

Pistes de recherche sur les sens du suicide des adolescents inuit

Approaches to researching the meaning of suicide among teenage Inuit

Rose Dufour

Volume 19, numéro 2, automne 1994

Le suicide

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/032318ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/032318ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Revue Santé mentale au Québec

ISSN

0383-6320 (imprimé)

1708-3923 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dufour, R. (1994). Pistes de recherche sur les sens du suicide des adolescents inuit. *Santé mentale au Québec*, 19(2), 145–162. <https://doi.org/10.7202/032318ar>

Résumé de l'article

Peut-on traiter le suicide des adolescents inuit de la même façon qu'ailleurs, si l'on considère que dans cette société il se situe en prolongement de quelque chose qui a existé hier? La question soulevée ici est essentiellement celle de l'interprétation des données. Ce texte propose de nouvelles pistes de recherche sur les sens du suicide par une lecture culturelle du phénomène et une prise en compte du contexte socio-politique. Il en ressort une nouvelle vision du suicide comme un fait social total dont l'analyse implique une pluralité de niveaux d'investigation.



Pistes de recherche sur les sens du suicide des adolescents inuit

Rose Dufour*

Peut-on traiter le suicide des adolescents inuit de la même façon qu'ailleurs, si l'on considère que dans cette société il se situe en prolongement de quelque chose qui a existé hier? La question soulevée ici est essentiellement celle de l'interprétation des données. Ce texte propose de nouvelles pistes de recherche sur les sens du suicide par une lecture culturelle du phénomène et une prise en compte du contexte socio-politique. Il en ressort une nouvelle vision du suicide comme un fait social total dont l'analyse implique une pluralité de niveaux d'investigation.

C'est bien établi, le suicide dans la société inuit ancienne était positivement sanctionné quand l'individu était devenu un fardeau pour le groupe, particulièrement le sénilicide qui était jugé acceptable et approprié. Son «pattern» impliquait que la personne était le plus souvent âgée; sa motivation, reliée à la maladie, l'impotence, le deuil, la dépendance au groupe, la famine et la pénurie des ressources; sa décision, éclairée de la consultation de membres de la famille qui parfois pouvaient être appelés à y collaborer. Dans la société contemporaine inuit, les vieux ne se suicident plus, ce sont les jeunes qui le font. Leurs motivations sont obscures et semblent souvent reliées à une intolérable souffrance affective, à une rupture amoureuse; plus souvent qu'autrement associé à une intoxication à l'alcool ou autres substances, et contrairement au «pattern traditionnel», le suicide contemporain est négativement sanctionné par la société inuit, qui s'estime impuissante à son égard (Kjellström, 1974-75; May, 1987; Richard, 1992; Kirmayer et al., 1993; Bujold, 1994).

* L'auteure travaille au Centre de santé publique de Québec.

Remerciements: Je n'aurais jamais pu écrire ce texte sans les nombreuses discussions que j'ai eues avec Brigitte Garneau, Teresa Sherif, Louise Bujold et Richard Boyer; les commentaires, les questions et les suggestions de Jean-François Proulx, Jacques Grondin et les évaluateurs anonymes. Je remercie sincèrement toutes ces personnes. J'assume seule cependant la responsabilité de son contenu et les erreurs qu'il pourrait contenir.

Le suicide des jeunes Inuit n'est pas un phénomène exclusif du Québec Arctique mais s'étend à l'ensemble de la région circumpolaire. Les taux sont pratiquement les mêmes en Alaska, au Canada et au Groenland (Larsen, 1992).

L'Enquête Santé Québec réalisée au Nunavik (toponyme désignant la région du Québec arctique habitée par les Inuit) a documenté la détresse psychologique de cette population. Ses jeunes de 15 à 24 ans présentent un taux de détresse trois fois plus élevé que celui des 45 ans et plus. Ce phénomène augmente en intensité pour les filles chez qui la sévérité s'accroît encore selon leur statut marital (deux fois plus élevé chez les célibataires), et un lien existe entre la détresse psychologique et les abus sexuels (baisers, touchers et relations sexuelles non consenties) (les jeunes filles célibataires songent au suicide 17 fois plus souvent que leurs sœurs aînées mariées et que leurs mères)¹.

Cette enquête a aussi établi que les Inuit pensent deux fois plus souvent au suicide que la population québécoise et qu'ils passent au parasuicide sept fois plus souvent qu'elle. Finalement cette enquête indique que les 15-24 ans (sans distinction de sexe) songent six fois plus souvent au suicide que leurs aînés, que les garçons posent quatre fois plus de gestes suicidaires que les filles.

