missionnaires...

chose qui n'était pas essentiel ; on meurt surtout à la vie profane». La mort finale accède à la plénitude, à la vie pleine «qui est le triomphe définitif sur la mort» (Barriault : 25). Cependant, ni Éliade, ni Barriault n'explicitent réellement ce qu'est la plénitude. Serait-ce cet «autre monde», ce «grand village»<sup>29</sup>, dans lequel les «âmes» des défunts se rendent, et dont font mention Le Jeune (1635) et Moon Conard (1900) ?

Si cette plénitude dont parle Barriault et le «grand village» évoqué par Le Jeune ne font qu'un, on constate une continuité réelle entre la vie et la mort puisque l'activité même se situe dans les deux mondes en tous points semblables. En effet, les morts, de même que les vivants ici bas, se restaurent, boivent, chassent, etc.<sup>30</sup>. Lachance (1968 : 82)

---

<sup>29</sup> C'est en ces termes que Le Jeune évoque l'au-delà des Innuat. Sans doute la désignation du missionnaire n'est pas des plus heureuse pour une population encore nomade en 1634.

<sup>30</sup> Le Jeune soulève une question intéressante lorsqu'il s'interroge sur le destin des animaux tués. Il ignore si l'âme de ces derniers meurt tout à fait. Et l'on ignore alors s'il y a une mort définitive ou une éternelle résurrection. Cependant, dans sa Relation de 1637, il nous fournit un élément sur le devenir des âmes humaines qui irait plutôt dans le sens d'une réincarnation : rappelons nous que les Innuat se représentent la terre plate et que c'est à son extrémité que les âmes se rendent. Là, «elles dressent leurs cabanes sur le bord du grand précipice que fait la terre, au fond duquel il n'y a que des eaux. Ces âmes passent le temps à danser, mais quelques fois, badinant sur la rive de ce précipice, quelqu'une tombe dedans cet abysme, et aussi tost elle est changée en poisson» (Le Jeune, 1972 [1637] : 53). Peut-être est-il possible que ce destin soit aussi celui des âmes des animaux? Le Père Arnaud, en 1872, apporte quant à lui une variante qui indique que seuls les caribous ne meurent pas et connaissent ce cycle de perpétuel retour :

De tous les animaux que le manitou a donné à l'homme pour la nourriture, il n'y a que le caribou qui ne meurt point. Les sauvages les tirent ou les dardent, ils ne meurent pas. Ils laissent seulement leur dépouilles entre les mains des chasseurs pour qu'ils s'en nourrissent et s'en servent, ils retournent aussitôt animer d'autres caribous et ils

corrobore cette idée de similitude entre la vie terrestre et l'au-delà : «Comme les animaux et les autres objets animés, l'homme a aussi un esprit qui, à sa mort, s'en va dans le monde des esprits pour y poursuivre une vie semblable à celle qu'il menait sur terre (...)»<sup>31</sup>. Une vie semblable, mais en négatif, puisque les «âmes» «voient la nuit et rien le jour, car leur jour est dans les ténèbres de la nuit et leur nuit dans la clarté du jour» (Le Jeune, 1635 : 61). Ce qui nous semble en accord avec la comparaison «âme»/«ombre» que nous avons soulevé au point 3.2.2.

### 3.2.3 - Les pratiques suicidaires

Qu'en est-il des comportements suicidaires dans la société innue antérieure à la sédentarisation? Nous n'avons relevé dans nos sources, aucun cas de suicide direct, si ce n'est un cas de tentative de suicide.

elle sort de cabane à quatre pattes, comme on dit, car elle ne se pouvoit plus tenir sur ses pieds, et se couche sur la neige. Je pensois qu'elle fust sortie pour quelque nécessité, mais le Père de Quen me dit: Non, i'ai bien cogneu à son geste qu'elle est sortie de despit et de rage (...) nous sortimes pour nous en retourner; nous fusmes estonnez que nous trouuasmes cette pauvre abandonnée exposée à l'air et sur la neige, n'ayant sur soi qu'un meschant bout de peau, dont elle se couvroit. Je me presente pour la reconduire en sa cabane, luy parlant affablement et avec compassion; elle me rebuta opiniastrement; son mary, qui estoit bon sauvage, en estoit bien triste, mais il n'y pouvoit apporter aucun remede.

---

sortent de la montagne avec un nouveau corps. Voilà pourquoi, jamais les caribous manqueront sur la terre et leur nombre ne fera que s'accroître. Telle est la croyance de tous les pauvres Naskapis et d'un bon nombre de nos montagnais encore peu instruit.

(Arnaud cité par Tremblay, 1977 : 26)

<sup>31</sup> Dragon (1970 : 84) et L. Moon Conard (1900) ont aussi noté cette croyance en la survie de l'âme dans un autre monde après la mort.

Peu de iours après, vne femme sauuage me vint trouver, et me dit que cette misérable apostate s'estoit voulu tuer, qu'on auoit esloigné d'elle tous les couteaux, qu'on l'auoit veüe enlevée en l'air plus d'une coudée, qu'elle s'estoit derobée de ses gens, s'enfuiant la nuict pour dispaïroistre et estre emporté du diable, que ses gens l'auoit rattrappée, que si elle eust disparu, elle auroit consommé et fait mourir les Sauuages. (...). Je m'enquistai si par fois quelque Sauvage dispaïroissoit sans estre reueu, on me dit que cela arriuoit. (...) [Monsieur Olivier] interrogea sa mere sur ce qui s'estoit passé; elle donna assez à cognoistre qu'en effect elle s'estoit voulu tuer, qu'elle leur estoit eschappée la nuict, sans sçauoir comment; mais qu'ils l'auoient attrappée et ramenée en sa cabane. Comment s'enfuoit elle, demanda-il, veu qu'elle ne se peut remuer? Qu'en sçauons nous? respondent-ils, c'est peut-estre, dit sa mere, que son âme s'en veut aller, et elle couroit apres pour ne la point laisser eschapper.

(Le Jeune, 1972 [1637], vol.1 : 18; c'est nous qui soulignons)

Le témoignage comporte un paradoxe car il explique une tentative de suicide par un désir de vivre. En effet, la mère de la femme dont il est question confirme la tentative de suicide, mais explique le comportement de sa fille (sa course dans la nuit) par la volonté de cette dernière de ne pas laisser échapper son «âme» c'est-à-dire de ne pas mourir.

La littérature est abondante sur des exemples d'abandon ou de non-soins concernant les individus dont l'état de santé est jugé désespéré<sup>32</sup> : Le Jeune (1634 : 21; 1635 : 26, 34; 1637 : 18), Faraud (1864 : 393), le R.P.Z. Lacasse (1879 : 26). Nous avons relevé dans les mythes et contes que nous livre Savard (1979) deux cas de cette forme de suicide. Le début du mythe de Tsheshei, relate le cas de l'abandon d'un vieil homme

---

32 Ces pratiques ne sont certes pas l'apanage de la société innue. Nous avons relevé des cas similaires chez les Inuit, par exemple: Rasmussen (1929: 274) et Birket-Smith (1937: 181) pour les Netsilik; Buliard (1972: 168) pour les Inuit du cuivre; Gessain (1975) et Robert-Lamblin (1986: 114, 167, 214, 355, 445) pour les Ammassalimiut; Poncet (1939).

(Ibid.: 11). Dans le conte de Menintueo, l'aîné et le gendre de Memintueo demandent à l'indien de les tuer (Ibid. : 23). Nous estimons que ces cas d'abandon ou de non-soins sont une forme de suicide, dans le sens où les membres de la société (les malades) s'y soumettent. Nous nous sommes déjà prononcée sur cela, mais nous rappelons que nous considérons que l'acceptation de la part de ces individus de la mort qu'on leur destine, donne à cette mort un caractère volontaire. C'est ce que Thomas désigne par «suicide actif-passif»<sup>33</sup>, c'est-à-dire qu'il «implique à la fois une décision volontaire du sujet qui veut mourir et la contribution de l'entourage qui accède d'autant plus volontiers à ses désirs qu'ils s'avèrent conformes à la coutume» (Thomas, 1993 : 96). En cela nous considérons ces cas comme des suicides. Cependant, cette attitude à l'égard des malades se place dans un contexte temporellement éloigné et de nomadisme. Nos informateurs ne signalent aucun cas d'abandon. Il est toutefois intéressant de souligner le témoignage recueilli par Vincent, qui, s'il va dans le sens de ceux de nos informateurs, les nuance néanmoins, rejoignant alors, de loin certes, les témoignages historiques :

Les vieillards, les malades, les femmes enceintes, les jeunes enfants font l'objet d'une sollicitude particulière. On installe dans les canots que l'on tire sur des tobaganes, on s'arrête dans la mesure du possible pour leur permettre de se reposer, on tâche de les tenir au chaud. C'est du moins la règle générale. Madame Bernard a parfois des phrases qui laissent à penser que tous ne sont pas toujours préoccupés par le sort des autres. Il y en a qui échappent à leur responsabilité, qui refusent le partage. Mais dans l'ensemble, et en tout cas pour elle, la solidarité est de règle.

(Vincent, 1983 : 246)

Ces formes de suicide relevés chez les missionnaires ou dans la littérature mythologique n'obéissent à aucune règle

---

<sup>33</sup> Thomas (1993) donne ici l'exemple des Diolas (Sénégal).

coutumière ou tout le moins n'en font-ils pas état. Par contre, on sait que cette forme d'acte suicidaire n'est pas jugé comme dément ou anormal puisqu'on exprime verbalement au groupe son désir de mourir en recourant à l'aide d'autrui pour l'acte : «quelques vns mesmes prient qu'on les tûe, ou pour se deliurer des tourmens qu'ils endurent, ou pour deliurer de peine ceux qui les doiuent traisner avec eux» (Le Jeune, R.1636, 1972, 1 : 37).

Ces pratiques ne sont pas sans rappeler celles observées chez d'autres populations algonquiennes. En effet, comme précédemment évoqué au point 3.1.2, nous sommes face à des suicides posés dans une pensée sacrificielle. Notons cependant, que, contrairement aux cas objibways, nous n'avons pas relevé de pratiques ritualisées chez les Innuat. Cela ne signifie pas qu'elles n'ont jamais existé mais au moins n'en n'avons nous aucun témoignage.

Nous avons donc, par ces suicides sacrificiels, de la mort qui produit de la vie (De Heush, 1986 : 35). Une analyse détaillée de la notion de sacrifice dépasserait ici notre propos et serait de toute façon fort délicate du fait du caractère succinct de nos témoignages. Cependant, nous aimerions envisager de quelle façon le type de suicide qui vient d'être présenté, s'inscrit dans une démarche de production de vie. Cela se fait à deux niveaux. Le premier niveau se traduit de façon immédiate, par un surplus de nourriture pour les autres membres du groupe, dans un premier temps, permis par le fait qu'un individu en moins autorise l'augmentation des portions alimentaires, et par des déplacements plus faciles et plus rapides, dans un second temps, augmentant les chances de trouver du gibier. À un second niveau, le sacrifice de ces vieillards, qui sont d'anciens chasseurs, est une fois de plus assimilé à un surcroît de nourriture, à une meilleure chasse du fait du principe de redistribution du gibier par les défunts. Nous y voyons de la production de vie dans le sens qu'il y a évitement de la mort pour les autres membres du groupe. En



effet, ces suicides sacrificiels ne se produisaient qu'en période de disette. Le surplus de nourriture permet donc à ceux qui en bénéficient de ne pas mourir de faim.

Ainsi, en sacrifiant son père (dans le cas objibway), le fils rétablit la relation entre parents et enfants, mais surtout il rétablit la relation entre le chasseur-pourvoyeur et les membres du groupe. La fonction du chasseur est ici rétablie. La relation d'interdépendance et d'obligation mutuelle joue sur plusieurs niveaux : au niveau familial, au niveau social et au niveau cosmologique. Cette relation était rompue. En effet, la personne âgée était une gêne dans les déplacements (du fait d'une moindre agilité, d'une moindre endurance et pouvait même représenter un fardeau supplémentaire lorsqu'il fallait la porter) et elle demandait une part de nourriture sans rendre à ces services des services retour (porter des charges, chasser...). Nous semblons être ici dans une situation de «contre-prestation suprême», pour reprendre l'expression de Mauss (1969 : 52)<sup>34</sup>.

À l'inverse de ce qu'argumente Bloch<sup>35</sup>, il s'agit ici davantage de transformer le chasseur<sup>36</sup> (la personne âgée) en

---

34 Ce dernier constate en effet, que dans le cadre d'une relation d'échange/non-échange chez les Celtes, certains individus se suicidaient se substituant alors aux présents de contre-échange dont ils étaient redevables. L'acte suicidaire préservait ainsi leurs parents de la contre-prestation et par conséquent leur honneur.

35 À partir de son étude chez les Orokaiva (population de Nouvelle-Guinée), l'auteur argumente «que le sacrifice, la possession des esprits, les rituels de fertilité et les enterrements, contiennent le même fondement sous-jacent de transformation de la proie en chasseur que l'initiation (...)», Bloch (1997: 28).

36 Cette observation semble s'appliquer tant aux hommes qu'aux femmes, ces dernières étant également pourvoyeuses de gibier (Leacock, 1980: 81). Mathieu Mestokosho dans Bouchard (1977: 101-102) en témoigne aussi «[les femmes] excellaient au tir au fusil ou à la carabine. Selon les circonstances, elles chassaient de la même manière qu'un homme. Toutes les femmes

proie (ses anciennes prises de chasse). C'est à ce niveau que nous voyons le rétablissement de la relation d'échange et d'interdépendance au niveau cosmologique. En effet, la «religion» innue contient l'idée que les animaux se sacrifient pour le chasseur en échange de quoi les chasseurs doivent se soumettre à certaines pratiques rituelles comme la suspension des os<sup>37</sup> (Bouchard, 1977 ; Dominique, 1989 ; Preston, 1978 ; Morantz, 1978) pour ne citer que la plus connue. Nous avons observé un traitement particulier des os au cours de notre séjour sur la Côte-Nord. Ils étaient conservés (jamais plus d'une journée) dans le réfrigérateur jusqu'à ce qu'un matin ils «disparaissent» dans le bois avec notre hôtesse. Celle-ci revenait sans les os.

Ici, c'est le chasseur qui se sacrifie. Le Jeune note que parfois certaines «âmes» se transforment en poisson. Les mythes également évoquent des temps où les animaux étaient des hommes. Il y a ici cette transformation de l'homme en animal par le fait de ce sacrifice qui permet au «chasseur/chassé» de réintégrer le cycle vital/cosmique.

La situation de disette souligne la rupture de la relation entre les hommes et les animaux, ceux-ci refusant de se sacrifier aux hommes. Le rétablissement de cette relation passe, ici, par une situation d'inversion. L'homme se transforme en animal et se sacrifie à son tour. Dans le langage de De Coppet (1995), nous serions face à un suicide «socio-cosmique» du fait que cet acte relie le niveau cosmique et le niveau terrestre et rétablit la relation entre le monde naturel et le monde «surnaturel».

---

savaient tirer. Certaines étaient vraiment très habiles. Elles étaient capables de tuer tous les animaux».

37 Ces pratiques (avant, pendant et après la chasse) sont communes aux populations algonquiennes et ont été moult fois présentées dans les écrits anthropologiques. Nous renvoyons le lecteur à ces lectures.

Soulignons que ces pratiques concernent plus souvent des adultes que des enfants et l'analyse qui vient d'être présentée pourrait être un facteur explicatif de cette constatation. Cela pourrait expliquer pourquoi nous n'avons pas noté de sacrifice d'enfant, puisque outre le fait qu'ils sont la relève du groupe, son avenir, ils n'ont également rien à redistribuer. On constate par contre, que cette analyse n'explique l'abandon ou le non-soin de ces enfants que par la production de vitalité du premier niveau.

Ces suicides débouchant sur des redistributions de chasse sont donc producteurs de vie. Rappelons d'ailleurs les mots de Michel Grégoire à propos des dons de chasse de son père, qui lui «léguaient une partie de sa chasse, de sa vie», (Dominique, 1989 : 54). Il n'y a aucune ambiguïté, léguer une partie de sa chasse c'est léguer de la vie. De plus, l'idée de legs ou de redistribution s'accorde à l'idée de continuation.

Ces suicides sacrificiels correspondent donc aux exigences de la société et confirment les valeurs fondamentales de partage, d'entraide et de réciprocité.

Le Jeune souligne deux types de motivation : se délivrer d'une souffrance ou soulager le groupe. Cette forme de suicide se justifie donc de deux façons : ne pas mettre le groupe en danger en gardant des individus qui ne sont plus qu'une charge pour le groupe ; éviter des souffrances inutiles à des personnes qu'ils jugent condamnées : «Pour éviter de longues souffrances et d'inutiles douleurs à leurs parents vieux et infirmes, ils les laissaient mourir de froid et de faim» (Faraud, 1864 : 393). Ceci n'est pas sans rappeler les catégories durkheimiennes («égoïste» et «altruiste obligatoire»). Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, le suicide est un acte qui participe de la société. Il ne s'agit pas d'un acte individuel, car enfin il faut l'accord des individus qui aideront à l'acte d'autodestruction.

Ces témoignages supposent que la mort n'est rien en regard de la souffrance<sup>38</sup>. Cette dernière n'est-elle d'ailleurs pas la pire des punitions? En effet, certains prisonniers de guerre sont torturés de nombreuses heures avant d'être mis à mort<sup>39</sup>. La souffrance psychologique, dont relèvent de nombreux cas de suicide contemporains, peut elle aussi être intolérable, au point que face à elle la mort est vue comme une porte de sortie tout à fait acceptable ou mieux logique, nécessaire. Nous savons la valorisation de l'endurance à la souffrance dans le rituel de torture (Pilette, 1991 ; Viau, 1997), mais ici, comme le précise Le Jeune, est elle est inutile donc il n'est pas nécessaire de la supporter, elle n'apporte rien à l'individu et défavorise le groupe.

Pour en revenir à la citation de Le Jeune qui voit le suicide comme une cessation des souffrances que l'on ressent et des tourments que l'on inflige à autrui, nous ignorons si les deux motivations du désir de mort relèvent de témoignages ou de sa propre interprétation. Dans ce dernier cas, nous pouvons avancer qu'il en existe une autre. Rappelons le parallèle que nous avons fait entre la catégorie de Lash (suicide relié au désir de non-mutilation du corps et donc de l'«âme» - qui serait intéressant de prendre en considération dans une étude des rituels de torture) et les soins donnés au

---

38 Lahontan en fait d'ailleurs mention lorsqu'il rapporte le témoignage suivant: «[I]ls vous répond[aient] froidement que la vie n'est rien qu'on ne se vange pas de ses ennemis en les égorgeant, mais en leur faisant souffrir des tourmens longs, âpres [et] aigus ; [et] que s'il n'y avait que la mort à craindre dans la guerre, les femmes la feroient aussi librement que les hommes».

39 Nous sommes consciente que la torture des prisonniers ne peut-être lue dans le seul sens de la punition, mais qu'elle répond tout au contraire d'une symbolique particulière sur laquelle, d'ailleurs, nous reviendrons dans un prochain chapitre. Néanmoins, on ne peut ignorer la souffrance qui sous-tend tout ce rite de la torture et qui est infligée à l'ennemi.

corps. Nous postulons alors qu'ici, le suicide est motivé par ce désir de préserver une «âme» non-mutilée. Nous reviendrons sur cette considération dans le cadre du suicide contemporain, en ce qu'il vient heurter cette valeur si le suicidant agit en état de détresse psychologique, condamnant alors son «âme» à un mal être.

La mort est acceptée comme inévitable et peut être accélérée si nécessaire. Les Innuat acceptent son incontournable terme et s'y préparent. Jeannine (1995) témoigne que dès qu'elle et son groupe montaient dans le bois, ils préparaient le linge pour les personnes qui allaient décéder. Le témoignage de Mistamaninuesh, recueilli par Vincent (1983 : 248), relate cette même préparation : «Madame Bernard ne montait pas dans l'arrière-pays sans sa provision d'étoffe et de clous».

Le fait qu'on accepte et se prépare à la mort entraîne une relation particulière entre les moribonds et les autres personnes du groupe. On ne se cache pas la mort imminente. Ainsi, la confection des vêtements mortuaires pouvait être réalisée en présence du mourant auquel ils étaient destinés : «Il arrivait même que la couture se fasse au chevet du mourant. (...). Parfois, quand nous avons fini de coudre l'un de ses habits, nous le lui montrions. «Comme je vous remercie d'apporter tant de soin à la confection de mes vêtements», disait-elle» (Vincent, 1983 : 247). Cette même lucidité face à la réalité s'observe et est verbalisée entre les membres du groupe quant à la mort prochaine d'un des leurs, même si les liens de parenté sont très proches :

- «Maman, regarde !»

Il montrait la vierge. Alors j'ai su qu'il ne vivrait pas. J'appelais la mère de Shushepis qui campait non loin.

- «Maniteshash, viens un moment, lui dis-je, regarde Enamua.»

Il n'y avait personne, ils étaient tous partis au magasin. Alors elle ouvrit la porte et jeta un coup d'oeil.

- «Il ne pourra pas aller plus loin», lui dis-je.  
(Vincent, 1983 : 249)

Il y a donc une très forte conscience, qui est réellement assimilée et donc vécue au quotidien, que la mort est inéluctable. Tshakapesh lui-même sacrifie à l'inévitable en renonçant à ressusciter ses parents.

Soudain, une pensée lui traversa l'esprit. «Le couteau croche de ma soeur aînée! Mais de qui sommes-nous donc nés? Je vais retourner le lui demander.» De retour chez lui, il dit: «Ma soeur aînée, où as-tu pris le couteau croche que tu possèdes?» - «Notre père et notre mère furent tués par *Katshituask*. Mais il ne t'as pas mangé. Tu es resté là. Je suis allée à ta recherche et je t'ai sauvé la vie» - «Ma soeur aînée, tais-toi. Tu me fais peur. Tais-toi» - «Ne vas donc pas là» - «Je n'irai pas». Il s'en alla marcher et se mit en tête de le trouver. Il découvrit alors l'endroit où son père avait été tué. Il vit les traces de *Katshituask*. Puis il se mit à chanter: «Je suis en quête de *Katshituask*!» [*Tshakapesh* trouve *Katshituask* et un duel commence entre eux deux] *Katshituask* commença alors à avoir peur. Il voulut s'enfuir, mais *Tshakapesh* lui tira une flèche dans chaque hanche. «D'accord, dit *Katshituask*, tu m'as vraiment tué. Découpe-moi en morceaux que tu lanceras çà et là. Tu peux garder mes oreilles et ma tête.» «Entendu», dit *Tshakapesh*. Il l'acheva et le tailla en pièces qu'il lança çà et là. Certains morceaux se mirent à courir, d'autres à voler. Il garda la tête pour la rapporter chez lui, ainsi que les oreilles. «Je m'en servirai comme matelas», dit-il. Il ouvrit l'estomac et y trouva les cheveux de son père et sa mère. Il souffla sur eux et ils se mirent à bouger. «Je pourrais faire revivre mon père et ma mère. L'être humain serait alors immortel. On serait trop nombreux sur la terre et il y aurait des chicanes. Je ne les ramènerai donc pas à la vie», pensa-t-il. Ainsi ne fit-il pas revivre son père et sa mère. Il revint chez lui.»

(Savard, 1985 : 206)<sup>40</sup>

---

40 Extrait du mythe de *Tshakapesh* recueilli à Northwest River auprès de Joe Rich, né vers 1900. Ce mythe se retrouve sur toute la Côte-Nord.

Le mythe n'introduit pas la mort comme une punition à un héros comme c'est le cas chez d'autres populations<sup>41</sup>. Il l'introduit par souci démographique. En effet, à propos de la non-résurrection des parents de Tshakapesh, R. Savard (1985 : 107) précise : «...[qu']il lui aurait suffi de souffler sur les cheveux pour ramener ses parents à la vie. Un raisonnement malthusien l'aurait convaincu de n'en rien faire. Sinon, pensa-t-il, la mort n'existerait pas ; il y aurait alors beaucoup trop de monde sur le territoire».

Désveaux (1988: 156) avance cette même nécessité d'introduire la mort «comme origine de la vie brève» dans le mythe de Jakabish (pendant de Tshakapesh chez les Objibwa en l'occurrence, population algonquienne). Ce héros mythique «justifie la mort en tant que moyen d'éviter le surpeuplement de la terre par les êtres humains».

Nous voilà très proche du sacrifice des parents pour leurs enfants et des plus vieux pour le groupe, que nous examinons précédemment. Une fois de plus, apparaît l'idée de sacrifice de l'individu au profit du groupe, en l'occurrence l'humanité.

---

41 Dans le chapitre 4 de sa relation de 1634, le Père Le Jeune donne une autre explication de la mort. Cette fois elle apparaît comme le résultat de la curiosité humaine. Les hommes sont ici punis d'avoir désobéi au Messou (précisons que le Messou est un personnage mythologique grâce auquel la terre a pu être reconstituée après un déluge mythique):

Nostre Sauvage racontoit au Père Bébeuf que ses compatriotes croient qu'un certain Sauvage avoit receu du Messou le don d'immortalité dans un petit paquet, avec une grande recommandation de ne le point ouvrir; pendant qu'il le tint fermé, il fut immortel; mais sa femme, curieuse et incrédule, voulut voir ce qu'il y avoit dans ce présent; l'ayant déployé, tout s'envola, et depuis les Sauvages ont esté sujets à la mort.

(dans Laflèche, 1973: 32)

Ce récit n'est pas sans rappeler la faute originelle causée par Ève et il est probable qu'il soit d'inspiration catholique.

### 3.3 - La mort aujourd'hui dans la société innue

Nous abordons les rituels mortuaires et les perceptions de la mort contemporains, c'est à dire de la sédentarisation à nos jours. Rappelons que nous situons la sédentarisation après 1954, date à laquelle le processus déjà enclenché prend une ampleur particulière du fait de la scolarisation rendue obligatoire aux amérindiens cette année là et qui va inciter les familles à rester près des enfants scolarisés (Chapitre II). Ici, nous utilisons principalement les observations que nous avons faites lors de notre séjour dans les communautés C1 et C2, ainsi que les témoignages que nous y avons recueillis.

#### 3.3.1 - Les pratiques mortuaires

Il est évident que dans les petites communautés la mort d'une personne est vite connue par l'ensemble de la population. La nouvelle circule rapidement d'une personne à une autre. Le téléphone est alors un bon vecteur. De plus, dans certains villages, un décès peut-être annoncé par la radio. Mais à C2, par exemple, on ne fait jamais ce genre d'annonce radiophonique de peur qu'un membre de la famille, non encore au fait de l'événement, ne l'apprenne alors de façon peu délicate. Cependant, il faut noter que l'annonce du décès utilise un canal verbal allant à l'encontre des moyens non-verbaux que nous avons alors relevés.

##### 3.3.1.1 - La veillée

Elle ne se pratique pas dans toutes les communautés. À C2, il n'y a pas de veillée à proprement parler, mais la dépouille, reposant dans son cercueil ouvert, reste deux à trois jours dans l'église. Mais il ne semble pas que les gens y viennent. Il est difficile de l'affirmer de façon catégorique. Cependant pour avoir eu notre salle de travail attenante à l'église et pour y être restée plusieurs heures



ces jours d'exposition du corps, nous n'avons pas constaté la venue de gens.

À C1, une veillée est systématiquement organisée. Elle dure environ trois jours. D'après les informateurs, toutes se déroulent à peu près de la même façon. Nous avons assisté à l'une d'entre elles. Le corps était présenté dans son cercueil. Plusieurs chaises étaient disposées à l'avant, ainsi qu'un prie-Dieu. Plusieurs petites fleurs étaient plantées sur le couvercle du cercueil ; dans ce cas il y en avait une pour chaque enfant, petits-enfants, gendres et brus. Des livres de prières catholiques écrites en innu étaient à la disposition des visiteurs. Le corps était coiffé de façon traditionnelle<sup>42</sup> et portait le chapeau traditionnel féminin<sup>43</sup> (la décédée le portait de son vivant, comme beaucoup de vieilles femmes). La défunte avait un chapelet dans les mains. Le corps était maquillé, de sorte qu'il ne présentait pas d'aspect cadavérique (ces soins sont fait à l'hôpital).

Certains visiteurs sont allés embrasser le corps et/ou lui toucher les mains ; d'autres n'ont faits que le regarder. La presque totalité de la communauté est venue au moins une fois rendre hommage à la décédée. Cette visite, cependant, est le plus souvent destinée à soutenir les membres de la famille du défunt expliquant alors la non visite au corps observée à C2. La dépouille mortelle, rappelons-le, est exposée dans l'église où la famille ne maintient aucune présence. Se rendre en ces lieux revient donc à rendre une visite au corps seul, ce qui

---

42 La chevelure est séparée en deux couettes. Chacune d'entre elles est enroulée depuis le bas jusqu'à la base de l'oreille autour d'un support rectangulaire, puis entourée d'un ruban noir. Chacun des petits boudins est fixé par une épingle.

43 Speck (1910 : 152) note sa large utilisation au début du siècle. Aujourd'hui seules les femmes âgées le portent encore. Il a été remplacé, pour la génération suivante, par un foulard à motifs fleuris.

ne semble susciter aucun intérêt chez les Innuat. Alors que les visites à la famille se pratiquent nous pouvons en déduire que le corps du décédé ne sollicite aucun hommage.

Nous ne pouvons pas affirmer qu'il s'agisse de la crainte de l'«âme» et du danger mortel qu'elle représente dans les jours suivant le décès (ce danger concernant prioritairement les enfants), cependant une informatrice nous a dit être rassurée de notre présence alors qu'elle devait aller photographier le corps<sup>44</sup>.

La veillée n'a pas un caractère austère ; on y discute et on rit. Les enfants sont nombreux, ils vont et viennent à leur gré. Lorsque la pièce est pleine, un certain nombre de personnes se retirent dans celles d'à côté et y demeurent une grande partie de la veillée. De la nourriture et des boissons sont offertes aux visiteurs. Ces veillées sont un moment de grande sociabilité, d'autant plus que l'on peut y rencontrer des membres des autres communautés. En effet, les enterrements sont un moment de rassemblement. Nombreux sont les visiteurs extérieurs qui se déplacent pour quelques jours seulement. Chaque soir il y a une petite cérémonie religieuse en langue innue. Il y en a encore une avant la fermeture du cercueil. Puis les personnes présentes rendent un dernier hommage à la personne décédée (embrassades, touchers).

### 3.3.1.2 - La cérémonie religieuse

Lorsque le missionnaire est unilingue, la cérémonie religieuse alterne le français et l'innu. À C1 l'oraison funèbre est dite en français car elle est écrite et lue par le missionnaire (qui ne parle pas innu). Les thèmes en sont assez variés car outre l'évocation en bons termes de la décédée, on condamne l'union libre ou le théâtre, par exemple. Pour ce qui

---

<sup>44</sup> Cette pratique semble récente et nous n'avons pu établir si elle était généralisée.

est des chants, ils sont en langue innue comme le souligne Jean Fortin (1992). À propos des chants, ce même auteur évoque les «cantiques et chants indiens». Nous ignorons ce qu'il range sous le vocable «chants indiens». Nous n'avons, pour notre part, relevé aucun chant traditionnel et aucun informateur n'en a ni connu, ni entendu parler. Pour eux, ces chants auxquels fait allusion Jean Fortin sont, sans aucun doute, des chants catholiques interprétés en innu.

La cérémonie est aussi l'occasion pour la famille d'offrir ses remerciements pour les dons en argent et en nature. Ainsi, par exemple, le café offert lors des veillées était un don du conseil de bande.

Toute la communauté, à peu d'exceptions près, assiste à la mise en terre. Nous n'avons observé aucun dépôt d'objet dans la fosse et aucun témoignage n'en confirme l'existence aujourd'hui.

Ensuite un repas est offert par la famille aux proches et aux visiteurs venus d'autres communautés. Ce repas est joyeux. Après ce dernier, c'est le partage des biens personnels du défunt. Cette distribution faite à l'amiable n'est pas toujours sans tensions.

Nous n'avons pas observé de deuil collectif. Ainsi, par exemple, il y a eu un Bingo le soir de l'enterrement, comme il y en a plusieurs fois par semaine. Notons néanmoins, qu'à C2, une manifestation publique a été annulée suite au décès d'une personne de la communauté.

### 3.3.1.3 - Les objets du défunt

Il semblerait que la préoccupation essentielle des Innuat après l'enterrement est l'oubli. On garde peu d'objets ayant appartenu au défunt. Ils sont soit brûlés, soit distribués aux amis et à la famille. Chez certains, la vue d'un objet ayant appartenu à une personne à laquelle ils étaient très attachés peut les indisposer. Cependant, les objets conservés peuvent

tout à fait être utilisés comme n'importe quel autre objet, rien dans leur utilisation ne les distinguant des autres. Néanmoins, ils peuvent avoir pour l'utilisateur un caractère spécial. En effet, l'objet en question peut, selon certains informateurs, donner une certaine sérénité au nouvel utilisateur, l'aider à mieux vivre et à se préparer à la mort. Stéphane (1995) ressent par rapport à ces objets «un sentiment d'aide de la part de la personne décédée». Une informatrice, ayant reçu à la suite d'un décès une aiguille servant à lacer les raquettes, se sentait en confiance avec elle-même à l'idée que cet objet se transmettait d'un innu à un autre. L'objet est alors vu comme le garant de la perpétuation de la culture innue. Cette idée semble rejoindre celle partagée par plusieurs informateurs, que l'on ne meure jamais vraiment puisque l'on continue à vivre à travers ses enfants. Le lecteur pourrait s'étonner de voir rapprocher les termes d'«oubli» et de «continuation». Nous pensons que l'oubli s'attache à l'individu, en ce qu'il était comme porteur de liens affectifs. C'est la remémoration de ces liens et du vide que laisse alors le décédé qui est douloureuse et qu'il faut donc oublier. Le maintien se joue quant à lui à l'octave supérieure. C'est le membre de la société qui perdure, la marque et le progrès qu'il laisse en tant que maillon, somme toute assez anonyme, d'une chaîne sociale. Le paradoxe n'est donc qu'en apparence.

Traditionnellement, la tente était brûlée après un décès : «Quand le défunt demeurait sous une tente, la tente était défaite et brûlée et le site nettoyé» (Jean Fortin 1992 : 59). Jusqu'à il y a peu de temps, certaines maisons pouvaient être détruites. Lors d'un entretien (Mars 1994), Jean Fortin nous a informé qu'il avait observé à Natashquan la destruction d'une maison après que celle-ci eut été délaissée plusieurs mois suite au décès de son habitant. Cette pratique a été abandonnée, surtout depuis qu'il y a une crise de logement. Cependant, on trouve la persistance de cette pratique à

travers d'autres gestes. C'est ainsi que souvent des réaménagements vont être effectués dans la maison (peinture, changement de meubles, inversion des pièces,...). La maison peut-être délaissée provisoirement : «Après le décès d'un adulte, j'ai constaté que la famille abandonne la maison où est décédée la personne. D'abord, la maison est vidée de tout ce qui a appartenu au défunt. Ensuite, la maison est abandonnée pour plusieurs semaines et plus souvent c'est plusieurs mois. Personne n'y entre» (Jean Fortin 1992 : 59). Quelquefois c'est un déménagement pur et simple.

Ces gestes relèvent sans doute de l'ancienne pratique (destruction de la tente) qui traduisait le désir d'éloigner l'«âme» du mort mais aussi de lui fournir une demeure dans l'autre monde. Elle participe également d'un désir d'oubli, de ne plus fréquenter ces lieux où l'on a vécu ensemble, car chaque souvenir est douloureux. Cet abandon des lieux rappelle la désertion temporaire des territoires de chasse de la part de certaines bandes et dont Mailhot (1993 : 150) témoigne :

Revenons au cas de cet homme qui vécut toute sa jeunesse dans la zone Nord à l'exception d'une saison qu'il passa dans la région S2 alors qu'il avait une dizaine d'années. Ce changement de territoire coïncidait en fait avec le décès de sa mère. Blessée à la colonne vertébrale à la fin de l'automne, elle fut ramenée, couchée sur une tabagane, depuis la région N1 jusqu'au lieu de rassemblement du groupe Nord, à la tête du lac Grand, où elle expira peu avant Noël. La saison suivante, son mari voulut éviter de retourner sur les lieux de ces pénibles événements.

Le même auteur, se basant sur Leacock (1981), indique aussi que «dans la bande de Natashquan également, les Innus changeaient temporairement de territoire après le décès d'un être cher» (Mailhot, 1993 : 151). Dominique fait le même constat (1989 : 158).

Une de nos informatrices n'était plus capable de retourner sur les lieux où son jeune fils était mort d'un accident de chasse.

Il y a là deux éléments à relever et à retenir : la destruction ou l'abandon de l'habitation ou des lieux de résidence et la destruction des objets ayant appartenu au défunt. Ces deux éléments se retrouvent dans la littérature ethnographique (Champlain, 1603 ; Le Jeune, 1636 ; Moon Conard, 1900 ; Le Clercq, 1981).

Lorsqu'une personne seule meurt, comme c'est souvent le cas des personnes âgées, l'argent qu'elle laisse est utilisé pour couvrir les frais funéraires.

### 3.3.2 - Conception de la mort

Le point précédent traitait des rites. Celui qui suit s'intéresse davantage à la relation qui s'établit entre les vivants et les morts chez les Innuat.

#### 3.3.2.1 - L'évocation des personnes décédées et les sépultures

On ne parle pas de la mort. Il ne semble pas que le sujet puisse être porteur de malheur à venir mais il est source «d'un inconfort intérieur» (Armande, 1995). Nous avons vu précédemment que dès les premiers temps de l'évangélisation, les missionnaires jésuites avaient souligné cet inconfort. À l'inverse, les morts sont évoqués. Ils le sont par leur prénom auquel est ajouté, en innu, le suffixe -pan. Le prénom est alors composé, -pan signifiant «qui est décédé». Ainsi, pour évoquer José, par exemple, on dira Josépan, qui signifie donc «José qui est décédé». Les membres de la communauté parlent beaucoup du défunt dans les jours qui précèdent et suivent les funérailles. Il s'agit alors plutôt d'évoquer ses qualités. Une informatrice remarquait qu'«on apprend à connaître quelqu'un après sa mort. C'est automatique, ses belles qualités on le sait tout de suite après» (Armande, 1995).

Pour ce qui est de la manifestation, les signes de tristesse sont peu apparents. De plus, ils sont rarement montrés en public. Là, cependant, les témoignages et observations sont différents et même contradictoires. Emmanuelle (1995) a vu des gens hurler dans l'église, ainsi qu'une femme s'accrocher à la tombe de son mari. Nous avons observé une adolescente pleurer bruyamment et ne plus quitter la contemplation de son père mis en bière, au point que l'on dû l'en éloigner de force. Inversement, Stéphane (1995) interdisait aux membres de sa famille, suite au décès d'un de ses enfants, qu'ils pleurent lors des funérailles ainsi qu'à la maison dans les semaines qui ont suivi. Cependant, tous se laissent aller à l'expression de leur tristesse et désarroi dès qu'ils se retrouvent en communauté très restreinte et intime. Cette non manifestation publique semble aller dans le sens de ce désir d'oubli ou en tout cas de continuation de la vie. Le témoignage du Père Bossé cité au point 3.1.2.1.2, abonde dans ce sens.

Il n'y a pas de prescription stricte ; une grande part est laissée à l'initiative individuelle laissant apparaître la façon dont chacun ressent les choses. Signalons à ce propos le témoignage contradictoire d'une informatrice et du père Jean Fortin. La première constate une moindre démonstration de la tristesse aujourd'hui par rapport à il y a une cinquantaine d'année. Le second constate l'opposé (communication personnelle, 1994).

Les tombes sont rarement visitées et sont quasiment laissées à l'abandon. Une informatrice aura le commentaire suivant : «quand c'est fini, c'est fini». Si on passe près du cimetière, on vous dira quelle est la tombe de la soeur. Et encore la mort est récente (un an). C'est sans doute que la tombe n'est pas vue comme la demeure du mort. En effet, celui-ci s'en va vers un au-delà qui n'est pas toujours très bien défini, certes, mais en tout cas il s'en va. Cependant, cela

ne signifie pas que l'on n'accorde aucune importance au soin du corps. Aujourd'hui, les soins donnés au corps sont faits à l'hôpital. Ils peuvent traduire la volonté de soigner le corps/«âme» - toujours en référence à Lash - tant que l'«âme» ne s'est pas éloignée. Ils peuvent signifier le respect des os frais qui est à mettre en relation avec la suspension des os des animaux pour la repousse des chairs et anciennement des sépultures. Ces soins seraient une première relation entre les morts et les vivants et ils viseraient le départ de l'«âme» ainsi qu'un espoir de sa futur bienveillance de la part des vivants.

Les lieux de décès (endroits où la mort a eu lieu) étaient et sont fréquentés (excepté par les proches parents). Il ne semble pas que la mort soit contagieuse. Cependant, l'«âme» du défunt peut présenter quelques dangers dans les jours qui suivent le décès.

### 3.3.2.2 - Les morts, leurs relations avec les vivants

Un mort peut être dangereux jusqu'à ce qu'il soit enterré, tant qu'il fait son «ménage». Effectivement, après le décès, l'«âme» du défunt revient ramasser ses effets personnels. Elle refait tous les parcours accomplis durant sa vie terrestre (dans son enveloppe charnelle) pour vérifier si elle n'a rien oublié. À ce moment, elle représente un danger pour les enfants car, en emportant ses affaires ou plutôt l'«âme» de ces objets, elle pourrait ramasser celle d'un enfant. C'est pourquoi il ne faut pas étendre le linge des enfants pendant ces trois ou quatre jours, ni laisser sortir ces derniers après le coucher du soleil, puisque c'est à ce moment que l'«âme» du décédé rassemble ses biens. Les effets personnels du défunt sont réunis et déposés dans une pièce afin d'aider l'«âme» dans sa collecte. Est-ce par souci d'altruisme envers l'«âme» ou bien dans le but de raccourcir le temps du ménage et ainsi protéger les enfants? Ces deux objectifs sont sans



doute visés par ce geste (rappelons que l'on peut avoir recours aux «âmes» pour leur demander de l'aide, car cette relation d'entraide est à double sens). Ce danger que représentent ces «âmes» ne signifie pas qu'elles soient mauvaises. Il faut plutôt y voir la nécessité de l'observation de certaines conduites de la part des vivants. C'est à eux seuls que revient le pouvoir de se prémunir contre cette éventualité.