Je n'ai pas procédé à une enquête sur le terrain pour écrire ce texte qui tire ses éléments de différentes recherches épidémiologiques, sociologiques, anthropologiques, ethnolinguistiques, économiques, psychologiques, etc., et se situe en continuité avec différentes activités récentes de recherche et d'enseignement sur la culture inuit. La première activité est une recension des écrits sur le suicide dans la société inuit traditionnelle. C'est le sujet de lecture dirigée et de stage que j'ai proposé à un étudiant (Richard, 1992) à la suite d'une émission télévisée sur «l'épidémie de suicides» survenue à Povungnituk à l'été 1991. L'émission m'avait grandement surprise par l'affirmation que le suicide n'existait pas dans la société inuit traditionnelle (Benger, 1991). Il s'agissait là en fait d'une erreur de traduction. Un peu après, j'ai participé à une autre revue de la littérature sur le même sujet, mais chez les peuples autochtones canadiens, commandée par la Commission royale d'enquête sur les Peuples autochtones (Kirmayer et al., 1993). À la même époque, j'ai aussi collaboré à l'Enquête (épidémiologique) Santé Québec qui portait sur les déterminants de la santé (Santé Québec, 1994) en contribuant au chapitre consacré à la santé mentale par le questionnement de l'analyse épidémiologique et par la lecture culturelle des résultats (Boyer

et al., 1994). Ce texte-ci s'inscrit d'ailleurs en continuité avec celui écrit pour Santé Québec. Finalement, j'ai aussi dirigé une recherche ethnographique sur le vécu des adolescents inuit en vue d'une rédaction d'essai de maîtrise (Bujold, 1994).

Ce texte traite du suicide mais néglige les statistiques le concernant, mis à part les quelques résultats de l'Enquête Santé Québec. C'est une autre vision qui est recherchée, celle du rapport qui existe entre le suicide et la culture. Sa question centrale: «Peut-on traiter le suicide contemporain des jeunes Inuit comme on le traite ailleurs, si l'on considère qu'il prolonge le sénicide qui a existé dans la société d'hier? ». Pour répondre à cette question, j'ai cherché à comprendre la culture inuit en elle-même, en me situant au point de rencontre de la culture traditionnelle et de la société contemporaine. Deux questions nous situent de part en part de ces frontières et balisent la réflexion: 1) Quelles qualités endogènes à la culture pré-déterminent les comportements actuels de ces jeunes? 2) En quoi les conditions relationnelles entre la société dominante et la société inuit agissent-elles sur la facilité et sur la difficulté qu'a celle-ci à s'adapter et à se transformer (Berry, 1985 et 1993)?

Je commencerai par répondre à la deuxième question en esquisant le type de rapport qui existe entre les sociétés canadienne, québécoise et inuit. Ensuite, je procéderai à une analyse et à une interprétation, comme de l'intérieur, de ce que je comprends de la culture inuit, pour tenter d'élucider ce qui conduit ces adolescents au suicide. Le suicide inuit ne peut pas être en rapport seulement avec l'étranger, il a nécessairement à voir avec sa propre culture. Je développerai certains aspects culturels inuit susceptibles de lui être reliés. D'abord le phénomène de l'adolescence dans une perspective intergénérationnelle, la sémantique des sexes, la consommation d'alcool et de drogues, l'amour et, finalement, les sens que peut prendre le suicide dans cette culture. Je ne prétends pas faire l'état de la question sur le sujet, et je soulèverai plus de questions que je ne pourrai en résoudre. Comme son titre l'indique, le but de ce texte est d'obtenir une nouvelle vision de ce suicide et d'ouvrir de nouvelles pistes de recherche à sa compréhension.

Une culture évolue en relation avec d'autres cultures

Lorsqu'on connaît la rapidité et l'ampleur des transformations survenues dans les conditions générales d'existence des peuples de l'Arctique, on ne s'étonne pas que celles-ci soient l'explication la plus communément retenue pour expliquer les problèmes sociaux des

autochtones. Cependant, la relation entre l'acculturation et les problèmes sociaux est beaucoup plus complexe qu'on ne le croit généralement. Le changement social n'est pas seulement porteur de désorganisation et de destruction sociales, il améliore la vie et comporte aussi ses grandeurs. On sait à cet égard que les conditions socio et économique-politiques faites aux colonisés font une différence de résultats. Dans ce sens, Berry, (1981, cité par O'Neil, 1986, 251), a montré, concernant la santé mentale, comment les individus expérimentent moins de confusion identitaire et moins de stress acculturatif dans les communautés ayant acquis un certain degré d'autodétermination. Si le changement social est un résultat, il est aussi une stimulation à l'activité humaine (O'Neil, 1986, 269).

Au Canada, la transformation de la société inuit s'inscrit et évolue dans une rhétorique politique de programmes d'intervention et de stratégies de développement qui empruntent une psychodynamique de parents coupables de la part de l'État, et de victimes de la part des autochtones. Paine (1977) a qualifié de «welfare colonialism» cette colonisation de l'État canadien de ses peuples autochtones : une philosophie fondée sur le désir de faire mieux en évitant de répéter les exemples historiques d'exploitation des forces de travail des peuples colonisés. Contrairement aux autres pays colonisateurs où les colonies sont localisées à l'extérieur, le Nord canadien est une colonie intérieure (Hechter, cité par O'Neil, 1986, 251). Serions-nous tombés dans un autre piège s'il est vrai que la colonisation canadienne aboutit à une trop grande dépendance? Savard (1992) voit dans l'histoire de ce rapport colonial une incapacité à innover par des structures politiques originales et adéquates. Existe-t-il des exemples réussis de colonisation?

Le Québec, pour des raisons reliées à sa propre histoire coloniale, éprouve une grande sensibilité aux vocables «culture» et «colonisation» et tend à la sacralisation de la culture et au déni d'une colonisation en cours. «En méconnaissant la culture comme en la sacralisant, on s'empêche d'en profiter au maximum, de la développer et d'en corriger les déformations et les limites» (Doutreloux, 1992). C'est à l'importance de reconnaître et d'identifier comment la culture affecte la santé, la maladie et les relations thérapeutiques qu'invitent les résultats de l'enquête Santé Québec, parce que la connaissance des déterminants et l'élaboration d'éventuelles solutions sont intimement liées à la compréhension de la culture.

Être jeune dans le «village planétaire»

Pour comprendre le phénomène social de l'adolescence, Mead (1971) a proposé d'examiner le fossé et les rapports entre générations, de distinguer les cultures selon l'importance relative donnée aux rôles tenus par les grands-parents et les autres membres de la famille, et de vérifier la continuité ou la discontinuité de la transmission culturelle. Les comportements selon les âges de la vie sont affaire d'apprentissage culturel et de contexte social. L'adolescence elle-même, une construction sociale des sociétés avec classes d'âge, n'est pas universelle. Les recherches sur la variabilité de l'adolescence de la célèbre anthropologue américaine (Mead, 1928, 1930, 1948; 1955) ont démontré comment la crise de l'adolescence n'est ni naturelle (comprendre seulement biologique), ni inévitable. La différence tient aux facteurs culturels qui stimulent ou non ces réactions biologiques. Même si les travaux de Mead ont fait l'objet de controverse (Freeman, cité par Holmes, 1987, et Côté, 1992), ils n'en continuent pas moins de soutenir l'épreuve du temps.

Ainsi, selon la configuration des rapports et les rôles joués dans la transmission culturelle par les grands-parents, les parents et les enfants, Mead (1971) distingue trois types de culture, que nous retiendrons pour leur utilité ici. La culture *postfigurative* met trois générations actives en interrelations: les aînés y dispensent et imposent l'enseignement fondamental avec tant d'assurance et si peu d'esprit critique que l'enfant ne peut remettre en doute le sens de son identité et de sa destinée (Mead, 28). Le passé prévaut sur le présent. Peut-être pouvons-nous penser à nos ancêtres. Dans le deuxième type, celui de la culture *cofigurative*, la présent prévaut sur le passé, les grands-parents sont absents et n'assurent plus la transmission culturelle. Les parents comme les enfants, dans cette configuration, apprennent de leurs pairs (Mead, 71). Pensons aux immigrants dont l'expérience est radicalement différente de celle de leurs parents et dont les jeunes, ne pouvant trouver chez leurs ascendants des modèles vivants adaptés à leur âge, doivent développer de nouveaux styles fondés sur leur propre expérience. Dans ce modèle, c'est le comportement des contemporains qui prévaut et l'apprentissage se fait par les pairs. Cette culture est rarement l'unique mode de transmission, elle est généralement transitoire et associée au postfiguratif ou au préfiguratif. Dans la culture *préfigurative*, celle de l'ère que nous traversons, tous les humains sont également des immigrants dans un village planétaire, car non seulement les parents ne sont plus des guides, mais il n'y a plus de guides puisque les enfants vivent une

culture jamais connue des parents, et que les parents n'ont plus le pouvoir du jugement, ni du contrôle.