De la même façon, à la mort d'un proche, on se fabrique des petits bracelets de laine rouge que l'on porte aux poignets ou aux chevilles lors d'un décès pour éviter d'avoir mal aux os. L'«âme» du décédé peut en être la cause. La relation n'est pas évidente pour tous les informateurs, puisque certains portent ces bracelets dès qu'ils ont mal et non au décès d'un proche. Dans ce dernier cas, on le porte pour éviter que la douleur ne se répande dans tout le membre. On les garde jusqu'à ce qu'ils tombent et on les brûle. On n'a pas peur des esprits des morts, on vit avec eux «quotidiennement». En effet, nombreux sont les témoignages relatant des rencontres avec des fantômes ou des esprits :

Nous étions partis à la recherche d'un canot qui avait été laissé par un certain [D], le grand-père de [S] ici, qui l'avait laissé à la rivière de Saint-Augustin. Mon père et moi sommes allés ramasser le canot. Un peu avant d'arriver à l'emplacement où [D] avait laissé son canot, nous avons vu [D] partir avec son canot alors qu'il était décédé la veille.

(Garlonn, 1995)

Ces rencontres ne sont pas toujours visuelles, il y a des manifestations auditives. La plus commune est d'entendre siffler trois fois alors qu'on est seul.

J'étais avec mon beau-frère sur un portage. Mon beau-frère était parti en avant pour porter les bagages et moi j'étais resté pour aller voir mon piège à animaux à fourrure. C'est à ce moment-là que j'ai entendu une fois siffler, il n'y avait personne d'autre autour. Je n'ai pas fait attention la première fois, la deuxième

fois j'ai continué à me charger le dos pour le portage et c'est la troisième fois que j'ai écouté vraiment et j'ai vraiment entendu siffler.

(Stéphane, 1995)

Le Jeune dans sa relation de 1639 (1972 : 43) évoquait ces sifflements : «ils les [les âmes] ont ouï siffler, comme ces petits grillets qu'on entend quelquefois à la campagne». Jeannine (1995) précise que le sifflement des personnes vivantes et celui des esprits sont différents : «Le sifflement des esprits peut être sous forme d'échos. Il y a un échos qui accompagne le sifflement de la personne décédée».

Il est également possible d'entendre crier et plus précisément appeler ou d'assister à d'autres formes de manifestation :

Plusieurs fois on entend crier. Y'a longtemps ça, ça fait vingt ans. Moi j'ai entendu souvent. Mon beau-frère, il était toujours dans le bois, il savait c'est qui qui criait. Il criait, il reste là, il criait «utéééé», «uté» c'est «ici», c'est ça qu'ils ont dit. C'est le mort qui crie. Ça fait pas longtemps qu'on a jamais entendu. Mais maintenant on entend pas, parce que c'était à cause de la religion, à cause de la prière. On voit plus les morts. Avant on voyait. Mais on voit pas la trace. J'ai vu une fois, mais j'ai entendu plusieurs fois quelqu'un qui criait. Au Lac salé on entend souvent, des fois ils ont tiré des roches. Des fois on entend pas mais ils tirent les roches. Mais ils tirent pas sur nous. Mais je sais pas pourquoi.

(Hervé, 1995)

Il y a des endroits réputés hantés. Ils se trouvent à proximité de lieux où des personnes sont mortes ou d'anciennes sépultures. Beaucoup de portages sont hantés car des personnes avaient exprimé le désir d'être inhumés à proximité de l'un d'eux afin de pouvoir continuer à voir des gens (Stéphane, 1995 ; Bouchard, 1977 : 44) - le témoignage de Speck à propos de la disposition des échafaudages près de la rivière allait en ce sens. Voici une preuve supplémentaire de la communication entre le monde des morts et des vivants. Cependant, cette relation tend à disparaître car ces

manifestations semblent se faire de plus en plus rares. Le témoignage d'Hervé ci-haut impute cette disparition à la conversion au catholicisme.

Néanmoins, un autre élément vient étayer cette relation : il s'agit des prémisses de la mort. Nombreux sont les témoignages qui signalent diverses manifestations avertissant d'un décès prochain. Celles qui reviennent le plus fréquemment sont :

- le comportement anormal de la personne qui va décéder,
- la vision de boules de feu dans le ciel,
- des manifestations étranges et inexplicables (chute d'objets, sensation d'être touché, ...).

Cependant, ces prémisses ne sont jamais immédiatement identifiables comme signes avant-coureurs d'une mort prochaine. Ce n'est qu'une fois le décès survenu que les gens se souviennent alors de certains gestes ou autres manifestations et réalisent qu'il s'agissait d'événements annonciateurs d'une mort prochaine : «C'est comme la journée où mon beau-père est mort. Je me reposais et j'ai senti qu'on levait la couverture. C'était ni mon mari, ni les enfants et le lendemain j'ai su que son père était mort» (Armande, 1995). Certains signes, cependant, sont parfois directement annonciateurs d'un malheur proche. C'est le cas du fait de voir un oiseau<sup>45</sup> hors du commun, de par la beauté de son chant ou de par sa couleur par exemple. Jeannine (1995) donne l'exemple d'un oiseau blanc. Blanche (1995) évoque également la présence d'un oiseau<sup>46</sup>, mais dans ce témoignage la présence

---

<sup>45</sup> Ici, l'espèce ne semble pas avoir d'importance. Mais rappelons que le hibou est annonciateur de mort chez beaucoup de populations amérindiennes (Lévi-Strauss, 1973: 303).

<sup>46</sup> Blanche décrit l'oiseau: il est petit avec la face plate, il est de couleur grise avec des tâches brunes. Elle précise qu'on l'entend la nuit. Notre informatrice ne l'identifie pas à un hibou, il en a cependant plusieurs caractéristiques. Malheureusement, les indices sont insuffisants pour identifier l'espèce.

de l'animal est simultanée au déroulement de mauvais événements. Les malheurs continuent tant que le volatile est présent. En fait, plus qu'annonciateur de malheurs, l'animal est ici porteur de malheurs.

Il y a un oiseau, on dit quand on l'entend la nuit, pis on l'entend du côté du coucher du soleil, là c'est un mauvais présage. Si on l'entend du côté du lever, c'est rien, c'est un bon présage. Moi j'y crois, parce qu'une année, il y en a un, il était perché à côté de chez William. Il était là, tout le temps tourné vers le village, toute l'année, tout le temps. Il y en a qui ont essayé de le tuer mais ils ont jamais réussi. Pis il y avait eu beaucoup de monde de malade, ils ont failli mourir, il y a eu des accidents. C'est l'année où mon frère est mort, le mari à ma nièce qui est décédé. En tout cas, il y a eu beaucoup de décès cette année là. J'ai une fille qui a faillit mourir. Et l'oiseau se perchait même dans mon [terrain], là-bas dans l'endroit pour faire du feu, il était proche. Pis quand on était deux semaines dans le bois, on l'entendait souvent. Pis après quand tout est passé, on l'a plus jamais revu.

(Blanche, 1995)

Selon Blanche, si les gens qui ont essayé de tuer l'oiseau y étaient parvenu, les malheurs auraient cessé.

Certains rêves sont aussi très significatifs :

J'avais aussi rêvé à lui [mon père]. Dans mon rêve, un marchand dit à mon père d'aller au large. Je le vis embarquer dans son canot. Avant de partir, il ne me jeta que deux canards et il quitta. En me laissant ces gibiers d'eau, cela signifiait qu'il me léguait une partie de sa chasse, de sa vie. Je ne pouvais pas le retenir. En arrivant à la mer, au printemps, j'ai su que mon père n'était plus. C'est comme cela, lorsqu'on ne tue pas cela veut dire qu'il se passe de quoi.

(Dominique, 1989 : 54)

Ces signes sont envoyés par «la personne qui va mourir, c'est son esprit qui avertit ses proches» (Armande, 1995). Ce que notre informatrice nomme «esprit» s'apparente à ce que

Mauss nommait «l'âme-ombre»<sup>47</sup> lorsqu'il décomposait la psyché (l'âme indépendante, principe de la personnalité morale) en deux éléments (dont le second est l'âme souffle). L'auteur (1968-69 : 214) note à propos du premier élément qu'il est, entre autre, «le mort qui apparaît au dormeur» et donc «le double du mort».

Ces manifestations outre-tombe se font aujourd'hui plus rares. Des informateurs expliquent leur disparition du fait de la perte de croyance des jeunes en ces manifestations (Armande, Garlonn, Stéphane, 1995), d'autres du fait de la christianisation (Hervé, 1995). Souvenons-nous que ces explications étaient également celles données pour la disparition du principe de redistribution de la chasse par les décédés.

Conclusion :

Les données présentées démontrent que le souci d'oublier forme la trame centrale des rites funéraires chez les Innuat. Ce désir d'oubli se manifeste par la destruction des objets du défunt ; la désertion des lieux que fréquentait le décédé ou le lieux de son décès, de la part des proches.

Cependant, cet oubli ne signifie pas ou n'entraîne pas une fuite de la mort. Les Innuat, au contraire, vivent en conscience de cette dernière et, mieux, en relation avec elle par le biais de la communication entre les morts et les vivants. La mort n'est pas niée, elle est acceptée, même si on préfère ne pas en parler (l'accepter ne signifie pas qu'on se réjouisse de sa venue). La «proximité physique» de la mort (transport des corps pendant plusieurs semaines, mise en terre ou élévation des sépultures à des endroits fréquentés, localisation des cimetières dans les villages (même si cela

---

<sup>47</sup> Souvenons-nous le rapport que nous avons précédemment observé entre l'âme et l'ombre chez les Innuat.

est directement d'imposition coloniale, nul part nous n'avons lu ou entendu que les Innuat s'étaient opposés ou avaient manifesté une désapprobation quant à la localisation des cimetières) indiquent cette conscience de la mort. Par l'oubli c'est plutôt la douleur affective et émotive que l'on cherche à fuir, une douleur du vide que laisse l'être défunt. La reprise du nom dont témoigne Le Jeune illustre ce remplissage, étayé par cette reconquête de la vie que signifie pour nous la pousse des cheveux, comme emblème de vie<sup>48</sup>, relevée par le même auteur et Lallemant. Aujourd'hui, la reprise du nom est signifiée comme une marque de respect à l'égard du décédé. Ne pas parler de la mort souligne encore, et de façon explicite, l'évitement de l'inconfort que suscite son sujet.

L'oubli s'adresse donc à l'individu décédé. Cette rupture que l'on recherche est individualisée ; elle n'est pas généralisée à l'ensemble des morts. À contrario, la relation entre les morts et les vivants n'est pas individualisée. On continue à vivre à travers ses enfants, mais il n'y a pas de culte des ancêtres ; on conserve l'objet d'un défunt mais il symbolise la culture innue et non l'individu. La mémoire mortuaire est donc collective plus qu'individuelle. Pour parer à toute individualisation souvenons-nous que la redistribution de la chasse, qui est accessible à tout le groupe mais qui effectivement est le legs d'une personne, est limitée dans le temps.

Le domaine de la mort reste un point crucial dans la culture innue : rassemblement (sont présentes aux funérailles des personnes en provenance de différentes communautés), survivance de croyances (l'«âme» du décédé représente un

---

<sup>48</sup> Désveaux souligne à ce propos que les cheveux ne cessent jamais de pousser, ni au cours de la vie d'un individu, ni après sa mort, «le système pileux offre ainsi l'image d'une puissance qui transcende les lois ordinaires de la temporalité biologique»(1988: 168). Voir également Viau (1997: 118).

danger) et maintien de pratiques (offrandes aux morts, désertion des lieux, destruction des objets du défunt par le feu). Il est vrai que la quasi totalité des témoignages présentés ici sont ceux de personnes âgées de cinquante ans et plus. Ils révèlent une connaissance du savoir du bois et une persistance de certains gestes. Les plus jeunes sont moins au fait de cette connaissance et par conséquent, certaines pratiques tendent à disparaître; d'autres, comme ne pas étendre le linge des enfants dans les jours qui suivent un décès ou la destruction des objets du défunt, sont encore bien vivaces dans toutes les classes d'âge. De plus, l'attitude des jeunes lors des funérailles porte à croire qu'aujourd'hui encore la mort ne représente pas un phénomène effrayant. Les parents emmènent leurs enfants aux veillées (à l'occasion desquelles nous avons vu plusieurs enfants embrasser, observer et toucher le corps) et aux enterrements. On leur apprend à accepter la mort et son inéluctabilité<sup>49</sup>. Rappelons le commentaire de plusieurs adolescents lorsqu'à la question : «As-tu peur de la mort?», leur réponse était : «Ben non, pourquoi? On doit tous mourir». Nous verrons également au chapitre VI que les adolescents croient encore en un au-delà qui réunit les décédés, ce qui n'est pas sans rappeler le commentaire de Tara Perley (chapitre I).

Nous pensons avoir montré que, bien qu'ayant connu des modifications, la vision de la mort et les rites funéraires ont gardé chez les Innuat une unité tout au long de leur histoire des premiers temps de l'évangélisation à aujourd'hui. Le concept d'«âme» lui-même, que nous comparions au concept de *Meshtapeu*, a gardé assez de particularités pour que cette comparaison puisse être significative encore aujourd'hui. Résumons les dans le tableau 7 :

---

<sup>49</sup> Ce qui n'est peut-être pas toujours le cas dans les sociétés occidentales. Freud soulignait la connaissance que nous avons de notre mort mais notre refus d'acceptation (dans Thomas, 1993: 218).

TABLEAU 7

Comparaison des concepts *Meshtapeu* et «âme»

<i>Meshtapeu</i>	«Âme»
Village des <i>Meshtapeu</i>	Village des «âmes»
Peuple des <i>Meshtapeu</i>	Peuple des «âmes»
Distribution de gibier	Distribution de gibier
<i>Meshtapeu</i> peut être bien ou malveillant selon les circonstances	L'«âme» peut-être bien ou malveillante selon les circonstances
<i>Meshtapeu</i> s'élève dans la tente tremblante	L'«âme» s'élève au-dessus du corps au moment de la mort
<i>Meshtapeu</i> donne de l'information sur les vivants	L'«âme» fournit de l'information sur les futurs morts
<i>Meshtapeu</i> circule entre le monde naturel et le monde «surnaturel»	L'«âme» circule entre le monde naturel et le monde «surnaturel»
<i>Meshtapeu</i> est semblable à l'homme	L'«âme» est semblable à l'homme
<i>Meshtapeu</i> est multiple	L'«âme» est parfois multiple dans l'ethnographie.



La distribution du gibier, la malveillance de l'«âme», son élévation au-dessus du corps, les indices qu'elle fournit pour signaler ceux qui vont prochainement décéder, sa circulation entre les mondes naturels et «surnaturels», son apparence humaine, sont autant d'éléments qui apparaissent dans les témoignages de nos informateurs.

C'est également sous l'angle de cette continuité des idées relatives à l'eschatologie - que nous soulignons plus haut -, que nous aimerions revenir sur les témoignages qui indiquaient une séparation entre les morts et les vivants. Si l'on envisage la vision de nos informateurs (chap.III) de la «mort sociale» comme une forme de suicide et que l'on rappelle le point de Lash notant que les suicidés errent dans le monde des morts et des vivants, on comprend que le suicide suscite chez les Innuat un malaise dû au fait que la séparation morts/vivants n'est pas ici respectée. L'individu qui ne communique plus, qui s'est retiré des relations sociales, ne participe plus à la société, tout en étant présent. Il ressemble alors à l'«âme» du décédé dans les jours qui suivent la mort, lorsqu'elle erre, n'appartenant plus au monde des vivants ni complètement encore à celui des morts.

Lash note également que «le suicide, en cas de maladie grave, de mutilation, etc. est un moyen pour que l'âme soit en bon état, et non pas affaiblie ni mutilée» (cité par Conard, 1900). Le suicide peut alors être vu comme la mise à mort du corps alors que l'individu est au plus mal psychologiquement. Nous pouvons sans aucun doute opérer une analogie entre le mal être physique et le mal être moral. L'autodestruction au moment où l'individu est au plus mal peut être vue comme la condamnation de l'«âme» à un mal être «éternel». Dans la perspective d'une continuation, de l'existence d'un au-delà, le suicide ne peut alors qu'être réprouvé.

De plus, rappelons l'idée de continuation par les enfants évoquée par Jean-Michel et soutenue par Jeannine (1995) à propos d'un objet ayant appartenu à un décédé et qu'elle avait

gardé. La mort volontaire peut être alors perçue comme un refus de cette continuation :

La mort d'un individu - surtout s'il est jeune et vigoureux - est toujours ressentie par le groupe comme une atteinte grave à sa cohésion et à sa permanence. Or, la conscience collective tient avant tout à son unité et à sa pérennité; à la limite, on peut affirmer que le groupe se veut immortel.

(Thomas, 1976 : 416)

L'atteinte à la cohésion du groupe, à l'heure où les populations amérindiennes revendiquent une reconnaissance qu'ils n'estiment pas toujours établie et que la force du groupe apparaît alors plus nécessaire que jamais, peut sans aucun doute générer une angoisse profonde face à l'acte d'autodestruction.

C'est la vision et la perception que les Innuat ont de l'acte d'autodestruction, ainsi que de ceux qui le posent, que nous allons analyser dans la seconde partie de cette thèse.

**DEUXIÈME PARTIE**

**LE SUICIDE CHEZ LES INNUAT**

## **CHAPITRE IV**

### **FACTEURS SUICIDOGÈNES, FACTEURS DE PROTECTION**

Ce chapitre vise à repérer les facteurs qui influencent directement ou indirectement l'acte suicidaire et que nous nommons les facteurs suicidogènes. Nous ne pouvons envisager ces derniers sans leurs pendants, à savoir les facteurs de protection. Nous verrons alors qu'il est possible de distinguer deux niveaux «d'influence». Ceux qui sont immédiatement repérables et repérés par les informateurs et les auteurs et qui relèvent d'un ordre social. Nous les avons nommé les facteurs déclencheurs. Car, même s'ils remontent loin dans l'histoire de l'individu, ils n'en forment pas moins la genèse de la crise suicidaire.

Il y a le second niveau d'influence, dont les éléments ont été nommés «marqueurs culturels». Il s'agit de valeurs culturelles en effet, propres à la culture innue et donc partagées par ses membres, suicidaires ou non. Ce niveau possède aussi ses facteurs «suicidogènes» et ses facteurs de protection.

#### **4.1 - Les problèmes sociaux comme facteurs suicidogènes**

Nous décrivons, dans un premier temps, des éléments qui nourrissent l'acte suicidaire car ils forment le contexte dans lequel la pensée suicidaire évolue. Nous ne perdons pas de vue que ce même contexte est celui de toute la communauté et que tous ses membres ne s'autodétruisent pas. Nous rappelons alors qu'il ne s'agit pas dans cette étude d'une compréhension individuelle, psychologique du suicide, mais d'une compréhension socioculturelle.

Lorsque l'on évoque la problématique du suicide, il nous vient immédiatement en tête la kyrielle de problèmes dits sociaux dont elle ne semble pouvoir se départir. Il s'agit de l'alcoolisme, de la consommation de drogue, des abus sexuels,

de la violence familiale, etc. Ces facteurs auxquels viennent se greffer des causes d'ordre psychologiques telles que la perte d'estime de soi, la dépression, sont très souvent retenus comme des facteurs suicidogènes importants (Brant, 1992 ; Kirmayer, 1993 ; Minore, 1991 ; Rodgers, 1990 ; Syer-Solursh, 1987 ; Ward et Fox, 1977). Le suicide entre dans cette large catégorie des problèmes sociaux où il est sous-catégorisé dans la classe «santé mentale»<sup>1</sup> (Kirmayer, 1993 ; Krauss, 1972 ; Sampath, 1992 ; Vallee, 1966). Il est hors de doute que ces problèmes s'éclairent les uns les autres, mais le plus souvent ils sont présentés dans les écrits d'une façon assez nébuleuse ou très stéréotypée. Nous voulons étudier la dynamique qui s'élabore entre ces problèmes, sans perdre de vue que l'objectif ne consiste pas à établir un ordre chronologique stable et immuable mais, plus humblement, de démêler un peu un écheveau des plus embrouillé. En effet, il serait vain de penser qu'il est possible de repérer dans ce panel qui de la poule, qui de l'oeuf. Ces problèmes ne se rangent pas chacun à leur place dans un «processus rectiligne». Il y a, au contraire, beaucoup de boucles : une situation de violence latente dans laquelle vient se greffer l'alcoolisme entraîne la violence qui entraîne l'alcoolisme, par exemple. L'état latent évoqué est lui-même dû à toutes sortes de raisons qui peuvent être propres à chaque individu. La socialisation joue ici un rôle important. Si pendant l'enfance la violence a été le seul comportement observé lors des situations de crise, il est fort probable que l'individu se trouve conditionné à reproduire cette violence comme seule réponse apprise, quand lui-même vivra ces situations de crise.

Une fois encore, nous laissons une large place à nos informateurs puisque ici aussi il nous intéresse de savoir

---

<sup>1</sup> «Aptitude du psychisme à fonctionner de façon harmonieuse, agréable, efficace et à faire face avec souplesse aux situations difficiles en étant capable de retrouver son équilibre» (Sutter dans Postel, 1983).

comment ces derniers mettent en relation le suicide et ses avatars.

#### 4.1.1- Les abus sexuels

Le sujet est délicat. La première difficulté qui se présente, dès lors que l'on aborde cette question, est celui de la définition. Qu'est-ce qu'un abus sexuel? Où placer la limite à partir de laquelle un geste va être considéré comme un abus quand ses répercussions vont être, pour la victime, la peur, le désarroi, le dégoût de soi et des autres, la culpabilité et quand les conséquences de ces sentiments peuvent être la violence, l'alcoolisme, l'abus de drogue et le suicide? Et les listes sans doute ne s'arrêtent pas là. Où placer cette limite donc, quand l'acte ne peut finalement se définir qu'à partir de la sensibilité de chacune des victimes. Nous ne pourrions pas nous attarder ici sur les abuseurs car nous n'avons recueilli que deux témoignages de leur part qui ne nous permettent pas une analyse de ce point de vue. Nous comprenons que l'acte est difficile à avouer et à exposer, car, outre le fait qu'il peut être difficile à vivre pour l'abuseur, il est également porteur aujourd'hui d'une condamnation collective. Chaque individu intègre l'expérience de façon différente et «cette diversité de comportements nous ramène à dire que le comportement d'un individu est fonction de la situation, du contexte environnemental, d'une histoire et d'une personnalité» (Glowacz, 1989: 26). Nous avons donc décidé de considérer, avec prudence comme nous le verrons, tous les témoignages dans lesquels les informateurs répondent par l'affirmative à la question «Avez-vous été abusé?»<sup>2</sup>. Nous

---

<sup>2</sup> Il n'en a pas toujours été le cas chez un certain nombre de thérapeutes comme en témoigne Diana Sullivan Everstine (1989: 29): «Beaucoup de victimes d'inceste ont essayé de raconter à leur thérapeute ou à d'autres professionnels leur victimisation ; ces derniers leur ont renvoyé, d'une façon ou d'une autre, un message leur indiquant qu'ils ne désiraient pas entendre ce discours». Ce déni de crédibilité a même été

voulons voir comment ce problème se perçoit dans la société innue. Nous considérerons, d'une part le discours et les attitudes des victimes de l'abus sexuel, puis ceux de leur entourage d'autre part. Nous verrons que la dynamique une fois de plus présente ses propres caractéristiques.

Nous n'avons pas observé au cours de nos entretiens de réaction violente. Nous l'expliquons par le fait que même s'ils sont informés de certains abus, les membres de la communauté sont dans l'impossibilité d'intervenir en raison des réseaux familiaux impliqués. Cette non-intervention se double d'une volonté de la part des Innuat d'une non-ingérence dans la vie d'autrui<sup>3</sup>. Ce point, sur lequel nous reviendrons, est également repéré pour la question du suicide. Dans le cas d'abus sur des enfants, les parents n'interviennent donc pas auprès de l'abuseur mais essaient le cas échéant de protéger l'enfant.

L'abus n'a jamais été désigné comme un problème apporté par les blancs et à la question «pensez-vous que ça a toujours existé?», le «non» catégorique se fait rare.

---

la base de la fondation de théories psychanalytiques (révisées plus tard):

Dans son autobiographie, Sigmund Freud mentionne que ses patientes parlaient fréquemment de contacts incestueux qu'elles auraient subis de la part de leur père, oncles et frères. La fréquence de ces récits était telle qu'il ne pu en croire ses oreilles et qu'il modifia son système conceptuel vers 1896-1897. Il cessa de croire que ces histoires étaient basées sur des expériences réelles et traumatisantes, datant de l'enfance de ces femmes: à l'inverse, il élaborait une charpente théorique de la névrose, considérant que toutes ces histoires incestueuses étaient uniquement des fantasmes et des produits de désirs. Ce cadre de référence fut dominant pendant la première moitié du XXème siècle.

(Herman H.P. Vergouwen, 1989: 83)

<sup>3</sup> Notons que cette attitude est en train de changer. Nous reviendrons sur cette constatation.



Tous les témoignages qui vont suivre n'ont pas forcément eu leur théâtre d'action à C1 et C2 du fait des déplacements géographiques des individus d'une communauté à l'autre.

#### 4.1.1.1- Le discours des victimes

La réponse à la question surprend par ses proportions. Sur vingt et une personnes interrogées à ce sujet, huit nous ont déclaré avoir été abusées, soit près de 30%<sup>4</sup>. Certains témoignages alourdissent encore le bilan lorsqu'ils relatent la connaissance d'abus sur d'autres personnes. Ainsi, une jeune adolescente nous rapporte qu'elle et une dizaine de ses amies ont été abusées (attouchements). Clarence (1995), femme dans la cinquantaine, porte à notre connaissance qu'elle connaît des gens de son âge qui comme elle ont été abusés. Maryvonne (1995), jeune femme de trente ans: «En parlant avec mes soeurs et mes amies, j'ai su qu'elles avaient vécu des choses semblables ». D'autres informateurs témoignent qu'ils n'ont pas été abusés mais qu'ils connaissent des personnes qui l'ont été. Précisons que les individus évoqués dans ces témoignages ne sont pas tous des personnes que nous avons rencontré, voilà pourquoi nous affirmons que ces témoignages, du fait des cas qu'ils relatent, alourdissent le bilan.

Cependant, cette inflation nous prévient également de la nécessité d'interpréter ces données avec prudence. Nous craignons en effet un englobement dangereux de certains gestes sous la désignation d'abus. Une jeune fille se faisant toucher les seins non dénudés par un jeune homme va déclarer avoir

---

<sup>4</sup> Le grand nombre de cas relevés n'est pas l'apanage de la population innue. Fabienne Glowacz (1989) note à peu près la même proportion chez les femmes en Wallonie ; à propos des victimes d'abus sexuels dans l'enfance, Diana Sullivan Everstine (1989: 30) indique que «la plupart des études estiment qu'approximativement 30% de la population ont été victimes de tels abus. Ce pourcentage se retrouve dans plusieurs pays».

subi un abus sexuel. Certes, il n'y a là rien de plaisant mais le terme utilisé n'est-il pas un peu excessif? Nous voici encore ici aux prises avec la question délicate de la définition. Soulignons malgré tout qu'il y a souvent, et plus particulièrement avec les jeunes, une difficulté à cerner réellement l'ampleur d'un problème. Il est parfois de bon ton chez les adolescents de se désigner, même à tort, victime ou délinquant dans le seul but de se conformer à une image valorisée par le groupe. Il est donc difficile de savoir si la victime a subi ou non un abus et surtout d'en évaluer le traumatisme.

De la même façon que pour la question du suicide, le prisme «problèmes sociaux» à travers lequel un bon nombre d'études envisagent depuis quelques années les communautés autochtones contribue sans doute à la possibilité de cette inflation. Il est très difficile par conséquent d'aborder ces questions sociales et encore davantage de se placer de façon catégorique, dès lors qu'il s'agit d'en estimer l'ampleur. Sachons cependant que les lignes qui suivent ont été écrites dans un esprit de prudence sans pour autant renoncer à la nécessité d'opérer certains choix.

La plupart des informateurs ont subi l'abus en question durant leur enfance. Précisons que tous les témoignages masculins relatant un abus le localise dans l'enfance. En effet, nous n'avons aucun témoignage d'abus subi à l'âge adulte pour ce qui est des hommes. Très souvent, lorsque les abus ont eu lieu dans la petite enfance, les souvenirs des informateurs sont assez flous et ne sont réapparus au niveau conscient que quelques années plus tard: «...cela nous arrive comme un flash lorsque des personnes en parlent » (Héléonor, 1995). Les souvenirs ont été refoulés et ce n'est qu'après un laps de temps que les victimes prennent conscience de ce qu'il leur ait arrivé : «J'ai réalisé ça tard» (Clarence, 1995); «J'avais enfoui cela et je voulais l'ignorer. Quand j'ai

vraiment pris le temps de penser à ce rêve, j'ai su, bien sûr, que la personne avait abusé de moi» (Héléonor, 1995).

L'acte a de fortes répercussions: «l'abus sexuel est presque toujours une expérience néfaste, déconcertante et destructrice pour l'enfant. Il comporte un degré de stimulation qui est bien au-delà de ce que l'enfant est capable d'appréhender et d'assimiler» (Glowacz, 1989: 25).

L'abus chez l'adulte existe également. Il est à noter que les viols de femmes semblent tous se produire lorsque la victime est inconsciente du fait d'une consommation de drogue ou d'alcool. Nous n'avons effectivement relevé aucun témoignage de viol de femme adulte alors que la victime était consciente:

Il m'est arrivé plusieurs fois d'avoir été abusée dans mon sommeil durant mes brossees. Au début, je faisais très attention à cela. Mais après je me laissais détruire petit à petit. Il arrivait que l'on me déshabillait durant mon sommeil et lorsque je me réveillais, un homme était en train d'abuser de moi. J'ai eu beaucoup de difficulté à accepter ça. Et lorsque cela arrivait, je ne sortais pas pendant un mois et je recommençais ma vie.

(Héléonor, 1995)

Des jeunes femmes reconnaissent le risque de ces abus lorsqu'elles consomment. C'est pourquoi elles recommandent une surveillance mutuelle entre amies ou, au moins, de ne pas s'endormir dans les maisons où elles allaient boire. Des adolescentes signalent que celles qui ne consomment pas au cours des soirées surveillent celles qui consomment afin qu'il ne leur arrive rien: «Ceux qui ne consomment pas me surveillent pour qu'il ne m'arrive rien» (Karinne, 1995).

Nous n'avons pas pu établir si dans ces occasions, les agresseurs étaient sous l'effet de drogue ou de boisson au moment de l'acte car nos informatrices ne le précisent pas.

Elles-mêmes étant sous l'effet de l'un ou de l'autre de ces produits, il leur est difficile de constater l'état de leur agresseur.

L'ampleur du phénomène à lui seul laisse supposer une absence de dénonciation publique. Ce fait est corroboré par les témoignages. Aucune des huit personnes interrogées n'a dénoncé son ou ses abuseurs. Les explications à cela connaissent quelques variantes mais celle qui revient le plus souvent c'est l'appartenance de l'abuseur à la famille: «J'en ai pas parlé à ma mère, parce qu'elle était apparentée avec la personne» (Maryvonne, 1995). Vivianne apprend que sa fille de trois ans a été abusée par un garçon de treize ans et par un jeune homme de dix-neuf ans. Selon ce que sa fille lui a raconté, Vivianne dit que l'un aurait procédé à un attouchement et l'autre aurait utilisé sa langue. Malgré toute sa colère, sa révolte et son dégoût face à cela, Vivianne ne dénoncera personne. En effet, le plus jeune est un membre de sa famille et le second un membre de la famille de son conjoint. Pour ces raisons, Vivianne estime qu'elle ne peut pas en parler, que «c'est trop délicat». Elle ajoute qu'elle n'a ni la force psychologique, ni l'argent nécessaire pour procéder à une dénonciation.

Il y a également tout un ensemble de sentiments qui envahit les victimes suite à leur agression et qui les empêche de dénoncer leur agresseur et même de parler de ce qu'elles ont vécu:

- La culpabilité: Maryvonne (1995) avait alors 3-4 ans lorsqu'elle a été abusée la première fois: «Je me sentais coupable. Je savais que c'était mal».
- La honte: «Dans le passé, je n'ai jamais parlé de cet abus et même dans les thérapies que j'ai faites, parce que j'avais honte» (Héléonor, 1995).
- La pudeur :«Les choses délicates, on les garde secrètes» (Henriette, 1995).

Le temps qui sépare la prise de conscience de l'acte qui s'est passé contribue également à la non dénonciation: «Non, c'était trop tard» (Clarence, 1995). Ce qui est surprenant c'est que certains abuseurs peuvent être encore actifs et que les victimes le savent. Malgré cela, elle n'interviennent pas davantage: «Peut-être qu'il fait ça avec d'autres. C'est trop vieux» (Clarence, 1995). Le sujet est explicitement reconnu comme tabou par certains informateurs: «C'est un sujet tabou» (Dimitri, 1995).

Bien sûr toutes les victimes n'ont pas la même réaction face à l'abus. Ainsi, Clarence relate qu'elle a subi, à deux reprises, des attouchements à l'âge de six ans, mais qu'elle n'en a jamais été traumatisée<sup>5</sup>. Inversement Geneviève nous dit que d'avoir été abusée à l'âge de quatre ans l'a amenée à faire une thérapie et Maryvonne (1995) reconnaît que «ça a été une des raisons de boire ». L'abus reste dans la majorité des cas une expérience traumatisante:

Ma mère nous a dit:«Vous allez dormir chez le prêtre». J'étais content parce que j'allais voir une maison propre, j'allais bien manger et que j'allais bien dormir. Je trouvais qu'il y avait des choses meilleures chez le prêtre, c'est-à-dire ce qu'il n'y avait pas chez nous. Nous sommes donc allés chez le prêtre avec mes deux autres frères, nous étions trois. Ce qui est arrivé, j'avais très peur de mon père et je pensais:«Pour une fois, je n'aurais pas peur.» Et puis, lorsque nous étions couchés, le prêtre nous dit:«Soyez à l'aise, mangez, vous êtes chez vous.» Alors nous nous sommes couchés, je me suis déshabillé. Lorsque je dormais à la maison, j'étais tout habillé car je me préparais toujours à me sauver. Mais chez le prêtre, je dormais avec ma culotte et un t-shirt. Je l'ai senti. Nous étions couchés tous les trois et j'ai senti que le prêtre voulait nous faire des choses mal. Je ne savais vraiment pas comment prendre cette chose, que le prêtre rentre dans notre chambre pour nous faire des choses mal. Tu ne peux plus bouger et tu deviens tout paralysé car c'est un adulte qui te fait

---

<sup>5</sup> Bien sûr, il se peut qu'il s'agisse ici d'un refoulement du traumatisme. Mais rien ne peut le confirmer ou l'infirmier.

quelque chose. Il te fait des mauvaises choses, tu ne sais pas comment réagir car jamais tes parents te l'ont fait. Je ne savais pas quoi faire et je ne pouvais pas réveiller mes frères. Je me suis réveillé et je trouvais toujours une excuse pour qu'il ne me touche pas. Je demandais d'aller à la salle de bain. J'avais très peur et je ne savais pas quoi faire.

Je croyais que c'était normal mais il est revenu le lendemain et nous ne pouvions pas le dire à nos parents. Il revenait à tous les soirs. Je trouvais ça très dur et j'avais peur. Nous nous enfermions et nous barrions la porte de la chambre, mais il arrivait toujours à l'ouvrir. J'avais très peur et on se parlait beaucoup mes frères et moi et je leur demandais ce qu'ils voulaient faire.

Il y avait beaucoup de respect envers cet homme qui était le prêtre, il contrôlait les gens et les gens avaient peur de lui. Nous allions à la messe à tous les dimanches et mes parents nous disaient de ne jamais la manquer. En plus mes parents étaient amis avec le prêtre. Et je crois que le prêtre a su profiter de cette situation pour abuser de nous. C'est comme s'il voulait nous acheter et que nous lui appartenions. Je crois bien que c'est cela qui m'a le plus marqué dans ma vie.

(François, 1995)

De la même façon, la réaction à l'égard de l'agresseur varie. Dimitri, un homme de 46 ans qui a été violé à l'âge de douze ans, a parlé et pardonné à l'abuseur: «Mon abuseur je l'ai vu quelques années plus tard. Il consommait, il m'a dit: «Faut que tu reviennes». J'ai pris deux bières avec lui, il m'a demandé pardon. «Pourquoi?» «Ça me libérerait». Il est mort deux semaines plus tard. Il devait sentir sa fin venir. Je lui ai pardonné».

Maryvonne (1995), quant à elle, n'a jamais adressé la parole à ses abuseurs depuis les événements: «J'en ai jamais parlé à ces deux hommes. Aujourd'hui j'ai encore du mal à voir le premier».

On le constate, définir l'abus sexuel est ardu tant il relève de la perception et de la sensibilité de chaque personne et à plus forte raison de chaque victime. Si la tâche est si délicate c'est peut-être parce qu'on se laisse envahir

et enfermer par la composante sexuelle de cet abus. Nous même évoquons la difficulté de considérer comme un abus sexuel le témoignage de cette jeune fille qui dénommait comme tel le fait qu'un garçon ait posé ses mains sur sa poitrine (si une autre jeune fille avait eu ce geste à son égard, aurait-il été qualifié d'abus sexuel?). Or, il faut se détacher du caractère sexuel de l'acte et considérer les autres variables de cette question et qui entrent de plein pied dans la définition de l'abus sexuel. En effet, les propos de Paul Igodt quant à l'inceste nous semblent également appropriés pour l'abus sexuel. Nous considérons effectivement qu'il «n'est pas sexualité, mais abus, manifestation de pouvoir, destruction, absence d'autonomie, manque de responsabilité, tabou» (Igodt, 1989 : 123).

#### 4.1.1.2- Les comportements face à l'abus

Après avoir envisagé comment les victimes ressentaient leur abus, nous envisageons désormais l'attitude des Innuat face à cet acte. Comment l'entourage direct de la victime réagit-il face à un abus et comment essaie-t-il de le prévenir?

Ce qui arrivait, c'est que ma mère m'envoyait souvent chercher le curé pour dîner. Et lui se trouvait dans son bureau et il me demandait de faire des dessins. Il me prenait sur ses genoux et me faisait des attouchements sur mes organes génitaux. Je me souviens que je faisais souvent des infections vaginales et que ma mère me mettait de la poudre. C'est comme si elle était au courant ou qu'elle avait des doutes mais qu'elle ne voulait pas y croire. Car je lui demandais de redéménager à [C]. Quand nous sommes retournés à [C], le curé venait souvent en visite. Il me taquinait en me pinçant les cuisses mais il était allé trop loin. Il n'est jamais allé jusqu'à la pénétration, seulement des attouchements sexuels.

(Héléonor, 1995)

L'attitude de la mère peut laisser croire en effet à un refus d'admettre les faits. Le témoignage de Maryvonne (1995) abonde

dans ce sens : «À 7-8 ans, un ado a mis mes mains sur son pénis. C'était pas dans ma famille. Je pouvais pas le dire à la dame, j'avais peur qu'elle me croit pas.»

Ces abus sont-ils une réalité que l'on ne veut pas accepter ou fatalité à laquelle on ne peut échapper? Une fatalité, en effet, car nos informateurs ne signalent pas la nouveauté de ces comportements et la plupart considèrent même qu'il en a toujours été ainsi: «Je n'ai pas été abusée mais je pense que ça a toujours existé» (Armande, 1995); «Ça a toujours existé. J'en ai entendu beaucoup parler. Dans les tentes il y avait juste une pièce. On était tous couchés sur le même plancher» (Clarence, 1995). Madeleine (35 ans) et Dimitri (46 ans) ont été abusés et pensent que ça a toujours existé; Jeannine (60 ans) n'a pas été abusée mais si elle a une peur, c'est celle-là. Considérons l'âge de ces informatrices. Les deux plus âgées ont une soixantaine d'années, ce qui signifie que les abus datent d'au moins du début du siècle. La conviction de l'une (Armande) et la crainte de l'autre (Jeannine), bien qu'aucune d'entre elles n'aient été abusées, ne peuvent être ignorées. Ces deux sentiments suggèrent que «quelque chose dans la structure des relations entre [les individus rend] l'acte non seulement vraisemblable, mais probable (Mathieu, 1985: 197). Tout laisse supposer, donc, que l'abus sexuel existe depuis plusieurs générations chez les Innuat. Le silence et ce qui peut apparaître comme un certain laisser-faire ne signifient pas l'approbation :

C'était des rideaux quand on était dans les chambres parce que y'avait pas de portes. Un soir je voulais me coucher chez nous. Y'avait plein de monde. Pis j'ai vu un homme qui touchait mes jambes. J'étais jeune! J'ai tout de suite crié à ma mère. Aujourd'hui, quand j'y pense, j'aurais pu être abusée, j'aurais peut-être connu ça. Mais de ce côté-là, j'ai... Parce que ma mère m'avait déjà parlé une fois que une autre de la famille elle a été abusée. Elle disait que c'était pas bon. Quand elle a dit ça, c'était déjà dans un petit coin ici [elle désigne sa tête]. J'étais toujours sur



la défensive pour l'abus. En plus c'était une personne que je connais très bien. Aujourd'hui je suis pas prête encore de nommer. Mais il était seulement assis sur le lit et il me touchait les jambes. C'était une personne tellement proche! Je peux pas le nommer. Même si j'avais essayé aujourd'hui devant ça [le magnétophone], je serais pas capable! Mais j'en suis sûre, un jour ça va sortir.

(Frédérique, 1995)<sup>6</sup>

Du fait de l'incapacité à dénoncer, évoqué plus haut, la protection de l'enfant se limite à une mise en garde. Nous avons cité dans les lignes précédentes le cas de Vivianne dont la fille a été abusée. Là encore, afin de prévenir une récurrence, Vivianne prévient sa fille: «La prochaine fois, il faut que tu dises au gars: «Je vais le dire à ma mère».

Ces différents témoignages laissent apparaître une certaine résignation face à l'abus tant du point de vue de l'entourage de la victime que la victime elle-même. Nous y voyons la manifestation de la combinaison de deux éléments principaux: la pression sociale incitant à la non-dénonciation et une certaine forme de résignation. Les victimes apprennent à vivre avec leurs blessures:

Il est arrivé à deux reprises dans ma vie d'enfant de connaître l'abus sexuel avec deux hommes différents. J'ai été agressée sexuellement. J'ai vécu dans la honte et dans la peur. J'ai toujours voulu surprotéger les deux plus jeunes de la famille. Ce que je réalise aujourd'hui, c'est que cela m'a pris 27 ans avant d'en parler. Par contre je ne vis pas dans le passé. Disons que j'ai appris à vivre avec ce qui me faisait le plus mal. Il est vrai que je ne pourrais oublier ces choses, mais je travaille pour le meilleur de moi-même.

(Geneviève)

---

<sup>6</sup> Notons qu'ici l'acte décrit et vécu par l'informatrice n'est pas qualifié d'abus. Cependant nous retenons le témoignage du fait du traumatisme que la victime en a.

Nous insistons sur le fait que nous n'identifions pas ici la résignation comme une conséquence de la pression sociale. Il n'en est pas moins vrai que cette dernière entraîne une soumission, qui ne signifie pas l'approbation, comme nous l'avons signalé. Les victimes cèdent mais ne consentent pas comme le fait si bien remarquer Mathieu (1985), lorsqu'elle signale l'envahissement des corps et des consciences. Les victimes, dans notre cas, sont les abusés aussi bien que leurs proches.

La résignation que nous plaçons au même niveau que la pression sociale est identifiée ici comme marqueur culturel (nous y revenons dans le point 4.2.2.2).

Que le problème des abus sexuels soit éventuellement amplifié par certains membres des communautés (nous évoquons le cas des adolescents), n'amenuise en rien sa réelle présence dans les villages et les témoignages qui précèdent le démontrent. Cependant, il ne semble pas un générateur remarquable de suicide, eu égard à la proportion des cas d'abus et des cas de suicide. Notons cependant, que Vivianne reconnaît aux abus qu'elle a subis lorsqu'elle était plus jeune une cause de sa tentative de suicide, sans pour autant le reconnaître comme un facteur fondamental dans le génèse de son geste.

Nous n'avons pu établir si Cédric, le jeune de C1 s'étant donné la mort, avait été abusé.

#### 4.1.2- Les toxicomanies

Soulignons avec Michel Tousignant (1997: 2) que «les recherches sur la consommation abusive et le suicide sont rares au Québec». Suite à nos observations et aux données recueillies sur le terrain, nous avons identifié comme consommations abusives, les consommations d'alcool et de drogues pour ce qui est de la population qui nous intéresse. Ces deux éléments sont récurrents dans le discours général

aussi bien que dans celui de nos informateurs. Ils sont cités comme cause de troubles en général et de suicide en particulier. L'alcoolisme est plus souvent nommé. Nous y accorderons alors plus d'attention. Nous procéderons préalablement à un bref historique de la question de l'alcool chez les Amérindiens, puis nous l'envisagerons dans les communautés visitées aujourd'hui. Nous verrons que quelque soit l'époque envisagée, la consommation abusive d'alcool et le suicide n'entretiennent pas de relation systématique de cause à effet, contrairement à une idée souvent véhiculée.

#### 4.1.2.1- La consommation d'alcool

La consommation d'alcool dans la problématique du suicide est un problème majeur et récurrent chez certains auteurs et chez les informateurs comme porteur et explicatif de tous les maux. Thorslund (1990 : 301) constate que lorsque le test sanguin est effectué (dans 50% des cas), il révèle que 90% des jeunes suicidés chez les Inuit du Groenland étaient intoxiqués par l'alcool au moment du suicide. L'auteur n'identifie pas l'alcool comme une cause de suicide, mais comme un élément qui annulerait les dernières hésitations face à l'acte.

Plusieurs auteurs signalent une intoxication par l'alcool au moment de l'acte (Krauss, 1972 ; Brian et Kost-Grant, 1983 : 73). Grove et Lynge (1979 : 388), dans une étude portant sur les Inuit du Groenland, imputent une causalité de plus longue durée: «the suicidal group to be heavily by alcohol problems (68%), while this affliction was only found in two cases (5%) among the normal control persons». Kettl et Bixler (1991 : 61) voient l'alcoolisme comme une cause de l'augmentation des taux de suicide chez les populations autochtones d'Alaska.

Pour plusieurs informateurs, tout passe par cette consommation, qui devient la cause de tout :

- Tugdual (1995) présente la chaîne suivante : «L'alcool est cause de suicide et les problèmes familiaux sont la cause de la consommation d'alcool.»

- Gwenn (1995) : «Autrefois, il n'y avait pas d'alcool. Maintenant, les jeunes boivent toutes les fins de semaine. Les abus amènent des problèmes dans les communautés: les enfants abandonnés, le vol, pas de respect, ...»

- Gaëlle (1995) : «Où on prend de la boisson, il y a beaucoup de problèmes.»

C'est investir la consommation d'alcool d'une grande responsabilité. Que fait-on des facteurs sociaux, des contingences du contrôle social? Sans doute cette consommation est génératrice d'un malaise évident dans les communautés. Mais la question de la consommation abusive d'alcool n'est pas nouvelle.

#### 4.1.2.1.1- La consommation d'alcool dans l'histoire des Innuat

Les Relations des Jésuites et certains récits de voyageurs évoquent déjà les problèmes de l'alcool. Le Jeune écrit dans sa Relation de 1634: «Depuis la venue des Européens les Sauvages sont devenus tellement ivrognes qu'ils ne sauraient s'abstenir de boire et font gloire de s'enivrer». Il faut être très prudent avec ces informations car elles sous-tendent tout un jeu de relations de pouvoir sur l'économie d'alors et concernent directement, pour ce qui est des missionnaires, la question de la conversion. R. Harang-Tiercin (1941), dans sa thèse portant sur le trafic d'alcool au Canada au temps de la colonisation, conclut à une exagération de la consommation et des effets de l'alcool chez les Amérindiens. Il n'en reste pas moins que les témoignages relatant les abus d'alcool chez les Amérindiens sont fréquents et qu'il est impossible de les ignorer tous.

La consommation éthylique est souvent liée à la venue des Amérindiens aux postes de traite<sup>7</sup>. Il est avec le pain et la farine, un produit d'échange entre le gérant du poste et les Amérindiens (Mailhot, 1996: 329). L'importance de cet échange varie en fonction des lieux de traite et des autorités. Ainsi, contrairement aux autorités françaises, les autorités britanniques autorisent la vente d'alcool aux Amérindiens. Certains traiteurs useront largement de ce droit qui leur permet d'écouler une marchandise peu coûteuse (Dufour, 1996: 222). Ce trafic deviendra illégal en 1876 lorsque «la loi sur les Indiens interdit dans l'ensemble du pays la vente de boisson alcoolisées aux Amérindiens et la consommation d'alcool par ces derniers» (ibid: 352)<sup>8</sup>. Cette mesure juridique ne stoppera pas le trafic de produits éthyliques. L'alcool se consomme en différentes occasions. Il peut entrer dans un rituel de fête:

Les fêtes et la consommation de boissons alcoolisées se déroulaient habituellement au printemps, au moment des grandes retrouvailles. Le facteur essayait de contrôler la circulation de la boisson afin de ne pas perturber les chasses au phoque qui devaient suivre et éviter les foudres des missionnaires.

(Frenette, 1986: 69)

Il peut également se consommer lors d'une simple visite de traite et de ravitaillement:

Des arrivées sortaient parfois de l'ordinaire. C'est ce qui se produisit le 1er juillet 1834 lorsque des «Indiens de l'Intérieur» firent leur entrée à [C1]. Leur dernier voyage à la côte remontait au mois d'août 1832. Le groupe se composait de 21 familles. Durant leur séjour dans la région, ils consommèrent de la

---

<sup>7</sup> Viau (1997: 47) signale l'alcool comme une marchandise de troc dès les premiers contacts entre les pêcheurs et les amérindiens.

<sup>8</sup> Cette loi avait connu des précédents sous le Conseil souverain de la Nouvelle-France (Grabowski, 1998: 105).

boisson, se promenèrent dans l'archipel et firent du commerce au poste.

(Frenette, 1986: 31)

L'habitude de boire lors de la venue aux postes de traite trouve une de ses explications dans le fait que les traiteurs ont incité les Amérindiens à boire lors de leur visite et que l'alcool est devenu par la suite un appât, pour inciter les chasseurs à venir traiter dans un poste plutôt que dans un autre:

Diverses mesures existaient afin de rentabiliser ces activités commerciales. Dans le but d'attirer les chasseurs au poste, on y faisait le négoce de boissons alcoolisées. Dans leur correspondance, les pères oblats chantaient pourtant les louanges de l'abstinence chez les Montagnais de Mingan. Il est vrai que ces derniers ne buvaient plus, mais seulement au moment de la mission<sup>9</sup>. (...) le département de Montréal constituait une zone de protection pour la Terre de Rupert et la seigneurie de Mingan n'échappait pas aux règles du jeu. De plus, la Compagnie de la Baie d'Hudson avait dû livrer une dure lutte commerciale aux Postes du Roi avant les années 1830, la boisson servant à détourner les Montagnais qui les fréquentaient. De l'alcool était offert à l'arrivée des chasses d'hiver et était échangé à l'occasion durant l'été. Le commis de Mingan en contrôlait la distribution et la consommation. Il s'agissait surtout de ne pas déranger les chasses au phoque et de présenter des individus sobres au moment de la mission.

(Frenette, 1986: 50)

Cette sobriété au moment de la mission semble des plus relative si on en croit les témoignages des pères Coquart, en 1761, et La Brosse, en 1774 (Dufour, 1996 : 222). Le père Babel, dans son journal de voyage de 1866, se plaint à

---

<sup>9</sup> Certains témoignages viennent parfois contredire cette sobriété pendant la mission. Louis Babel, o.m.i, fait de très nombreux commentaires tout au long de sa mission à Mingan de mai à juillet 1866: «sur sept personnes que j'ai confessées aujourd'hui 6 ont bu» (Tremblay, 1977: 8). Voir aussi pages 9, 10, 14, 16, 17, 22.

plusieurs reprises de la consommation d'alcool chez ses ouailles (Tremblay, 1977 : 8, 10, 14, 16, 17) et déplore l'augmentation du nombre des consommateurs : «C'est pénible pour moi de voir une mission sauvage bien belle, elle n'avait qu'un sauvage qui s'oubliait quelquefois et buvait un peu, les autres gardaient fidèlement la tempérance et maintenant je puis affirmer que les 4/5 ont bu et peut-être pourrais-je diminuer ma fraction» (ibid : 16).

Cependant, le poste n'est pas l'unique endroit où l'on consomme de l'alcool. Ce produit va parfois constituer une partie des biens que l'on emporte dans le bois: «Ils [un groupe de 21 familles amérindiennes de l'intérieur] ont tellement de matériel que c'est un pilot boat de la Compagnie qui doit en effectuer le transport, les Amérindiens suivant derrière en canots. Il les reconduira jusqu'à l'embouchure de la Rivière Saint-Jean, entrée vers l'intérieur: «Loaded and sent the Pilot Boat to St-Johns River with Interior Indians Luggage + Liquor» (B.132/a/1: 18)<sup>10</sup>» (Frenette, 1980: 38).

Nous savons aussi que certains traiteurs autonomes<sup>11</sup> se rendent dans les terres au devant des populations amérindiennes afin de se procurer leurs fourrures avant qu'elles ne se rendent aux postes de traite. Dans les marchandises qu'ils emportent avec eux et qu'ils destinent au troc, se trouve parfois de l'alcool (Mailhot, 1996: 352). Ce même trafic s'observe sur la côte (Niellon, 1996: 167). Les traiteurs (de fourrures) ne détiennent pas l'exclusivité de ce trafic, les militaires et les marchands se livrent également à ce commerce: «Les militaires travaillent pour leur propre compte ou pour le compte des marchands. Les officiers, quant à

---

<sup>10</sup> Référence du journal de poste

<sup>11</sup> Viau (1997: 63) signale qu'«entre les années 1672 et 1685, le nombre des traiteurs illicites passera de 300 en 1672, à 500 en 1679, à 600 en 1681, puis à 800 en 1685».

eux, n'hésitent point à envoyer leurs subordonnés «dans les bois» pour qu'ils vendent de l'alcool» (Grabowski, 1998: 109). Ces échanges se font également «soit dans les maisons des particuliers, soit dans les habitations amérindiennes situées à proximité» (ibid: 105). Cet auteur rend compte d'un certain nombre de procès dûs à ce «petit commerce».

Très vite les chroniqueurs vont identifier la consommation d'alcool comme une cause des maux qu'ils repèrent chez les Amérindiens et plus particulièrement une cause de décès. Plusieurs auteurs en témoignent (Bédard, 1988: 24, 49; Dufour, 1996; Ratelle, 1987a):

Le commis Davis Stuart évalue en 1804 la population Montagnaise comprise entre la rivière Saint-maurice et la côte du Labrador à 1 000 personnes. Cinq ans plus tard en 1809, il n'en resterait que 800 et en 1823-24 certaines estimations lui font croire qu'elle est de 650 ou 700. Les principales causes de décès sont la famine, les maladies, l'alcoolisme et les accidents, telles les noyades.

(Ratelle, 1987a: 150)

L'historien Léo-Paul Desrosiers (1970: 136-137), l'identifie comme la seconde cause de décès pour l'année 1634, après les famines:

Mais ces manoeuvres secrètes ne sont rien en comparaison du troisième fléau, - les deux premiers étant les famines et l'alcoolisme -, qui frappe maintenant la coalition laurentienne<sup>12</sup>. Ce sont les épidémies. Elles seront plus dangereuses que les deux autres qui font pourtant bien des ravages. Le père Le Jeune affirme en effet que «ces nouvelles boissons de vin et d'eau-de-vie qu'on leur apporte, dépeuplent leur pays... Il est vrai qu'ils meurent en grand nombre, mais je m'étonne encore comme ils peuvent si longtemps résister... Depuis qu'ils se sont adonnés aux boissons de vin et d'eau-de-vie, ils meurent en grand nombre».

---

<sup>12</sup> Desrosier réfère ici aux Hurons, Algonquins, Montagnais et Etchemins.



Dufour (1996: 225) signale la consommation éthylique comme la troisième cause de décès après les famines et les épidémies.

Malheureusement, ces données ne détaillent pas ce que signifie un décès dû à l'alcoolisme. S'agit-il de cirrhose du foi, de complications neurologiques, de coma mortel, d'ulcères ou autres conséquences de la surconsommation d'alcool? Certains accidents sont-ils dus à un état d'ébriété de la part de la victime (auquel cas il faudrait distinguer les décès par accident comme une cause de la mortalité ou comme conséquence de l'alcoolisme, ce dernier devenant, dans ce cas, la cause de mortalité)? Nous l'ignorons. Ces décès auxquels il est fait allusion ne sont peut-être pas même dus à l'alcool. Le père Arnaud dans son journal de 1879 (cité par Tremblay, 1977a), émet la crainte que la consommation d'alcool soit responsable de certaines épidémies. Mais cette idée est avancée sans que soit prouvée la relation de cause à effet.

De plus, nous sommes peu renseignée sur ce que les auteurs de ces témoignages rangent sous le vocable «alcoolisme». S'il s'agit d'un état d'ivresse mensuel ou tous le trois-quatre mois, pour ceux qui ne boivent qu'au poste de traite et qui y descendent quelques fois par année, alors la désignation est peut-être un peu excessive.

Souvent, les témoignages signalent la violence qui accompagne la consommation excessive d'alcool:

L'Apostat s'estant pris garde que tout le monde estoit occupé, s'en retourna à la chaloupe qui estoit à l'ancre, pris le petit barillet de vin et en beut avec tel excés que s'estant enivré comme une soupe, il tomba dedans l'eau et se pensa noyer; enfin il en sortit après avoir bien barbotté; il s'en vint vers le lieu où on dressoit la cabane, criant et hurlant comme un démoniaque, il arrache les perches, frappe sur les escorces de la cabane pout tout briser; les femmes le voyans dans ces fougues s'enfuient dans le bois, qui de ça, qui de là; mon Sauvage, que je nomme

ordinairement mon hoste, faisoit bouillir dans un chaudron quelques oiseaux qu'il avoit tués: cet ivrogne survenant rompt la cremaillère et renverse tout dans les cendres. À tout cela pas un ne fait mine d'estre fasché: aussi est ce folie de se battre contre un fol. Mon hoste ramasse ses petits oiseaux, les va lui-mesme laver à la rivière, puise de l'eau et remet la chaudière sur le feu; les femmes voyans que cet homme enragé couroit çà et là sur le bord de l'isle, écumant comme un possédé, viennent viste prendre leurs escorce, et les emportent en un lieu écarté, de peur qu'il ne les mette en pièces comme il avoit commencé; à peine eurent elles le loisir de les rouler qu'il parut auprès d'elles tout forcené et ne sçachant sur qui descharger sa fureur, car elles disparurent incontinent à la faveur de la nuict qui commençoit à nous cacher. Il s'en vint par le feu qui se descouvroit par sa clarté, et voulant mettre la main sur la chaudière pour la renverser une autre fois, mon hoste son frère, plus habile que lui, la prit et lui jetta au nez toute bouillante comme elle estoit. Je vous laisse à penser quelle contenance tenoit ce pauvre homme, se voyant pris à la chaude. Jamais il ne fut si bien lavé: il changea de peau en la face et en tout l'estomach. Pleust à Dieu que son âme eust changé aussi bien que son corps! Il redouble ses hurlements, arrache le reste des perches qui estoient encor debout. Mon hoste m'a dit depuis qu'il demandoit une hache pour me tuer. Je ne sçai s'il la demanda en effect, car je n'entendois pas son langage, mais je sçai bien que me présentant à lui pour l'arrester, il me dit, parlant François, retirez-vous, ce n'est pas à vous à qui j'en veux, laissez moi faire, puis me tirant par la soutane, allons, disoit-il, embarquons nous dans un canot, retournons en vostre maison, vous ne cognoissez pas ces gens ci, ce qu'ils en font, c'est pour le ventre, ils ne se soucient pas de vous, mais de vos vivres. A cela je respondois tout bas à part moi, *in vino veritas*

(Le Jeune, 1635, chap.13; souligné par nous).

Signalant un cas de violence étylique, Grabowski fournit l'explication qu'en donnaient les Amérindiens (c'est le terme qu'il emploie sans plus de détail) : «Selon les Amérindiens, chaque objet avait son âme, ou son esprit. L'eau-de-vie avait un esprit particulièrement puissant, qui dominait l'esprit des gens en état d'ébriété» (1998 : 113). Il y a ici un dénie de responsabilité. Le consommateur n'est pas responsable, ni des gestes posés sous l'effet de l'alcool, ni de sa consommation.

En effet, l'auteur poursuit ainsi : «Les autochtones utilisèrent ce raisonnement pour présenter une requête visant à punir les vendeurs d'alcool, ou l'alcool lui-même, plutôt que autochtones suspects» (ibid).

Les modalités de consommation sont somme toute peu détaillées dans ces différents témoignages. La plupart du temps on ignore si l'individu a bu plusieurs années, dans quelles circonstances, en quelles quantités, de quelle façon (seul ou avec des amis), etc. Vachon (1968 : 205-207) réfère à la recherche de l'ivresse en vue d'état de transe mais il n'indique pas de façon précise les populations qu'il considère dans son analyse. Néanmoins, la consommation abusive d'alcool ne peut être ici ignorée et l'on constate alors que ce n'est pas un phénomène récent chez les Innuat, même s'il faut rester prudent quant à l'ampleur du phénomène qui semble avoir été amplifié par certains auteurs. Nous remarquons qu'aucun témoignage n'indique que cette consommation entraîne des suicides. Il n'y a donc pas, pour la période historique, de relation entre l'autolyse et la consommation abusive d'alcool.

Qu'en est-il de l'alcoolisme aujourd'hui et de la relation qu'il entretient avec l'acte d'autodestruction?

#### 4.1.2.1.2- L'abus d'alcool aujourd'hui

Plusieurs informateurs de 40 ans et plus ont parfois tendance à idéaliser le passé et à n'identifier les problèmes sociaux en général, et la question de l'alcoolisme en particulier, que comme des problèmes d'aujourd'hui. Nous parlons d'idéalisation car les témoignages sont contradictoires. Prenons l'exemple d'Henriette (1995) qui nous dit que «Il y a de plus en plus de boisson, de drogue, de suicide. Avant ça, quand j'avais 8-9 ans, ça allait bien ». Pourtant, un peu plus tard au cours de l'entretien, elle rapporte ceci : «Mon père buvait à tous les jours. Il boit

encore. Il battait ma mère. Ma mère nous cachait et nous disait de pas bouger.»

Jean-Michel (70 ans) relate que lorsqu'il était jeune, l'alcool était absent des communautés Mamit Innuat : «Avant il n'y avait pas d'alcool à Mingan, Natashquan, St-Augustin». Pourtant au cours d'un entretien, son fils, se souvenant de son enfance, rapporte que Jean-Michel était alors alcoolique. Frédérique (30 ans) et Charlotte (40 ans) témoignent que leurs parents étaient alcooliques. Le témoignage de Madame Bernard (née au début du siècle) recueilli par Vincent signale également la consommation abusive d'alcool : «Elle rapporte aussi d'autres dires des personnes âgées qu'elle a connues et selon lesquelles l'alcool était la cause de la mortalité infantile, mais elle s'empresse d'ajouter qu'à son avis, les gens disaient cela pour que les personnes qui abusaient de l'alcool cessent de boire» (Vincent, 1983 : 247).

L'idéalisation du passé s'opère donc par une négation de leurs problèmes de la part des informateurs.

La consommation abusive d'alcool dans les communautés que nous avons visitées est un fait indéniable<sup>13</sup> et tout porte à croire qu'il en est ainsi dans toutes les communautés innues, avec cependant quelques différences d'intensité, dues en grande partie à la plus ou moins grande facilité d'approvisionnement et à la volonté des communautés de se déclarer ou non «Réserve sèche». Ainsi, C2 est une «réserve sèche». C'est-à-dire qu'il est interdit de vendre de l'alcool à l'intérieur du village. Cependant, un trafic entre la communauté et le village allochtone voisin (qui était «village sec» il y a peu de temps) s'est organisé et les Innuat peuvent ainsi se procurer de l'alcool. De plus, dès que le fleuve est dégelé, le bateau cargo amène chaque semaine sa cargaison de bière (le quai n'est pas sur la réserve), commandée par les

---

13 Nous l'avons constaté au cours de notre séjour.

habitants des deux villages. Là aussi, un trafic entre les habitants de C2 cette fois est organisé. Douze bières peuvent se vendre 90 dollars. En hiver, on se rend en skidoo dans les communautés voisines pour se ravitailler. La consommation est tout de même limitée à C2, du fait du statut de la communauté comme «réserve sèche» - qui est d'ailleurs remis en question par une partie de la population - et de la question du ravitaillement. Une fois les stocks épuisés, il faut patienter. Ce n'est pas le cas de C1, qui n'a aucun problème de ravitaillement et qui n'est pas une «réserve sèche».

Les modalités de consommation sont peu variées. Plusieurs peuvent boire pendant deux ou trois jours durant: «J'en consomme quasiment toutes les fins de semaine. À partir de vendredi jusqu'à dimanche soir. Seul ou avec des amis » (Yannick, 1995) ; «J'ai une soeur qui boit tout le temps» (Henriette, 1995). Henriette n'explique pas ce qu'elle entend par «tout le temps», mais il est possible de supposer que la consommation de sa soeur est fréquente et peut donc se faire sur plusieurs jours consécutifs. Dimitri buvait quatre jours par semaine avant 1991. Yannick dit qu'il peut boire seul. Cette pratique est assez rare. La plupart des consommateurs le font en groupe.

Les raisons évoquées pour expliquer la consommation d'alcool sont, la plupart du temps, assez identiques d'un informateur à l'autre. Les trois les plus souvent signalées sont:

- 1) La gêne. Les effets de l'alcool vont parfois aider à passer les barrières de la timidité. Ainsi Maryvonne (1995) a commencé pour se «dégêner».
- 2) L'acceptation et l'intégration par et dans un groupe: «Dans mon adolescence, j'ai bu pour me faire accepter par le groupe» (Charlotte, 1995). Cette raison, lorsqu'elle est évoquée, l'est souvent pour expliquer les premières consommations. Elle

concerne, dans la majorité des cas, la période de l'adolescence.

3) L'oubli des problèmes: «Je le fais pour m'évader, pour oublier mes problèmes » (Maryvonne, 1995). Cette justification est on ne peut plus vaste et est en fait la seule qui nous intéresse puisque c'est elle qui, ici, explique une consommation de longue durée. «L'évasion» est un terme qui revient très souvent au cours de nos entretiens. Quand les informateurs rangent sous le vocable «problèmes» les raisons évoquées pour consommer de l'alcool, il s'agit:

- des abus sexuels: François (1995) a été abusé alors qu'il était un petit garçon: «Je crois bien que c'est cela qui m'a le plus marqué dans ma vie. Tout vient que l'on veut oublier et que l'on commence à boire. J'avais douze ans lorsque j'ai commencé à boire. L'abus sexuel est une chose lourde à vivre et je voulais fuir cette réalité»;

- de la violence familiale et conjugale: Frédérique a été une enfant et une femme battue. Pour ces raisons elle a consommé de la drogue et de l'alcool; Maryvonne (1995) explique la consommation comme «cause de la violence familiale».

Pour ce qui est de ce dernier point, remarquons qu'il est récurrent chez nos informateurs. En effet, la toxicomanie alcoolique est très souvent liée à la violence. Les témoignages abondent en ce sens:

- Charlotte: «Dans mon enfance, j'avais un père alcoolique, c'est là que j'ai connu la violence.»

- François (1995):

Ma mère a tout fait pour nous aider. Elle nous réveillait en pleine nuit quand il y avait de la bagarre dans la maison et elle nous disait d'aller chez notre grand-mère. Mes frères, les plus vieux, n'étaient pratiquement pas là car ils savaient que notre père serait saoul et qu'il nous dérangerait encore au point que nous devions partir de la maison.

- Henriette (1995): «Quand il [son mari] consomme, il consomme beaucoup, une semaine de temps. Des fois il est agressif. Il veut entrer pour boire mais je le laisse pas entrer. Il consomme une ou deux fois par année. Ça dure une à deux semaines. Quand il en a assez, il rentre. Je pense tout le temps à lui dans ce cas».

- La mère de Frédérique buvait. Frédérique associe cet alcoolisme, dans une relation de cause à effet, à la violence familiale qu'elle subissait alors de façon physique et mentale. Cette violence s'est opérée de son enfance jusqu'à l'âge adulte. Lorsqu'elle quitte le toit maternel avec son mari, c'est de ce dernier qu'elle subira alors les sévices:

J'ai connu la violence familiale quand j'ai sorti de la maison, parce que là-bas il pouvait rien me faire. Puis là j'étais enceinte, j'avais peut-être 23 ans, 24. C'est là il a commencé à me battre. Je comprenais pas. Quant tu comprends pas, comment veux-tu... tu te mêles, t'es mêlée. J'étais enceinte quand il a commencé à me battre, il me lançait des chaises, j'étais enceinte. Tellement, j'ai pris panique. J'ai connu la violence pendant six ans. Quand il m'a dit:«Ce qui est arrivé, c'est de ta faute. Dis pas ça à tout le monde. Si tu dis ça à tout le monde, c'est de ta faute.» Alors j'ai gardé le silence pour la deuxième fois. J'ai gardé le silence très pesant. Toutes les choses qu'il m'a fait: il m'a traîné par les cheveux dans la rue, il m'a poignardé aussi. C'était rendu là. La violence là, vraiment... Moi j'étais prête à le tuer. Je pouvais le faire, mais il me l'a empêché. Mon inconscient prenait trop de place dans une période où je vivais. Y'avait plus d'amour, plus d'espoir. Plus de goût de vivre. T'es rendu de te tuer. J'ai accepté de tuer, vraiment pour le tuer. Je lui ai dit. Ce qui s'est passé avec le couteau, c'est moi qui ai pris le couteau. Je m'en allais le tuer. Il m'a arraché le couteau, puis il m'a retourné le couteau. Mais je voulais pas mourir, c'est lui qui voulait. Je me suis protégé du bras. Ça s'est passé, il a commencé à boire. Dans une période de deux heures, il était vraiment violent. Et puis je suis allée à l'hôpital.

Cette relation de cause à effet que nos informateurs établissent entre la consommation d'alcool et la violence est

inadéquate<sup>14</sup>. La consommation d'alcool, est un effet, une conséquence, et non pas une raison de la violence. Ce n'est jamais la cause de départ. La violence est déjà présente chez l'individu pour toutes sortes de raisons et de conditionnements, par socialisation aussi, comme nous l'avons déjà souligné et la consommation d'alcool la fait surgir, l'amplifie<sup>15</sup>:

Sur le plan physiologique, l'agent actif de l'alcool soit l'éthanol, agit comme déresseur du système nerveux central et aussi comme agent déshinibateur de l'activité continue du cerveau. Cette déshinibition se manifeste par un comportement donné et ce, selon le contexte plus large de l'individu en question. Ce contexte doit rassembler certaines conditions dont la substance, la dose consommée, la perception et la connaissance du produit, les raisons sous-jacentes à l'abus, l'effet attendu (placebo), les valeurs culturelles, la personnalité et les contingences de contrôle social soit le système socio-légal, le milieu socio-familial etc. Ceci étant, si l'abuseur en question a des sentiments de frustration ou de colère qui ont été mis en veilleuse par des mécanismes psychologiques de défense, il pourra alors les libérer une fois la boisson absorbée. (Amnon Jacob Suissa, 1994)

Lorsque nos informateurs sont d'anciens consommateurs d'alcool, les raisons invoquées pour avoir arrêté sont la famille et le respect de soi: Henriette ne boit plus depuis la naissance de ses enfants. Souvenons-nous que son père était alcoolique et violent et qu'elle devait souvent fuir la demeure familiale pour ces raisons. Henriette (1995) refuse, lorsqu'elle devient mère de famille, de reproduire le même comportement: «Je voulais pas que mes enfants connaissent ça».

---

14 D'autres informateurs établissent cette relation entre la consommation d'alcool et l'abus sexuel ou la consommation de drogue et le vol. Les combinaisons sont multiples. Ce qui importe ici, c'est de souligner la relation, incorrecte, de cause à effet à laquelle ils procèdent.

15 Ceci s'applique à toutes sortes de toxicomanies



Malheureusement, cette volonté n'est pas toujours suffisante : François (1995), se remémorant la période de sa vie où il était un gros consommateur, a les mots suivants : «L'alcool détruisait ma vie et je suivais le chemin de mon père et de ma mère. Pourtant lorsque j'étais enfant lorsque je voyais mes parents boire, je me disais dans ma tête d'enfant que je ne boirais jamais».

La consommation d'alcool crée un malaise dans les communautés, tout comme les autres facteurs que sont la violence, les abus sexuels et la consommation de drogue : «Je trouve difficile des fois de vivre à [C1] car il y a beaucoup de boisson et de drogue et quand on perd quelqu'un» (Gwennaëlle). C'est davantage ce malaise qui pourrait être générateur de suicide et en cela la consommation d'alcool serait un facteur indirect. D'autant que l'abus de boisson alcoolisée est un phénomène ancien alors que la question du suicide est nouvelle.

Cette consommation peut être un facteur déclencheur. Soulignons, cependant, que la seule présence d'alcool dans le corps relevé lors de l'autopsie ne permet pas de se prononcer sur ce point. Il faut également une autopsie psychologique et un recueil de témoignages indiquant si le suicidé avait signifié ou non son intention de se tuer. Malgré tout, il est toujours difficile de savoir si le jour de l'action autodestructrice, le suicidé avait pris sa décision avant de consommer de l'alcool (auquel cas cette dernière permet d'atténuer la peur et de se donner le courage d'accomplir l'acte), ou s'il l'a prise après (auquel cas, l'alcool est considéré comme un facteur déclencheur, car c'est sous l'emprise de celle-ci que l'action a été menée).

Les études effectuées au Québec révèlent que l'on détecte la présence d'alcool dans le sang pour plus du tiers des cas de suicide (Tousignant, 1997: vi). Rappelons que Grove et Lynge

constatent un problème d'alcoolisme<sup>16</sup> dans 68% des cas de suicide qu'ils ont étudié.

Pour ce qui est des suicides innus (tableau 8), la lecture des dossiers du coroner nous informe de la présence d'alcool dans le corps du défunt au moment de l'acte dans 28% des cas de suicide pour la période allant de 1991 à 1995. Nous avons le même pourcentage, soit 28%, des victimes qui avaient un problème d'alcoolisme dans leur passé. Nous sommes donc sous les moyennes nationales et bien en deçà dans la majorité des cas.

De plus, les entretiens menés auprès de personnes ayant fait des tentatives de suicide ne révèlent pas de relation entre l'alcool et le suicide au moment de la tentative et ne placent pas la question de l'alcool comme un facteur les ayant mené à leur décision.

Pour ce qui est de nos données relevées à C1 remarquons que Vivianne n'était pas sous l'effet de l'alcool lorsqu'elle a tenté de se suicider et qu'aucune trace d'alcool n'a été relevé sur le corps de la victime du cas de suicide à C1 (rapport du coroner). Il semble alors hasardeux de relier systématiquement l'alcool à la question du suicide.

---

<sup>16</sup> Plus que la présence d'alcool dans le corps du défunt au moment de l'acte, la question de l'alcoolisme souligne un problème régulier de surconsommation d'alcool dans le passé de la victime.

**TABLEAU 8**  
Cas de suicide innus de 1992 à 1995, selon les dossiers coroners consultés

Date de l'acte	sexe	Né le	Moyen utilisé	Lieu du suicide	Situation familiale	Intoxication	
						Péri-mortel	Régulière
09-04-92	M	30-09-73	Pendaison	Nutashkuan	Célibataire	Alcool	-
18-01-93	M	13-08-64	Pendaison	Uashau-Mani Utenam	Célibataire	Drogue	Alcool-drogue
29-03-93	M	13-12-79	Pendaison	Ekuantshu	Célibataire	-	-
14-10-93	M	25-09-54	Pendaison	Mashteuiiau	Célibataire	-	-
30-10-93	M	06-06-73	Arme à feu	Peshamit	Célibataire	Alcool-drogue	Drogue
13-03-94	M	31-08-71	Pendaison	Mashteuiiau	Célibataire	-	Alcool-drogue
03-05-94	M	22-01-79	Pendaison	Mani Utenam	Célibataire	-	-
29-05-94	M	24-06-72	Arme à feu	Peshamit	Célibataire - père	Alcool-drogue	-
03-06-94	M	15-12-68	Pendaison	Peshamit	?	Alcool	-
12-12-94	M	18-04-68	Arme à feu	Peshamit	Marié - père	-	-
19-04-95	M	03-07-70	Pendaison	Uashau	Célibataire	Drogue	-
16-05-95	M	24-04-62	Pendaison	Montréal (Peshamit)	Célibataire	-	Alcool-drogue
02-09-95	M	02-08-70	Pendaison	Uashau	Célibataire (?)	-	-
20-09-95	M	18-01-60	Pendaison	Uashau-Mani Utenam	Marié	-	Alcool-drogue

Source: Rapport du coroner

#### 4.1.2.2- La consommation de drogue

La consommation de drogue est élevée à C1 ; elle l'est moins à C2. Comme pour l'alcool, il y a une question de ravitaillement.

Ce problème est un phénomène assez récent dans les communautés innues visitées. Il date d'une vingtaine d'années tout au plus. Gaëlle (60 ans) témoigne que lorsqu'elle était jeune «il y avait juste de la bière». La question de la drogue est très proche de celle de la toxicomanie alcoolique pour ce qui est des raisons de sa consommation. Le fait que l'ampleur de la consommation soit de moindre envergure relève, nous semble-t-il, de la «nouveauité» des substances concernées, de leurs coûts et de la difficulté d'approvisionnement. Contrairement à l'alcool, est-il nécessaire de le préciser, ces produits ne sont pas en vente libre.

Les drogues les plus consommées sont la marijuana, le haschich, la cocaïne, la mescaline et l'acide. Le jeune âge des consommateurs est à souligner. Gwennaëlle (13 ans) est une «ancienne» consommatrice: «Depuis deux ou trois ans j'ai arrêté. Je consommait du hasch, du pot, de la mescaline et de l'acide.» Cela signifie que Gwennaëlle consommait à 10 ans. Elle explique ses motivations de consommation en ces termes: «C'est parce que j'avais des problèmes avec ma famille. Je consommait pour pas penser aux problèmes». Ce que Gwennaëlle désigne par «problèmes», c'est le divorce de ses parents alors qu'elle avait huit ou neuf ans, ainsi que le fait qu'elle ait subi des attouchements lorsqu'elle était enfant. Elle stoppe sa consommation suite à une thérapie.

La consommation de drogue, à l'instar de la consommation d'alcool, est repérée par certains informateurs comme une cause de suicide, mais à une moindre échelle cependant.

Que ce soit la toxicomanie alcoolique ou pour l'usage des stupéfiants, la majorité de nos informateurs signalent qu'ils ne consomment pas davantage les jours de déprime.

#### 4.1.3- Autres problèmes sociaux

Cette partie est consacrée à la question du chômage et de l'éducation familiale. Le chômage est dans la plupart des études sur le suicide repéré comme un facteur suicidogène. Nous interrogerons son incidence chez les Innuat. L'éducation familiale est repérée par nos informateurs comme un problème du fait du décalage qu'il existe entre elle et l'éducation scolaire, mais surtout dû au fait que les parents manifestent une moindre responsabilité et autorité sur leurs enfants.

##### 4.1.3.1- Le chômage

Il ne se présente pas comme une situation porteuse d'un malaise psychologique. En effet, l'emploi salarié n'est valorisé que pour l'argent qu'il procure et ce dernier que pour les biens qu'il permet d'acheter. De plus, comme le souligne Belleau (1988: 17), la notion de travail n'est pas nécessairement associée à un emploi générant un salaire. Nous avons effectivement constaté au cours de notre séjour dans les communautés que certaines activités telles que la chasse, la pêche, la cueillette de petits fruits et de plantes médicinales et la coupe du bois restent des activités de production importante dans l'économie domestique autochtone, même si elles ne rapportent pas d'argent.

L'emploi en lui-même et pour lui-même n'est pas une source de fierté. D'ailleurs, il est même parfois quelque peu dévalorisé. Henriette (1995) cite l'activité<sup>17</sup> comme une

---

<sup>17</sup> Certains auteurs considèrent également l'activité comme une valeur culturelle: Matieu Lilian (1991: 47) et Arthur Lamothe (1977). Cette valorisation du travail se retrouve dans

valeur de la culture innue et ce n'est pas un qualificatif qu'elle réserve à l'emploi: «Une valeur de la culture innue, c'est l'activité. C'est ce qui me manque beaucoup. On dirait qu'on fait rien. Le travail c'est pas de l'activité.»

Les taux de chômage pour les communautés qui nous intéressent ne sont donc pas des outils adéquats pour juger de leur activité. De plus, ils présentent un travers par leurs conditions de prestation. Car enfin, pour qu'il y ait chômage, il faut qu'il y ait eu travail salarié. Denis Brassard (cité par Belleau et AL) le montre très bien. Il constate que

les revenus provenant de prestation de chômage variaient énormément d'une communauté à l'autre. Ainsi, en 1984-85, ils représentent seulement 3,3 pour cent de l'ensemble des revenus monétaires de la communauté montagnaise de [C2], par rapport à 27 % pour celle de [C]. Lorsqu'il n'y a pas d'emplois disponibles dans une communauté, le taux de chômage est évidemment très bas. En contrepartie, le nombre de prestataires d'assurance chômage s'avère plus élevé dans des communautés ayant bénéficié de programmes d'emplois, comme ce fut la cas à [C] pour la construction de maisons. À l'inverse, les pourcentages de revenus provenant de l'aide sociale étaient respectivement de 63,3 % à [C2] et de 40,8% à [C] pour la même année.

(Belleau et Al, 1988: 19)

Le chômage ne véhicule pas l'angoisse et la peur chez les Innuat comme il le fait dans nos sociétés occidentales. En cela, il ne semble pas générateur de suicide. Par contre, l'inactivité totale est source d'ennui.

#### 4.1.3.2- L'éducation familiale

L'éducation, et plus précisément celle donnée par la famille, est unanimement reconnue dans les communautés comme

---

la conception de l'au-delà, puisque même après sa mort l'âme de l'homme continue ses activités (Le Jeune (1635: 61). La notion de «repos (éternel)» est absente.

génératrice de plusieurs malaises. Dans ce cadre, le suicide est vu comme une forme de chantage. Les témoignages sont souvent pleins d'amertume et les acteurs alors propulsés au centre de la question sont les jeunes. Il est intéressant de noter que ce qu'on leur reproche, ce sont finalement les résultats de l'éducation donnée :

- Henriette (1995) : «Les jeunes sont trop gâtés, ce sont de grands manipulateurs. Ils menacent de se suicider s'ils n'ont pas ce qu'ils veulent.»