Dans cette perspective, la détresse des jeunes Inuit se rapproche de celle d'une large proportion de la jeunesse mondiale (où on observe des taux de suicide très élevés). Le fossé des générations est universel et c'est la première preuve que la situation actuelle est sans homologie avec le passé (Mead, 110). Au milieu des années 90, la moitié de la population planétaire aura moins de 20 ans (Baker, 1989). Le Nunavik participe, avec les pays en voie de développement technologique, à cette jeunesse planétaire : 53,2 % de sa population a moins de 20 ans et son âge médian est de 17 ans (Riopel, 1993). À l'ère de l'électronique, de la mondialisation des communications et du «village planétaire», les jeunes Inuit appartiennent à la culture internationale des jeunes dont ils empruntent les stéréotypes les plus évidents (Bujold, 1994), montrant ainsi leur appartenance à la culture préfigurative. L'adolescence, dans son sens de nouvelle classe d'âge ayant sa propre culture, est un phénomène nouveau que le Nunavik connaît pour la première fois, un phénomène de transition sociale. Cette jeunesse est la première génération issue d'un cycle scolaire complet. Ces enfants appartiennent à des parents nés pendant la décennie 60, moment fort de la sédentarisation. Les parents de ces adolescents sont aussi les premiers parents sédentarisés, les premiers Inuit à expérimenter le passage d'une économie d'autosubsistance au capitalisme marchand, la première génération à expérimenter le pouvoir, le prestige et l'autorité que confèrent l'argent et la reconnaissance du colonisateur.

Pour la première fois aussi dans l'histoire de la civilisation inuit, quatre générations cohabitent. Les jeunes ne comprennent pas la langue des aînés, au sens littéral et figuratif, et dans certains cas même ne l'entendent même pas, plusieurs étant sourds des suites d'otites moyennes chroniques (infections des oreilles). Notons qu'environ 378 personnes sont porteuses d'appareils auditifs au Nunavik (Clément, 1993). Si la société ancienne, selon les travaux de Briggs (1970; 1974; 1978; 1983), satisfaisait les besoins de ses jeunes, en même temps qu'elle développait chez eux, en les reconnaissant et en les intégrant, un sens solide d'appartenance et d'interdépendance, c'est un tout autre discours que tiennent les jeunes de la société contemporaine, «qui se sentent inutiles et gênants, les boucs émissaires de leurs communautés. Ils n'ont pas de modèle à qui s'identifier et subissent la double pression de leurs attentes person-

nelles et du groupe parce qu'étant plus scolarisés ils auraient dû mieux réussir dans cette nouvelle société» (Bujold, 1994).

«Ils se voient comme des échecs. Ils ne sont plus à l'école mais ne maîtrisent pour autant ni l'inuit, ni l'anglais, ni le français. [...] Ils n'ont pas les habiletés requises pour les emplois disponibles, ils se sentent coupables de ne pas se suffire et de ne pas avoir répondu aux attentes de leurs parents. [...] Personne ne leur a dit qu'il est normal pour une culture en transition de laisser des victimes. Ils savent qu'ils sont des victimes mais ils ne savent pas de quoi» (Palisser, non daté, 5).

Les situations de transition sont toujours porteuses de déséquilibre et de désordre. Dans ce chaos, des éléments de tradition, en même temps que des éléments de changement, sont en relations symétrique et asymétrique. Lynge (1985) résume la valeur structurante de la personnalité inuit de la société traditionnelle en associant, d'une part, l'autonomie personnelle et la non-ingérence, et d'autre part, l'attachement profond et l'engagement vis-à-vis des autres. Si Lynge a raison, il faut alors questionner la construction moderne de la personnalité. Une même métaphore formulée par deux étudiants inuit, l'un du Groenland (Lynge, 1985) et l'autre du Nunavik (Bujold, 1994), à une décennie d'intervalle, exprime l'identité incertaine et ambiguë et la solitude du jeune Inuk du fait de ne pouvoir compter sur personne pour le guider et le supporter dans une société en crise de ses valeurs :

«Je suis divisé en deux parties, une partie de moi est «blanche» et l'autre est autochtone. La partie qui est «blanche» n'a pas de parent, et celle qui est autochtone n'a pas d'adulte.»

Le fossé est large entre les aînés, qui s'adressent aux jeunes par les médias, et la jeunesse, qui réclame d'être entendue. Le pont entre les deux reste à construire, et les adultes doivent accepter de le construire avec les jeunes en mettant de côté leurs solutions pour en découvrir des inédites. L'enfant de la culture préfigurative a plus grandement besoin encore de l'attention, de l'imagination et du dévouement des adultes (Mead, 1971, 137).

Sexe et détresse

Il n'y a d'humains que sociaux et la question de la santé mentale ramène inévitablement la question des liens interpersonnels, des conduites intergénérationnelles et du rapport entre les sexes. Sur ce plan, l'enquête Santé Québec a révélé qu'un lien existe entre la détresse psychologique et l'abus sexuel. Il faut se demander pourquoi juste-

ment elle prend cette forme plutôt qu'une autre. Question délicate, il faut le dire, mais fondamentale aussi parce que sa réponse conduit à la compréhension, puis au changement.

Sur cette question une autre étude, comparant des mauvais traitements envers les enfants dans des familles francophones de souche québécoise et des familles d'origine haïtienne, a montré l'importance de la culture puisqu'alors que chez les Québécois cette violence prend une forme sexuelle, elle s'exprime par des sévices corporels et la privation de besoins fondamentaux chez les Haïtiens, rarement par l'abus sexuel (Tourigny et Bouchard, 1990). Pour aborder ces dimensions culturelles de la culture inuit, je propose une brève incursion dans la sémantique des sexes (le langage sexuel) et la régulation sexuelle (contrôle) par le biais de l'ethnolinguistique, qui montre bien la complexité des rapports humains et l'importance de la culture.

«La sexualité est un phénomène variable selon les cultures et la culture varie selon la sexualité. Il n'existe aucune société humaine où la sexualité ne soit pas contrôlée puisqu'elle constitue la clé de la reproduction et des relations interpersonnelles. Elle est centrale à toutes les cultures» (Doutreloux, 1992). Qui dit différence ne dit pas inégalité. Les rôles et les fonctions sociales des personnes s'organisent différemment selon le genre alors que les rapports entre les genres, eux, s'organisent autour de la sémantique des sexes (la signification que la culture accorde aux sexes). Pour Dorais (1986), que cette question de sémantique a intéressé, la représentation inuit des rapports entre les sexes est androcentrique et la femme constitue le moteur du système car elle en provoque l'activité. En effet, la langue inuit assimile dans une même métaphore chasse et coït, harponnage et pénétration (Saladin d'Anglure, 1978; Dorais, 1986; Therrien, 1987) et ce faisant, définit les rapports entre les sexes. Comme l'écrit Therrien (1987, 62): «la puissance sexuelle est proportionnelle au nombre de gibiers capturés».

La littérature classique sur les Inuit a fait plus que l'éloge de l'homme, plus qu'exalter sa bravoure, sa compétence, son endurance, sa force, son habileté: elle en fait un héros. L'homme est le prototype (Dorais, 1986), les garçons sont les préférés des mères, ce qui a suggéré à Briggs (1974) un titre de texte: «Eskimo women are makers of men». Pour résumer trop sommairement, la survie dans l'Arctique dépend des rapports que le chasseur entretient avec le gibier et la vie dépend des rapports qu'il entretient avec les femmes. «Il doit être adroit au lit comme à la chasse», écrit Métayer (1972).

La première évidence offerte par la société moderne est que les hommes sont ceux qui ont le plus perdu et le plus à perdre dans la définition des nouveaux rapports entre les sexes. Dans une société où le statut des hommes se définit de moins en moins par la chasse (ce qui ne signifie pas que les hommes l'aient complètement abandonnée), on peut avancer qu'ils recourent à ce qui métaphoriquement lui est assimilable : pénétrer une femme pour maintenir leur statut dans la société moderne. La sexualité sert d'expression du statut des hommes sur les femmes. La violence sexuelle est la façon pour les hommes de contrôler la modernité dans une société où traditionnellement la violence et l'expression des sentiments sont fortement réprimées (Briggs, 1970; 1978) et où la consommation d'alcool (ou de drogues) légitime les personnes de la non-responsabilité de leurs actes. La violence sexuelle ne peut exister en dehors de la violence générale. Provenant d'une culture de chasseurs, les caractéristiques psychiques inuit sont dominées par une relation ambivalente aux agressions, qui sont nécessaires pour chasser mais représentent aussi une menace pour les humains (Thorsland, 1990; Saladin d'Anglure, 1977; 1978).