- Gwenn (1995) : «Les jeunes ont de drôles de comportements, peut-être à cause du lait. Ils supportent pas les reproches. Ils sont trop gâtés, ils essaient de culpabiliser leurs parents et font des tentatives de suicide.»

... ou non donnée :

- Clarence (1995) : «Les jeunes sont très libres, laissés à eux-mêmes. À 18 ans la plupart sont accotés. C'est trop tôt pour avoir des enfants. Les jeunes sont renfermés, ils se confient pas, se gardent pour eux. On dirait qu'ils ont toujours peur des reproches.»

En fait, les parents se sentent dépassés. Les témoignages évoquent la dissimilitude des modes de vie. Hervé (45 ans) souligne le fait que ses parents, lui-même et enfin ses enfants, soit trois générations consécutives, ont connu un mode de vie différent. La première génération a connu certes le début de la vie en réserve mais a tout de même maintenu un mode de vie majoritairement nomade. Les activités de chasse et de pêche étaient le quotidien. La seconde génération a connu les internats, c'est-à-dire une vie qui se partageait entre des séjours dans le bois, qui étaient encore assez nombreux et de longue durée, et des séjours dans les villes où se trouvaient les internats. Puis, dans la seconde moitié de leur vie, elle vécut l'installation dans les réserves. Les séjours dans le bois deviennent à partir de ce moment de plus en plus courts. La troisième génération est née et vit sur les

réerves. Le savoir traditionnel est plutôt vague et l'intérêt qu'on y porte est relatif.

Survient alors pour les parents et grands-parents de cette troisième génération une incertitude quant aux valeurs et au savoir à transmettre. Plusieurs informateurs déplorent le fait que les jeunes ne sont pas intéressés par la culture du bois. Du même coup, leurs connaissances sont dévalorisées et un sentiment d'inutilité les envahit créant une rupture entre les générations. Il y a le constat d'une perte de contrôle sur l'éducation des enfants:

En parlant de l'éducation qu'on a reçue de nos parents, nous aurions pu nous suicider plusieurs fois parce qu'on était souvent réprimandé, reproché, corrigé, on aurait pu se suicider pour ça, parce que nos parents étaient très sévères. Aujourd'hui, les parents même les grand-parents n'ont plus aucun pouvoir sur les enfants. Nous les personnes âgées, nous nous sentons inutiles devant tout ça. C'est le service social qui est le maître, qui contrôle tout, qui a le pouvoir sur nos enfants.

(Jean-Michel)

Une fois encore apparaît la question du manque de communication. Hervé se remémore les années où ses enfants allaient à l'école: «Je voyais mes enfants juste le soir. J'ai jamais parlé. Quand le soir il [son fils] rentrait, il partait jouer». Il compare cette relation avec celle qu'il avait avec ses parents lorsqu'ils vivaient dans le bois et se souvient qu'alors ses parents lui parlaient beaucoup.

La question de l'école fait apparaître une contradiction dans le discours. D'un côté, les parents regrettent cette non-connaissance du savoir traditionnel, de l'autre ils reconnaissent la nécessité qu'ont les enfants d'aller à l'école pour apprendre le savoir «des Blancs» afin qu'ils puissent s'insérer dans la société actuelle.



Le fossé des générations n'est pas une expression vaine chez les Innuat aujourd'hui. Dû en partie, comme il vient d'en être fait mention, des transformations survenues dans les processus de transmission des valeurs, pratiques et savoirs du groupe. Il est à noter que l'appréhension de cette question fait très nettement apparaître le comportement suicidaire comme un phénomène nouveau. Il revêt cependant ici une caractéristique bien particulière, puisqu'il est principalement présenté comme un moyen de pression visant l'obtention de ce que l'on désire.

#### 4.1.3.3 - Les grossesses précoces

Ce point suscite en nous beaucoup d'intérêt. En effet, un grand nombre d'adolescentes de quatorze à seize ans sont jeunes mamans ou sur le point de l'être. À C1, par exemple, trois ou quatre jeunes filles étaient dans cette situation. La plupart des membres de la communauté s'accordent pour dire que c'est un problème. Là encore, on demande à une population de changer de comportement en cinquante ans, alors que rien dans l'environnement ne favorise ce changement. Nos sociétés ont connu, entre autres événements, l'arrivée des femmes sur le marché du travail, les mouvements féministes, la crise économique, autant d'éléments qui ont poussé à une baisse de la natalité ainsi qu'au vieillissement des primipares. Chez les Innuat ces éléments ne sont pas tous présents et quand ils le sont c'est depuis récemment, période trop courte pour les intégrer de façon assez probante pour qu'ils puissent intervenir sur les comportements sociaux. Le décrochage scolaire de la plupart des communautés Mamit Innuat nous porte à croire que le carriérisme est loin d'être une priorité dans ces villages et les grossesses précoces ne sont qu'une des causes de l'abandon des cours. Les jeunes filles ne semblent pas malheureuses de leur grossesse et la société ne leur jette pas la pierre. Dans certains cas même le jeune couple va aller

habiter sous le même toit (chez les parents de l'un ou l'autre).

Mais surtout, ce point nous semble en contradiction avec la question du suicide. Car enfin, ces jeunes femmes ne choisissent pas l'avortement<sup>18</sup>. Ce n'est pas là l'attitude d'une société qui se dirait, considérerait moribonde. Si la société s'énonce pourtant en ces termes on peut se demander pourquoi ces naissances «n'annulent» pas les suicides. Nous l'entendons en terme mathématique, c'est-à-dire un moins s'opposant à un plus. En effet, ces grossesses pourraient être vues comme une réaction de défense de la société face à ces individus qui s'en vont avant l'heure. Si cette règle d'équilibrage ne fonctionne pas, c'est peut-être parce que ce phénomène de grossesse précoce a toujours existé et qu'on ne peut donc pas le voir comme une réponse face au suicide qui lui est nouveau, au moins dans ses formes.

Dans cette question des grossesses précoces qui, comme mentionné, n'est pas un comportement nouveau, soulignons avec Poirier (1998, communication personnelle), que dans la société traditionnelle la naissance du premier enfant marquait souvent le passage au statut adulte, l'équivalent se retrouvant, pour les garçons dans l'abattage du premier gibier. Or, aujourd'hui, alors que les jeunes femmes maintiennent cette possibilité d'accession au statut adulte conjugué à une certaine reconnaissance sociale par l'enfantement, il n'en est pas de même pour les garçons qui se voit dépossédés de la forme traditionnelle de reconnaissance sociale (Poirier, *ibid.*). Nous verrons en effet, que la chasse est toujours pratiquée, mais le statut qu'on lui accorde et par conséquent

---

<sup>18</sup> Il ne nous a pas été possible d'obtenir les taux d'avortement dans les communautés amérindiennes car ces interventions se font en milieu hospitalier et les statistiques sont établies sans tenir compte de l'origine ethnique des patientes.

celui qu'elle offre aux chasseurs ne sont plus ceux de la société traditionnelle. Peut-être peut-on voir dans cette situation une cause d'un mal-être supplémentaire chez les hommes qui expliquerait leur tendance accrue au suicide.

#### 4.1.3.4 - Le genre et l'âge

Le tableau 8 nous indique que les cas de suicide innus de 1992 à 1995 culmine pour la tranche d'âge 20-29 ans (57%) et les autres cas gravitent autour de cette tranche d'âge. Les cas de suicide d'adolescents représente 14% des cas, ce qui n'est pas négligeable. 100% des cas concernent des hommes.

## 4.2 - Les marqueurs culturels

Des facteurs d'un autre niveau que sociaux vont inférer dans la décision suicidaire et dans la perception que l'on en a. C'est sans doute ici que réside toute la particularité de la question du suicide chez les Innuat. Ils sont effectivement d'ordre culturel. Les principaux marqueurs que nous avons repérés comme opérationnels dans la problématique du suicide sont la famille, la non-ingérence dans la vie d'autrui et une certaine perception de la mort. Nous les avons distingués et classés comme facteurs suicidogènes et facteurs de protection. Nous verrons que les catégories de cette classification ne sont pas exclusives l'une de l'autre et que certains facteurs se rattachent tout autant aux facteurs suicidogènes qu'aux facteurs de protection.

### 4.2.1- Les marqueurs culturels comme facteurs «suicidogènes»

Nous entendons par facteur «suicidogène» un élément qui n'interférerait pas avec la décision suicidaire. Il convient de comprendre ce terme non comme un encouragement au suicide,

comme quelque chose qui irait en sa faveur, mais bien comme un élément qui n'irait pas en sa défaveur. À aucun moment, par conséquent, il ne faut envisager la culture innue comme une culture suicidogène. Elle contient par contre (et la différence est gigantesque, nous insistons sur ce point) certains éléments qui ne contrarient pas l'acte suicidaire. C'est le seul sens qu'il faut attribuer, ici, au terme «suicidogène». En outre, ce qui rend ces facteurs suicidogènes serait une «lecture extrémiste» de certaines valeurs. Ils consisteraient en fait en ce que Raymond Boudon nomme les effets pervers, soit «(...) des effets individuels ou collectifs qui résultent de la juxtaposition de comportements individuels sans être inclus dans les objectifs recherchés par les acteurs» (1979: 10). Nous verrons effectivement qu'il peut y avoir un effet pervers à l'application de certaines valeurs.

#### 4.2.1.1- La famille

Soulignons immédiatement que la famille constitue avant tout un facteur de protection<sup>19</sup> mais que, par effet pervers, elle se retrouve aussi dans la catégorie des facteurs suicidogènes.

Le statut marital est très souvent retenu dans les études étiologiques du suicide. Le tableau 8 indique que dans environ 64% des cas de suicide innus (de 1992 à 1995), les individus étaient célibataires. Cependant ces données, relevées dans les archives du coroner, sont d'utilisation délicate, car ces rapports ne sont pas assez précis pour cette question. On ignore la plupart du temps, si la victime vit maritalement, si oui, depuis combien de temps ; la présence d'enfant n'est pas

---

<sup>19</sup> La famille est effectivement valorisée par la culture innue. Les informateurs en témoignent, ainsi que la littérature (Dragon (1970: 146), Laure cité par Dragon (1970: 298), Le Jeune (1635:108), Le Jeune cité par Pouliot (1957: 49)

toujours signalée, etc. Il s'agit d'autant d'éléments dont nous aimerions disposer pour mieux approcher cet aspect de l'étude étiologique. En fait le terme «célibataire» décrit davantage un état civil qu'une réalité de la vie quotidienne et du coup il ne signifie plus grand-chose, surtout si l'on sait que le mariage est aujourd'hui assez rare chez les Innuat. En effet, la quasi totalité des jeunes couples que nous avons rencontrés sur le terrain vivaient en concubinage.

Notons qu'il arrive parfois que des pères et mères de famille se suicident. Nous ne pensons pas qu'il faille interpréter ce fait comme un désintéret de la part de ces parents à l'égard de leurs enfants. Le suicide ne se traduit pas à l'égard de l'enfant comme un abandon. C'est là qu'il nous semble repérer un effet pervers de la valeur familiale. En effet, la famille nucléaire n'est pas protectrice dans le sens où le suicidant ne laisse pas ses enfants seuls lorsqu'il met un terme à sa vie puisque la famille élargie va les prendre en charge.

La présence de certains membres de la famille n'empêche pas l'acte. On se suicide très fréquemment tout proche des membres familiaux (sous-sol, cour,...)

Mais la famille semble révéler le plus son effet pervers dans les attentes que l'on y investit. Dans la majorité des entretiens, elle revient comme la préoccupation principale, comme ce qu'il y a de plus important dans la vie : «[Ce qui est important c'est] l'amour des enfants, d'une mère, d'un père, de la famille» (Soizig, 1995) ; «[Ce qui est important c'est] la famille parce qu'il y a de l'amour dans une famille. J'ai l'esprit de famille» (Maryvonne, 1995).

Que ces attentes ne soient pas satisfaites et le désarroi est infini. Ne pas se sentir aimé de sa famille ou surtout ne pas se conformer au modèle observé chez les autres sont à long terme des causes d'alcoolisme, de consommation de drogue et de suicide. Car en effet, dans les témoignages relatant la

violence familiale, il y a toujours une comparaison avec les autres ou l'idéal de la famille heureuse :

J'ai pratiquement rien connu de tout ça, de la vie familiale avec ma famille. Je voulais toujours avoir des moments dans la vie avec ma famille. Quand la famille était réunie, une fois par semaine disons, c'était le plus beau moment pour moi. Mais c'était rare j'en connaissais peut-être une fois par semaine. J'ai connu des parents qui se battaient beaucoup, énormément.

(Frédérique)

La non-similarité avec les autres crée un trouble supplémentaire : «Je voulais être pareille comme les autres» (Frédérique, 1995).

François (1995) espère également cette similarité :

Lorsque j'arrivais le midi, j'espérais toujours que le dîner soit prêt et que l'on s'occupe de moi. J'espérais que la maison soit tranquille pour une fois, sans boisson. J'enviais les autres familles, car je me demandais pourquoi le dîner de mes autres amis était toujours prêt. Pourquoi est-ce que leur mère s'occupait d'eux et pas moi. Pourquoi est-ce que leur père s'occupait d'eux et qu'il travaillait?

Le cas le plus éloquent est celui de Vivianne : «C'était la deuxième fois que ça m'arrivait d'être enceinte et pis le père partit». Vivianne va tenter de se suicider alors qu'elle débute une grossesse et elle va tenter de tuer sa fille avec elle. Nous y voyons une double motivation eu égard à la famille : refuser cette grossesse, c'est refuser de revivre (une seconde fois) l'échec d'un idéal familial. De plus, en tentant de tuer sa fille, elle lui évite à elle aussi l'expérience de cet échec. Simultanément, c'est aussi le désir de ne pas disperser davantage ces liens familiaux qui se manifeste, en les maintenant réunis dans la mort. Souvenons que l'eschatologie innue comporte la croyance d'une réunion des morts dans l'au-delà.

C'est encore la famille qui est première dans le cas de Cédric. La reconstitution post-mortem de son désir de mourir signale qu'il s'est suicidé après que sa mère lui ait signifié qu'elle désirait le placer en famille d'accueil pour six mois (Madeleine, Soizig, 1995), car l'enfant avait été à quelques reprises interpellé pour vol et consommation de drogue. Plutôt que d'être séparé de sa famille, il a choisi de mourir. On ne sait si sa délinquance manifeste un malaise ou bien le désir de se conformer aux désirs de ses amis. Sa mère signale, en effet, que ces derniers avaient beaucoup d'influence sur lui. Quoi qu'il en soit, c'est le refus d'être séparé de son milieu familial et plus largement social qui déclenche l'acte d'autodestruction.

Ici, nous pouvons appliquer aux Innuat ce que Thomas, contredisant Durkheim eu égard au suicide égoïste, applique à certaines populations d'Afrique noire. Ces témoignages montrent effectivement que le suicide ou la pensée suicidaire sont dépendants et en relation directe avec le «degré d'intégration de l'individu au groupe: à trop vouloir s'insérer dans la collectivité, il ne peut survivre à l'idée d'en être détaché» (Thomas, 1993 : 101).

#### 4.2.1.2- La non-ingérence dans la vie d'autrui

L'ethnographie nous révèle que la contrainte individuelle était déjà en dehors des conceptions innues entre le début et le milieu du dix-septième siècle. Alain Beaulieu constate effectivement «...une société où il n'existe aucun mécanisme institutionnel pour contraindre les individus et où l'idée même de commandement et de répression sur des membres de sa communauté est abhorrée au plus haut point» (1990 : 85). Beaulieu (1990 : 85) appuie ses dires sur une citation du missionnaire jésuite Paul Le Jeune : «"[...] comme ils n'ont ni lois, ni police, aussi n'ont-ils aucune ordonnance qui concerne le service de cette nature supérieure, chacun fait

comme il l'entend" (JR, 5 : 154)». Leacock (1980 : 82) note également une écoute de la parole individuelle.

Ce point est à mettre en relation avec l'ensemble des problèmes sociaux que nous venons d'évoquer. La non-ingérence n'est effectivement pas l'apanage du suicide, elle s'applique, comme signalé précédemment, à l'abus sexuel, mais également à la violence, à l'éthylisme, etc.

La société innue connaît aujourd'hui un dilemme. Nos informateurs s'entendent pour dire qu'il faut agir afin de lutter contre le suicide. Mais comment procéder sans aller à l'encontre de la décision individuelle? Tous reconnaissent la nécessité d'intervenir mais personne n'ose agir. Plutôt que l'intervention directe, ils préconisent l'information, qu'elle soit collective ou individuelle: «Si tu vois une personne, tu peux l'aider en lui donnant des informations» (Madeleine). L'aide directe semble constituer le dernier recours. Nous avons relevé le témoignage suivant dans les rapports de police. Il s'agit du témoignage d'une jeune femme à propos du suicide de son frère: «J'avais prévenu à Paul que je ne voulais pas m'en mêler mais que s'il avait besoin de parler j'étais là pour l'écouter». Ce désir de ne pas intervenir dans la vie d'autrui a pour conséquence une non-intervention auprès des personnes suicidaires. Les témoignages relevés sur le terrain, tout comme ceux relevés dans les rapports de coroner, sont pleins de cette ambivalence: intervention, non-intervention. Cette ambivalence se manifeste de différentes façons.

La première manifestation correspond tout à fait à ce que nous appelons communément «la politique de l'autruche». En effet, le flou le plus total règne très souvent sur la constatation ou non d'un changement de comportement chez l'individu suicidaire, quelque temps avant qu'il soit passé à l'acte. Les personnes interrogées témoignent qu'elles avaient



effectivement remarqué quelques changements, mais elles se déclarent malgré tout surprises par l'acte. Certains témoignages sont mêmes contradictoires. À propos du suicide de son fils, un père déclare: «Ce n'est pas la première fois qu'il parle de suicide, il en avait déjà parlé à sa mère». Dans le même rapport, la mère déclare que son fils ne lui a jamais parlé de suicide auparavant. De ce témoignage, il ressort que non seulement on ne veut pas voir les prémisses de l'acte suicidaire, mais on ne veut pas davantage les entendre.

Ce désir de non-ingérence est si fort que même les liens familiaux les plus proches<sup>20</sup>, tels que la relation parent/enfant, frère/soeur, ne semblent pas être suffisants pour passer outre. Ainsi, un rapport de police rapporte que la mère d'un jeune suicidé craignait le suicide de son fils après qu'il lui eu dit qu'il avait des problèmes relationnels avec sa compagne et qu'il voulait faire «quelque chose» pour les régler. Malgré cela, elle déclare qu'elle n'a pas osé poser la question et aborder le sujet avec son fils. Il ne s'agit pas seulement d'un problème de communication intergénérationnelle puisqu'entre frère et soeur ou entre amis du même âge on constate le même phénomène comme le montre le témoignage de la jeune femme cité ci-haut.

Madeleine, mère de Cédric, jeune adolescent de Cl s'étant donné la mort, exprime qu'elle n'avait pas prévu l'acte de son fils mais que, même si cela avait été le cas, elle n'aurait

---

<sup>20</sup> Ces témoignages ne sont pas sans rappeler celui de Le Jeune (1972[1637], vol.1: 18) et que nous citions au chapitre III, à propos de cet homme qui déplorait l'attitude de sa femme à se laisser à moitié nue sur la neige et qui tenta d'ailleurs par la suite de se donner la mort. Cet homme n'approuvait pas le comportement de son épouse mais déclarait qu'il ne pouvait y apporter aucun remède. Il est vrai que la suite du témoignage informe que l'on a éloigné de cette femme tous les couteaux, mais là l'intervention ne se fait pas sur la personne.

rien pu faire puisqu'il s'agissait de sa décision. Elle pense que c'est un choix que l'on doit respecter.

Le témoignage de Tugdual va dans ce sens: «J'en connais qui se sont tués<sup>21</sup>. Ils en parlaient souvent. Je les ai pris au sérieux. Je pouvais rien faire. Je disais rien». De la même façon, après que son père ait appris qu'il avait fait une tentative de suicide, il n'y a eu aucune discussion entre eux. Malgré tout, Tugdual déplore le fait qu'on ne lui donne pas de conseils.

De la même façon, lorsque la personne a exprimé son désir de se suicider, elle est très rarement prise au sérieux. Henriette (1995) le constate : «Les autres ils y croient pas. C'est quand l'acte arrive qu'on y croit». Nous y voyons une forme de non-ingérence. Ne pas croire l'individu justifie pleinement une non-intervention. Clarence (1995) en témoigne :

Un ami à mon fils lui a dit. Louis dormait et le garçon est venu lui dire qu'il voulait se tirer. Louis était un peu endormi, il s'en est pas occupé. Le garçon quelques heures après s'est tiré une balle<sup>22</sup>. Nous c'est quelque chose qu'on peut pas croire comme ça. Difficile à prendre conscience. Tu sais pas si c'est vrai.

Le témoignage de Karinne condense en lui les points ci-avant présentés: le désir de non-ingérence et le manque de caution à l'intention suicidaire d'autrui. Elle déclare en effet à propos de l'un de ses amis : «J'en ai un qui m'a dit «je veux me suicider. Le dit pas sinon je ferais plus

---

<sup>21</sup> Tugdual fait ici référence à plusieurs personnes. Il ne nous a pas été possible d'identifier de qui il s'agissait. Eu égard à nos données parallèles, nous craignons que notre informateur multiplie une expérience peut-être unique pour ce qui est du suicide ou qu'il fait référence à des tentatives de suicide. Nous retenons le témoignage car il signifie une non-ingérence présente dans la pensée de notre informateur.

<sup>22</sup> Cet acte n'entraînera pas la mort de l'individu

confiance». J'ai voulu le dire mais j'avais peur. Je pensais pas qu'il le ferait. Il l'a pas fait». Il est ici évident que la non-croyance dans la menace suicidaire de son ami vient justifier la non-intervention.

Cette non-ingérence peut être interprétée comme une «déresponsabilisation» des uns par rapport aux autres. Le cas du père précisant que son fils avait parlé de ses intentions suicidaires à sa femme (mère de l'enfant) illustre cette «déresponsabilisation» par ce que nous voyons comme un transfert de responsabilité sur la mère. Ce n'est pas à lui que l'enfant s'était confié, mais à la mère. Par conséquent, cela lui permet de ne pas se sentir porteur de la charge contenue dans l'information.

De la même façon, lorsque Soizig menace son ami de se suicider s'il la quitte, celui-ci ne dit rien mais téléphone à l'infirmière pour qu'elle vienne voir Soizig. Dans le cas de Clarence (ci-haut cité), alors que je lui demandais si son fils s'était senti coupable, voilà quelle fut sa réponse: «Non. C'est comme s'il s'en foutait». Ce qui donne à penser que son fils ne se sentait porteur d'aucune responsabilité alors que son ami était venu le voir pour lui exprimer ses intentions suicidaires.

Armande voit le suicide comme une affaire dont il ne faut pas se mêler à cause des réseaux familiaux<sup>23</sup>: «...c'est une histoire familiale et je pense que le monde veut pas embarquer, c'est trop compliqué les affaires de suicide». Le chef de Cl reconnaît cet état de fait tout en le déplorant:

Au-delà de l'univers privé qui conditionne la vie ou la mort de l'individu et qui le concerne avant tout, il y a son univers public (...). Nous avons peu de prise sur la vie privée des gens et il faut respecter

---

<sup>23</sup> Rappelons que cet élément apparaissait déjà dans la question de l'abus sexuel.

cette intimité, mais nous avons collectivement une responsabilité sur notre vie en société (41).

Les suicidants eux-mêmes illustrent cette volonté de non-ingérence. Madeleine, évoquant de ses idées suicidaires, dira: «Je le garde pour moi, je veux pas en parler. Je vois pas pourquoi, ça me concerne». Vivianne mentionne: «J'ai toujours pensé que c'est tellement une chose que l'on fait soi-même, sans se faire pousser vraiment».

#### 4.2.1.3- Vision de la mort

Nous traitons ici les éléments que l'on retrouve dans la perception de la mort et qui ne créent aucune interférence avec l'acte suicidaire. Nous avons développé au chapitre III cette question plus globale de la vision de la mort. Précisons que toute l'eschatologie innue n'est pas suicidogène mais qu'elle contient des éléments de ce type. Nous soulignons ici les points majeurs de la non-interférence entre cet espace de la cosmologie innue et l'autolyse.

La mort ne suscite pas chez les Innuat la peur et la négation. Elle fait partie du quotidien. Rappelons en effet que la mort n'est pas cachée ; tout le village, y compris les enfants, participent aux rites funéraires (veillées, célébration religieuse, mise en terre). L'échéance inévitable de la vie est donc parfaitement intégrée chez les Innuat. La décision suicidaire peut donc se présenter plus vite puisqu'il ne s'agit vraiment que «d'avancer l'heure» et non pas de provoquer quelque chose d'éventuellement évitable. Dans nos sociétés, en effet, la négation et la dissimulation de la mort font que pour parvenir à la décision suicidaire il y a déjà eu tout un processus intellectuel qui a été cherché comme solution à un problème une option «non visible», éloignée de la pensée commune ou plus précisément refoulée. L'immédiate proximité de la mort et l'absence de frayeur font du suicide

un choix plus rapidement envisageable pour le suicidant et du même coup plus acceptable par la société elle-même.

Une des raisons les plus évidentes pour laquelle les Innuat n'ont pas peur de la mort, c'est une croyance en un au-delà au moins aussi agréable que la vie:

Il avait pas peur de la mort. Il entendait des anges et de la belle musique. Qu'il voyait un grand terrain avec plein de fleurs et des roches, pis il voyait les personnes qui étaient déjà décédées, elles étaient bien habillées et elles avaient l'air bien. Ma mère quand elle pense à la mort, elle dit que ça lui fait pas peur à cause de ça.

(Vivianne, 1995)

Cette idée est partagée même par les plus jeunes. En effet, lorsque je demandais à Karinne, treize ans et demi, ce qu'était la mort pour elle, elle me fit cette réponse : «Y'a une autre vie après, un nouveau monde. (...) Une vie différente. Plus de problèmes, plus de guerre. On retrouve les morts». La vision est idyllique, on le constate, il n'est donc pas surprenant que la mort puisse susciter quelques attrait. Les taux de suicide démontrent qu'ils sont encore insuffisants d'autant qu'ils se heurtent à d'autres éléments eschatologiques protecteurs - nous les aborderons ultérieurement. Cependant la présence des facteurs suicidogènes dans la cosmologie innue doit être considérée dans l'étude du suicide chez cette population.

#### 4.2.2- Les marqueurs culturels comme facteurs de protection

##### 4.2.2.1- La famille

Nous avons vu plus haut que par son extrême valorisation, la famille peut également, par «effet pervers», devenir un facteur «suicidogène». Cependant, elle reste avant tout un facteur de protection. Protecteur dans le sens où être membre d'une famille est une situation valorisée qui intègre

l'individu au groupe. Il l'intègre par les responsabilités qui reviennent à la position de père ou mère de famille par exemple. Le témoignage de Madeleine porte en lui l'illustration de cette ambivalence - qui n'est pas l'apanage de cette valeur- en présentant le caractère «suicidogène» et le caractère protecteur de la famille. En effet, c'est la mort de son fils qui l'amène à nourrir des idées suicidaires et c'est la naissance de sa fille qui l'en détourne:

J'ai pensé au suicide sans que je sois consciente, deux-trois jours après la mort de mon garçon. Je serais allée à la toilette, mon chum m'a cherché mais j'étais déjà au sous-sol.

- C'est quoi que tu cherches?

- Une corde.

J'étais enceinte. S'il n'avait pas été là, j'aurais fait le suicide. Trois mois après, à l'hôpital pour la naissance, j'ai pensé à me suicider. Pour ne plus avoir de problèmes. Pour le rejoindre. Je voulais ne pas être ici. À la fin, c'est ma fille qui m'a sauvée de la dépression. Elle m'encourage à vivre.

À l'instar de Vivianne qui a tenté de se suicider avec sa fille afin ne pas désunir cet «atome familial», Madeleine songe au suicide pour rejoindre son fils - ce qui est en accord avec l'eschatologie innue. Précisons que l'homme avec lequel elle vit au moment de ces événements n'est pas le père de son garçon. La pensée suicidaire qu'elle nourrit vise la reconstruction de cette petite cellule familiale. Ici la filiation est plus importante que l'alliance. Et c'est encore la filiation qui aura le dernier mot dans la décision finale de vivre. En effet, la présence de son compagnon est insuffisante au maintien de la vie, mais la naissance de sa fille décide de l'option de vie.

Frédérique a pensé au suicide mais son fils l'a retenue: «Y'avait le suicide. Tellement je désire cette mort. Je prends mon fils et je constate qu'il a besoin de moi».

Soizig signifie à son tour que la famille est un protecteur évident contre l'acte suicidaire: «Moi j'avais pensé de me

suicider, mais... c'était comme inimaginable d'être séparé de sa famille, de son entourage».

#### 4.2.2.2- L'acceptation des événements

Dans le point 4.1.1.2 (les comportements face à l'abus), nous évoquons un certain fatalisme face à l'abus sexuel. Nous voyons dans cette résignation un marqueur culturel. Se résigner à de tels actes c'est accepter ce à quoi on ne peut échapper et auquel il faut faire face, l'accepter en quelque sorte et le gérer à sa façon. Les Relations des Jésuites soulignent l'absence de plaintes des Innuat face à des conditions de vie difficiles. Il est possible de rapprocher ces témoignages de la vision actuelle que les Innuat présentent et pensent de la vie dans le bois. Une vie difficile, pleine d'aléas imprévisibles et inévitables avec lesquels il faut vivre et même survivre: «Tu pars de rien, elle [ma grand-mère] est allée dans le bois, elle a été à la chasse, elle a survécu dans le bois, parce que c'était vraiment une histoire de survie» (Vivianne).

Cette acceptation est à envisager en continuation avec une habitude à l'endurance nécessitée par les difficultés de la vie nomade. Les déplacements quotidiens dans un environnement parfois hostile devaient sans aucun doute favoriser le développement de cette qualité. Rapprochons ces observations de la pratique rituelle de la torture qui, nous l'avons vu, demandait au captif une résistance à la souffrance qui lui était inculquée dès son plus jeune âge (Viau, 1997). Cette qualité d'endurance multiplie assurément la capacité d'acceptation

Nous présentons l'acceptation des événements comme un facteur de protection, dans le sens où même si certains comportements heurtent les valeurs culturelles, il y a cette autre valeur qui vient limiter les effets destructeurs de ce

non respect des valeurs en venant protéger les acteurs. En effet, l'acceptation, en atténuant la culpabilité et donc en plaçant à un moindre degré les individus en porte à faux par rapport à eux-mêmes et au groupe, ne les place pas dans une situation absolument insupportable. Elle vient, au contraire, les soulager en quelque sorte, en leur indiquant qu'il peut effectivement exister des situations difficiles, sur lesquelles il n'est pas toujours possible d'intervenir et qu'il faut donc se résigner à accepter. Rappelons le témoignage de Geneviève: «J'ai appris à vivre avec ce qui me faisait le plus mal». L'acteur, grâce à cette marge, ne se trouve pas dans l'obligation de rééquilibrer la situation puisqu'on l'autorise à vivre avec telle qu'elle est.

L'acceptation comme valeur se placerait donc à un niveau différent de la précédente (la famille), dans le sens où elle semble agir comme un garde-fou global. Elle est comme un facteur de «surprotection».

L'acceptation des événements a bien sûr sa contrepartie qui incite à une moindre combativité et par conséquent à un laisser-faire qui entraîne une reproduction ininterrompue des mêmes comportements. L'acceptation doit se voir en continuité avec la non-ingérence. Prenons l'abus sexuel comme illustration. Loin de nous l'idée de traiter et d'envisager toutes ses formes de la même façon. Comme le précise Louis Everstine (1989 : 73), chaque type d'abus sexuel a sa particularité. Cependant, nous pensons que ce que Thierry Bastin (1989 : 49) note pour l'inceste<sup>24</sup> peut également s'appliquer à toutes forme d'abus sexuel subi pendant l'enfance : «L'inceste apparaît ainsi comme un phénomène

---

<sup>24</sup> Nous élargissons ici la définition de l'inceste à celle que Glowacz propose en s'inspirant de celles des institutions judiciaire et psychologique et de celle de S.Sgroï : «Ces définitions conduisent donc à élargir le lien de sang, habituellement implicite dans la définition de l'inceste, à un lien social, un lien de responsabilité», (Glowacz, 1989 : 22).



transgénérationnel : soit la victime devient elle-même parent initiateur ou participant à des relations incestueuses, soit elle encourage des comportements incestueux chez d'autres membres de la famille qu'elle constitue à son tour»<sup>25</sup>.

Cependant, on constate aujourd'hui que les Innuat tendent à se mobiliser pour intervenir sur des événements tels que l'abus sexuel, la violence, l'alcoolisme, etc. Sommes-nous en train d'assister à la mutation d'une valeur culturelle? Le constat ne sera possible que dans quelques années. Quoi qu'il en soit, le compromis vers lequel on se dirige, et qui verrait cohabiter l'acceptation et la volonté d'intervenir, nous semble des plus positifs car il permet l'opération d'un changement tout en fournissant la possibilité de patienter en attendant les effets des mouvements en cours.

#### Conclusion

Il est un fait que les communautés étudiées connaissent et vivent un certain nombre de problèmes sociaux. Mais ces derniers ne sont pas radicalement suicidogènes. Souvenons-nous que nous n'avons pas noté de lien systématique entre l'abus sexuel et le suicide ou entre l'alcool et le suicide. Nous avons noté que le chômage n'est pas un paramètre adéquat et que c'est en terme d'activité et non en terme de travail salarié qu'il faut aborder la question. Ces éléments sont pourtant des facteurs de risque retenus dans les modèles étiologiques qui prévalent dans les études chez certaines populations autochtones (Kirmayer, 1993 - Le lecteur peut également se reporter au chapitre I). Inversement les paramètres d'âge et de sexe s'accordent avec la majorité des études.

---

<sup>25</sup> Herman H.P. Vergouwen (1989 : 88) note lui aussi, la présence d'un schéma répétitif en ces termes : «La chaîne «victime-abuseur-victime-abuseur» se poursuit de génération en génération».

Cependant, même si la culture innue offre un premier rempart protecteur face aux tensions créées par les problèmes sociaux, ces dernières pourraient se révéler dangereuses si elles s'amplifiaient. C'est un cas de figure qui pourrait raisonnablement être envisagé si rien n'est fait pour résoudre ces questions qui n'en restent pas moins préoccupantes d'autant plus que les facteurs culturels protecteurs sont eux-mêmes menacés. En effet, nos informateurs tendent à reconnaître que la famille traverse une crise et que la nouvelle génération n'aura pas l'acceptation et l'endurance face aux difficultés de la vie. Une série de facteurs culturels, suicidogènes ceux-là, pourraient alors prendre le relais: certains éléments de la vision de la mort et la non-ingérence dans la vie d'autrui. La facilité avec laquelle la tentative de suicide est utilisée comme menace doit-elle être lue comme un signe précurseur? On le constate, tout est dans un jeu d'équilibre fragile.

Ce qui a été présenté dans ce chapitre reste essentiellement les motivations «extérieures» de l'acte suicidaire, directement influencées par les conditions quotidiennes de vie des communautés innues. Sans aucun doute, ces éléments fondent l'étude étiologique du suicide chez les Mamit-Innuat, et nous verrons que certains d'entre eux tiennent une place importante dans le phénomène inflationniste du discours, eu égard à la question suicidaire chez ces populations. Mais qu'en est-il des motivations plus profondes? Le chapitre suivant, par l'analyse du discours innu, tente de répondre à cette question.

## **CHAPITRE V**

### **LA CONSTRUCTION NARRATIVE DU SUICIDE CHEZ LES INNUAT**

Pourquoi n'avons  
nous pas cherché à  
comprendre l'appel  
de Pierre au loup?

Dans le titre de ce chapitre, nous reprenons l'expression de Byron J. Good et Mary-Jo DelVecchio Good<sup>1</sup>.

Le discours traduit l'importance de la représentation du suicide telle qu'elle se construit et se présente discursivement et en pratique dans un contexte socioculturel donné. Le chapitre précédent visait à définir ce contexte. Nous allons désormais analyser les éléments discursifs qu'il contient et qui le contiennent. En effet, le contexte influence le discours et ce dernier l'évoque. De surcroît, pas plus que nous ne pouvons nous satisfaire et nous suffire du sens que les Innuat donnent, par le biais du discours, à ce qu'ils font et disent relativement à l'acte suicidaire, nous ne pouvons pas davantage l'ignorer. Il ne s'agit pas de se faire expliquer la question du suicide chez les Innuat par la population elle-même, mais d'utiliser un matériau premier et primordial pour analyser cette question. En effet, nous n'avons assisté à aucune tentative de suicide. Nous ne disposons ainsi comme matériel que de la reconstitution par l'acteur lui-même. De plus, l'acte suicidaire n'est que l'aboutissement, l'ultime démonstration d'un long processus. En lui-même et pour lui-même, il est insuffisant. Or le processus est lui aussi difficilement observable, pour ne pas dire impossible. Nous pouvons bien sûr noter, vérifier certains éléments extérieurs qui influencent une décision suicidaire (un conjoint violent, le décès d'un proche) mais nous ne pouvons connaître les éléments en cause pour les individus sans avoir à nouveau recours aux témoignages de nos

---

<sup>1</sup> «Au mode subjonctif. La construction narrative des crises d'épilepsie en Turquie», dans Folies/Espaces de sens. Anthropologie et Sociétés, 17/1-2, 1993, 21-42

informateurs. C'est pourquoi, nous donnerons une large place, dans le texte qui va suivre, à la parole de ces derniers. Nous présentons les éléments du discours que nous avons recueillis, comme nous le ferions des différentes étapes d'un rite, tout en nous livrant à une analyse simultanée. Il s'agit de repérer les éléments identifiés comme suicidogènes par les Innuat et d'en saisir la pertinence, ou non, dans le contexte socioculturel qui nous intéresse, soit les communautés C1 et C2.

Nous nous penchons sur le discours des personnes suicidantes, d'une part, et sur celui des personnes non suicidantes, d'autre part. Les raisons de cette division sont les suivantes: l'expérience des premiers (les personnes suicidantes) en ce qui concerne la tentative de suicide nous renseigne sur les événements qui les ont amenés jusqu'à l'option suicidaire et sur les espérances qu'ils mettaient dans la mort. Il semble, en effet, pertinent d'interroger leur vision de l'acte, car opter pour le suicide ne signifie pas qu'on l'approuve entièrement mais peut simplement signifier que c'est, au moment d'agir, la solution qui apparaît comme étant la meilleure. Il nous importe donc de connaître leur perception du suicide au moment où ils l'ont tenté et celle qu'ils en ont aujourd'hui. Nous examinons ensuite la population non suicidante sur sa vision de l'acte et l'acteur. Saisir les affinités de pensée des deux groupes que nous avons constitués, peut nous aider à mieux cerner la perception de la question du suicide dans la société innue en général. À la lumière de ces éléments nous nous approcherons encore de la compréhension de l'écart repéré entre la pratique suicidaire innue et le discours s'y rapportant. Nous serons alors plus à même d'aborder le phénomène inflationniste qui caractérise ce dernier.

Un certain nombre d'éléments relevés et présentés dans ce chapitre ne sont pas l'apanage de la société innue. Ces

éléments se retrouvent effectivement dans d'autres sociétés et nous en proposons parfois quelques illustrations. Cet exercice ne sera pas systématique car notre objet premier est, ici, d'offrir un portrait de la société innue par son discours.

### **5.1 - Discours du suicidant**

Nous nous questionnons sur la façon dont le suicidant se voit, ainsi que sur la perception qu'il a eu de son acte au moment où il a fait sa tentative et la vision qu'il en garde après, en l'occurrence au moment de l'entretien. Nous avons divisé notre analyse en trois points: les motivations qui l'ont poussé à tenter de se suicider, les buts visés par l'action et le jugement posé sur l'acte. Dans ces trois points, nous présentons des éléments conscients exprimés par nos informateurs, la façon dont ils expliquent et expriment leur conduite suicidaire. Les entretiens réalisés avec Vivianne, notre informatrice principale, formeront notre canevas discursif élémentaire mais il sera étayé par d'autres témoignages. Le récit de Vivianne est le plus complet que nous ayons obtenu pour ce qui est des tentatives de suicide. Les autres témoignages ne révèlent pas la tentative de suicide comme un événement aussi marquant dans la vie de nos informateurs. En effet, l'acte posé n'a jamais été aussi loin que celui de Vivianne. De plus, l'espace temporel qui sépare les entretiens de la tentative d'autodestruction est, chez ces informateurs, de plusieurs années, alors que chez Vivianne, il n'est que de quelques mois. La tentative a eu lieu en septembre et le premier entretien en février. L'émotion est donc encore très vive chez notre informatrice. On comprend mieux alors la place que peut prendre l'événement dans la vie de Vivianne au moment des entretiens. Malgré ces différences, nous envisageons ces différents actes sous le même angle, car il nous semble que ces différences soient plus de degré. De

plus, tous sont identifiés par le même vocable, à savoir une «tentative de suicide». Nous ne pouvons donc ignorer la présence des différents témoignages. C'est pourquoi ils seront envisagés tout au long de cette analyse du discours. Le récit de Vivianne constitue cependant, pour ce qui est des tentatives de suicide, notre texte de référence pour les raisons que nous avons évoquées. C'est à partir de lui que les autres témoignages relatant une tentative vont être lues et interprétées (Bibeau et Perreault, 1995: 68).

Nous donnons un large extrait du récit de Vivianne afin de mieux saisir l'itinéraire qui la mène à sa tentative de suicide. Cet extrait sera ensuite analysé et étayé par des éléments contenu dans la suite de son témoignage.