La détresse peut conduire à l'égarement sexuel, l'activité sexuelle comblant momentanément le vide intérieur, comme l'activité sexuelle hors des conditions sociales prescrites conduit à la détresse. Dans le contexte qui nous intéresse ici, la symbolique harponner-pénétrer renvoie au viol, si les conditions échappent au contrôle et à la volonté du partenaire. Il y a exigence de distinction entre le viol, l'abus sexuel et l'inceste. Alors que l'inceste implique un rapport d'aîné à cadet qui diffère des jeux sexuels, l'abus sexuel se définit par rapport aux interdits et aux frontières, lesquels sont culturellement définis : où est situé l'interdit ? Quels sont les rapports des parents aux enfants, des adultes aux enfants, des frères aux sœurs, des pères aux filles, des mères au fils ? Quels sont les rapports entre beau-frère et belle-sœur ? Comment l'enfant est-il relié au parent ? Quel est le lien le plus significatif, le plus fort dans le groupe : biologique, éponymique, symbolique, ou un autre lien ? Comme le passage de la bande à la communauté villageoise est récent, c'est dans les règles de la bande qu'il faut chercher pour trouver la compréhension des rapports entre les sexes et entre les générations.

Le village inuit contemporain est plus qu'une famille ou un camp. Cette population, qui n'avait jamais développé de structures politiques collectives dépassant les cadres de la bande familiale, est maintenant confrontée aux difficultés relatives à la formation d'une

collectivité et d'un esprit communautaire villageois et régional. On croit à tort que les populations des villages inuit sont homogènes et entretiennent des relations harmonieuses. En réalité, comme le reconnaissent leurs maires, elles sont divisées par des querelles de «clans» (Bujold, 1994). Précisons ici que lorsque les maires utilisent le terme «clan», ils réfèrent à son sens populaire de «groupe fermé». En fait, les Inuit n'ont jamais constitué de clans. Trois caractères définissent classiquement le clan: la descendance unilinéaire (lignée paternelle ou maternelle) d'un ancêtre commun mythique ou historique, l'exogamie (obligation de se marier en dehors de son clan) et le totémisme (Akoun, 1972, 101). C'est la bande semi-nomade qui était le mode de regroupement traditionnel des Inuit. Elle était constituée d'un petit groupe de familles qui passait une partie de l'année ensemble, se scindait pour se regrouper plus tard, selon les besoins et les rythmes saisonniers. Ces bandes n'existent plus depuis la sédentarisation au milieu des années 60. On peut penser que les querelles villageoises actuelles sont des querelles entre groupes familiaux correspondant plus ou moins aux anciennes bandes et aux anciens camps.

Cette nouvelle organisation socio-politique exige la mise en place de nouveaux systèmes d'autorité et de contrôle social qui ont pour conséquences: a) la perte de statut pour certains, b) la transformation des rapports entre les bandes maintenant regroupées, c) la métamorphose des institutions traditionnelles des réseaux de support, des valeurs, des règles, des rôles sociaux, des caractéristiques du tissu social, des liens interpersonnels entre les sexes comme entre les groupes d'âge, des identités individuelles et collectives, pour ne nommer que celles-là.

Le passage de la bande familiale semi-nomade au village sédentaire a impliqué le grossissement du groupe, qui ne dépassait jamais quelques dizaines de personnes, jusqu'aux villages actuels dont la taille varie de 128 à 1056 personnes (Riopel, 1993), ainsi que la transformation des modes de résidence, les deux agissant sur les activités et les pratiques sexuelles des membres. Les habitudes sexuelles de la bande familiale d'hier se prolongent dans le village d'aujourd'hui. À l'époque des bandes, la règle désignait une fille à un homme, ce qui en interdisait l'accès aux autres hommes, et avait pour conséquence que la fille non désignée appartenait au groupe. Qu'en est-il de la jeune fille d'aujourd'hui, là où la virginité n'a pas de valeur et ne joue pas comme facteur de protection? Quelle est la règle de circulation des femmes et des hommes? Sur un même plan, la règle culturelle du silence et de la non-ingérence contribuait à définir les frontières entre les personnes pour procurer une intimité dans un

contexte de très grande proximité, pour contrarier l'éventuelle promiscuité.

Aujourd'hui, les villages sont gros, les maisons coupent du regard des autres. Ces nouvelles conditions jointes au secret et à la règle de non-ingérence font peut-être en sorte que les autres ne peuvent pas intervenir même lorsqu'il y a excès de violence physique, violence sexuelle et que la vie de la personne est en danger. Alors qu'anciennement c'était l'attitude (de silence et de non-ingérence) qui permettait l'isolement, la résidence moderne y ajoute la frontière des portes et des cloisons. C'est loin d'être sans importance dans la transformation des comportements, qu'ils soient sexuels ou autres.