Au moment de nos entrevues, Vivianne est une jeune femme de trente ans, célibataire, mère d'un enfant de trois ans (que nous appellerons Myriam). Elle nous dit qu'en février 1994, alors qu'elle étudie à Montréal, elle commence une dépression. En mai, elle retourne à C1 et en septembre elle y fait une tentative de suicide. Entre ces deux événements, le début de la dépression et la tentative de suicide, elle a échoué sa session universitaire, sa fille a été hospitalisée, elle a rencontré un homme marié de qui elle est devenue enceinte et qui l'a quittée pour retourner avec son épouse. Lorsque nous avons demandé à Vivianne de nous parler de sa tentative de suicide, elle nous a donné le témoignage suivant:

Il faut remonter très loin, par les études d'abord. J'ai fait mon bac à l'université de Montréal. Je suis revenue ici après mon bac. J'ai travaillé pendant un an et pis bon ça marchait pas très bien avec ma famille, je suis repartie à Montréal faire ma maîtrise. Et pis à Montréal j'étais toute seule avec ma fille, je travaillais en même temps trois jours par semaine, plus les cours du soir. Et pis en février 1994, j'ai commencé à me sentir un peu dépressive. J'ai commencé une dépression. Au mois de mars-avril j'ai consulté des médecins, psychologues, une infirmière. Pis y m'ont prescrit des antidépresseurs. Au mois de mars de la même année, j'ai commencé à perdre mes cheveux, mes cheveux sont tombés presque

complètement. A partir de mars, jusqu'à mai-juin, j'avais presque plus de cheveux. J'étais rendu ici à partir de avril, ma fille est tombée malade pendant deux semaines, elle a fait une périostite, c'est une infection des reins et elle a fait une infection urinaire, ça s'est compliqué, j'ai été dix jours à l'hôpital avec elle. Pis c'est là que j'ai raté mes cours de ma session parce que j'étais toujours à l'hôpital avec elle et pis j'étais malade aussi et je travaillais en même temps. Ce qui fait que en mai quand elle est sortie de l'hôpital, je suis revenue ici. J'ai fait mes bagages pour travailler, mais je savais déjà que j'étais pas bien, j'étais malade. Ce qui fait que en arrivant ici j'ai commencé à travailler mais je travaillais chez moi. Et pis là j'ai eu un chum, à partir du mois de juin, et pis bon ça allait plus ou moins bien parce que lui il était marié et il avait des enfants et pis on est quand même resté, pas ensemble là, mais on se voyait souvent, mai-juin. Au mois de juillet, mes cheveux ont recommencé à pousser, au mois d'août, j'avais tous mes cheveux. Au mois d'août, je suis tombée enceinte. C'était pas vraiment calculé, c'était un accident. Ce qui fait que j'ai quand même accepté de garder l'enfant, en me disant : «Je peux pas me faire avorter». Au début j'y ai pensé. C'était pas contre, euh, c'était pas comme mes principes, je me disais il fallait quand même que je surveille ça. Ce qui fait que au mois d'août, je suis repartie à Montréal parce que on m'avait proposé un poste ici à Mamit Innuat pour un remplacement et je pouvais travailler à long terme. Donc j'ai décidé de retourner rechercher mes affaires à Montréal, pis tout redéménager ici au mois d'août. Et j'ai eu un appartement à louer, ça m'a aidé beaucoup. Pis septembre j'ai commencé à travailler tranquille et pis c'est aussi au mois de septembre que le gars avec qui je suis maintenant il est retourné chez lui peut-être trois-quatre fois. Il retournait, il revenait, il retournait. Et pis le mois de septembre là, c'était le douze septembre il est revenu à la maison, il m'a dit : «Je retourne chez moi, ma femme et moi on s'est parlé, ça va aller. On va recommencer à vivre ensemble». Ca, ça m'a fait beaucoup mal de voir que ça arrivait comme ça. En plus j'étais enceinte. Bon, je me disais «si c'est lui qui le décide comme ça, moi j'ai pas à le retenir. C'est à lui de décider». Mais moi j'étais enceinte. C'était la deuxième fois que ça m'arrivait d'être enceinte et pis le père partit. Donc, j'étais pas vraiment prête à vivre ça, une grossesse seule et à affronter les gens en disant, bon moi je suis enceinte et lui il est retourné là-bas avec sa femme et ses enfants. Je me disais, c'est mieux pour les enfants que le père soit là. Ce que je voulais vraiment faire, bon je me suis



dit cette soirée là, j'ai promené ma fille d'une maison à l'autre. Je l'ai emmenée chez ma soeur parce que je pouvais pas rester en place, j'étais tellement malheureuse de tout ce qui arrivait. Pis là en restant chez moi, je me suis assise, j'ai regardé, je pleurais beaucoup. Je me disais, ça vaut pas la peine de vivre ça, recommencer à vivre tout ça. J'étais pas capable de me dire, je voyais plus aucune lumière dans le tunnel, c'était noir complètement, y'avait plus rien. Même ma fille qu'était là je me disais même, je pourrais me dire je l'aime beaucoup même, je peux pas rester là même pour elle. Ce qui fait que je suis allée la chercher chez ma soeur, je l'ai ramené encore chez moi. J'avais pas le téléphone, je suis allée téléphoner une dernière fois, je me suis dit bon je vais au moins lui dire bon de pas s'inquiéter de ce qui va se passer, que c'est pas de sa faute. Je l'ai appelé. Et pis, j'avais le téléphone, tu sais, celui qu'on peut faire la sonnerie coupée. Moi je l'avais ouvert parce que j'avais appelé l'infirmière pour lui dire, pour lui parler de ça, je voulais avoir de l'aide. Je voulais parler à quelqu'un mais elle, elle disait: «je vais appeler quelqu'un, et je te rappelle». J'ai pas attendu parce que ma fille était toute seule à la maison et je voulais pas la laisser longtemps, pis j'ai pas fermé le volume. Je suis partie comme ça et pis ma soeur qui était dans la maison, elle, elle se rendait pas compte de ce qui se passait. L'infirmière a retéléphoné, pis ma soeur, moi j'étais déjà rendue à la maison, pis je savais déjà ce que je voulais faire, c'était déjà très clair dans ma tête. Je suis descendue dans le sous-sol en arrivant, j'avais déjà une corde que j'avais pris de chez ma soeur qui m'appartenait, je l'ai attachée au fond, j'ai fait des noeuds, pis j'ai mis ma chaise là. Et pis là je me suis dit, «bon je vais aller me chercher une cigarette, au moins pour fumer une dernière fois pis prendre ça tranquillement», j'ai mis la radio. Je suis allée dans la chambre, mes cigarettes étaient là, et là j'ai vu Myriam, là ça m'a fait tellement de peine, je me suis dit, mon Dieu elle va rester toute seule. Comment les gens vont lui expliquer ce qui s'est passé, pis là je l'ai pris avec moi, je l'ai serré, en me disant, quand je l'ai serré je me disais, faut que je l'embrasse au moins une dernière fois mais elle s'est réveillée, pis je l'ai emmenée avec moi dans le sous-sol. J'ai dit «Myriam est-ce que tu viens avec moi?» Elle a dit: «Oui maman je viens avec toi». Elle savait pas ce qui se passait. Pis là je me demandais comment j'allai m'y prendre. Pis j'ai refait un autre noeud, qu'on puisse mettre nos têtes ensemble. Mais entre temps, pendant que j'étais en bas, il n'y avait plus rien, j'entendais plus rien, même ma fille était là, elle me regardait, elle savait

un peu ce qui se passait. Pis, ma soeur, y'a quelqu'un qui a sonné à la porte, je me suis dit «Non, de toute façon je veux voir personne». Je pense que l'infirmière avait appelé ma soeur pour lui dire d'aller me voir, qu'il se passait quelque chose. Ma soeur s'est habillée, le téléphone a sonné. C'était David, il était retourné chez lui, il a rappelé Denise pour lui demander si j'étais là. Pis Alice lui a dit «l'infirmière vient de m'envoyer chez Vivianne, il faut que j'aille voir, il se passe quelque chose». Pis David s'est habillé chez lui, il est venu jusque chez moi. Mais j'ouvrais pas la porte. David, ce qu'il a fait, il a fait le tour de la maison. Pis moi j'avais allumé juste une lumière. Il m'a sûrement vue. Moi je savais qu'il y avait quelqu'un dehors, je savais qu'il y avait quelqu'un qui voulait venir me voir mais je voulais pas ouvrir la porte. Ce qui fait que je me suis pressée, je me suis dit «Il faut que je finisse ça au plus vite avant que les gens rentrent ici». Pis c'est ce que j'ai essayé de faire. A un moment donné, j'ai entendu comme des fenêtres brisées. C'était David qui venait de casser la fenêtre par en arrière. Pis je me suis rendu compte qu'il était déjà en face de moi. Il me disait de descendre de la chaise. Il avait pris Myriam, il l'avait emmenée en haut. Alice était déjà rentrée, je sais pas comment ça se fait. Pis moi je suis restée en bas, je voulais pas sortir de la chaise, je voulais pas descendre de la chaise, je lui disais de s'en aller, qu'y avait rien, c'était pas nécessaire qu'il soit là, que je voulais rien savoir, qu'il s'en aille que c'était compliqué, c'était déjà assez compliqué, qu'il s'en aille. Finalement Myriam pleurait en haut, je l'entendais. Je me suis dit «Bon, il se passe quelque chose, il faut que j'aille voir». Je suis montée en haut, je suis allée dans ma chambre, j'ai endormi Myriam. Pis là Alice est partie, elle est allée appeler l'infirmière. Pis l'infirmière m'a dit que si je voulais aller à l'hôpital, on m'enverrait une voiture. J'ai attendu que Myriam soit endormie. Je pense qu'il était cinq heures du matin quand on est parti à l'hôpital.

(Vivianne, 1995)

### 5.1.1- Les motivations de l'acte suicidaire

Il s'agit bien ici de repérer les éléments qui ont motivé l'acte suicidaire, autrement dit, les événements antérieurs à l'acte. Cette antériorité peut remonter très loin dans le temps. Nous les avons nommés facteurs déclencheurs dans notre introduction. Les motivations qui reviennent le plus souvent

dans nos témoignages et qui vont être présentées ci-après, sont la solitude, l'image de soi dans le regard d'autrui, la présence d'expériences particulières propres à chaque individu et la dépression.

#### 5.1.1.1- La solitude

La solitude<sup>2</sup> s'inscrit comme une des motivations suicidaires les plus importantes. Elle entre dans la définition même de l'acte (Chap.VI). Lorsqu'elle évoque son séjour à Montréal et le début de sa dépression, Vivianne précise: «j'étais toute seule avec ma fille». Elle mentionne cependant qu'elle a des amis, mais c'est sa famille qui semble lui manquer. La compagnie de son enfant est insuffisante à combler ce besoin de présence familiale. Mais le retour dans sa communauté révèle que ce sentiment de solitude semble être plus particulièrement un sentiment d'abandon: «C'était la deuxième fois que ça m'arrivait d'être enceinte et le père parti». D'ailleurs Vivianne fait de ce sentiment un facteur explicatif du suicide: «Je pense que quand y'a un manque de communication, un manque d'amour, c'est là qu'il y a une tentative».

Ce qui apparaît, c'est que ce sentiment, qu'il soit de solitude ou d'abandon, concerne la famille, valeur fondamentale chez les Innuat (comme vu au chapitre précédent).

En même temps Vivianne exprime sa propre responsabilité de cette solitude et de ce manque de communication: «Je fuyais les gens que je voyais souvent, je les fuyais, je voulais pas leur parler et chez moi j'avais toujours le répondeur». C'est elle qui renonce à la communication de sa propre volonté qui semble être très déterminée quand on considère le verbe «fuir» qui est un mot très fort. La fuite exprime une nécessité

---

<sup>2</sup> Elle est identifiée comme facteur suicidogène dans d'autres sociétés.

d'échapper à quelque chose, en l'occurrence la communication avec autrui. Sa solitude est ici le résultat de son attitude envers les autres. C'est un thème qui revient très souvent: «Je parlais avec beaucoup de personnes et tranquillement j'ai fermé tout ça». L'isolement n'est donc pas le résultat d'une exclusion par la communauté mais du retrait de la communauté par l'individu lui-même.

Il est vrai que parfois Vivianne s'interroge sur sa position par rapport à sa culture: «Je sais que je me suis toujours posée beaucoup de questions existentielles par rapport à ma culture, par rapport à ce que je suis moi maintenant en tant que individu-identité». Lorsqu'elle énonce les éléments qui ont contribué à sa décision suicidaire, Vivianne affirme: «Je suis sûre que c'était un élément [la culture]». Elle a du mal à accepter d'avoir été ou d'être perçue comme une «pomme » par les membres de sa communauté: «Y'en a qui me traitait de pomme rouge, à l'extérieur j'étais montagnaise, à l'intérieur j'étais devenue blanc». Sa réaction démontre un regard très lucide sur la situation des Amérindiens aujourd'hui: «C'était pas vrai, je me suis toujours défendue en disant «non je suis toujours aussi montagnaise à l'intérieur, mais en intégrant peut-être des affaires de blancs pour que je puisse fonctionner. C'est comme si j'ajoutais des affaires dans mes bagages».

Sans aucun doute le séjour de Viviane à Montréal a été pour elle un moyen de prendre conscience des particularités de sa culture et de son mode de vie à C1. D'autant que son installation dans le monde allochtone se fait, entre autres, en milieu universitaire (en science humaine), élément qui a très probablement accéléré le processus de prise de conscience.

Certains pourraient voir une forme d'exclusion de la part de la communauté dans ce terme de «Pomme» qui est adressé à Vivianne. Mais celle-ci n'est pas tenue à l'écart. On continue

à lui parler, elle obtient un travail dans la communauté. Il n'y a donc pas d'exclusion, dans le sens de rejet. Il y a, par contre, sans aucun doute, chez Vivianne, un sentiment de moindre appartenance. L'appellation ci-haut nommée serait une manière, de la part de certains membres de la communauté, de signifier à Vivianne que son départ du village et son séjour à Montréal ont parfois été perçus par eux comme une infidélité. C'est ce sentiment de moindre appartenance ressenti par Vivianne qui va générer l'isolement évoqué plus haut.

#### 5.1.1.2- L'image de soi dans le regard d'autrui

L'impossibilité de répondre à un idéal, de se conformer à l'image que les autres membres de la communauté ont de nous est également une source de malaise chez Vivianne:

Je me suis dit «au moins ils vont savoir que je suis un être humain moi aussi. Qu'ils vont cesser de me prendre toujours comme la femme forte qu'a jamais eu de problèmes, qui est allée aux études, qu'est sortie de [C1], qu'a tout fait. Qu'ils vont finir de me prendre pour cette personne là que je peux pas être tout le temps. Je suis pas une super woman. Je suis une femme comme toutes les autres, qui a des défauts, qui a des sentiments, qui a des émotions.

Le regard des autres semble difficile à assumer. À propos d'une relation amoureuse tumultueuse, elle a ces mots: «Je savais qu'il y aurait toutes sortes de commérages. On avait fait les manchettes tout l'automne dernier. Si j'avais pas été dans cet état j'aurais pu, mais là j'étais pas capable». On retrouve ici ce que l'on avait noté pour la famille: un fort désir d'intégration qui devient suicidogène s'il ne se réalise pas.

#### 5.1.1.3- Des expériences particulières

D'autres événements du passé sont évoqués: des abus sexuels lorsqu'elle était enfant et le fait qu'elle a été

battue par sa mère ont contribué à sa tentative. Mais ces deux facteurs ne sont pas développés outre mesure et ne sont pas non plus identifiés comme très suicidogènes (contrairement à la solitude). Ils ne sont pas apparus lors du premier entretien qui portait pourtant très spécifiquement sur le récit de sa tentative de suicide et des motivations qui l'avaient suscitée.

Le désir de mort de Vivianne remonte à son enfance, bien qu'elle distingue le désir de mourir du désir de se tuer: «quand mes parents me battaient, j'avais envie de mourir, pas de me suicider, juste envie de mourir». En fait, ce qu'elle exprime comme un désir de mourir est davantage un souhait de non existence, de ne pas être là.

Il est intéressant de noter qu'à la lumière de son expérience, Vivianne essaie de comprendre et de donner une explication du malaise quasi généralisé chez les jeunes:

Parce que quand on est pas quelqu'un, on est perdu. C'est peut-être pour ça que les jeunes se droguent, qu'ils veulent se suicider. Parce qu'ils s'identifient à rien. Ils ont rien. Leurs parents leur disent «t'es même pas montagnais, tu sais même pas, tu sais, t'es pire qu'un blanc». C'est un peu ça. Ils disent pas ça les parents, mais c'est ce que je vois moi. Pis quand ils vont chez les blancs: «t'es juste un maudit indien, t'as juste à retourner dans ta réserve». Pis là qu'est-ce qu'ils sont?

C'est encore l'isolement qui est au centre de l'explication avancée.

#### 5.1.1.4- La dépression

La dépression, qui est ce qui va finaliser et regrouper tous ces malaises, est vue par Vivianne comme une maladie: «Pour moi la dépression c'est une maladie. Avant je voyais ça comme un état. C'est une maladie des émotions». Cet

éloignement volontaire évoqué plus haut, même s'il traduit le désir du moment de la personne, est un des symptômes reconnu de la dépression nerveuse et s'avère un comportement révélateur de la maladie qui oblige à recourir à des professionnels de la santé et à une médication sans laquelle on ne peut guérir: «J'ai consulté des médecins, psychologues, une infirmière. Pis y m'ont prescrit des antidépresseurs». Cette médication est vue par Vivianne comme nécessaire à la guérison (en cela elle va dans le sens du corps médical occidental). L'interrompre avant la date prescrite par les médecins mène à la rechute: «J'avais arrêté les antidépresseurs quand j'ai su que j'étais enceinte et je pense c'est là que tranquillement j'ai dégringolé». Il est à noter que dans le récit de Vivianne (lors de notre premier entretien qui était non-dirigé), c'est cet élément qui apparaît comme directement explicatif de la tentative de suicide, alors que les autres sont mentionnés à titre explicatif de la prise d'antidépresseurs.

Toutes les personnes rencontrées ayant fait une tentative de suicide ne témoignent pas d'une volonté aussi tenace de s'ôter la vie. On évoque souvent, dans les écrits, la possibilité d'une sous-évaluation des taux de suicide (tel qu'évoqué au début de cette recherche) due à la non-déclaration par les autorités locales de tous les cas, de la possibilité d'accidents déguisés en suicide.

Reprenons certains événements mais en optant pour un questionnement différent. En effet, certains cas de suicide ne sont-ils pas des accidents ? Par exemple, les archives du coroner évoque un cas de suicide où il est possible qu'une jeune fille soit montée en haut d'une tour et en soit tombée, plus qu'elle ne s'en soit jetée. Dans le doute, la mort a été répertoriée comme un cas de suicide. Certains de nos témoignages relatent également des tentatives de suicide indépendantes d'un désir de mourir mais qui auraient pu

tourner au drame sans l'intervention d'une tierce personne: «À huit ans j'ai essayé de me pendre. Ma soeur m'a décroché (...) Ma soeur voulait pas me laisser entrer, elle lavait le plancher. Je me suis pendu sur la galerie. J'avais pas vraiment envie de mourir » (Tugdual, 1995). Ainsi, Dimitri évoque sa tentative de défenestration: «Quelqu'un m'a empêché de sauter». Mais lorsqu'on l'interroge sur ses réelles intentions au moment de son geste, il affirme qu'il n'aurait pas sauté, que son geste avait pour but d'attirer l'attention. Il en est également ainsi pour Maryvonne lorsqu'elle relate son essai de se couper les veines: «C'était pour attirer l'attention. J'avais peur, j'avais pas la force de couper réellement. Et j'avais pas un couteau qui coupait bien». Malgré tout, elle qualifie son acte de tentative de suicide. À cet instant, même le terme de tentative de suicide est à redéfinir. Il semble recouvrir, dans les communautés visitées, l'acte mais également la pensée de mourir indépendante du geste. Ainsi Yannick (1995) affirme qu'il a déjà fait une tentative de suicide «dans sa tête». Il avait fait ses préparatifs d'adieu (cadeaux) mais n'est jamais passé à l'acte. Pourtant, lui aussi, parle de tentative de suicide.

#### 5.1.2- Les buts de l'acte suicidaire

Que représente l'issue fatale pour les suicidants? Pourquoi optent-ils pour la mort? Que pensent-ils qu'elle va leur offrir? Nous avons cherché à savoir de quels espoirs ils nourrissent cette option et si elle représente autre chose que la fin absolue. Nous avons remarqué que, pour un même individu, la mort a plusieurs lectures ou plus précisément, plusieurs temps. Dans son immédiateté, elle répond à une urgence, elle est qualifiée de «porte de secours». Elle est la *tabula rasa* qui apporte alors un soulagement: «Il n'y aurait plus rien. J'aurais pas eu à penser, j'aurais pas eu à réfléchir, j'aurais pas eu tant de problèmes, ça aurait été fini» (Vivianne). La mort, c'est la solution miracle destinée



à régler d'un coup ce qui ne nous est pas permis de faire en un jour dans la vie: «j'aimerais ça avoir une baguette magique et tout régler ça. Mais on a pas ces pouvoirs là, malheureusement» (Vivianne). Nous retrouvons cette idée dans d'autres témoignages: «J'ai déjà pensé à mourir dans les moments de découragement quand j'étais déprimée (...). Quand on est mort, on a plus de problèmes» (Gaëlle).

Ces termes «Il n'y aurait plus rien», qu'utilise Vivianne, traduisent la fin des problèmes ; ils ne signifient pas le néant. On ne fait pas seulement partir, on laisse la vie pour autre chose. Après l'acte, il y a quelque chose: «Je crois en la réincarnation. Donc, on finit toujours par revenir sur terre, sous une autre personnalité, dans une autre vie» (Vivianne). Nous reviendrons bientôt sur la vision du suicide perçue dans celle plus large de la mort.

La mort par suicide doit donc être vue comme la rupture ou la cessation d'une situation que l'on ne peut plus endurer plutôt que comme une fin absolue.

Ceux qui optent pour le suicide laissent-ils une vie sans issue? Ce qui est sûr, c'est qu'on ne peut pas tout abandonner. Vivianne ne peut se résoudre à laisser sa fille toute seule. Aussi va-t-elle tenter de la tuer avec elle. Notons ici que Vivianne se sentait responsable de son enfant au point d'être la seule à pouvoir tenir le rôle d'éducatrice. Cette tâche ne suffit pourtant pas à maintenir son désir de vivre: «Moi je l'aimais trop pour la laisser seule, j'aurais pas voulu qu'elle reste toute seule et que je sois pas là». De plus, elle se soucie de savoir quelle image sa fille aurait d'elle plus tard: «Comment les gens vont lui expliquer ce qui s'est passé?»

Le suicide vise également à soulager les personnes qui restent. Celles dont les suicidants pensent que leur présence incommodent. Le suicide devient alors une solution qui, du point

de vue du suicidé, allège les problèmes de plusieurs individus. Il reste une solution individuelle mais qui néanmoins a une portée «bénéfique» collective: «Moi ce que j'avais essayé de faire, c'était de sortir de sa vie, de plus être là. De plus souffrir moi-même. De me dire, bon si je suis pas là ça va aller bien avec sa femme, ses enfants, ils vont être ensemble, je serais plus là» (Vivianne). Ce témoignage comporte les deux éléments relevés par Le Jeune (1972 [1636]: 1: 37) - que nous avons relevés dans le chapitre III - dans ce qui motive certaines formes de suicide: se délivrer d'une souffrance et soulager le groupe.

Mais le soulagement que l'on veut apporter au groupe ne doit pas être annulé par l'action elle-même. Dans une vision eschatologique innue nous avons noté la croyance en l'errance de l'«âme» du suicidé après la mort. Nous avons également vu que l'«âme» en tout temps reste quelques jours aux alentours des vivants, période pendant laquelle elle représente un danger pour ces derniers, en particulier pour les enfants. Viviane prend en compte ces éléments lorsqu'elle se remémore sa tentative de suicide. Il est alors intéressant de constater que ce n'est pas son devenir outre-tombe qui la préoccupe, mais les conséquences que son acte aurait pu avoir sur les vivants, sur ce groupe qu'elle voulait soulager:

J'y ai pensé souvent, même maintenant, je me dis «mon Dieu, si j'avais réussi à mourir dans la maison je serais probablement encore dans le sous-sol de la maison. Parce que je me disais, bon maintenant si je veux mourir, à un moment donné je me disais je ferais pas ça dans une maison, pour hanter la maison comme on dit. J'essaierais de trouver un coin où il n'y a personne qu'y va. Un coin où les gens auront pas peur dans cet endroit là, dans cette maison là.

La menace outre-tombe serait insuffisante à la dissuader de l'autolyse, par contre elle est assez forte pour dicter

certaines modalités d'un éventuel futur geste suicidaire<sup>3</sup>. Viviane démontre ici pleinement cette autonomie de l'acteur social - que nous évoquions au premier chapitre - qui lui permet cette dérogation à son propre égard, lorsqu'elle juge que cette errance de l'«âme» n'est rien en comparaison de ses souffrances.

Est-ce encore le destin outre-tombe qui dicte le choix du moyen utilisé pour se donner la mort? En effet, plus de 78% des cas de suicide innus de 1992 à 1995 se font par pendaison, les autres cas révèlent l'utilisation d'une arme à feu. Or, rappelons que Lash reliait l'état du corps au moment de la mort à l'état de l'«âme» dans l'au-delà. La pendaison permettrait de ménager l'état du corps en lui infligeant peu de dégâts (les médicaments offrent également cette sécurité, mais sont sans doute de moindre accès qu'une corde), beaucoup moins en tout cas que ceux occasionnés par une arme à feu.

Il est à noter qu'à travers ce soulagement que Vivianne espère apporter au groupe, c'est le désir de réunir la famille qui prime. Comme il l'avait été dans son désir d'emporter sa fille avec elle (point 4.2.1.1). Le suicide semble aller dans le sens de la protection de certaines valeurs, la famille en l'occurrence. Ce point nous semble des plus intéressants. Il corrobore à notre sens l'idée d'isolement social comme acte de la volonté individuelle. Une fois de plus, on ne semble pas remettre la société en cause mais la place qu'on y occupe.

---

<sup>3</sup> Nous sommes à l'opposé, ici, du suicide vengeance tel que M.D. Jeffreys l'a observé en Ouganda et que Thomas a retrouvé au Ghana et en Côte-d'Ivoire chez les Ashanti ainsi qu'au Sénégal chez les Diola. Ce suicide vise à embarrasser les vivants par la culpabilité, les accusations de sorcellerie et la persécution de la part des mânes (Thomas, 1993: 95).

### 5.1.3- Regard posé sur l'acte

En plus des motivations et des buts du suicide, il y a l'acte lui-même à considérer, car enfin il s'agit réellement d'un geste particulier: il est dirigé contre son propre corps, il lui inflige une douleur et surtout il a pour but de lui porter un coup mortel. Comment cet acte et le choix qu'il implique est-il perçu par les suicidants? Où placent-ils le suicide dans leur vision générale de la mort? C'est à ces questions que nous répondons maintenant. Ces interrogations portent sur l'avant et l'après acte. En effet, Vivianne n'envisage plus ce dernier de la même façon après sa tentative de suicide: «Avant je savais pas que c'était lucide, après je sais que c'est vraiment très lucide et de savoir ce qui va arriver. Pas ce qui va arriver pour les autres mais ce qui va t'arriver à toi».

Vivianne se remémore et décrit les minutes qui ont précédé sa tentative comme un instant où elle était en parfait contrôle d'elle-même et de sa volonté. Le terme de lucidité qu'elle emploie qualifie bien son témoignage.

... moi j'étais déjà rendue à la maison, pis je savais déjà ce que je voulais faire, c'était déjà très clair dans ma tête. Je suis descendue dans le sous-sol en arrivant, j'avais une corde que j'avais pris de chez ma soeur qui m'appartenait, je l'ai attachée au fond, j'ai fait des noeuds, pis j'ai mis ma chaise là. Et pis là je me suis dit : «Bon je vais aller me chercher une cigarette, au moins pour fumer une dernière fois pis prendre ça tranquillement». J'ai mis la radio.

On pourrait peut-être croire qu'à cet instant précis elle agissait dans un état second. Il importe peu qu'elle l'ait été ou non. Là n'est pas notre propos, puisque, rappelons-le, c'est au discours que nous nous intéressons. Et ce dernier semble refléter une vision très lucide de la situation présente.

Les témoignages de la Commission Royale d'Enquête sur les Peuples Autochtones évoquent la démonstration d'un acte de courage. Il y a effectivement cette notion, mais le terme «courageux» n'est pas équivalent à «valeureux». Vivianne est très clair sur ce point:

Avant je pensais rien, je savais que ça pouvait être très difficile de tenter de te suicider. Dans le fond c'était courageux de la part de la personne qui voulait se suicider, de le faire. Courageux dans le sens que c'est pas valorisé, mais dans le sens où ils ont tenté de le faire. Y'en a qui l'ont réussi, mais c'est vraiment un acte de courage de le faire soi-même. Ça je le pensais un peu. C'est pas vraiment une question de lâcheté, par rapport à courageux c'est versus lâcheté. Ceux qui ont tenté avant que je le fasse, je me disais ils ont vraiment du courage d'essayer de faire quelque chose pour essayer d'éliminer leurs souffrances.

La valorisation de l'acte réside donc dans la démonstration de l'action de l'individu, qu'il prend des décisions et qu'il pose des actes destinés à sortir d'une situation qui l'accable. Nous retrouvons chez d'autres informateurs cette estime dans la prise en charge de soi-même. La façon dont cette autodétermination opère est secondaire ; c'est bien la volonté d'agir qui est reconnue comme admirable : «J'ai de l'admiration pour ceux qui se prennent en main» (Yannick, 1995).

Quelques mois après sa tentative de suicide, Vivianne porte un regard différent sur le geste: «Aujourd'hui, je sais pas si je pense la même chose. Je sais que ça prend du courage pour faire ça, ça je le pense. Mais je pense aujourd'hui qu'il faut chercher d'autres moyens avant de trouver celui-là.» Il est intéressant de constater que le suicide reste un choix possible. Il n'est pas définitivement éliminé des solutions envisageables. La différence, c'est qu'il ne doit pas se placer dans les premières places et qu'il doit recouvrir un statut différent ; il ne doit pas être confondu dans une même

catégorie. En effet, antérieurement à sa tentative de suicide, Vivianne plaçait l'acte suicidaire parmi toutes les réponses possibles à sa détresse. Aucune classification n'est opérationnelle, toutes les réponses se valent: «Avant je pense que j'aurais dit ça [que c'est une solution comme une autre], maintenant que j'ai traversé tout ça, je me dis qu'il faut trouver d'autres solutions avant de penser à ça». Il ne nous a pas été possible de déterminer ce qui avait produit ces changements d'opinions. Peut-être tout simplement l'échec de la tentative et sans aucun doute la réflexion qui a suivi: «Dans mon cas à moi, j'aurais trouvé ça acceptable si j'avais réussi».

Comment Vivianne définit-elle le suicide aujourd'hui ?:

Arrêter de souffrir, chercher de l'aide. Dire au monde qui nous entoure «là on a besoin de se faire aider». De se faire dire qu'on est pas si en mal que ça, il faut beaucoup d'affection, beaucoup d'amour, je pense qu'on a besoin de se faire dire qu'on est aimé.

D'autres partagent cette idée que le suicide puisse être une solution parmi d'autres dans un éventail plus large et pour laquelle on opte sans savoir toujours pourquoi. Après ce qu'elle qualifie comme sa tentative de suicide, Maryvonne va exprimer son désarroi par la consommation abusive d'alcool. La tentative d'acte suicidaire ayant échoué dans le but qu'elle lui assignait, à savoir un besoin d'attention, elle optera désormais pour la surconsommation d'alcool<sup>4</sup>. Il s'agit réellement de la substitution d'un moyen par un autre: «Je me suis dit que je le referai pas [tenter de se suicider] puisqu'ils rient. J'ai bu». Dimitri pense également que c'est une solution comme une autre. En cela la vision de certains suicidants est différente de celle des non-suicidants car nous

---

<sup>4</sup> Nous verrons au chapitre suivant la consommation d'alcool comme forme de suicide

verrons plus loin que ces derniers, perçoivent davantage cette solution comme étant la plus extrême.

#### 5.1.4- Le suicide et la mort

Envisageons maintenant la vision de l'acte suicidaire dans la perception de la mort de la part des suicidants.

Vivianne donne cette définition de la mort : «C'est une autre vie qui commence. C'est bizarre à dire, mais je pense que la mort c'est l'esprit qui s'en va, il est libéré du corps». Elle ajoute le commentaire suivant : «Je pense que la personne décide de retourner dans son corps, sauf que le fait que tu l'aies c'est pas toi qui décide». La différence entre la mort «naturelle» et la mort par suicide ne réside donc pas dans la manifestation de la volonté à travers l'acte suicidaire. C'est la «visite» de la mort, l'opportunité qu'elle vient présenter, offrir, qui distingue ces deux types de mortalité. Dans le premier cas, la mort se présente de sa propre initiative alors que dans le cas du suicide, elle se présente suite à une invitation de la part du suicidé.

Précisons dès à présent que cette représentation du moment de la mort comme instant où l'esprit se sépare du corps et cette vision du décès comme résultat d'un choix personnel sont fréquentes dans l'ensemble de la population. Vivianne rapporte le récit d'un de ses grands oncles et d'une de ses soeurs :

Il avait failli mourir, il sent son corps se lever, lui ce qui le retenait y'avait sa fille A. qui pleurait pis d'autres personnes qui voulaient pas qu'il s'en aille, pis il est redescendu. (...) Pis M.F. est venue lui dire la même chose aussi. Comme si son corps levait, que quelque chose levait, elle voulait laisser son corps là, elle regardait ça de haut.

Ajoutons que Vivianne pense que cette expérience est sans doute vécue par chacun d'entre nous.

Le témoignage de Dimitri présente également cette vision de la mort comme décision individuelle et ses propos décrivent la même observation que celle évoquée ci-haut :

Quand j'ai eu mon accident, mon esprit est parti, je regardais mon corps du haut (...) tu vois les gens qui sont morts. Ils me faisaient signe de venir. J'ai viré de bord, la barrière s'est fermée. J'ai fait ça trois fois. Je sais pas pourquoi j'ai pas franchi la barrière. Peut-être des choses à finir.

La particularité du suicide réside donc, ici, dans le fait qu'il provoque la venue de la mort alors que le décès naturel «attend» qu'elle se présente ; libre à chacun, alors, de l'accepter ou de la refuser. Chacun d'entre nous a ce choix quel que soit son âge. La mort des personnes âgées, ne serait en fait que le résultat d'un conditionnement mental (si nous pouvons nous exprimer ainsi ) et non pas de l'échéance biologique incontournable. Il n'en reste pas moins que ce conditionnement rend l'échéance tout aussi inévitable. En effet, sur la possibilité d'une éventuelle immortalité Vivianne la rend quasiment impossible du fait du conditionnement :

Ca pourrait être possible. Mais les vieilles personnes... peut-être parce que on a ancré dans nous-mêmes que un jour on va mourir et que quand on va être vieux on va mourir, c'est peut-être pour ça. Mais je sais qu'ici à [C1], il y a une vieille madame de 90 ans, elle marche, elle mange, elle est pas malade. J'ai déjà entendu dire que sa petite fille est partie à [C2], à chaque fois elle pleurait, elle lui disait de pas s'en aller, de rester là, pis elle disait «bon elle est partie, ça fait rien que je reste ici, je vais m'en aller». C'est comme si elle se laissait aller, se laissait mourir.

(Vivianne)



En plus du conditionnement, il y a aussi l'intérêt que représente la vie. Dans les communautés visitées, les personnes âgées sont très souvent perçues comme des personnes qui s'ennuient, qui se languissent du temps où elles étaient actives et regrettent les personnes disparues. Dans ces conditions la mort représente pour elles un soulagement et la possibilité de revoir des êtres chers - souvenons-nous effectivement qu'au chapitre III nous avons constaté la réunion des «âmes» des décédés dans un même lieu. C'est pourquoi elles finissent toujours par l'accepter et même l'accueillir.

Cette idée de mort comme décision personnelle n'est pas déniée aux enfants. En effet, Vivianne, dans sa tentative d'emporter avec elle sa fille dans la mort, n'agit ainsi qu'après avoir interrogé cette dernière sur son désir de suivre sa mère et donc de mourir: «J'ai dit «Myriam est-ce que tu viens avec moi?» ; elle a dit «Oui maman, je viens avec toi»». Bien sûr, nul n'est dupe, pas même Vivianne ; l'enfant ne sait pas à quoi il consent. Mais l'alternative a été présentée et l'option choisie, permettant à Vivianne d'assumer le choix de tuer son enfant avec elle.

Le terme de «mort volontaire» pour désigner le suicide (Durkheim, 1930; Halbwachs, 1930) n'est donc pas des plus approprié ici, puisqu'en dernière instance la mort relève toujours de la volonté individuelle. Cette dernière ne constitue donc pas la particularité du suicide du point de vue innu. Mourir reste effectivement, en tout temps, une décision personnelle. Il n'y a pas réellement l'intervention d'une force, si ce n'est à l'instant où la mort se présente à nous: «La force nous donne la chance de nous en aller» (Vivianne).

Cependant, cette provocation de la venue de la mort n'est pas toujours vue de façon positive. Ainsi, il y a déplacement de la faute. Chez les populations occidentales-catholiques, le

fait de décider de sa mort s'inscrit contre la volonté de Dieu; ici, c'est l'appel de la mort qui est considéré comme une faute. Il y a donc un simple déplacement dans le temps mais il y a quand même punition. Le suicidé paye d'une errance son outrecuidance de s'être opposé à la volonté divine. Nous verrons que cette idée n'est pas nouvelle et qu'elle est partagée par la plus grande partie de nos informateurs, qu'ils soient suicidants ou non.

Je crois aussi que quand on se suicide, c'est pas le créateur qui a décidé de nous faire mourir, c'est nous qui avons décidé. En faisant ça, je pense que on atteint pas vraiment, c'est parce que on a essayé de couper plus vite que l'autre aurait pu. C'est pour ça que je pense qu'on erre, on sait pas trop où on en est après.

(Vivianne)

Remarquons qu'effectivement, «l'appel de la mort» qui est propre au suicide est, en dernière instance, porteur d'une certaine réprobation. Cependant, cela ne peut ôter à la mort ce caractère d'expression de la volonté individuelle que nous venons de signaler. Or, différents éléments identifiés dans la construction narrative du suicide chez les suicidants, la solitude et le courage, offrent également cette particularité. En effet, la solitude est définie, entre autres caractères, comme le résultat d'une action déterminée. L'individu n'est pas exclu, il se retire de sa propre volonté. Le suicide est perçu comme un acte de courage dans le sens où il révèle une prise en charge de lui-même par l'individu. C'est cette manifestation de la volonté et non pas l'acte, qui est valorisée.

C'est en ces points de convergence qu'il est alors possible de comprendre le choix de l'option suicidaire chez les Innuat. Car, effectivement, le suicide n'apparaît jamais comme un acte de révolte, la manifestation d'un désaveu vis-à-vis de la société. Il importe donc qu'il y ait certains points de contact entre l'action et les valeurs de la société.

Les points d'ancrage sont peu nombreux en effet, mais sans doute sont-ils suffisants à des acteurs dont la situation au moment de l'acte est celle du désarroi. Cependant, ils sont trop peu nombreux expliquant que cette option reste exceptionnelle.

Tous ces témoignages montrent l'acte suicidaire comme une action chargée de sens et de lucidité. À aucun moment il n'est défini comme une pathologie par ceux qui l'ont envisagé pour eux. Il reste une solution parmi d'autres, n'affligeant pas l'acte d'une surcharge négative. Nous étudions à présent comment la population non suicidante définit ce geste.

## **5.2- Discours de la population non suicidante**

L'étude du suicide chez les Innuat ne se limite pas à la population suicidante. C'est maintenant à la population non-suicidante des communautés envisagées et à son discours que nous prêtons attention. Celui-ci constitue également le contexte de l'acte suicidaire. Le regard porté par une population sur une pratique ne peut être sans influence sur ses membres eu égard à cette pratique.

### **5.2.1- Discours sur le suicide**

La plupart des informateurs s'accordent pour dire qu'ils entendent parler de suicide depuis une dizaine d'années. Le phénomène est récent donc ; pourtant, son empreinte est déjà très prégnante. Cependant, les lieux de l'acte et les différentes formes de sa manifestation sont entremêlés dans une même perception, comme le démontre le témoignage d'Armande (1995) : «On en parle [du suicide] depuis environ 10 ans. D'abord par les autres communautés, ensuite [C2], 10 ans aussi, parce que les gars quand ils étaient saouls, ils disaient : «je vais me suicider».

#### 5.2.1.1- Les causes

Nous l'avons vu, la plupart des informateurs voient dans la consommation d'alcool et de drogue la cause principale du suicide: «Moi je pense que l'abus de la boisson et de la drogue nous a amenés aussi tous les problèmes de suicide et d'homicide » (Gwenn). Il est intéressant de constater, qu'à quelques reprises, le suicide et l'homicide sont assimilés dans une même vision. Ce point sera d'ailleurs appuyé par l'analyse linguistique qui sera présentée dans les pages suivantes.

Les plus âgés considèrent que l'éducation des jeunes échappe aux parents, la responsabilité en revenant à l'aide sociale. Ceci est également considéré comme une cause de déséquilibre, de grands changements, dont la vitesse leur échappe (Jean-Michel), et est vu de plus comme une cause de suicide.

#### 5.2.1.2- Les perceptions de l'acte suicidaire

##### 5.2.1.2.1- Un comportement contagieux

Certains informateurs ne veulent pas parler du suicide devant les jeunes car ils craignent d'éveiller chez eux un désir suicidaire ou d'encourager un comportement déjà présent. Ainsi, Armande, évoquant la tentative de suicide de son fils raconte: «Je ne lui en ai pas parlé pour ne pas le frustrer, pour ne pas alimenter sa pensée suicidaire». Le suicide aurait un caractère «contagieux» qui s'applique tout aussi bien à son signifiant, qu'à son signifié.