Finalement, parce que très peu d'attention a été accordée à ce phénomène, il faut mentionner la possibilité que l'homosexualité de plusieurs individus puisse aussi être en lien avec certaines formes de suicide. Aux États-Unis, une étude a indiqué que les tentatives de suicide des adolescents homosexuels sont plus létales que celles des adolescents hétérosexuels (Cwayana, 1991). Comme la société chinoise (Moser, 1993), la société inuit ne dispose pas de modèle social d'homosexualité. L'individu est engagé dans une relation hétérosexuelle, ou il est marié, ou célibataire mais en attente, et aucun autre modèle n'existe. Le modèle de la virilité inuit ne comporte pas de modèle homosexuel. Le modèle social est centré sur la reproduction et la famille, et les rôles sexuels sont clairement définis et nettement découpés, ce qui n'empêche pas les pratiques homosexuelles, qui sont autre chose. L'homosexualité peut agir comme un mécanisme qui ajouterait à la détresse déjà existante pour accroître l'isolement, la faible estime de soi, les abus physiques et verbaux, et conduire au suicide.

Ajoutons à ces conditions, la consommation d'alcool et de drogues dans un style qui consiste à ingérer rapidement une grande quantité dans le but clair de s'enivrer et de s'intoxiquer. L'ampleur du phénomène de consommation d'alcool et l'étalement de la consommation de drogues dans plusieurs groupes d'âge font transparaître la possibilité d'une certaine caution sociale. Levy et Kunitz (1974, cité par Mandelbaum, 1965) maintiennent que plutôt qu'être le reflet de la désorganisation sociale, le comportement du buveur reflète l'organisation sociale et les valeurs culturelles d'un peuple.

«Quand un homme lève un verre, ce n'est pas seulement la sorte de boisson qu'il contient ou la quantité qu'il prendra ou les circonstances entourant sa consommation qui sont spécifiées à l'avance pour lui, mais également si les contenus du verre l'égaieront ou l'abrutiront, induiront affection ou agression, culpabilité ou plaisir inaltéré. Ces

définitions culturelles, comme plusieurs autres, sont attachées à la boisson bien avant qu'elle n'ait même touché les lèvres du buveur». (Mandelbaum, 1965, traduction libre)

Qu'est-ce qui détermine le comportement du buveur inuit? J'avance, à titre exploratoire, que ce comportement relatif aux consommations d'alcool et de drogues s'inspire au moins de deux sources. La première fait partie de l'imaginaire et de la représentation que les Inuit se font de la société occidentale, qu'ils observent chez leurs visiteurs, à la télévision, au cinéma et lors de leurs voyages. Cette image de la modernité, où ils constatent la consommation d'alcool et de drogues, peut-être sans être en mesure de nuancer le fait que tout le monde ne consomme pas et que la consommation contrôlée est la règle, agit comme un modèle de comportement moderne.

La seconde pourrait se relier à la culture ancienne de deux façons différentes; d'abord par la propension à ingérer à l'excès ce qui est disponible, comme cela se faisait avec la nourriture; ensuite, par le côté extatique qui s'exprimait à travers les rituels chamaniques et dans lesquels la transe (sans consommation de drogue) constituait un moment fort. Cette transe (dont on ne se souvient pas et dont en conséquence on ne peut assumer la responsabilité) était culturellement sanctionnée et avait pour effet de renforcer les liens, de permettre l'expression d'angoisse et de résoudre les conflits. Dans cette perspective, Foulks (1985, 322) a documenté, en Alaska en 1979, la transformation d'un comportement dissociatif ancien (hystérie arctique) induite cette fois par la consommation d'alcool.

«Qui refuse l'amour se suicide»

L'une des circonstances les plus fréquemment associées au suicide des jeunes inuit est celle de la rupture amoureuse, (Kirmayer et al., 1993; Bujold, 1994) que l'on doit se garder de banaliser ou d'assimiler trop rapidement à la déception amoureuse occidentale. Cette circonstance ouvre une autre piste culturelle inexplorée et potentiellement compréhensive du suicide.

Métayer (1972) propose, à partir d'une analyse du mythe de «La fille au Tambourin magique», une interprétation du concept d'amour dans la culture inuit. Il arrive à la conclusion que :

«pour les Inuit, lorsqu'on n'est pas aimé on n'est pas humain, on ne vit pas. Ce qui veut dire que, pour les Inuit, l'existence même d'un être dépend des autres. On vit dans la mesure même où l'on est aimé. Ce sont ceux avec qui il vit qui, en l'aimant, feront sortir un être du néant et de sa solitude. [...] L'amour est vu comme quelque chose de gratuit,

que l'on peut refuser à qui l'on veut, et comme un risque que l'on peut prendre: car, en retour, que recevra-t-on?». (Métayer 1972, 105)

«Ne pas être aimé», dit l'auteur (Métayer, 1972, 109), «équivalait à être mort». La suicide est une solution déjà toute pavée à la perte amoureuse et à la perte de la reconnaissance des autres. Ces récits nous ramènent aux éléments constitutifs de la vie sociale mais constructifs aussi de l'imaginaire, de la production symbolique et du sens qui, dans la bande, sont intimement liés et qui reposent sur l'interdépendance étroite de tous les membres du groupe. Dans ce style d'organisation sociale, la vie dépend de ses relations avec les autres. Ce sont les «exigences du groupe qui gouvernent les activités individuelles. [...] Dans ce type de rapports, l'individu est soumis au groupe ou il meurt» (Duhaime, 1989, 103).