Nous pensons que c'est dans le même but que le comportement des proches ou des membres de la communauté ne se modifie pas à l'égard d'une personne ayant fait une tentative de suicide. Comme il ne faut pas éveiller l'idée de suicide par son expression verbale, il ne faut pas non plus le faire

émerger par son comportement et plus précisément par les modifications qu'on y apporterait. Cette attitude se mêlerait-elle de plus à l'idée que, chez les Innuat, la manifestation de comportements nouveaux est annonciatrice de malheur, d'accident ou de décès (comme le montre l'étude de l'eschatologie innue au chapitre III)? Pourtant, interrogés sur les actions qui viseraient à lutter contre le suicide, plusieurs informateurs répondent qu'il faudrait parler du problème. Doit-on voir dans cette idée, qui semble en contradiction avec celle qui précède, le signe d'un changement en cours? Sans doute. Rappelons, et nous y reviendrons, que le phénomène est perçu comme récent. Cette nouveauté génère des comportements nouveaux, surtout lorsqu'il y a constatation d'échec des anciens procédés, apparemment inefficaces.

#### 5.2.1.2.2- La honte

Le suicide est rarement perçu comme honteux pour la simple raison que le porteur de cette émotion, le suicidé, n'est plus là pour la vivre et qu'il ne semble pas y avoir transfert de ce sentiment sur les proches. De plus, la majorité des personnes interrogées affirment qu'ils se soucient peu de ce que les autres disent et pensent à propos d'autrui. La honte, qu'elle soit vécue ou non, n'est certainement pas affichée.

#### 5.2.1.2.3- Le courage

L'acte suicidaire n'est pas perçu comme un acte de courage<sup>5</sup> et il ne suscite pas d'admiration envers ceux qui se seraient suicidés ou qui auraient tenté de le faire, quelque soit la catégorie d'âge. Ce fait semble quelque peu étonnant. En effet, nous pensions trouver chez les jeunes une survalorisation de l'acte. Une fois de plus, les rapports de

---

<sup>5</sup> Même si au moment précis d'appuyer sur la gâchette ou de se pendre il est reconnu par plusieurs informateurs qu'il faut du courage. Mais alors le terme n'est pas porteur d'un enthousiasme admiratif.

la Commission Royale d'enquête sur les Peuples Autochtones du Canada, laissaient entrevoir une généralisation possible du phénomène à l'ensemble des populations autochtones. Il n'en est rien dans les communautés étudiées.

Il a été impossible d'établir la présence de pacte de suicide. D'après certaines informations, on peut présumer que la jeune victime de C1 avait contracté un tel pacte avec un de ses amis. Mais nous ne pouvons le prouver de façon formelle. Quoi qu'il en soit, l'engagement n'a pas été respecté de la part du second protagoniste: «J'ai déjà entendu parler [des pactes de suicide], oui. Ça s'est pas produit par exemple. Mais en tout cas y'a eu un suicide à [C1], ça à l'air qu'un autre jeune il ferait la même chose. En tout cas à date, je pense que non» (Yannick, 1995).

En revanche, quelques témoignages de parents ou d'adolescents révèlent le désir de certains jeunes de rejoindre leur ami décédé car ils se languissaient de sa présence: «Quand le jeune s'est suicidé elle [ma fille] pensait au suicide. Elle voulait aller le rejoindre car ils étaient amis. Elle disait qu'elle s'ennuyait de lui» (Henriette). Une adolescente rapporte également que quelques-uns de ses amis lui ont exprimé leur désir de rejoindre l'ami disparu. Ils emploient bien le terme «rejoindre» montrant ainsi qu'ils croient que la mort les réunira à nouveau. L'après-mort n'est donc pas le néant. On y rejoint les personnes décédées. Ceci n'est pas sans rappeler le témoignage de Tara Perley (dans Cassidy, 1993: 49) lorsqu'elle évoquait le désir des jeunes de la Nation Tobique de rejoindre leurs ancêtres (chapitre I). Mais surtout cela confirme la perduration chez les jeunes de certaines conceptions de l'au-delà comme un lieu où l'on retrouve les personnes décédées et donc d'une conception de la mort qui ne signifie pas la fin absolue, mais un passage conduisant à autre chose (chapitre III).

### 5.2.1.3- Les conséquences du suicide dans l'après-mort

Nous avons déjà noté que le suicide a un caractère condamnable en ce qu'il appelle la mort. Il court-circuite la venue «naturelle» de celle-ci, alors qu'elle relève d'une volonté ou d'une puissance qui peut-être divine, démiurge, naturelle ou quoi que ce soit d'autre, mais qui en tout cas n'est pas humaine: «Le suicide, c'est la personne même qui va à l'encontre de..., contre..., Dieu disons» (Soizig, 1995). Ce débordement est sanctionné. À propos de quelqu'un qui s'ôterait la vie, Stéphane affirme: «Une fois rendu de l'autre côté, il est puni et il ne va jamais au paradis». Plusieurs informateurs utilisent le terme de péché et évoquent l'impossibilité faite aux suicidés d'entrer au ciel ou au paradis. Parfois, c'est Dieu qu'ils ne voient jamais: «On dit que ceux qui se suicident, une fois qu'ils sont morts, leur esprit ou leur âme ne voit jamais le Dieu» (Jeannine, 1995).

Bien sûr, ces témoignages sont teintés de christianisme. Depuis Saint-Augustin, l'Église condamne<sup>6</sup> radicalement le suicide<sup>7</sup> et il faudra attendre le XX<sup>ème</sup> siècle pour un

---

<sup>6</sup> Cette condamnation n'est pas propre à l'Église catholique, elle marque également la société occidentale laïque, comme en témoigne Poret (1992: 61):

...jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, la doctrine juridique (Muyart de Vouglans, 1780: 183-186), alliée laïque de la théologie catholique ou protestante, continue de dénoncer le suicide, (...), en dépit de sa tolérance sociale croissante. Depuis l'ordonnance criminelle de 1670 qui pénalisait l'«homicide de soi-même» et face à l'indulgence anglo-saxonne pour le suicide, la plupart des philosophes continentaux, les théologiens et jurisconsultes, condamnèrent au nom de la raison, de la morale naturelle, du droit ou des implications du contrat social, le désespoir individuel qui «deshumanise», pour reprendre le mot sévère de Kant, «le rebelle devant Dieu».

<sup>7</sup> Dante décrit la condition des suicidés en enfer (voir annexe 2).

changement dans la réflexion chrétienne (Krawchuk, 1985). Cependant, nos informateurs témoignent ici du maintien d'une idée plus ancienne relative à la conséquence de l'acte suicidaire sur le destin d'outre-tombe. Rappelons que Vivianne parlait d'errance: «Je crois aussi que quand on se suicide on erre beaucoup». Ce thème de l'errance revient à quelques reprises dans nos entretiens et parfois de façon très précise. Effectivement, des informateurs nous ont précisé que le nombre d'années que va durer l'errance de l'âme correspond au nombre d'années que le suicidé aurait dû vivre sur terre<sup>8</sup>. Parfois les deux idées sont superposées: «Ma mère me disait que quand c'est pas ton heure de mourir, tu vas pas au ciel, ça te prend du temps. J'ai toujours cru à ça» (Henriette, 1995). La superposition s'opère dans le temps nécessaire pour se rendre à destination et reprend l'idée d'errance, alors que le point d'arrivée, le ciel, est une représentation que les Innuat ont emprunté à la religion catholique<sup>9</sup>. Cette idée du devenir des suicidés est même colportée par des histoires qui circulent d'une communauté à l'autre.

Mon chum a entendu dire qu'un suicidé erre sur la terre jusqu'à ce qu'il soit soulagé. Y'a un reporter qui aurait été là-haut. Un suicidé serait rentré chez le reporter. Quand le suicidé est sorti, ses traces se sont arrêtées tout à coup. Le reporter va voir un vieux qui lui dit que cet homme est mort depuis longtemps. Le vieux dit que c'est parce qu'il erre car il est pas mort d'une bonne mort. Dieu l'a pas accepté encore.

(Maryvonne, 1995)

---

<sup>8</sup> Carmen Bernand a noté cette même idée chez les Grecs mais généralisée à plusieurs «catégories» de morts: «Dans la Grèce ancienne, les prématurés, les suicidés, les guerriers et les assassinés étaient condamnés à errer jusqu'à ce que le nombre d'années qu'aurait dû atteindre leur vie se fut écoulé» (1991: 488).

<sup>9</sup> Cette représentation n'est pas une exclusivité de la religion catholique, mais c'est à travers elle que les Innuat l'ont rencontrée.



Nous voyons dans la présence de tels petits récits la preuve que cette idée est encore bien vivace, appuyée par le fait que des éléments de différentes «époques» s'y greffent. Effectivement, ce récit incorpore des éléments anciens, des notions catholiques et actualise les données par la présence du reporter, personnage on ne peut plus contemporain. Il est intéressant de noter que le personnage du vieux donne la caution à tout cela, à moins bien sûr que les Innuat profitent de l'occasion pour dresser une petite caricature des reporters et autres anthropologues toujours à l'affût de témoignages d'ainés?...

Le suicide n'est donc pas un acte insignifiant puisqu'il a des répercussions négatives dans l'au-delà. Cependant, cette âme errante ne présente aucun danger pour ceux qui restent. Ce qui peut être négatif pour ces derniers, c'est qu'ils ne retrouveront pas ces personnes suicidées lorsqu'à leur tour elles se rendront dans l'au-delà. Même cela n'est pas garanti car la vision plus ancienne dit que l'errance n'est égale qu'au nombre d'années que le suicidé aurait dû vivre. Est-ce alors par pur souci du bien-être de l'âme, par pur altruisme, que l'acte suicidaire est condamné? Le terme «condamné» doit être entendu dans le sens de désapprouvé. Car, sans porter de jugement, nos informateurs signifient ouvertement qu'ils ne donnent pas leur assentiment à la conduite suicidaire. L'étude du terme innu semble aller dans ce sens. Rappelons préalablement que dans la langue française, le terme «suicide» est dérivé du terme «homicide». L'homicide est un acte condamné par la loi<sup>10</sup> et le suicide est donc un homicide de soi-même. Nous avons en anglais: «self-murder», «self-

---

<sup>10</sup> Notons avec Alvarez (1972 (1971): 72), qu'en Europe, à une certaine époque (qui n'est malheureusement pas précisée), le suicidé était, à l'instar du meurtrier, passible d'une sentence. L'auteur évoque effectivement une «coutume de punir le cadavre d'un suicidé comme s'il était coupable d'un crime capital en le condamnant au gibet».

homicide». Même si en Europe on n'applique plus le châtement révélé par Alvarez, il n'en reste pas moins que le mot connote une action condamnable.

En innu, par contre, nos informateurs nous ont donné les définitions suivantes: suicide=*nipaitishu* (il se tue); tuer quelqu'un: *nipatatsheu*. Ces deux mots sont constitués à partir de la même racine. Or «*nipatatsheu*», peut tout aussi bien s'appliquer à des hommes qu'à des animaux. Cette égalité devant la mort des hommes et des animaux est tout à fait en accord avec la vision cosmologique des Innuat dans un ensemble d'interdépendance. Rappelons que les animaux s'offrent aux chasseurs méritants. Enfin, dans une vision plus générale, la position de l'«être suprême», que McNulty (1996 : 31) - s'appuyant sur Armitage, Dominique, Clément ainsi que sur ses propres notes de terrain - identifie comme Maiati, le maître des excréments, transcende l'opposition homme/animal (Ingold, 1987 : 265). Armande (1995) précisera d'ailleurs ««*nipatatshin*», il tue quelqu'un, mais c'est très difficile car c'est un bon chasseur aussi. C'est quelqu'un qui tue un être vivant». Lynn Drapeau (1991) donne pour «*nipatatsheu*» cette traduction : «il fait une prise à la chasse». Le meurtre d'autrui ou le suicide ne constitue pas des actes radicalement séparés des autres. Rappelons d'ailleurs que le meurtre dans la société traditionnelle pouvait être racheté. Le suicide est donc bien relié à la mort mais pas à l'homicide (dans le sens d'une action juridiquement condamnable). C'est donc bien la désapprobation qui est attachée à l'acte suicidaire et non la condamnation.

Il est vrai que nous avons relevé plus haut l'idée de péché associée à celle de suicide, mais le contexte est alors catholique. La punition pour ce péché consistant à ne pas aller au Paradis. De plus, nous avons relevé un phénomène intéressant : lorsque le contexte est catholique, nos informateurs commencent souvent leur témoignage par «On dit»

ou «Ils disent» comme si la caution que l'on portait à ces informations n'était que relative. Nous ne perdons pas de vue que c'est aussi une propriété de la narration innue. En effet, la langue innue précise si l'information rapportée est de source directe ou indirecte (Drapeau, 1984), allant parfois jusqu'à préciser l'identité de l'informateur (Vincent, 1982 : 12). On peut donc retrouver ici la trace d'un intermédiaire (le prêtre sans doute) qui rapporte les paroles des livres saints.

Pour achever cet aperçu linguistique, nous aimerions signaler que le choix du terme pour désigner le suicide se fait également en fonction de ce que l'action connote pour le locuteur. En effet, Madeleine dont le fils (Cédric) s'est suicidé a utilisé le mot suivant pour «suicide» : *Kanipetshiute* = celui qui s'est suicidé. Notre traductrice a précisé que l'affixe «ka-» pouvait se traduire ici par « Je me souviens de la journée où...». Cet affixe comporte aussi une idée d'action et le terme entier se traduirait plus précisément par «le suicidé». Nous n'avons ce mot chez aucun autre de nos informateurs. Cette femme a donc entièrement assimilé la notion de suicide à une journée et une personne précise. Sans doute, toute mère aurait fait cela, mais cette opération mentale n'est pas repérable dans toutes les langues (en français par exemple), alors qu'elle l'est en innu. La sensibilité et l'histoire de l'individu se retrouvent dans les termes choisis, voir constitués, pour désigner une entité.

#### 5.2.2- Discours sur le suicidant

Nous n'avons relevé aucun témoignage virulent condamnant de façon violente et absolue la personne suicidaire. Cela ne signifie aucunement que son acte est approuvé. Ce que nous aimerions souligner en précisant ces faits, c'est que l'opposition faite à l'acte suicidaire, et que nous présentons dans les lignes qui suivent, énonce uniquement des avis

personnels et individuels. C'est-à-dire que même si les témoignages se recourent, à aucun moment les personnes que nous avons interrogées ne nous ont semblé prétendre énoncer une vérité collective. Les avis sont toujours nuancés, jamais radicaux<sup>11</sup>.

L'acte est toujours surprenant. On ne sait jamais pourquoi la personne a posé ce geste. On en a tout au plus, parfois, une petite idée (Soizig, 1995).

Si on adresse peut-être aux suicidants un petit reproche, c'est celui de ne pas prendre en compte les conseils prodigués par les proches : «Au fond c'est leur faute s'ils ont des problèmes. S'ils auraient écoutés leurs parents, ils auraient pas ces problèmes là» (Gwenn, 1995). On retrouve ici l'idée énoncée dans la section précédente, à savoir que les parents n'ont plus le contrôle de l'éducation de leurs enfants.

Il existe pourtant un facteur véritablement reconnu par tous: le désespoir du suicidant. Ici encore, nous voici confrontés à l'image de l'isolement de la victime comme relevant de sa décision. Les témoignages donnent cette impression : «Au fond, une personne qui veut se suicider, il est désespéré, pas de solutions. Tu lui donnes des solutions, il veut rien savoir» (Yannick, 1995). Cet isolement devient insupportable au point d'être suicidogène : «Je pense que le suicide c'est quand t'es écoeuré de silence» (Frédérique, 1995). Comme nous le précisons au point 1.3 de ce chapitre,

---

<sup>11</sup> Cette non radicalisation que nous notons dans le discours innu n'est pas sans rappeler celle qu'observe Kirmayer dans le discours des Inuit lorsqu'il appréhende les concepts inuit de la santé mentale. En accord avec une étude de Vallee (1968), l'auteur signale qu'il n'y a pas de concepts traditionnels pour exprimer la maladie mentale, mais plutôt des termes décrivant des comportements davantage qu'ils ne désignent une pathologie définie. Même si des termes signifiant «perdre la tête», «être fou» existent, les Inuit hésitent à les employer afin de ne pas cataloguer et handicaper l'individu en cas de non guérison (1994: 14).

alors que le suicide peut être perçu comme une solution parmi d'autres par certains suicidants, elle revêt en revanche, pour les non suicidants, un caractère ultime: «Moi je dis que les gens se suicident quand ils trouvent pas de solution. Pour eux autres c'est la seule solution» (Soizig, 1995).

Frédérique explique la façon dont elle a su qu'un jeune n'allait pas bien mentalement : «Son visage,... c'est... Il y avait de la solitude, il était loin. Il te parlait à l'autre bout, il était loin». L'isolement peut être dû à un mauvais jugement de la part de la victime : «c'est parce qu'ils ont trop de problèmes. Ils pensent que personne va leur pardonner pour les fautes qu'ils font. C'est pour ça qu'ils s'enlèvent la vie» (Gwenn, 1995).

Simple expression d'un désir de ne pas être présent, volonté uniquement mentale de mourir, «véritable» tentative, suicide accompli, l'acte suicidaire recouvre chez les Innuat un vaste champ aux limites floues et nébuleuses. Il est de plus associé à d'autres maux comme l'alcool, la drogue, l'homicide, qu'il en soit la focalisation ou une manifestation supplémentaire.

### **5.3 - Des discours influencés**

#### **5.3.1- L'impact des programmes d'intervention sur le discours innu**

Ces dernières années, certains membres des populations des communautés visitées ont suivi différentes sessions en tous genres ou des programmes d'interventions ou des suivis individuels par un psychologue. Toutes ces interventions ne sont pas sans conséquences tant sur le comportement (c'est d'ailleurs le but qu'elles visent!), que sur le discours et se répercutent à différents niveaux: individuel et collectif. Il

nous a parfois semblé que la décision de suivre un de ces programmes pouvait davantage relever d'une «mode» que d'un besoin véritable. Il y a dans ces communautés une surconsommation de ces programmes qui va de pair avec une surenchère au niveau des offres (et des prix!...). Les lignes qui suivent concernent une situation observée en 1995.

#### 5.3.1.1- Les thérapies

Une thérapie ou un suivi psychologique vise à identifier les problèmes du consultant puis à essayer d'y trouver des solutions. Le second point doit se faire de façon progressive, la thérapie étant un lieu où les patients peuvent aller jusqu'au bout de leurs émotions (Yvan Leanza, psychologue, communication personnelle). Nos entretiens laissent entrevoir que la démarche entreprise par les Innuat par rapport aux thérapies est bien différente de celle qui vient d'être décrite. Le premier point qui nous est apparu, c'est que certains informateurs prennent les thérapies pour des centres de vacances et de détente, ce qui ne nous semble pas être sans danger. Ces thérapies font émerger des émotions et des événements<sup>12</sup> auxquels le patient n'est peut-être pas préparé. De plus, le suivi psychologique semble être des plus aléatoires<sup>13</sup>. Il se résume, en effet, en une visite épisodique et brève en regard du nombre de personne qui ont déclaré avoir suivi une thérapie. Les situations émotionnelles que les patients ont à vivre au retour de ces thérapies peuvent donc être difficiles, peut-être plus difficiles que celles vécues

---

12 Nous pensons par exemple à des abus sexuels subis durant la petite enfance. Ces événements qui avaient été complètement refoulés vont être ramenés au niveau conscient.

13 Il n'est pas rare, au cours de l'hiver, du fait des conditions météorologiques qui entraînent des fermetures de routes, que les visites du psychologue soient annulées.

avant les sessions. En effet, le consultant se retrouve avec des problèmes dont il a identifié les causes et avec lesquelles il doit finalement se débrouiller seul. Ce qui n'est pas forcément psychologiquement plus «confortable».

De plus, la façon dont ces centres regroupent leur clientèle laisse perplexe, surtout lorsqu'il s'agit de jeunes. Un entretien avec une adolescente de 14 ans fait ressortir cet amalgame entre le centre de thérapie et le centre de vacances. La jeune fille a déclaré n'avoir aucun problème de drogue, d'alcool, de violence familiale, d'abus sexuel. D'ailleurs, elle a tout simplement déclaré que tout allait bien pour elle. Elle a cependant suivi une thérapie. Interrogée sur la façon dont cette thérapie lui avait été proposée, elle a répondu qu'on leur en avait parlé à l'école et qu'elle avait donné son nom. Il nous paraît des plus suspect et des moins sérieux qu'une jeune adolescente sans problème puisse aller assister à des séances de thérapies de groupe où sont présentes des personnes qui sont en situation problématique et qui vont exprimer un passé ou un présent difficile. Ces séances sont parfois le théâtre de scènes à fortes émotions qui peuvent être choquantes pour de jeunes individus.

Des sessions de formation visant l'intervention et la prévention du suicide sont également proposées. Pour avoir suivi une de ces sessions nous pouvons affirmer qu'il y a là aussi une utilisation incontrôlée de ces stages de formation et que la distribution de ces programmes manque tout autant de rigueur. En effet, ces stages sont ouverts à tous les membres de la communauté. Très vite on s'aperçoit que certains d'entre eux confondent encore formation et thérapie. Très souvent, au cours de ces sessions il est demandé aux participants de simuler des mises en situation. On demande à deux personnes, par exemple, de mimer une intervention auprès d'une personne suicidaire. L'un va jouer le rôle de l'intervenant et l'autre celui du suicidaire. Il apparaît très vite que la simulation

n'en est pas une, que toutes les raisons énoncées par «l'acteur-suicidaire» ne sont pas inventées mais réelles. Rapidement et à plusieurs reprises, ces mini-scènes se sont transformées en mini-drames dont plus personne n'avait le contrôle, pas même le formateur. Notre «acteur-suicidaire» se retrouve en quasi situation de crise et sans aucune aide ou presque, puisque le maître du stage n'est pas un professionnel. La formation qu'il a lui-même reçue le prépare à de réelles situations de crise, non pas à des crises simulées, qui finalement ne le sont pas et qui ont pour cadre un stage de formation qui n'est pas celui pour lequel il a été préparé. En un mot comme en dix, c'est la «panique à bord». Une fois de plus, nous voyons un certain danger à offrir des formations à des personnes qui ne sont peut-être pas prêtes à les suivre. Certains ont commencé la session et l'ont abandonnée pour l'avoir trouvée trop difficile ; mais le mal était fait puisque le choc émotionnel avait été vécu. Ces populations connaissent déjà un certain nombre de traumatismes, peut-être serait-il judicieux d'éviter, autant que faire se peut, de les multiplier de façon tout à fait inutile.

Enfin et pour conclure, ces formations et thérapies n'ont pas toutes été élaborées en vue de les offrir à des populations innues. Les particularités culturelles n'y ont donc aucune place. Soulignons avec Clare Brant (1990 : 539) que «le fait de ne pas reconnaître et comprendre [ces] influences culturelles peut entraîner des erreurs de diagnostic et de traitement qui risquent de transformer une entrevue qu'on voulait bénéfique en expérience destructrice».

Les populations des communautés envisagées semblent être la cible de tout un panel de programmes qui sont distribués à la va-vite à des clientèles non véritablement sélectionnées et sans suivi réel.



### 5.3.1.2- Réappropriation d'un discours scientifique ou spécialisé

Au cours de nos entretiens, nous avons constaté que le discours est chargé de termes ou images qui semblent sortir tout droit des thérapies. C'est ainsi que très souvent des Innuat ont déclaré «être à l'écoute de leur corps» ou «écouter l'enfant qui est en eux». Pourtant, aucun de nos informateurs n'élabore de réponse rigoureuse lorsqu'il s'agit de clarifier ces énonciations. En pratique cela peut signifier : «Je me repose quand je suis fatiguée» (Emmanuelle, 1995). Prendre davantage soin de soi peut être traduit par «prendre moins soin des autres» ce qui n'est pas sans danger comme interprétation. Une mère de famille nous dira qu'elle a refusé de faire à manger à sa fille parce qu'au même moment elle-même avait envie d'un bain. Elle explique alors qu'étant à l'écoute de son corps, elle a estimé plus important son envie d'ablution que la faim de son enfant. Cette réflexion nous fait craindre l'application à outrance de conseils thérapeutiques.

Remarquons que le témoignage ci-haut mentionné laisse apparaître une transformation de la perception du corps. Il semble nouveau qu'on le prenne en considération. En effet, les écrits sont nombreux, ceux des missionnaires notamment, qui décrivent la difficulté de la vie nomade. Bien sûr, les Innuat avaient développé des soins au corps (plantes médicinales, tentes à suer,...) mais il y a fort à parier que la fatigue n'était pas un «symptôme prioritaire» incitant au repos.

L'engouement pour les thérapies peut également signifier que les Innuat localisent les causes du suicide en dehors de leur société. Nous l'avons déjà signalé, la consommation de drogue et d'alcool (produit éminemment «blancs») est repéré comme la cause principale du suicide. Pour cette même raison,

on peut supposer que les Innuat considèrent qu'à des maux extérieurs, il faut des remèdes extérieurs, ce qu'est la thérapie. Le suicide n'est pas innu, il est blanc, donc les Innuat ou leurs esprits ne se chargent pas de la guérison. En effet, certains de nos informateurs ont clairement distingué les morts par suicide des morts par accident lorsqu'il fallait en identifier les causes. Le suicide était le fait de gens stressés, alors que les noyades qu'ils considéraient comme plus nombreuses ces dernières années étaient le fait d'une punition de la part de l'esprit du caribou. Celui-ci aurait, il y a une vingtaine d'années, signifié sa colère du fait du mauvais traitement infligé au gibier. Il aurait alors interdit toute pratique de la tente tremblante<sup>14</sup> sous peine de danger. Les morts par noyade et les disparitions d'enfants auraient été plus nombreuses depuis. Une fois de plus nous constatons une extériorité quand au phénomène explicatif du suicide. Il y a donc recours à un mode de guérison extérieur, la thérapie.

Cependant, il est à signaler que certaines thérapies se présentant comme basées sur la spiritualité amérindienne sont offertes dans les communautés. Elles suscitent beaucoup de réactions de la part des habitants des communautés. Ces réactions peuvent être très vives. Une partie de la population dénie toute origine traditionnelle à ce qu'ils qualifient de sectes. Ce n'est pas le lieu d'ouvrir le débat sur l'authenticité des pratiques promulguées dans ces thérapies : au retour des thérapies, rencontres fréquentes des personnes les ayant suivi ; importance de la disposition des participants en cercle lors de ces réunions ; purification par l'encens ; expression de ses sentiments «fraternels»<sup>15</sup>; etc. Nous pouvons néanmoins interroger cette «réappropriation». En

14 Notons qu'ici, contrairement à ce que nous constatons au chapitre III, la disparition de cette pratique n'est plus imputée à la pression missionnaire.

15 Lorsque deux individus se croisent, ils doivent se saluer et s'exprimer leur amour réciproque.

effet, ces nouvelles formes de thérapie laissent-elles entrevoir que les Innuat commencent à considérer le suicide comme un phénomène non plus extérieur à leur culture mais intérieur? Nous ne le pensons pas. Le concept de thérapie, tel que nous le connaissons, demeure et est de conception occidentale.

### 5.3.2- Des enjeux politiques

Un point se pose à nous comme une interrogation : dans quelle mesure la question du suicide n'est-elle pas utilisée à des fins politiques visant l'autodétermination. En effet, lors d'une audience tenue à Montréal en 1993, le chef d'une communauté amérindienne déclarait

(...) que les jeunes membres de leur nation ne cesseront de se mutiler et de se tuer que le jour où leur peuple pourra accéder à l'autodétermination, et qu'il pourra amorcer ce long processus qui lui permettra de réhabiliter sa culture et de rebâtir ses collectivités (Commission royale sur les Peuples Autochtones, 1995).

Ce rapport signale que des témoignages allant en ce sens sont revenus à plusieurs reprises (Ibid.: 10). Nous ne souhaitons pas entrer dans un débat politique qui dépasse notre niveau de compétence. Cependant, ce discours ne nous semble pas révélateur de l'opinion générale des communautés. En effet, nos entretiens ont révélé un manque d'intérêt de la part des populations en ce qui concerne les questions politiques et plus précisément le processus des revendications politiques et territoriales<sup>16</sup>. Précisons, que ce désintérêt se manifeste lorsqu'il est envisagé dans un contexte politique, qui comme le précise Poirier (1998, communication personnelle)

---

<sup>16</sup> Notons que ce manque d'intérêt est le plus souvent expliqué par la trop grande complexité de la question.

est davantage le signe d'un sentiment de «désillusion» face à un processus qui, même après 25 ans de négociations, n'a encore aboutit à rien de concret. Les Mamit-Innuat font encore de fréquentes incursions dans leur territoire. Tout au cours de notre séjour nous avons pu constater que la chasse est encore largement pratiquée ainsi que le partage du gibier. En effet, à C1, nous avons séjourné chez une femme (veuve) de 65 ans qui ne chassait plus, mais qui recevait très fréquemment des produits de la chasse de membres de sa famille (qui ne résidaient pas nécessairement à C1). En fait, pour ce qui est de l'alimentation carnée, nous n'avons mangée que de la «viande de bois». Nous sommes également allée pêcher quelques fois (accompagnée de membres de la famille). À C2, nous avons, à quelques reprises, séjourné dans le bois avec des membres de la famille qui nous abritait. Au cours de ces séjours la pêche (truite, homard) était intensément pratiquée. Un des fils de cette famille (âgé de vingt ans) chassait et pêchait quasiment quotidiennement. Nous n'avons participé à aucune cueillette, mais nous savons que les Mamit-Innuat font le ramassage de baies chaque année.

Des constats (concernant la question suicidaire), comme celui que nous venons de citer, apparaissent donc davantage comme le fait des élites politiques qui les utilisent dans le contexte des revendications. Il pourrait s'agir alors d'un facteur explicatif du phénomène d'inflation précédemment évoqué. Ici, il est consciemment pratiqué à des fins politiques. La question du suicide est donc utilisée ici, dans un cadre politique, comme un moyen de pression du fait de la haute résonance qu'il a chez les populations allochtones et par conséquent dirigeantes. Nous ferons un constat similaire pour l'ensemble de la population à la fin de ce travail.

Enfin, nous aimerions poser la question suivante : Comment une population qui se reconnaît comme «malade» peut-elle envisager l'autodétermination comme moyen de guérison,

alors qu'il nous semble que le passage d'une telle étape est générateur de tensions et de crises incontournables dans le processus qui mène à la stabilisation du nouvel état instauré? Quant à nous, nous croyons peu à la résolution de la crise par la crise, mais encore ce n'est que l'humble avis d'un non-expert.

#### **5.4 - Un décalage entre le discours et la réalité**

L'empereur d'Andersen<sup>17</sup> ne mentait pas et ne voulait duper personne lorsqu'il a défilé à travers sa ville vêtu de ses plus beaux atours. Seulement voilà, il était nu. Les populations innues se signalent comme groupe à fort taux de suicide. Nous avons constaté au chapitre I que ce discours ne correspond pas tout à fait à la réalité et qu'à l'instar de l'empereur, les Mamit-Innuat sont dupes de la vision qu'ils ont d'eux-mêmes et que d'autres avec eux participent à cette erreur, tout comme la foule qui applaudissait son souverain. Cela peut se comprendre et s'expliquer par plusieurs facteurs que ce chapitre va présenter.

Lorsqu'un groupe humain se signale comme population à fort taux de suicide, les chercheurs accourent avec leurs grilles et leurs résultats ne correspondent pas forcément à ce qu'ils jugent comme un taux élevé (qui est généralement reconnu comme tel passé les 15 pour 100.000). Reconnaissons tout de même que la situation est des plus embarrassante pour le chercheur. Où placer la limite de ce qui serait un haut taux de suicide? Il est effectivement difficile de situer le «haut» (c'est-à-dire un taux élevé de suicide), lorsque ce «haut» concerne des vies humaines et tout ce que cela induit de relations, d'échanges et de sentiments. Il ne s'agit ni de

---

17 Les habits neufs de l'empereur, conte d'Andersen.

sensiblerie, ni d'humanisme, mais d'une incapacité pure et simple que nous assumons.

Cependant, cette position ne contredit en rien l'intérêt que nous portons à constater et à comprendre l'écart entre le discours innu en ce qui concerne le suicide (lorsqu'il est analysé avec des critères et des mesures occidentales) et de la pratique suicidaire chez cette population.

Suite à l'étude quantitative des taux de suicide chez les Innuat réalisée au chapitre I («Cadres analytique et méthodologique»), nous cherchons à repérer la cause de cet écart et constatons qu'il repose sur une divergence entre les Innuat et les chercheurs dans la façon d'appréhender et de définir le suicide. Ce constat oblige à une réévaluation de ce que nous pensions être un éloignement des chiffres et de la réalité (ce qui explique les guillemets utilisés dans le titre). Au-delà des données quantitatives se trouvent d'autres paramètres, discursifs ceux-là, qu'il est nécessaire d'appréhender pour comprendre ce que nous avons nommé un décalage (entre les chiffres et le discours innu) qui, du coup, devient très relatif. C'est à cette démonstration que s'attache ce point.

#### 5.4.1 - Un décalage à relativiser: vision scientifique versus version amérindienne

Comme nous l'avons souligné, les taux et autres chiffres sont insuffisants pour traiter de la question du suicide chez les Mamit-Innuat. C'est le discours, la représentation et la construction des populations innues sur cette question qui nous intéressent - et que nous avons exposé. Néanmoins, il n'en reste pas moins pertinent de repérer les éléments, les fractures qui opèrent ce qui nous semble être un décalage entre le discours innu, qui signale de très forts taux de suicide dans les communautés, et les données chiffrées qui n'illustrent pas l'état décrit par ce discours. Nous avons

effectivement relevé certains points qui rendent ce décalage relatif: le découpage géographique et la définition du suicide.

#### 5.4.1.1- Le découpage géographique

C'est énoncer une évidence que d'affirmer que la perception innue de l'espace est différente de «l'occidentale». Il n'en reste pas moins vrai que cette dissimilitude doit entrer comme paramètre dans notre étude, car elle semble être de grande importance dans la compréhension du décalage mentionné. C'est pourquoi nous étudions le découpage géographique scientifique et le découpage géographique innu. La comparaison de ces deux perceptions de l'espace contribuera à la compréhension de notre sujet.

#### 5.4.2.1.1- Le découpage scientifique

Le premier point qui est apparu est le suivant: il est fort probable que la question du suicide chez les autochtones du Canada, qui a suscité depuis quelques années plusieurs recherches - surtout chez les Inuit - et plus particulièrement depuis les événements de Davis Inlet (Labrador) en 1992, ait entraîné une «inflation» dans la perception du suicide de la part de certaines communautés qui ne sont pas plus spécialement concernées. Dans la plupart des écrits et des documents consultés, la question est trop souvent traitée de façon abusivement globalisante de sorte que les chercheurs et les populations elles-mêmes sont aspirées dans ce mouvement inflationniste. Les enquêtes de Santé et Bien-être social Canada, par exemple, traitent la question du suicide autochtone par province. Elles incluent dans un même ensemble les différentes nations, réduisant par là même ces populations à une seule et même catégorie, celle des autochtones d'une province X, leur ôtant alors toute dimension culturelle et

sociale propre. Il est d'ailleurs intéressant de constater que la plupart des documents gouvernementaux traitent de la question amérindienne par province et par réserve quel que soit le sujet abordé dans l'étude. L'appartenance des réserves à leur nation n'est pas précisée. Certaines provinces comptent plusieurs nations sur leur territoire. Ainsi, le Québec, regroupe onze nations autochtones<sup>18</sup>. Quelle peut être la pertinence de tels regroupements? Soulignons de surcroît que des populations telles que les Cris, qui se répartissent sur cinq provinces, rendent ce découpage des plus arbitraires pour ne pas dire illogique. Le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones aborde la question par communauté, mais nous verrons que, là encore, l'option choisie est inadéquate.

Ouvrons ici une parenthèse et constatons que le discours médiatique alimente ce phénomène de surenchère. Comme le souligne une informatrice: «...les médias qui parlent que des autochtones quand il y a des problèmes» (Vivianne, 1995). En effet, jetons un regard sur la presse locale, celle qui circule au Québec, y compris dans les communautés. Les événements de Davis Inlet avaient déjà déchaîné la prose journalistique. Il était alors possible de lire les titres suivants: « «Personne ne nous écoute» - Six enfants récupèrent après une tentative de suicide dans un petit village isolé du Labrador» (Le Quotidien, 28.01.93); «Pathétique histoire d'une tentative de suicide de six enfants innus, par - 40 degrés Celsius» (La Presse, 28.01.93); «Désespérés six enfants tentent de se suicider» (Le Journal de Québec, 28.01.93); «Six jeunes Innus tentent de se suicider dans un cabanon» (Le Soleil, 28.01.93); etc. «Le Quotidien» n'annonce pas moins de 16 suicides pour l'année 1980 dans la communauté de Mashteuiatsh! Ajoutons qu'il chiffre la population de cette

---

<sup>18</sup> Les Abénakis, les Algonquins, les Attikameks, les Cris, les Hurons-Wendat, les Malécites, les Micmacs, les Mohawks, les Innuat, les Naskapis et les Inuit.



communauté à 13 000 individus... Ce sont là, nous semble-t-il, davantage les propos d'une presse à sensation que d'une presse d'information. Comment ne pas comprendre que les lecteurs quotidiens de ces journaux ne puissent faire autrement que d'accentuer la gravité du problème, qui, alors qu'il est effectivement à considérer avec sérieux et un souci particulier, demande néanmoins au moment de ces tragédies une attitude de calme plutôt que de sauve-qui-peut général.

Nous ne pensons pas qu'il faille aborder le suicide amérindien sous l'angle des catégories «autochtone», «nation» ou «communauté». Elles sont le résultat d'un découpage et d'une vision occidental. Cela nous semble contraire à notre démarche dans sa recherche des particularités culturelles. Ne faut-il pas plutôt envisager des ensembles de communautés en regard des relations et des liens d'hier et d'aujourd'hui qu'elles entretiennent entre elles?

Il s'agit plutôt de comprendre la nation dans un sens anthropologique en cherchant l'accès au global par le biais du local, en lisant le sens de l'histoire pas seulement dans les seules origines mais dans la longue durée, et enfin en situant les identités singulières à la jonction de la vie des familles et celle de la nation.

(Bibeau, 1995: 181)

C'est pourquoi, il nous paraît incontournable d'envisager le problème vu de l'intérieur des communautés. Cette démarche permet de réévaluer la situation propre à chaque population et de mieux saisir les réactions qu'elles ont face au problème.

#### 5.4.1.1.2- Découpage innu

À la question : «Considérez-vous qu'il y a beaucoup de suicide à C1?», la majorité des informateurs répondent «Oui». Ces réponses, en fait, incluent les suicides d'autres communautés innues car ce sont ceux de membres de leur parenté. En effet, il y a une importante circulation des

individus. On choisit fréquemment son conjoint dans une autre communauté que celle dont on est originaire, créant ainsi de nombreux liens de parenté d'un village à l'autre. Ces déplacements entre les communautés ne datent pas d'aujourd'hui. Nous savons que les Innuat se déplaçaient sur un large territoire et que les bandes se décomposaient et se recomposaient régulièrement. Les missionnaires évoquent également la visite dans leur mission d'Innuat venant d'autres bandes que celles avec lesquelles ils avaient généralement le plus de liens. Ratelle (1987a: 157) souligne lui aussi ces liens entre les différents groupes innus.

On sait qu'à l'été 1851, cinq familles du lac Melville assistent à la mission de Mingan (Durocher 1851); l'année suivante, quatorze se rendent à Musquaro (Arnaud 1854: 284) et un plus grand nombre encore à Mingan en 1853 (Durocher 1853-1854: 66-67). (...). Entre 1850 et 1866, c'est donc par familles entières que des gens de Sheshatshit furent baptisés, mariés et instruits par des missionnaires catholiques sur la côte du golfe du Saint-Laurent. Pour arriver à rencontrer un missionnaire dans l'un des postes de la côte, les Innus du lac Melville quittaient leur propre pays pendant une ou deux années entières, chassant pendant ce temps sur les territoires de leurs voisins (Durocher 1851 et 1853-1854: 65).

(Mailhot, 1993: 32)

Cette citation fait intervenir la communauté de Sheshatshit. Il semble, en effet, qu'elle entretient de longue date des relations avec les communautés de la Basse-Côte-Nord. Le Père Babel (1977), dans son journal de voyage de 1866 ne cesse d'évoquer les «Savages de la baie des Esquimaux» lors de sa mission à Mingan. Même si notre étude porte plus spécifiquement sur les communautés Mamit Innuat, il semblait intéressant de signaler ce lien et de préciser qu'il est toujours pertinent. C'est donc un phénomène historique que ces déplacements d'une bande dans une autre (Mailhot, 1996 : 323), dont les occasions étaient les rencontres sur le territoire de chasse, les rencontres lors des venues sur la côte que ce soit pour les missions ou à des fins de commerce. Nous avons pu, au cours de notre terrain, constater ce phénomène et observer

qu'il est fréquent. Celui-ci crée des liens familiaux et amicaux qui s'étendent sur plusieurs générations; nous avons ainsi constaté de nombreux degrés de parenté. Les réseaux familiaux à l'intérieur même des communautés sont eux aussi multiples. Charest (1995: 380), dans le cadre plus précis des groupes de chasse pour les Mamit Innuat et plus particulièrement La Romaine, note cette multiplicité des liens de parenté, au point qu'ils peuvent parfois être ignorés de la part des intéressés eux-mêmes. Nous avons constaté ce fait à C1<sup>19</sup>. Ainsi, lorsqu'un suicide se produit, en plus d'affecter le village concerné, il affecte également d'autres communautés. En 1993, lors d'une audience de la Commission Royale d'enquête sur le suicide chez les peuples autochtones du Canada, un membre de C1 déclarait:

Au printemps 1993, un jeune montagnais de 14 ans s'est suicidé à C1. Ce n'était pas le premier; il y en avait eu d'autres depuis quelques années: un neveu, un frère adoptif, un ami, un frère d'une communauté voisine, tous des jeunes. C'en est trop. (p.40)

Au cours de nos entretiens, il est apparu que seul le premier suicide mentionné par cet informateur s'est produit à C1, les autres cas ayant eu pour théâtre d'action d'autres villages. Par ce cas, on comprend aisément que si deux ou trois suicides se produisent dans une même famille élargie celle-ci est saturée et donc du même coup des communautés entières (du fait des réseaux familiaux ci-avant cités). Ce phénomène entraîne pour le regard extérieur une lecture biaisée quant à son ampleur. En effet, considérons un individu extérieur à la population qui irait de communauté en communauté après qu'ait eu lieu un suicide. Imaginons qu'il

---

<sup>19</sup> Cette ignorance des liens de parenté peut créer des situations embarrassantes. Ainsi, les deux membres d'un couple, rencontré au cours de notre terrain, ont appris, un peu trop tard, qu'ils entretenaient un lien de parenté. Ceci leur a valu quelques propos désapprouvant leur union. Heureusement, le degré de parenté était assez éloigné pour que l'affaire en reste là!

pose dans chaque village la question suivante: «Un de vos proches s'est-il suicidé?». La plupart des réponses, sans faire trop de fiction, pourrait réellement ressembler à cela: «Oui, un de mes cousins s'est donné la mort dernièrement»; ou à ceci: «un de mes neveux il y a peu de temps», ou encore «un de mes oncles», etc. Si notre enquêteur n'est pas au fait des réseaux de parenté tissés entre les villages, il y a fort à parier qu'il déduise de son périple que toutes les communautés visitées ont récemment connu un cas de suicide alors qu'en fait il n'y en eu qu'un, mais qui a directement concerné plusieurs membres de tous les villages. Ici, les liens de parenté transcendent les découpages géographiques jusque-là retenus et présentés dans la plupart des études sur le suicide.

Ainsi, il est nécessaire de prendre en considération la vision géographique des Innuat dès que l'on aborde la question du suicide, et de procéder à des découpages différents de ceux effectués jusqu'à présent. Sans doute, l'espace temporel joue aussi un rôle important dans cette étude. En effet, ce que nous considérons comme un événement éloigné dans le temps peut s'avérer très proche pour une société à tradition orale et donc susciter des réactions encore très vives.

#### 5.4.1.2- Définition du suicide

Le terme «suicide» est lui-même à reconsidérer car nous allons voir qu'il ne revêt pas la même signification selon que l'on se place du point de vue amérindien ou du point de vue «occidental». Nous envisageons donc dans ce point, la définition scientifique du suicide, puis la définition innue.

##### 5.4.1.2.1- Définition scientifique

Il est un fait que les définitions occidentales du suicide - et oserais-je écrire «donc» scientifiques - font

essentiellement référence à la mort et plus spécifiquement à la mort volontaire si l'on prend le terme au premier degré. Il existe effectivement des degrés différents mais il s'agit alors davantage d'expressions, de métaphores: «SE SUICIDER (...) s'emploie au propre (1795) et au figuré (av.1850). Par plaisanterie, suicider qqn signifie «le tuer»(1819), spécialement «le tuer en maquillant le crime en suicide»(1912)» (Le Robert - Dictionnaire historique de la langue française: p.2041).

Plus généralement, le suicide est un acte d'autodestruction, une mort que l'on choisit et que l'on s'inflige. C'est la signification que prend le mot à sa création et c'est celle qu'il garde tout au long de son histoire, avec des nuances qui concernent le jugement de valeur que l'on porte à l'acte. En effet, il est d'abord porteur d'un sceau négatif puisqu'envisagé comme un crime contre soi-même:

SUICIDE n.m. a été formé savamment (1734), d'après *homicide*, du latin *sui* «soi», génitif du pronom personnel réfléchi *se* (-> *se*) et de *-cide* (-> *homicide*, *régicide*), qui tend à devenir un suffixe au XVIII<sup>e</sup> siècle.

° Le mot désigne (1734) l'action de causer volontairement sa propre mort et constitue un nom d'action pour le réfléchi *se tuer* (...)

° Le mot est rare et discuté jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> s. et on lui préfère *homicide de soi-même*.

(Le Robert - Ibid.)

Des sciences spécialisées (psychologie, psychiatrie, médecine), vont s'emparer du terme dès lors que l'acte qu'il désigne entre dans leur champ d'étude. Cela va entraîner une modification de la perception de l'action suicidaire:

Il faut attendre la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle pour que cet acte (...) soit regardé comme une pathologie. À cet égard, la destinée du suicide dans les sociétés occidentales est comparable à celle de l'homosexualité, de la folie ou de la mélancolie. Rejeté par le christianisme comme un péché, un crime contre soi et contre Dieu, ou encore une possession démoniaque, le suicide échappe à la

condamnation morale à la fin du XIXème siècle pour devenir le symptôme, non pas d'une nécessité éthique, d'une révolte ou d'un mal de vivre, mais d'une maladie sociale ou psychologique.

(Roudenisco, 1997: 1024)

Les définitions médicales, psychiatriques, psychopathologiques sont le plus souvent très larges, laissant apparaître la difficulté de cerner le sujet et de le définir. Elles reconnaissent l'interaction de plusieurs facteurs mais privilégient le suicide comme la manifestation d'une pathologie (Postel, 1993; Collectif, 1995; Roudenisco, 1997). Le suicide y est envisagé comme un acte ponctuel ou progressif. La toxicomanie, l'alcoolisme sont traduits comme des tendances destructrices latentes (Collectif, 1995) ou des trajectoires suicidaires progressives (Postel, 1993).

#### 5.4.1.2.2- Définition innue

La définition innue du suicide présente elle aussi l'interaction de plusieurs facteurs. Elle englobe autre chose que l'unique acte de se tuer d'une façon volontaire.

Il n'est pas rare que les consommations abusives de drogue et d'alcool soit vue et citée comme une forme de suicide de la part d'informateurs. Ainsi, Yannick (1995) énonce le commentaire suivant : «... d'après moi, quelqu'un qui consomme, s'il boit d'une façon abusive c'est comme s'il se suicidait».

La définition du suicide s'enrichit ici d'une notion de durée. Ce n'est pas un acte ponctuel, localisé en un seul lieu de l'espace temporel. Il peut s'étendre dans le temps. Cette définition rejoint en cela celles précédemment évoquées. Cependant, elle y apporte une nuance. Plus que la destruction du corps, c'est la destruction du lien social qui est vue comme suicidogène.

De nombreux informateurs reconnaissent que l'alcool entraîne un manque de communication avec leur entourage. Ces témoignages de la consommation comme une forme de suicide, mis en parallèle avec ceux de la consommation comme manque de communication, permettent d'élargir la définition du suicide du point de vue innu. L'acte ne se définit plus seulement par la mort mais, comme documenté au chapitre précédent, par l'isolement. L'absence de communication est un thème qui revient sans cesse dans nos entretiens. L'abus d'alcool apparaît comme un «suicide social» et plus précisément comme un «suicide de communication ou d'échange». Et c'est là que semble émerger une des particularités du suicide innu : il n'est pas le fait d'un individu qui se sent exclu de sa société, mais bien plutôt le fait d'un individu qui s'est retiré de sa société.

Cet isolement contraste avec la tradition de vie en «intense collectivité». Certes, les Innuat, lorsqu'ils partaient dans le bois, voyageaient et vivaient en petit groupe, mais les individus qui le composaient partageaient intimement de nombreux moments avec chacun des membres de cette collectivité. Sans aucun doute, cette promiscuité a dû générer des comportements visant à préserver l'intimité de chacun mais il ne s'agissait pas de l'isolement précédemment évoqué (nous y reviendrons). On peut également noter une différence, ou pour mieux dire une rupture, avec l'idée que l'homme participe à de grands cycles (Savard, 1979). Sans intégration à sa société, il n'est plus possible de participer à ces cycles ; la mort devient un moyen de réintégrer la dite société et donc de se réintégrer aux cycles.

Ainsi, le suicide est perçu comme «la fin des problèmes» tant du point de vue occidental, qu'innu. Notons alors qu'elle rejoint celle de Baechler. Mais dans le premier cas, il est vu comme la fin de l'exclusion (Postel, 1993 : 551), alors que

dans le second, il est vu comme la fin de l'isolement. Lorsqu'elle évoque ses anciennes pensées suicidaires, Madeleine le fait en ces termes : «Je me suis éloignée de mes proches et de moi-même (...)». Souvenons-nous que Vivianne manifestait les mêmes sentiments et comportements. Cette dernière commente sa propre expérience de tentative de suicide ainsi : «...je m'éloignais tranquillement de tout le monde. J'avais presque plus de contact avec personne. Je fuyais les gens que je voyais souvent (...). Même mes parents, je parlais presque plus à personne, je me retirais». À propos du suicide du jeune adolescent de 14 ans, Vivianne a la réflexion suivante à l'égard des parents de la victime : «Ca va leur prendre du temps avant qu'ils comprennent, qu'ils acceptent de se faire abandonner par quelqu'un qu'on aime, qu'il ait jamais rien dit». En effet, la mère de Cédric étaye cette réflexion: «Pourquoi m'a-t-il quitté subitement, sans m'avertir, sans me donner un mot?»

Notons que ces témoignages semblent contredire l'observation faite à propos du refus d'être réceptif à certains messages énoncés par des personnes suicidaires et que nous avons envisagé comme de la non-ingérence dans la vie d'autrui. Néanmoins la contradiction s'estompe si l'on considère qu'à aucun moment ces témoignages ne manifestent un désir d'intervention. C'est un désir de savoir qui s'exprime. Rappelons que Madeleine témoignait que même si elle avait soupçonné les desseins de son fils elle l'aurait laissé agir. Ainsi, à aucun moment la liberté individuelle n'est déniée. Par contre, le groupe demande une manifestation, non pas pour intervenir, mais pour ne pas être pris au dépourvu.

Dans ces témoignages, l'idée d'éloignement et celle d'absence de communication sont récurrentes. Les protagonistes se retirent de leur propre volonté. Il n'y a pas d'appel au secours. Pas verbal en tout cas, ni préalable. Ceci peut expliquer le fait que la plupart des témoins sont surpris par



l'acte. Ils «n'ont pas vu» et, même s'ils s'en sont doutés, ils n'ont pas constaté une demande. Le doute, «le sentiment que» ne suffisent pas à justifier une intervention de la part de l'entourage. Celui-ci semble avoir besoin d'une demande explicite de l'individu, en l'occurrence du suicidant. Comme précédemment souligné, le respect de la décision individuelle va jusqu'à la non intervention dans les situations qui nous préoccupent.

Peut-être est-ce avec cette notion de respect qu'il faut comprendre la tolérance de cette population à l'égard de l'acte d'autodestruction qui apparaît comme le point final d'un cheminement volontaire de la part de l'individu. Nous évoquons la tolérance dans le sens que, bien que le suicide ne soit ni encouragé, ni approuvé, à aucun moment il n'est jugé ni condamné. L'acte est respecté comme décision individuelle.

Ce respect de la décision individuelle cohabite cependant avec ce que nous avons nommé «un discours inflationniste». Le paradoxe n'est qu'apparent. Les Innuat opèrent malgré cette «tolérance» une dramatisation eu égard au suicide dans leur population. Il y a là un double constat:

Le premier est qu'il se peut fort que cette dramatisation traduise, de la part des Innuat, la constatation d'un phénomène en marche. Rappelons que le tableau 2 nous informait de la concentration des actes suicidaires en 1993 et 1995 sur une période allant de 1986 à 1995. Cette inflation discursive exprimerait alors leur crainte d'une recrudescence des actes d'autodestruction.

Le second constat est que cette dramatisation nous semble également signaler une incompatibilité entre l'isolement volontaire de l'individu que nous évoquons, et qui se traduit ultimement par l'acte suicidaire, et un caractère fondamental de la société innue qui est l'absorption. En d'autres termes,

et en reprenant la classification de Lévi-Strauss (1955) lorsqu'il distingue deux types de société, le suicide serait la manifestation d'un comportement anthropoémique dans une société de type anthropophagique<sup>20</sup>.

Certains éléments de la culture innue nous permettent de l'évoquer comme une société anthropophagique (dans le sens Lévi-straussien précédemment énoncé) : la torture ou l'adoption des prisonniers.

En effet, Le Jeune témoigne de ces pratiques chez les Innuat. En 1636, il décrit des scènes de torture:

Si tost que [le prisonnier] qui fut conduit aux Trois Riuieres eut mis pied à terre, les femmes et les enfans se iettent dessus; c'est à qui luy assenera le mieux son coup; cependant le prisonnier chante, passe chemin sans se retourner pour voir qui le frappe. Vn miserable boitteux le voyant tout nud prend vne grosse corde en double et la décharge sur ce pauvre corps, sur le dos et sur le ventre, et sur l'estomach, en sorte qu'il chancela et pensa tomber, sa chair en resta toute liuide et toute morte; d'autres luy mirent du feu dans la bouche, d'autres approchoient des tisons en diuers endroits, pou le faire rostir, puis on luy donnoit vn peu de relâche, le faisant chanter et danser. Vne femme le vint mordre par vn doigt, taschant de l'arracher, comme feroit vn chien; en fin n'en pouuant venir à bout, elle prend vn cousteau, et le coupe, puis luy met dans la bouche pour luy faire aualer, il

---

<sup>20</sup> Lévi-Strauss (1995: 448) opère cette distinction lorsqu'il compare les systèmes judiciaires et pénitentiaires de différentes sociétés:

Je pense à nos coutumes judiciaires et pénitentiaires. A les étudier du dehors, on serait tenté d'opposer deux types de sociétés: celles qui pratiquent l'anthropophagie, c'est-à-dire qui voient dans l'absorption de certains individus détenteurs de forces redoutables le seul moyen de neutraliser celles-ci, et même de les mettre à profit; et celles qui, comme la nôtre, adoptent ce qu'on pourrait appeler l'anthropoémie (du grec émein, vomir); placées devant le même problème, elles ont choisi la solution inverse, consistant à expulser ces êtres redoutables hors du corps social en les tenant temporairement ou définitivement isolés, sans contact avec l'humanité, dans des établissements destinés à cet usage.

tasche de le faire, mais il ne pût. L'ayant rendu à cette tygresse, elle le fait rostir pour le donner à manger à des enfans, qui le sucçoient déjà. Vn de nos soldats suruenant le demanda; à peine ces enfans le vouloient-ils quitter. Il s'en saisit donc, et le ietta dans la riuere, abhorrant ces cruautez. Deux ieunes hommes prirent vne autre fois ce pauvre miserable par les deux bras, et à belles dents comme des Loups enragez, mordoient dedans, le secouant comme un dogue furieux secouë vne charogne pour en emporter la piece.

(Le Jeune, 1972[1636], vol.1:66)

Viau confirme également la pratique de la torture chez les Innuat. Il relate aussi que ces derniers s'adonnaient, dans ce contexte de guerre et de torture, à l'anthropophagie (dans son sens premier) :

Tout comme les Iroquois et les Hurons, les Algonquins et les Montagnais, découpaient la chevelure de leurs ennemis vaincus et mis à mort, infligeaient des sévices à leurs captifs et pratiquaient l'anthropophagie sur certains d'entre eux.

(Viau, 1997: 35)

Intégrant un contexte différent, Clermont (1978: 144) signale des cas de cannibalisme: «Le cannibalisme n'était pas un événement très exceptionnel à l'époque du contact (Le Jeune, 1935: 16) et il est probable que chaque adulte de n'importe quelle nation avait connu dans sa vie un ou des individus qui avaient pratiqué le cannibalisme dans une situation de famine extrême ou de torture».

Cet auteur précise, cependant, qu'en dehors du contexte de la torture, le cannibalisme est un comportement anti-social (ibid.: 145 ; Morantz, 1978: 118) et met en relation le personnage de Kokotché (également désigné par le nom de Atchen, Withigo (ibid.: 139 ; Morantz, 1978: 118) et les cas historique de pratiques anthropophagiques.

Le Jeune témoigne également des possibilités d'adoption: «Il est vrai que les barbares ne font point ordinairement de

mal aux femmes, non plus qu'aux enfans, sinon dans leur surprises; voire mesme, quelque ieune homme ne fera point de difficulté d'épouser vne prisonnere, si elle trauaille bien, et par apres elle passe pour vne femme du pays» (Le Jeune, 1972[1636], vol.1: 66).

La fonction qu'attribue Pilette (1991 : 165) à la torture pratiquée par les Iroquois s'applique à celle que pratiquaient les Innuat<sup>21</sup> : «La torture prend en charge l'étranger en lui assignant une place au sein de la communauté et en le limitant à n'être que le réceptacle de sa loi. Ce faisant, le caractère étranger du captif est annulé, d'autant plus que dernier donne son assentiment à son destin en se prêtant volontiers au sort que lui réservent les matrones».

L'absorption passe par la transformation : «La simultanéité de brutalité et de caresses traduit le statut ambigu du captif. Il est à la fois l'ennemi enfin capturé mais il est aussi le frère, fils perdu en cas d'adoption» (ibid.: 168). Viau (1997) appuie ce point.

Les Innuat pratiquaient parfois une transformation plus poussée en convertissant l'ennemi en ami et mieux, en le chargeant d'une tâche digne, nous semble-t-il, de la plus haute confiance puisqu'il devient le porte-parole de la société qui vient de l'adopter :

Un autre peuple probablement iroquois, envahit régulièrement le territoire [des Innuat] à la recherche de victimes humaines ou, éventuellement, de gibier. Dans ce cas encore les shamans interviennent et affament les

---

21 Notre rapprochement semble d'autant plus pertinent que ces deux populations étaient parfois en guerre et pratiquaient donc la torture «les uns sur les autres»:

Dés que i'eus appris que ces rages [tortures] se faisoient à nostre porte, et deuant les yeux de nos François, ie descendis aux Cabanes, et tansay fort et ferme ces bourreaux, les menaçans que les François ne les aimeroient plus (...). Quelques femmes nous dirent que les Hiroquois faisoient encore pis à leurs peres, à leurs maris et à leurs enfans (Le Jeune, 1972[1636], vol.1: 66).

envahisseurs jusqu'à ce qu'il n'en restent plus que un ou deux qui seront au contraire recueillis, logés, nourris, puis renvoyés chez eux avec mission de convaincre leurs compatriotes de cesser la guerre.

(Vincent, 1982: 18)

La société innue est donc de type anthropophagique. Le suicide contemporain, fortement anthropoémique, du fait du caractère d'isolement par lequel il se manifeste aujourd'hui, vient heurter de front une des valeurs fondamentales en vigueur chez les Innuat. Bien que l'acte lui-même, c'est ce caractère d'exclusion qui est en contradiction avec le cadre dans lequel il s'opère. Rappelons en effet, que les formes de suicide que nous avons relevées pour la période allant de l'arrivée des missionnaires à la sédentarisation n'étaient pas des actes individuels puisqu'il fallait l'aide de certains membres du groupe et donc, implicitement, l'accord de ce groupe (chapitre III). Rappelons surtout que cette forme de suicide sacrificiel s'inscrivait, par le biais du principe de redistribution du gibier, dans une perspective anthropophagique, dans le sens où il s'agissait de transformer le chasseur en gibier. De surcroît, soulignons que les témoignages de ces formes d'autodestruction restent rares.

## **CONCLUSION**

«Il y a des chefs parce qu'il y a, dans tout groupe humain, des hommes qui, à la différence de leurs compagnons, aiment le prestige pour lui-même, se sentent attirés par les responsabilités, et pour qui la charge des affaires publiques apporte avec elle sa récompense. Ces différences individuelles sont certainement développées et mises en oeuvre par les diverses cultures, et dans une mesure inégale. Mais leur existence dans une société aussi peu animée par l'esprit de compétition que la société nambikwara, suggère que leur origine n'est pas entièrement sociale. Elles font plutôt partie de ces matériaux psychologiques bruts au moyen desquels toute société s'édifie. Les hommes ne sont pas tous semblables, et même dans les tribus primitives, que les sociologues ont dépeintes comme écrasées par une tradition toute-puissante, ces différences individuelles sont perçues avec autant de finesse, et exploitées avec autant d'application, que dans notre civilisation dite «individualiste»», Lévi-Strauss (1977[1955]: 364), *Tristes tropiques*. Plon, Paris.

Cette recherche nous a menée à explorer la question du suicide dans les communautés Mamit-Innuat. Il était nécessaire de documenter la question, car si les données jusqu'à présent disponibles permettaient de faire ressortir les caractéristiques principales du comportement suicidaire chez les populations amérindiennes canadiennes, elles restaient insuffisantes à la compréhension de ce phénomène chez la population qui nous intéresse.

Rappelons que dans cette recherche des spécificités du suicide chez les Mamit-Innuat ce travail s'opère dans une démarche culturelle. Nous ne dénisons aucunement la part de l'acteur social que nous considérons comme pensant et agissant dans le processus suicidaire. Cependant, bien qu'en dernière instance c'est à l'individu qu'incombe le choix de l'acte d'autodestruction, la compréhension de ce choix ne nous semble

pas possible sans une lecture culturelle des motivations de l'acte. Nous envisageons effectivement le suicide comme un processus individuel qui s'inscrit dans une démarche culturelle. Si cette étude s'intéresse davantage aux facteurs culturels, elle n'ignore pas pour autant l'importance des facteurs sociaux et psychologiques qui interfèrent, positivement ou négativement, dans la question du suicide. Nous soulignons cependant qu'il est impossible d'identifier une causalité précise, tant les éléments en présence sont imbriqués les uns dans les autres et interagissent les uns sur les autres.

Nous avons donc documenté la question quantitativement et qualitativement. Pour ce faire, nous avons consulté les rapports de police et des coroners afin de quantifier les cas de suicide innus. Contrairement au discours exprimé par ces populations, nous avons constaté que les cas de suicide dans les quatre communautés Mamit Innuat étaient moindres que ce que révélait ce discours. Face au constat de la rareté des cas de suicide chez les Mamit-Innuat, nous avons procédé à un déplacement d'intérêt pour nous porter non plus sur l'étude du suicide mais sur l'étude de la question du suicide

Une fois admise la nécessité d'une reformulation de la problématique il apparaissait d'autant plus justifié de se concentrer sur une étude de cas pour décrire et analyser la question du suicide et d'éventuellement en tirer un premier élément servant à reconsidérer entièrement sous des angles tout à fait nouveaux et libre de tout préjugés la question qui nous intéresse. Nous devons en effet nous dégager des approches généralisantes qui englobent dans une même vision les populations autochtones. La thèse, nous l'avons dit, constate qu'elles sont inutilisables et qu'il est nécessaire de procéder à des études de cas qui nous permettront de mieux cerner les particularités de chaque population en ce qui concerne l'autolyse. Ces études de cas sont nécessaires si l'on veut



réenvisager la question de suicide chez les autochtones d'un point de vue culturel. C'est la seule façon que nous avons de parvenir à l'identification des particularités de la pratique ou non pratique suicidaire chez les populations autochtones. À l'issue de ces recherches nous pourrions envisager des études comparatives. Mais nous devons préalablement documenter la question chez les différentes populations. Dans ce désir monographique nous avons donc documenté deux cas chez les Mamit-Innuat à savoir les communautés C1 et C2.

Nous avons alors recherché les éléments opérant ce décalage entre le discours et la réalité. Ainsi, la conception du suicide de la part de la population a été documentée par la réalisation d'entretiens ouverts et thématiques ainsi que par le recueil d'histoires de vie. En ce qui a trait à nos préoccupations quant à la conception innue de la mort et de l'au-delà, nous avons assisté aux cérémonies funéraires, aux veillées mortuaires et observé les pratiques de deuil.

Bien sûr la petitesse de la population innue conjuguée à la rareté des cas de suicide débouche sur un très faible échantillon particulièrement en ce qui concerne la population suicidante. Bien que parfaitement consciente du biais que peut entraîner un si faible échantillon, nous n'avons eu d'autre choix que de nous en contenter.

Nous avons ensuite procédé à une analyse de ces données afin d'approcher au mieux la question du suicide chez les Innuat. Nous l'avons abordée en deux parties.

Une première partie s'intitulant «Les Innuat», composée des chapitres II et III, fournit le cadre général de l'étude. Nous envisageons ici la population innue dans son contexte historique, géographique, social et symbolique.

Le chapitre II: «Historique et situation actuelle des communautés innues» fournit le contexte général des données

collectées et présentées tout au long de la thèse. Nous nous livrons dans un premier temps à un historique des lieux dans lesquels la collecte de nos données a été faite, à savoir les deux réserves de la Côte-Nord où nous avons séjourné, C1 et C2. Un détour par une étude de la création des réserves au Québec nous a semblé utile à la compréhension et à une meilleure saisie des témoignages recueillis. En effet, le processus de sédentarisation des Innuat passe par l'installation dans les villages bâtis sur les réserves. Ce processus occupe un espace temporel assez vaste. Nous comprenons alors pourquoi nos témoignages relèvent de périodes de nomadisme ou semi-nomadisme ainsi que de la période actuelle qui connaît une situation de sédentarité. Il est nécessaire de prendre connaissance de l'histoire et des modes de vie qu'ont connus les Innuat au cours des dernières décennies car certains de nos informateurs opèrent un constant va-et-vient entre les différentes périodes de leur vie.

Dans un second temps, nous nous attachons plus particulièrement à la situation actuelle de C1 et C2, car elle fournit le contexte social contemporain de notre travail.

Le chapitre III: «La mort et les rites funéraires chez les Innuat» fournit quant à lui le contexte symbolique dans lequel se place directement la question du suicide chez cette population. Nous envisageons alors leurs conceptions et leurs représentations de la mort. L'intérêt englobe l'étude des rites funéraires, avatars incontournables du point précédent. Afin de repérer les particularités qui ressortissent à la population innue, le travail s'intéresse dans un premier temps aux populations algonquiennes en général. Nous nous intéressons ensuite aux Innuat. Cette étude vise à savoir s'il existe chez ces derniers un maintien d'anciennes croyances et de vérifier leur vitalité pour approcher par ce biais une ou des particularités de la perception du suicide chez cette population. Pour cela une étude historique était nécessaire;

c'est pourquoi la période couverte va de l'arrivée des missionnaires à aujourd'hui.

Il apparaît que si le suicide autorise une certaine «harmonie générale» avec ce qui semble caractériser la vision de la mort chez les Innuat, à savoir l'acceptation de son incontournable échéance, il n'en heurte pas moins divers points en ce qui concerne les conceptions de la mort et de l'au-delà. Rappelons que l'acte d'autodestruction peut signifier la condamnation de l'«âme» à un éternel mal-être et qu'il signifie le refus de continuation, valeur importante dans la culture innue comme facteur de cohésion du groupe. Il est surtout la manifestation d'un caractère hautement anthropoémique dans une société à caractère anthropophagique.

Il est impossible de déterminer l'impact final de ces éléments lorsque la décision suicidaire, rappelons-le relève en dernière instance de la décision individuelle et donc de la sensibilité de chaque personnalité. Il s'agissait surtout ici de repérer les éléments eschatologiques pouvant influencer la décision suicidaire.

Une fois le contexte général de notre recherche défini, nous pouvions envisager la question du suicide chez les Innuat aujourd'hui. C'est le sujet de la seconde partie de la thèse.

Cette partie montre que le discours général, occidental ou innu, ne reflète pas exactement la situation des communautés Mamit Innuat. En effet, l'information discursive porte à notre connaissance de forts taux de suicide dans ces communautés. Or, il se trouve que les cas d'autolyse sont plus rares qu'annoncé.

La constatation de cette inflation discursive nous amène à chercher la signification du suicide chez les Innuat de leur point de vue. En d'autres termes, nous devons identifier les représentations propres aux Innuat, qui entrent en considération lors de la prise de décision à pratiquer

l'autolyse, qui influencent le regard qu'ils posent sur l'acte et l'acteur ainsi que sur le discours qui en découle (discours véhiculé par l'ensemble de la population). Ce repérage doit prendre en considération la condition sociale et la culture innue.

La condition sociale est alors étudiée et les facteurs sociaux conditionnant positivement ou négativement la question du suicide sont repérés. Une même identification est effectuée pour les valeurs culturelles. Nous repérons les points d'ancrage et les oppositions entre l'acte suicidaire et la culture innue. C'est ainsi que nous pouvons comprendre le décalage entre le discours et la réalité. Décalage rendu relatif dès lors que l'on se place du point de vue innu.

Le chapitre IV: «Facteurs suicidogènes, facteurs de protection» repère les facteurs suicidogènes et les facteurs de protection pertinents chez les Innuat. Nous appréhendons dans une vision interreliée les facteurs d'ordres social et culturel.

Nous décrivons dans un premier temps quelques points qui nous semblent nourrir l'acte d'autodestruction car ils forment le contexte dans lequel la pensée suicidaire évolue. Nous ne perdons pas de vue que ce même contexte est celui de toute la communauté et que tous ses membres ne s'autodétruisent pas. Nous rappelons alors qu'il ne s'agit pas dans cette étude d'une compréhension individuelle, psychologique du suicide, mais d'une compréhension socioculturelle et l'étude de ces points nous informent tout autant sur la perception du suicide dans l'ensemble de la population innue.

Pour ce qui est de l'ordre social, nous repérons tout d'abord les problèmes sociaux. Nous identifions les suivants: les abus sexuel, la toxicomanie, l'alcoolisme, la violence. Nous constatons que leur influence suicidogène chez les Innuat est de moindre importance que ce que la plupart des études laissent penser. En effet, de nombreux informateurs vivent au

quotidien avec l'un ou l'autre de ces problèmes. Malgré cela, les suicides restent rares et la documentation approfondie d'une tentative de suicide n'accorde pas une place déterminante à ces facteurs dans le processus suicidaire lorsqu'il a lieu.

La documentation de l'ordre culturel s'intéresse plus particulièrement aux valeurs de la société qui interfèrent ou non dans l'action suicidaire. Nous revenons sur la question de la mort et repérons la «non ingérence dans la vie d'autrui» comme un facteur suicidogène. La famille, quant à elle, offre un bon caractère protecteur, mais il se peut que par effet pervers elle acquière un caractère suicidogène.

Le chapitre V, «La construction narrative du suicide chez les Innuat» envisage le discours de la population innue. Interrogeant la population suicidante, nous identifions les principaux éléments qui composent les motivations de l'acte suicidaire. Ce sont la solitude, l'image de soi dans le regard d'autrui, le passé événementiel de l'individu, la dépression. Le suicide représente une solution acceptable dans la fuite d'un isolement devenu intolérable.

La population non-suicidante y voit la manifestation d'un désarroi. L'acte n'est pas jugé, bien qu'il ne soit pas approuvé.

En continuité avec la constatation de la non-concordance des taux de suicide annoncés et des taux réels chez les populations qui nous intéressent, ce chapitre repère ensuite les fractures qui opèrent un décalage entre ces deux ordres de données. Elles se placent dans la perception spatiale et dans l'importance des liens de parenté entre les différentes communautés. La façon de définir et d'envisager l'acte suicidaire du point de vue innu concourt également à ce décalage.

Cette étude constate la rareté du comportement suicidaire chez les Innuat, et lorsqu'il a lieu la nouveauté des formes qu'il revêt aujourd'hui. Rappelons, en effet, que les formes de suicide, que nous avons relevés pour la période allant de l'arrivée des missionnaires jésuites à la sédentarisation, n'étaient pas des actes individuels puisqu'il fallait l'aide de certains membres du groupe et donc, implicitement, l'accord de ce groupe pour les réaliser (chapitre III). Souvenons-nous du caractère sacrificiel qu'il revêtait. Le suicide était alors un acte participant à la société et s'inscrivait dans une pensée cyclique du fait du principe de redistribution d'une chasse déjà chassée et consommée. Bien sûr, nous avons noté chez Vivianne une réminiscence de ce désir de servir le groupe mais sans doute le lien est trop ténu pour permettre d'affirmer une continuation du comportement. De surcroît, soulignons que les témoignages de ces formes d'autodestruction restent rares.

Nous avons constaté que la société innue est de type anthropophagique. Le suicide, hautement anthropoémique, du fait du caractère d'isolement par lequel il se manifeste aujourd'hui, vient heurter de front une des valeurs fondamentales en vigueur chez les Innuat. Bien plus que l'acte lui-même, c'est ce caractère d'exclusion, de ce retrait de l'individu par rapport à son groupe, qui est en contradiction avec le cadre dans lequel il s'opère.

La culture innue n'est donc en rien une société suicidogène dans le sens qu'elle n'encourage pas ses membres à poser ce geste ; elle ne l'offre pas dans ses possibles. Rappelons que le geste n'est ni encouragé, ni valorisé. Il peut même représenter certains dangers pour le devenir de l'«âme» en la condamnant à un mal être éternel. Quelle en soit la continuation, la mutation ou un parallèle, la croyance à une errance après le suicide est à envisager sous le même angle. Ces deux considérations sont renforcées par l'idée que

le suicide est un acte qui va à l'encontre de la volonté divine et donc le suicidant est passible de punition. Celle-ci étant l'interdiction d'aller au paradis ou un retard à y entrer.

Mais la culture innue n'est pas non plus éminemment protectrice eu égard à l'autolyse et en cela laisse le suicide s'inscrire dans les possibles. La non-ingérence dans la vie d'autrui étant le facteur le plus évident. La société innue démontre tout à fait que le holisme et l'individualisme ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Notre étude nous mène au même constat que Bloch et nous permet de remarquer que ce qui différencie notre système de pensée du système de pensée innu «ce n'est pas tant la présence de l'individualisme que l'idée selon laquelle nous ne sommes que des individus» (Bloch, 1993: 13). Dans cette question de l'autodestruction, la reconnaissance qu'ont les Innuat de l'individu et la valeur qu'ils lui accordent se manifestent pleinement.

Ce respect de la décision individuelle place l'acte suicidaire à la charnière du condamnable et du respectable du fait du caractère extrême du geste. Ce travail a montré l'ambivalence des sentiments que les Innuat ressentent à l'égard du suicide et des suicidants. Ces derniers, de par leur isolement, ne sont ni présents, ni absents, et leur statut est alors ambigu. Comme l'«âme» dans l'immédiate après-mort, ils sont entre deux mondes. Nous aimerions appliquer à ces individus la réflexion que Hertz (1970 : 13) a pour les «âmes»<sup>1</sup> et qui nous semble expliquer cette ambivalence des sentiments de la part des Innuat : «Cet état à la fois pitoyable et dangereux de l'âme pendant la période trouble qu'elle traverse explique l'attitude complexe des vivants, où se mêlent en proportions variables la commisération et la crainte».

---

<sup>1</sup> Ce commentaire s'applique aux «âmes» durant la période de la sépulture temporaire chez les Dayaks de Bornéo.

Les facteurs de protection et les facteurs suicidogènes s'équilibrent au point qu'il suffirait de peu pour que l'option suicidaire soit envisagée et appliquée. En effet, prenons le cas des abus sexuels. Nous avons montré que ce comportement n'est pas nouveau chez les Innuat, et que jusqu'à présent il n'était pas suicidogène. Rappelons que Vivianne ne place pas cet événement comme un facteur déterminant dans son parcours suicidogène. A contrario, la société allochtone pointe ce problème et le désigne comme un facteur à haut risque pour la question du suicide en particulier. Il se peut que les Innuat investissent à leur tour, sur le modèle allochtone, toute cette surcharge négative d'un événement qui ne l'était pas outre mesure jusqu'à présent.

Sans doute les membres de la société innue pressentent cela et c'est alors que le discours inflationniste se met en place. Celui-ci est rendu d'autant plus possible par le phénomène de saturation rapidement atteint chez ces populations quant à l'acte d'autodestruction, du fait des deux facteurs suivants : 1) les larges réseaux de parenté qui unissent les communautés entre elles 2) la forte probabilité que les Innuat, eux-mêmes, sont dupes du discours général qui opère sans distinguer les différentes populations, lorsqu'il aborde la question du suicide chez les populations autochtones du Québec et plus largement du Canada. Cependant, ces deux éléments ne suffisent pas à expliquer cette inflation discursive. L'étude qui a été présentée permet de faire ressortir d'autres facteurs explicatifs de ce phénomène.

Ce travail repère chez les populations Mamit Innuat une dramatisation qui est interprétée comme la constatation, de la part de ces dernières, d'un phénomène en marche. C2 n'avait, au moment de notre terrain connu aucun cas de suicide. Pourtant, une de nos informatrice nous disait un jour: «Le suicide arrive». En effet, le suicide d'un membre de C2 a eu lieu en été 1997 dans une autre communauté innue.



L'apparition et la multiplication des actes suicidaires dans ses nouvelles formes sont rendues possibles par le terrain favorable, parce que non radicalement opposé au suicide, offert par la culture innue. D'autant plus favorable qu'une mauvaise lecture ou une interprétation de certaines valeurs ou croyances rendraient ces dernières suicidogènes. Souvenons-nous du témoignage de Tara Perley (chap. I) nous apprenant que des jeunes de la nation Tobique s'étaient suicidés pensant rejoindre les ancêtres glorifiés et du témoignage d'Henriette qui signalaient le désir de certains adolescents de CI d'aller rejoindre leur ami qui s'était donné la mort. Ces éléments contribuent à la dramatisation qui s'opère face à la constatation que les jeunes interprètent mal certaines valeurs culturelles, ici la croyance en un au-delà qui réunit les décédés. L'existence de l'au-delà n'est pas contestée mais il ne doit pas devenir pour autant un facteur suicidogène. Souvenons-nous que la mort chez les Innuat s'envisage dans les termes de rupture/continuité, en ce sens que la mort est un changement d'état. Ces qualités permettent de l'appréhender comme un rite de passage et le suicide n'a plus alors de «gravité métaphysique» (Thomas, 1993: 104). Par conséquent il s'opère une dramatisation due à la crainte que le suicide ne devienne chez les Innuat un acte valorisé et donc multiplié.

Le cas de Peshamit est une illustration de cette possibilité, bien que nous ignorons les raisons de la plus grande fréquence des cas de suicide dans cette communauté. Ce serait une piste à explorer pour déterminer s'il restera exceptionnel ou si les facteurs explicatifs de ce phénomène peuvent se retrouver, dans un avenir proche, dans l'ensemble des communautés innues.

La dramatisation est également due au fait que le suicide s'oppose à une certaine conception de la vie. Nous avons vu au chapitre III que certains informateurs affirment qu'ils ne mourront jamais vraiment du fait qu'ils continuent à vivre à

travers leurs enfants. Ce qui rejoint ce que Bloch (1997 : 45) constate pour les Orokaiva :

La reproduction biologique et sociale dépend de la création d'une chaîne d'individus qui naissent, sont élevés et meurent, et dans laquelle les jeunes remplacent les vieux. Dans ce système, ce qui reste des vieux et des morts, c'est-à-dire principalement ce qu'ils ont créé, est repris par les jeunes pour leur propre fin. Ainsi, au bout du compte, l'expérience de la vie est que les jeunes conquièrent les vieux et consomment ce qu'ils ont produit.

Cette consommation de la production des vieux (ou mieux des morts) est confirmée par le principe de la redistribution de la chasse par les décédés pour les vivants.

Le suicide est en opposition avec cette conception de la vie surtout lorsqu'il touche de jeunes personnes. Car elles n'ont personne en qui perdurer et que leur jeunesse ne permet pas une production importante à redistribuer. Il ne s'agit pas seulement d'une continuation d'un père ou d'une mère à travers ses enfants, mais d'une continuation de tous ces réseaux de parenté constitués depuis des générations et dépositaires de tous les savoirs supposés (souvenons-nous que Jeanine se sentait investit de la culture innue lorsqu'elle utilisait une aiguille à lacer les raquettes qui avait appartenu à une femme désormais décédée). Le suicide des jeunes vient rompre cette continuité. En effet, le legs ne se limite pas au gibier et les savoirs sont multiples. Les connaissances et ceux qui les ont transmises sont liés, comme l'illustre l'exemple de Jeanine ou la toponymie que nous évoquions au chapitre II, et dont nous disions qu'elle était le signe d'une «promiscuité spatiale et temporelle».

Le suicide des jeunes, tant craint, est la matérialisation d'un constat de défection de cette part de la population eu égard à la culture innue. Il est le plus souvent traduit par ces mots: «Les jeunes n'aiment plus la viande du bois». Ce dédain de cette nourriture de la part des jeunes, combien de fois l'avons-nous entendu? Elle est le symbole de cette

rupture entre les générations et de cette rupture de la transmission. Ne pas aimer la viande de bois, c'est ne plus se rendre dans les lieux où elle se chasse, c'est tourner le dos au bois et à toutes les connaissances (à toute la culture) qu'il abrite.

Certains informateurs affirment que la communication s'est rompue il y a quelque temps déjà quand le maître des caribous à ordonné l'arrêt de la tente tremblante.

L'opposition du suicide avec la conception de la vie innue serait donc un non-respect du «contrat holiste».

Nous envisageons également la dramatisation comme le vecteur que les Innuat utilisent pour se faire entendre. Le suicide préoccupe et sensibilise les allochtones. Les populations innues utiliseraient ce médium à fort taux d'écoute pour signaler leurs autres revendications. Les Innuat utilisent le discours sur le suicide comme les individus utilisent la tentative de suicide, à savoir comme un appel de communication. La tentative signale l'isolement de l'individu, la dramatisation signalerait l'isolement de ces communautés pour ce qui est du dialogue avec le monde extérieur. Alors que la fin de notre siècle est témoin de la résurgence et l'affirmation des minorités et des identités, les Innuat, par ce discours inflationniste, attirent l'attention et par ce biais revendiquent leur droit à la reconnaissance.

Nous pensons avoir démontré que le suicide n'est pas un problème majeur dans les communautés Mamit Innuat aujourd'hui. Les données quantitatives concernant les cas d'autodestruction concourent à le prouver. Cette constatation n'exclut pas qu'un jour la tendance s'inverse.

Au terme de cette étude, nous espérons avoir fait apparaître une représentation complexe et multiple, fondée sur l'expression des mêmes réalités dans des discours différents (Bourdieu, 1993 : 9), mais peut-être davantage, et nous

aimerions ici inverser les termes de Bourdieu, un discours complexe et multiple, fondé sur l'expression des mêmes réalités dans des représentations différentes.

**RÉFÉRENCES CITÉES DANS LA THÈSE**

- ALDRIDGE, D., St. JOHN, K.,  
1991 «Adolescent and preadolescent suicide in Newfoundland and Labrador.», dans Canadian Journal of psychiatry, 36(6): 432-436.
- ALVAREZ A.,  
1972[1971] Le dieu sauvage. Essai sur le suicide. Mercure de France. Paris
- ARMITAGE Peter  
1991 The Innu (The Montagnais-Naskapi), Ed. Porter III, Chelsea House Publisher, New-York-Philadelphia
- ARNAUD,  
1847-1872 «Lettre de Arnaud à «Monseigneur», 15 février 1872», Archives provinciales o.m.i. Dossier Betsiamits, Source Documentaires 1847-1872
- BAECHLER Jean,  
1975 Les suicides. Galmann-Levy, Paris, France
- BAGLEY, C.,  
1991 «Poverty and suicide among Native Canadians: A replication», dans Psychological Reports, 69: 149-150.
- BARIBEAU, Jean  
1980 «L'influence de l'évangélisation sur la conception de la vie et de la mort chez les Têtes-de-Boule au dix-neuvième siècle», dans Sciences religieuses/Studies in Religion, 9 (2): 201-216
- BARRIAULT, Yvette,  
1971 Mythes et rites chez les indiens Montagnais. Édition La Société Historique de la Côte Nord, Québec.
- BARTLETT, Richard H.,  
1984 Indian reserves in Quebec. Studies in Aboriginal Rights n°8. University of Saskatchewan Native Law Centre
- BASTIN Thierry,  
1989 «Abus sexuel intra-familial: une approche intégrée multi-disciplinaire. De la crise familiale à la prévention», dans Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux. Violence sexuelle, inceste et famille, (sous la direction de) Edith Goldbeter-Merinfeld, Cahier n°10, Éd. Privat, Toulouse, 45-58

- BEAULIEU Alain,  
1987 «Réduire et instruire: deux aspects de la politique missionnaires des Jésuites face aux Amérindiens nomades (1632-1642)», dans Recherche Amérindiennes au Québec, vol.XVII (1-2), 139-154
- 1990 Convertir les fils de Caïn. Jésuites et amérindiens nomades en NouvelleFrance, 1632-1642. Nuit Blanche éditeur, Montréal
- BÉDARD Hélène,  
1988 Les Montagnais et la réserve de Betsiamites. 1850-1900. Institut québécois de recherche sur la culture. Québec, Collection Edmond-de-Nevers, n°7.
- BELLA H.Petawabano et al.  
1994 La santé mentale et les autochtones du Québec. Éditions Gaetan Morin, Montréal.
- BELLEAU Michel et al.  
1988 Le Pays infini, Montréal, CSN
- BERNAND Carmen,  
1991 «Mort», dans Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, sous la direction de Bonté Pierre et Michel Izard, Paris, Presses Universitaires de France, 487-489
- BERTAUX, Daniel,  
1976 Histoire de vies - ou récits de pratiques? Méthodologie de l'approche biographique en sociologie, Rapport C.O.R.D.E.S., Paris, mars.
- 1980 «L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités.», dans Cahiers internationaux de sociologie, vol.LXIX: 197-225.
- BIBEAU Gilles,  
1995 «Tropismes québécois», dans Anthropologie et Sociétés, 19-3: 151-198
- BIBEAU Gilles et PERREAUULT Gilles,  
1995 Dérives montréalaises. À travers des itinéraires de toxicomanes dans la quartier Hochelaga-Maisonneuve. Boréal, Montréal.
- BIRKET-SMITH Kaj,  
1937 Moeurs et coutumes des Esquimaux, Payot, Paris.

- BLOCH Maurice,  
1993 «La mort et la conception de la personne», dans Terrain - Carnets du patrimoine ethnologique, vol.20: 8-20
- 1997[1992] La violence du religieux. Éditions Odile Jacob, Paris.
- BOSSÉ,  
1987 «Lettre de Bossé à Têtu, 25 avril 1887», dans Annales de la Propagation de la Foi, Provinces de Québec et de Montréal, n.s. n°33, juin
- BOUCHARD Serge (ed),  
1977 Chroniques de chasse d'un montagnais de Mingan - Mathieu Mestokosho. Ministère des affaires culturelles, Québec. Civilisation du Québec. Série cultures amérindiennes
- 1989 «Le développement de l'État-Nation», dans Peuples Autochtones de l'Amérique du Nord. De la réduction à la coexistence, Télé-université, Québec, p.167-232
- BOURDIEU Pierre et al.  
1993 La misère du monde, Seuil, Paris.
- BRANT, Clare Clifton,  
1992 «Le Suicide chez les peuples autochtones Canadiens : causes et prévention», dans Sur le chemin de la guérison. Commission royale sur les peuples autochtones. Ministère des approvisionnements et services. Ottawa, Ontario.
- BRASSARD Denis,  
1979 «Les Indiens sont-ils pauvres? Le cas des Attikameks et des Montagnais», dans Les nouveaux visages de la pauvreté, Madeleine Gauthier (sous la direction de). Question de culture. Institut québécois de recherche sur la culture, Montréal, 79-94
- 1985a «Étude des revenus dans les réserves indiennes de la moyenne et basse Côte-Nord», dans La morphologie sociale en mutation au Québec, Simon Langlois et François Trudel (sous la direction de). Actes du colloque annuel de l'Association Canadienne des Sociologues et Anthropologues de Langue Française, mai 1985. Montréal.
- 1985b Emplois, revenus et activités économiques à Mingan en 1983-84 et 1984-85. Rapport préliminaire. Projet exploitation et aménagement des ressources fauniques



par les Indiens montagnais du Québec. Centre d'Études nordiques. Université Laval.

- BRIAN L., KOST-GRANT M.D.,  
1983 «Self-Inflected Gunshot Wounds among Alaska natives», dans Public Health Reports, Vol.98 (1): 72-78
- BROS A.,  
1909 La survivance de l'âme chez les peuples non civilisés, Bloud & Cie Editeurs, Paris
- BRUHL Levi,  
1927 L'âme primitive. F. Alcan. Paris (3ème édition)
- BULIARD Roger,  
1972 Inunuk: Mgr Pierre Fallaize, premier missionnaire et évêque des Esquimaux du Cuivre, O.P.E.R.A, Paris
- Canada Ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canada.  
Région du Québec,  
1993 Accroissement des dépenses consacrées aux peuples autochtones, Affaires Indiennes et du Nord Canada. Février.
- 1995 Guide des collectivités indiennes du Québec.  
Ministre des travaux publics et Services gouvernementaux Canada. Ottawa
- CASSIDY, Michael,  
1993 Compte rendu de la deuxième série d'audiences.  
Commission royale sur les peuples autochtones,  
Ottawa.
- CASTONGUAY Daniel,  
1989 «Les impératifs de la subsistance chez les Montagnais de la Traite de Tadoussac (1720-1750)», dans Recherches amérindiennes au Québec, vol. XIX (1): 17-30.
- CENTLIVRES Pierre,  
1986 «Les mots et les maux: sur les traces du mal dans les dictionnaires d'ethnologie» dans Le Mal et la Douleur, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, pp.9-44.
- CHAREST Paul,  
1968 Histoire, démographie et généalogie des premières populations permanentes de la Basse-Côte-Nord (De Kegaska à Blanc-Sablon), 1820-1900, Québec

- 1995 «La composition des groupes de chasse chez les Mamit Innuat», dans La construction de l'anthropologie québécoise. Mélanges offerts à Marc-Adélarde Tremblay, François Trudel, Paul Charest, Yvan Breton (sous la direction de). Les Presses de l'université Laval, Ste-Foy, p.367-396.
- 1996 «Les stratégies de chasse des Mamit-Innuat», dans Anthropologie et Sociétés, vol. 20 (3):107-128
- CHAREST Paul, CLÉMENT Daniel,  
1997 «Les Montagnais ou Innus à l'approche du XXI<sup>e</sup> siècle», dans Recherches Amérindiennes au Québec, Vol. XXVII (1): 3-6.
- CHAREST Paul, GORDON Walsh  
1997 «La récolte faunique des Mamiunnuat au début des années 1980», dans Recherches Amérindiennes au Québec, Vol. XXVII (1): 39-48
- CHARLEVOIX, Pierre-François-Xavier,  
1976 [1744] Histoire et description générale de la Nouvelle France. Tome III, édition Elysée, Montréal.
- CHARRON Denise, BOUDREAULT René et al.,  
1994 Mingan-Ekuantshiht, Institut culturel et éducatif montagnais, «Conseil de Bande de Mingan», Québec
- CHARRON Denise, BOUDREAULT René et al.,  
1994b La Romaine: Unaman-Shipit, Institut culturel et éducatif montagnais, «Conseil de Bande de La Romaine», Québec
- CHARRON Marie-France,  
1983 Le suicide au Québec, Service des études épidémiologiques du ministère des affaires sociales. Bibliothèque nationale du Québec.
- CHEVRIER Daniel,  
1996 «Le partage des ressources du littoral : 2 000 à 350 avant aujourd'hui», dans Histoire de la Côte-Nord, Pierre Frenette (sous la direction de), Institut québécois de recherche sur la culture. Montréal. Collections les régions du Québec, chap.3, p.105-134
- CLÉMENT Daniel,  
1993 Le rapport homme-animal chez les Amérindiens au nord du Mexique - 2. Les thèmes. Rapport de recherche thématique. Document n°14. Service de la recherche et de l'évaluation. Musée de la civilisation. Québec.

- CLERMONT Norman,  
1978 «Les Kokotchés de Weymontachie», dans Recherches amérindiennes au Québec, vol. VIII (2): 139-146
- 1989 «Les générateurs de frissons», dans Recherches amérindiennes au Québec, vol. XIX (2-3): 117-127
- CLIFFORD James,  
1990-1991 «De l'autorité en ethnographie», dans L'Ethnographie, 2: 87-118
- Collectif,  
1983 Mingan, qui es-tu?: le Montagnais, ses bois, ses rivières, Québec
- Collectif,  
1995 Larousse Médical, Larousse, Paris.
- Collectif,  
1995 Choisir la vie. Un rapport sur le suicide chez les autochtones, Commission Royale sur les Peuples Autochtones. Montréal.
- CONARD, E.L.M.,  
1900 «Les idées des Indiens Algonquins relatives à la vie d'outre-tombe.», dans Revue d'Histoire et Religion, 62 : 9-49, 220-74.
- Conseil de Bande de Mingan,  
1993 Apprendre à naviguer en eaux troubles. Reflexions soumise à la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones au nom du Conseil de Bande de Mingan, par Sylvie Basile et Jean-Charles Pietacho.
- DE COPPET Daniel,  
1995 «Une société socio-cosmique de Mélanésie», dans Rites et ritualisation, Georges Thinès et Luc De Heusch (sous la direction de), p.101-111. Colloques et séminaires de la Fondation Jean-Marie Delwart, Louvain la neuve, 13-14 septembre 1993. Publication de l'Institut Interdisciplinaire d'Études Épistémologiques-Science-Histoire-Philosophie. Paris
- DE HEUSCH Luc,  
1986 Le sacrifice dans les religions africaines, Gallimard -Sciences humaines, Paris.
- DESROSIERS L.P.,  
1970 [1947] Iroquoisie, Institut d'histoire de l'Amérique française, t.I (1534-1646), Montréal.

- DÉSVEAUX Emmanuel,  
1988 Sous le signe de l'ours. Mythe et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux. MSH. Paris (Édition de la maison des sciences de l'homme)
- 1995 «Les Indiens sont-ils par nature respectueux de la nature?» dans Anthropos, vol. 90 (4-6) : 435-445
- DEVEREUX Georges,  
1972 Ethnopsychanalyse complémentaire. Flammarion, Paris.
- DICKASON Olive P.  
1993 Le mythe du sauvage. Septentrion, Montréal
- DOMINIQUE Richard ,  
1989 Le langage de la chasse. Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan. Presses de l'université du Québec, Québec.
- DRAGON, Antonio S.J.,  
1970 Trentes robes noires au Saguenay, Société historique du Saguenay, n°24, Chicoutimi.
- DRAPEAU Lynn,  
1984 «Le traitement de l'information chez les Montagnais», dans Recherches amérindiennes au Québec, Vol.XIV (4) : 24-35
- 1991 Dictionnaire Montagnais-Français, Presses de l'Université du Québec, Québec.
- DRAPEAU Lynn et LORRAINE R.Moar,  
1996 «La situation de la langue montagnaise à Mashteuiash», dans Recherches amérindiennes au Québec, Vol.XXVI (1) : 33-42
- DUBOIS Jean-Marie,  
1996 «Le milieu naturel», dans Histoire de la Côte-Nord, Pierre Frenette (sous la direction de), Institut québécois de recherche sur la culture. Collections les régions du Québec, chap.1, p.23-72
- DUFOUR Pierre,  
1996 «De la traite de Tadoussac aux King's Posts: 1650-1830», dans Histoire de la Côte-Nord, Pierre Frenette (sous la direction de), Institut québécois de recherche sur la culture. Collections les régions du Québec, chap.5, p.179-225
- DUMAIS Pierre,  
1979 «Les Amérindiens et le caribou des bois au sud du Saint-Laurent», dans Dossier caribou. Écologie et

- exploitation du caribou au Québec-Labrador, François Trudel et Jean Huot (sous la direction de). Recherches Amérindiennes au Québec. Vol. IX (1-2) : 151-158
- DURKHEIM, Émile  
1930 Le suicide - Etude de sociologie. Presses Universitaires de France/Quadrige. Paris.
- ELIADE Mircea,  
1965 [1956] Le sacré et le profane. Collection idées, Saint-Armand (France).
- EVERSTINE Diana Sullivan,  
1989 «L'inceste», dans Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux. Violence sexuelle, inceste et famille, (sous la direction de) Edith Goldbeter-Merinfeld, Cahier n°10, Éd. Privat, Toulouse, 29-34
- EVERSTINE Louis,  
1989 «Thérapie dans les cas d'incestes et de violences sexuelles», dans Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux. Violence sexuelle, inceste et famille, (sous la direction de) Edith Goldbeter-Merinfeld, Cahier n°10, Éd. Privat, Toulouse, 73-81
- FARAUD, (O.M.I.),  
1864 «Missions de l'Amérique du Nord», dans Annales de la Propagation de la Foi, Lyon, tome 36 : 378-395.
- FORTIN, Jean (O.M.I.),  
1992 Coup d'oeil sur le monde merveilleux des Montagnais de la Côte-Nord, 1954-1980. Institut Culturel et Éducatif Montagnais (I.C.E.M). Village des Hurons.
- FORTIN Gérard L. et FRENETTE Jacques,  
1989 «L'Acte de 1851 et la création de nouvelles réserves indiennes au Bas-Canada en 1853», dans Recherches amérindiennes au Québec, vol. XIX (1): 31-37
- FRENETTE Jacques,  
1980 Le poste de Mingan au 19ème siècle: cycle annuel des Montagnais et politiques de la compagnie de la Baie d'Hudson, M.A., Université Laval, Québec.
- 1986 Mingan au 19ème siècle: cycle annuel des Montagnais et politiques commerciales de la compagnie de la Baie d'Hudson, Musée canadien des civilisations. Service canadien d'ethnologie. Musées nationaux du Canada. Ottawa.

- GARRO, L.C.,  
1988 «Suicides by status Indian in Manitoba», dans Arctic Medical Research, 47 (suppl. 1): 590-92.
- GESSAIN R.,  
1975 «Essai sur l'ethnonosologie des Ammassalimiut au XIX<sup>e</sup> siècle. Dix années d'enquête du Centre de recherche anthropologiques», dans Objet et Monde. Musée de l'homme, XV (2): 129-148
- GIRARD Camil et GAGNÉ Édith,  
1995 «Première alliance interculturelle. Rencontre entre Montagnais et Français à Tadoussac en 1603», dans Recherches amérindiennes au Québec, vol. XXV, n°3: 3-14
- GLOWACZ Fabienne,  
1989 «De l'abus sexuel intra-familial à la définition de responsabilités», dans Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux. Violence sexuelle, inceste et famille, (sous la direction de) Edith Goldbeter-Merinfeld. Cahier n°10, Éd. Privat, Toulouse, 21-27
- GRABOWSKI Jan,  
1998 «Le «petit commerce» entre trifluviens et les Amérindiens en 1665-1667», dans Recherches Amérindiennes au Québec, vol. XXVIII (1): 105-121
- GROVE O. et LYNGE J.,  
1979 «Suicide and attempted suicide in Greenland. A controlled study in Nuuk (Godthaab)», dans Acta psychiat. scand., 60, 375-391
- HALBWACHS Maurice,  
1930 Les causes du suicide. Félix Alcan. Paris
- HARANG-TIERCIN, Robert,  
1941 La police de l'alcool et de la course au Canada, sous le régime français. Edition Domat-Montchrestien, Paris.
- HERTZ Robert,  
1970[1928] «Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort», dans Sociologie religieuse et folklore, Presses Universitaires de France. Bibliothèque de sociologie contemporaine, Paris.

- HUBERMAN, A. Michael, et MILES, Matthew B.,  
1991 Analyse des données qualitatives: recueil de nouvelles méthodes, Édition du Renouveau pédagogique, Montréal.
- IGODT Paul,  
1989 «Observations critiques sur l'utilisation de la thérapie familiale dans la problématique de l'inceste», dans Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux. Violence sexuelle, inceste et famille, (sous la direction de) Edith Goldbeter-Merinfeld. Cahier n°10, Éd. Privat, Toulouse, 119-125
- KETTL Paul A., BIXLER Edward O,  
1991 «Suicide in Alaska Natives, 1979-1984», dans Psychiatry, Vol.54: 55-62.
- KIRMAYER Laurence J.,  
1993 «La folie de la métaphore», dans Anthropologie et Société, Folie/espace de sens. Vol.17 (1-2): 43-55.
- 1994 Inuit concepts of mental health and illness: an ethnographic study, Culture and Mental Health Research Unit, Département de psychiatrie, université McGill.
- KIRMAYER Laurence J., and Al.  
1993 Suicide in Canadian Aboriginal Populations: Emerging Trends in Research and Intervention. A report Prepared for the Royal Commission on Aboriginal Affairs
- KIRMAYER Laurence J et al  
1993 Culture et maladie mentale chez les Inuit du Nunavik (À paraître)
- KRAUSS R.,  
1972 «Changing patterns of suicidal behavior in North Alaskan Eskimo», dans Transcultural psychiatric research review, vol IX, avril, 69-71.
- KRAWCHUK Andrii,  
1985 «La tradition judéo-chrétienne et le suicide», dans Les suicides, Anctil Hervé (sous la direction de), Fides, Montréal, p:115-127.
- LABRECQUE Marie-France  
1978 «La mobilité comme élément de L'infrastructure? Remarques exploratoires à partir de données

- historiques», dans Recherche Amérindiennes au Québec, vol.VII (3-4), 91-99
- LACASSE, Z. (O.M.I.),  
1879 «Mission des Naskapis», dans Annales de la Propagation de la Foi, n°7 : 14-26, Montréal, février.
- LACHANCE, Denis,  
1968 L'acculturation des Indiens de Sept-Iles et Malioténam. Mémoire de Maîtrise (anthropologie), Université Laval, Québec.
- LAFITEAU Joseph François,  
1983 [1724] Moeurs des Sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps. François Maspéro, Paris, FM/La Découverte.
- LAFLEÛCHE Guy,  
1973 Relation de 1634 de Paul Lejeune, le missionnaire. L'apostat, le sorcier. Les Presses de l'université de Montréal. Montréal.
- LALEMANT Hierosme,  
1972 [1646] «Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable ès missions des peres de la compagnie de iesvs, en la Nouvelle France ès année 1636», Relation des Jésuites 1642-1646. Vol.3, Édition du jour, Montréal.
- LAMBERT Carmen,  
1979 «Les Amérindiens du Québec», dans Perspectives anthropologiques, Éditions du Renouveau pédagogique, Montréal, 267-287
- Loi sur les Indiens. Codification administrative,  
1985 L.R.(1985), ch.I-5, Juin
- LAMOTHE, Arthur,  
1977 «Patshiantshiuapa mak mistikussiuapa» (Le passage des tentes aux maisons) - film cinématographique. Les ateliers audiovisuels de Québec.
- LAROSE, François,  
1989 «L'environnement des réserves indiennes est-il pathogène? Réflexions sur le suicide et l'identification des facteurs de risque en milieu amérindien québécois», dans Revue québécoise de Psychologie, 10(1) : 31-44.
- LATOURELLE René,  
1958 Brébeuf. Fides, classiques canadiens. Ottawa



- LEACOCK Eleanor,  
1980 «Les relations de production parmi les peuples chasseurs et trappeurs des régions subarctiques du Canada», dans Recherches Amérindiennes au Québec, vol.X (1-2): 79-109.
- LE CLERCQ, Chrétien,  
1981 «Micmac suicide (1691)», dans The Indian Peoples of Eastern America, James Axtell, editor, Oxford University Press, New-York, pp.214-216.
- LE JEUNE, Paul,  
1635 Relation de ce qui s'est passé en Nouvelle France sur le grand Fleuve de S.Laurens en l'année 1634. Sébastien Cramoisy, imprimeur ordinaire du Roy, Paris.
- 1970[1634]La mission du Père Paul Le Jeune sur la côte du sud 1633-34.Relation de 1634. Québec : sn.
- 1972[1633]«Relation de ce qui s'est passé en Nouvelle France en l'année 1633», dans Relation des Jésuites 1611-1636. Vol.1, Édition du jour, Montréal.
- 1972[1635]«Relation de ce qui s'est passé en Nouvelle France en l'année 1635», dans Relation des Jésuites 1611-1636. Vol. 1, Édition du jour, Montréal.
- 1972[1636]«Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1636», dans Relation des Jésuites 1611-1636. Vol. 1, Édition du jour, Montréal.
- 1972[1637]«Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1637», dans Relation des Jésuites 1637-1641. Vol. 2, Édition du jour, Montréal.
- 1972[1639]«Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1639», Relation des Jésuites 1637-1641. Vol. 2 , Édition du jour, Montréal.
- LEVI-STRAUSS Claude,  
1973 Anthropologie structurale deux. Plon, Paris.
- 1976[1955]Tristes tropiques. Plon, Paris.
- LOO H.et LOO P.,  
1991 La dépression, Presses Universitaires de France, Paris, Que sais-je?.
- MCNULTY Gerry,  
1996 «La chasse, le chasseur, le chassé et l'univers spirituel des Montagnais», manuscrit.

- MAILHOT José,  
 1983 «À moins d'être son esquimau, on est toujours le Naskapi de quelqu'un», dans Recherches Amérindiennes au Québec, vol XIII (2) : 84-100
- 1985 «La mobilité territoriale chez les Montagnais-Naskapis du Labrador», dans Recherches Amérindiennes au Québec, vol XV (3) : 3-11
- 1989 «Les premières rencontres des autochtones et des Européens», dans Peuples Autochtones de l'Amérique du Nord. De la réduction à la coexistence, Louise Sauvé (sous la direction de). Télé-université, Québec, p.43-96
- 1993 Au pays des Innus. Les gens de Sheshatshit, Société Recherches amérindiennes au Québec, Montréal, Collection Signes des Amériques
- 1996 «La marginalisation des Montagnais», dans Histoire de la Côte-Nord, Pierre Frenette (sous la direction de), Institut québécois de recherche sur la culture. Collections les régions du Québec, chap.8 : 321-357.
- MARILLIER, B., (Post-face)  
 1988 Hara-Kiri. Suicide rituel japonais. Pardès. Puiseaux, Collection Yamato, pp.95-101.
- MATHIEU, Lilian,  
 1991 Les représentations de la santé et de la maladie chez les Montagnais de Mashteuiatsh. Thèse de Maîtrise, Lyon II.
- MATHIEU, Nicole-Claude  
 1985 «Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie», dans L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes, Mathieu Nicole-Claude (sous la direction de). Éditions de l'école des Hautes Études en sciences sociales. Cahiers de l'homme : ethnologie, géographie, linguistique. Paris. Nouvelle série; 24: 169-245.
- MAUSS Marcel,  
 1968-1969. Oeuvres-2. Représentations collectives et diversité des civilisations. Éditions de minuit, Paris.
- 1969 «Un texte de Posidonius. Le suicide, contre prestation suprême», dans Oeuvres 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie. Editions de Minuit.

- MINORE, B.,  
1991 «Looking in, looking out : coping with adolescent suicide in the Cree and Objibway communities of northern Ontario», dans The Canadian Journal of Native Studies XI (1) : 1-24.
- MORANTZ Toby,  
1978 «Pratiques religieuses des Cris de la Baie James aux XVIIIe et XIXe siècles (d'après les Européens)», dans Recherches Amérindiennes au Québec, vol. VIII (2) : 113-122
- MUIR, Bernice,  
1991 Health Status of Canadian Indian and Inuit - 1990, Publication autorisée par le Ministre de la Santé nationale et du Bien-être social, Ministre des Approvisionnements et services Canada. Ottawa.
- NÉDELEC,  
1865 «Lettre de Nédelec au Supérieur général Fabre, 15 février 1864», dans Missions de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée, tome 4, 1865
- NIELLON Françoise,  
1996 «Du territoire autochtone au territoire partagé: le Labrador, 1650-1830», dans Histoire de la Côte-Nord, Pierre Frenette (sous la direction de), Institut québécois de recherche sur la culture. Collections les régions du Québec, chap.4 : 135-178.
- NOËL-BOUCHARD Ginette,  
1972 Le village de Longue Pointe de Mingan et la communauté indienne de Mingan: étude de géographie de la population. Licence, Université Laval, Québec,
- PARENT Raynald,  
1978 «Inventaire des nations amérindiennes au début du XVIIIe siècle», dans Recherche Amérindiennes au Québec, vol.VII (3-4) : 5-20
- 1985 Histoire des Amérindiens du Saint-Maurice jusqu'au Labrador: de la préhistoire à 1760. Thèse de doctorat (Histoire), Université Laval, Québec.
- PANASUK Anne-Marie, PROULX Jean-René,  
1979 Les rivières à saumon de la Côte-Nord ou «Défense de pêcher - Cette rivière est la propriété de...», dans Recherche Amérindiennes au Québec, vol.IX (3) : 203-217

- PILETTE Marie-Laure,  
1991 S'allier en combattant et combattre pour s'allier ou les deux paramètres du cannibalisme mythique et social des Iroquois des 16è et 17è siècles, Ph.D (Anthropologie), Université Laval, Québec.
- POIRIER Sylvie,  
1990 Les jardins du nomade. Territoire, rêve et transformation chez les groupes aborigènes du désert occidental australien. Ph.D (Anthropologie), Université Laval, Québec.
- PONCET François (Abbé),  
1939 Aux missions polaires. Notes de voyages. Genève
- POSTEL Jacques (sous la direction de)  
1993 Dictionnaire de psychiatrie et de psychopathologie clinique, Larousse, Science de l'homme, Paris.
- POULIOT, Léon,  
1957 Paul Le Jeune, S.J. 1591-1664. Fides, Montréal, Collection classique canadiens.
- PRESTON Richard J.  
1978 «La relation sacrée entre les Cris et les oies», dans Recherches amérindiennes au Québec, vol.VIII (2): 147-152
- PROULX Jean-René,  
1988 «Acquisition de pouvoirs et tente tremblante chez les Montagnais. Documents tirés de Mémoire battante d'Arthur Lamothe», dans Recherches amérindiennes au Québec, vol.XVIII (2-3): 51-59.
- RASMUSSEN Knud,  
1976[1929] «The intellectual culture of the Igloolik Eskimos», dans Copenhagen, Report of the fifth Thule expedition, 1921-24, The Danish expedition to Arctic North America in charge of Knud Rasmussen, VII (1)
- RATELLE Maurice,  
1987a Contexte historique de la localisation des Attikameks et des Montagnais de 1760 à nos jours, Ph.D (Histoire), Université Laval, Québec
- 1987b Contexte historique de la localisation des Attikameks et des Montagnais de 1760 à nos jours. Annexel. Documents connexes, Ph.D (Histoire), Université Laval, Québec

- REY Alain, (sous la direction de)  
1994 Dictionnaire Historique de la Langue Française,  
Dictionnaire Le Robert. Paris.
- ROBERT-LAMBLIN Joëlle,  
1986 «Les désordres sociaux liés à l'évolution  
accélérée», dans Les Ammassalimiut au XXème siècle.  
Analyse du changement social au Groenland oriental.  
Presses universitaires de Bordeaux, Mémoires des  
cahiers ethnologiques n°1, CNRS, Paris
- RODGER, D.D.,  
1990 «Community crisis intervention in suicide  
epidemics», dans 8th International Congress  
of Circumpolar Health, Whitehorse, Yukon, May : 276-  
80.
- ROSS, C. et DAVIS B.,  
1986 «Suicide and parasuicide in a Northern Canadian  
Native community», dans Canadian Journal of  
Psychiatry, 31(4) : 331-334.
- ROUSSEAU, Jacques,  
1959 Les sachems délibèrent autour du feu de camp.  
Édition des Dix, Montréal.
- ROUDENISCO Elisabeth et PLON Michel,  
1997 Dictionnaire de la psychanalyse, Fayard, Paris.
- ROY François,  
1993 De la réserve à la ville: urbanisation montagnaise  
dans la région de Québec, M.A. (Anthropologie)  
Université Laval, Québec.
- SAUVÉ Louise, VINCENT Sylvie et BISSONNETTE Alain,  
1989 «La vie en réserve au Québec dans les années 1980»,  
dans Peuples Autochtones de l'Amérique du Nord. De  
la réduction à la coexistence, Télé-université,  
Québec, p.349-409.
- SAVARD Rémi,  
1971 Carcajou et le sens du monde. Récits Montagnais-  
Naskapis. Ministère des affaires culturelles.
- 1973 «Structure du récit: l'enfant couvert de poux», dans  
Recherches Amérindiennes au Québec, vol. III (1-2):  
13-37
- 1977 Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui,  
Parti Pris/L'Hexagone, Montréal

- 1979 Destins d'Amérique. Les Autochtones et nous.  
L'Hexagone. Montréal.
- 1985 La voix des autres. Éditions de l'Hexagone.  
Collection Positions anthropologiques, Montréal.
- SCHNEIDER Pierre B.,  
1954 La tentative de suicide. Etude statistique,  
clinique, psychologique et catamnastique. Delachaux  
et Niestlé, Neuchâtel
- SILBERSTEIN Jill  
1998 Innu. À la rencontre des Montagnais du Québec-  
Labrador. Albin Michel. Paris. Terres indiennes.
- SIMARD Jean-Jacques et al.  
1996 Tendances nordiques. Les changements sociaux 1970-  
1990 chez les Cris et les Inuit du Québec. Une  
enquête statistique exploratoire. Gétic (Université  
Laval), Québec
- Société littéraire et historique de Québec (sous la direction  
de la),  
1840 «Histoire de l'eau de vie en Canada», dans  
Collection de Mémoires et de relations sur  
l'histoire ancienne du Canada. D'après des  
manuscrits récemment obtenus des Archives et bureaux  
publics en France. Cowan et fils. Québec
- SPAULDING, J.M.,  
1986 «Recent suicide rates among ten Objibwa Indian Bands  
in Northwestern Ontario.», dans Omega: Journal of  
Death and Dying, 16(4) : 347-354.
- SPECK Frank Gouldsmith,  
1910 «The Montagnais indians», dans The Southern Workman,  
vol. XXXVIII : 148-154.
- 1913 «An Ethnological visit to the Montagnais Indians»,  
dans The Southern Workman, vol. XLI : 85-90
- 1935 Naskapi, the Savage Hunters of the Labrador  
Peninsula, University of Oklahoma Press, Norman
- STATISTIQUE CANADA,  
Profil de la population autochtone, N°catalogue:94  
325.
- SUISSA Jacob Amnon,  
1994 «L'alcool ne peut excuser tous les comportements»,  
dans La Presse, Montréal, 26 octobre.

- SWANTON John R.,  
1979 [1952] The Indian Tribes of North America. Smithsonian  
Institution Press
- SYER-SOLURSH, D.,  
1987 Suicide in Canada, Health and Welfare Canada :  
Ottawa.
- TACHÉ, (Mgr)  
1852 «Mission de la Baie d'Hudson (lettre à sa mère)»,  
dans Annales de la Propagation de la Foi. Tome 24.  
Sept.: 329- 354. Lyon.
- THOMAS, Louis-Vincent,  
1976 Anthropologie de la mort. Payot, Paris.
- 1993 Mélanges thanatiques. L'Harmattan , Paris, Nouvelles  
études anthropologiques.
- THORSLUND, Jorgen,  
1990 «Suicide among Inuit Youth in Greenland 1977-86»,  
dans Circumpolar Health 90. Proceedings of the 8th  
International Congress on circumpolar health.  
Whitehorse, Yukon. May 20-25 : 299-302.
- 1992 «Why do they do it? Proposal for a theory of Inuit  
Suicide», dans Cahiers d'Études Inuit 4 / Inuit  
Studies occasional papers 4. Communications du  
septième congrès d'études Inuit / Seventh Inuit  
Studies Conference. Fairbank, Alaska. Août.  
Association Inuksiutiit Katimajit inc. Québec :  
149-161.
- TOUSIGNANT Michel et PAYETTE Tyna,  
1997 Suicide et toxicomanie: deux phénomènes interreliés.  
Gouvernement du Québec. Comité permanent de lutte à  
la toxicomanie. Octobre.
- TREMBLAY Huguette,  
1977 Journal des voyages de Charles Arnaud. 1872-1873.  
Les Presses de l'université du Québec, Sillery.
- 1977 Journal des voyages de Louis Babel. 1866-1868. Les  
Presses de l'université du Québec, Montréal.
- TRUDEL Marcel,  
1983 Histoire de la Nouvelle-France III. La seigneurie  
des Cent Associés 1627-1663. Tome III - La société.  
Fides, Montréal.

- UCHÔA E  
1993 «Indifférenciation et folie d'Ajaratou», dans Anthropologie et Société, Folie/espace de sens. Vol.17 (1-2): 157-172
- VACHON André,  
1968 «L'eau-de-vie dans la société indienne», dans Toxicomanies, vol.1 (2)
- VAN GENNEP,Arnold,  
1969[1909]Les rites de passage, Mouton, Paris.
- VERGOUWEN Herman H.P.,  
1989 «Remarques à propos de la thérapie des (membres de) familles incestueuses», dans Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux. Violence sexuelle, inceste et famille, (sous la direction de) Edith Goldbeter-Merinfeld, Cahier n°10, Éd. Privat, Toulouse, 83-89
- VIAU Roland,  
1997 Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne. Boréal, Cap-Saint-Ignace.
- VILLENEUVE,Larry,  
1984 Historique des réserves et villages indiens du Québec, Direction de la recherche. Affaires indiennes et du Nord Canada. Ottawa
- VINCENT Sylvie et BOUCHARD Serge,  
1989 «Le système commercial autochtone et la traite des fourrures», dans Peuples Autochtones de l'Amérique du Nord. De la réduction à la coexistence, Télé-université, Québec, p.233-287
- VINCENT Sylvie,  
1973 «Structure du rituel: la tente tremblante et le concept de *mista.pe.w*», dans Recherches Amérindiennes au Québec, vol. III (1-2): 69-83
- 1977 «L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre: quatre siècles de dépossession», dans Possibles, Vol.1 (3-4) : 13-24
- 1982 «La tradition orale montagnaise comment l'interroger?», dans Cahiers de Cliq, n°70 : 5-26
- 1983 «Mistamaninuesh au temps de la mouvance. Notes inspirées par l'autobiographie d'une femme montagnaise», dans Recherches Amérindiennes au Québec, Vol.XIII (4) : 243-253



- 1989 «Les choix politiques des nations amérindiennes entre le XVIIème siècle et le milieu du XXème siècle», dans Peuples Autochtones de l'Amérique du Nord. De la réduction à la coexistence, Louise Sauvé (sous la direction de). Télé-université, Québec, p.233-287
- WARD, J.A. et FOX, J.,  
1977 «A Suicide Epidemic on an Indian Reserve», dans The Canadian Psychiatric Association Journal, Vol.22: 423-426.

## **ANNEXES**

Annexe 1

Distribution des terres de la Couronne en 1854

**CEDULE**

Indiquant la distribution de l'étendue de terre mise à part et appropriée en vertu du statut 14 et 15 Victoria, chapitre 106, au profit et pour l'avantage des tribus indiennes dans le Bas Canada.

Comté.	Township ou localité.	Nombre d'acres.	Désignation des limites.	Noms des tribus.	Remarques.
Ontario.	Les Temiscamingues.	38,400	Une étendue de terre s'étendant le long de la rivière des Outaouais ou des Quinze, depuis la ligne de division du Haut et du Bas Canada, jusqu'à la tête de la Temiscamingue, 6 milles de front sur une profondeur de 10 milles.	Nipissingues, Algonquins, et Outaouais.	Tribus canadiennes habitant le territoire arrosé par la rivière des Outaouais, et venues du territoire de la compagnie de la baie d'Albion.
	Maniwaki ou rivière Désert.....	45,750	Une étendue de terre sur la rive ouest de la rivière Gatineau, bornée au nord-est par la rivière Désert, et au nord et nord-ouest, par la branche de l'Aigle, de 9 milles de front sur 8 de profondeur.	Têtes de Boule, Algonquins et Nipissingues.	Tribus chassant sur le territoire situé entre les rivières St. Maurice et Gatineau, et résidant principalement dans le bassin de la rivière des Deux-Montagnes.
Mégantic....	Coleraine.....	2,000	Les lots Nos. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 et 8, dans le 10 <sup>e</sup> rang, 6, 7 et 8, dans le 12 <sup>e</sup> rang, et les Nos. 1, jusqu'à 3 incl., dans le 13 <sup>e</sup> rang.	Indiens de Montmorency.	Village de Montmorency.
Leinster.....	Doncaster rivière Nord.	16,000	Un quart de township en arrière de Wexford.	Iroquois de Canajoharie et des Deux-Montagnes.	Canajoharie.
Perth.....	La Tuque.....	14,000	Une étendue de terre sur la rivière St. Maurice, 5 milles carrés.	Têtes de Boule, Algonquins et Abénaquis de Montmorency.	Indiens sur les rives de St. Maurice et de ses tributaires, dans les environs des Trois-Rivières, et St. François.
	Rochmont.....	9,600	Une étendue de terre sur la branche nord-ouest de la rivière Ste. Anne, de 3 milles de front sur 6 milles de profondeur.	Hurons.	Jeanne Lavene, Shoy.
Rimouki.....	Viger.....	3,630	Une étendue de terre en arrière de l'Île-Verte, bornée au sud-ouest par le troisième rang et par le lot No. 33, dans les 1 <sup>er</sup> et 2 <sup>nd</sup> rangs, et le rang jusqu'à A, du township.	Amalictes.	Cette troupe réside sur un emplacement de terre qui leur a été donné par le gouvernement.
Bonaventure.	Mann.....	9,600	Une étendue de terre de 3 milles de front sur 5 de profondeur, telle qu'approuvée par Mr. McDonald.	Miamons.	Pointe à la mission, Elti-gouche.
Saguenay.	Peribonka.....	16,000	Une étendue de terre de 5 milles sur la rivière Peribonka, au nord de la St. Jean.	Montagnais de la St. Jean et Tadoussac.	Tribus indiennes dont les terres à chasser sont situées sur la Saguenay et ses tributaires.
	Macaberebon.....	4,000	Les rangs 1 <sup>er</sup> et C, au sud de la St. Jean.		
	Manicouagan.....	70,000	Environ 11 milles de front sur 10 milles de profondeur sur le fief St. Laurent, depuis la rivière Des Vases jusqu'à la Rivière Des Outaouais à Manicouagan.	Montagnais, Tadoussac, Pénobscot, Nantapipi, et autres tribus canadiennes dans l'intérieur du Fief de St. Roi.	Tribus indiennes, dont les terres à chasser sont situées sur le territoire arrosé par les tributaires de la rive nord de St. Laurent, à l'est de la rivière Saguenay, dans les limites du Fief de St. Roi.
Total.....		230,000			

DÉPARTEMENT DES TERRES DE LA COURONNE,

Québec, 8 juin 1854,

(Signé.) E. F. FLETCHER.

Source: Canada. 1858.

(Fortin et Frenette, 1989: 35)

## Annexe 2

## Destin des suicidés en enfer d'après Dante

Chant treizième

- Quand se sépare une âme folle et fière  
Du corps dont elle s'est elle-même arrachée,  
Minos l'envoie dans le septième cercle.

Elle tombe en ce bois, sans y choisir sa place;  
Mais au lieu même où le hasard la jette,  
La elle germe, ainsi qu'un grain d'épeautre.

Elle y pousse un scion, puis un arbre sauvage;  
Puis les Harpyes, en lui mangeant ses feuilles,  
Lui font douleur et baie à sa douleur.

Nous aussi, nous irons reprendre nos dépouilles,  
Mais sans que nul de nous puisse la revêtir:  
Il n'est juste d'avoir ce qu'on a rejeté.

Nous devons jusqu'ici les traîner, et nos corps  
Dans la triste forêt se verront suspendus,  
A l'épine, chacun, de son ombre cruelle.»

Dante, La divine comédie