Parce que l'amour est vital à toute existence humaine, le type d'élevage des enfants est central à la compréhension du suicide. Sans pouvoir élaborer ici, il faut indiquer, pour d'éventuelles recherches, que Hippler (1969) s'est intéressé à la correspondance pouvant exister entre le suicide et le type d'élevage des enfants dans plusieurs sociétés, incluant les Inuit. Il propose l'existence d'un lien structural entre l'attachement fusionnel avec la mère dont l'enfant inuit fait l'objet, le grand interdit d'expression de l'agressivité et la propension au suicide comme solution ultime du rejet amoureux.

Conclusion

Polysémie du suicide et place de la culture

La littérature, et peut-être en est-il ainsi de l'intervention, banalise le suicide en réduisant la culture en un simple facteur de risque ou en ne comprenant la culture que comme processus d'acculturation. «Peut-on traiter le suicide contemporain des jeunes Inuit comme on le traite ailleurs, si l'on considère qu'il prolonge le sénilicide qui a existé hier? ». Ma réponse est non, parce que leurs suicides font l'emprunt de sens au sénilicide qui soulageait la communauté du fardeau de la dépendance des vieux et des impotents. Parce qu'ils se disent rejetés et condamnés par leur communauté, les adolescents inuit ne réclament-ils pas par leur suicide la reconnaissance de leur identité inuit et l'appartenance à leur culture millénaire qui a dignifié le suicide en en faisant un idéal? Les seuls à pouvoir accorder cette reconnaissance aux jeunes sont ceux-là mêmes qui les rejettent.

Alors que le prototype de la mort pour les femmes inuit est probablement la famine, celui des hommes serait à la frontière entre

la vie et la mort, à l'image de la vie du chasseur. En remplaçant les rituels du passage de l'enfance à la vie adulte, qui ne leur sont plus accordés, par le suicide (manqué ou réussi), les jeunes (hommes) Inuit deviennent des sortes de héros pour leurs pairs, franchissent l'écart de l'enfance pour devenir un Inuk, un vrai homme, et donnent un sens à une vie qui n'en a pas, qui n'en a plus. Dans cette interprétation, se suicider c'est poser le geste personnel qui distingue l'adulte de l'enfant. Le suicide confèrerait, dans ce contexte, du sens à une vie sans horizon défini par le groupe.

Le suicide des jeunes filles, lui, montre autre et demande d'être documentée différemment. L'Enquête Santé Québec indique qu'elles vivent le plus haut taux de détresse psychologique, lequel est associé à des activités sexuelles non consenties. On impute souvent au choix d'armes létales le fait que les hommes se suicident plus souvent que les femmes. Sans doute le choix de l'arme est-il crucial, mais il n'est pas tout. Les garçons, qui sont les préférés (ce qui comporte des privilèges), dont le statut de mâle exclut des tâches domestiques et qui sont oisifs sans les activités de chasse, de pêche ou un travail, sont déresponsabilisés, disqualifiés. Les filles, au contraire ne sont pas oisives. Elles font l'apprentissage des tâches domestiques et de maternage et les assument depuis leur plus jeune âge, elles enfantent tôt et doivent aussi relever le défi de la modernité. C'est une chose de se suicider lorsqu'on est seul; c'en est toute une autre lorsqu'on est parent. Sans qu'elles ne le sachent, c'est peut-être leur fardeau social qui sauve les jeunes filles du suicide.

Margaret Mead (1971, 7) a proposé que l'*identité* était le problème le plus important de la jeunesse des années 50, celle-ci devant se trouver une place parmi des formes contradictoires de modèles offerts simultanément, et que l'*adhésion* était celui de la jeunesse de la décennie 70: quel style de vie choisir et auquel adhérer parmi toutes les formes concurrentes disponibles? Il faut identifier quel est le problème majeur de notre jeunesse. Je propose que le *sens*, qui exprime à la fois signification et direction, soit retenu comme le problème le plus difficile à résoudre pour les jeunes participants de la *culture préfigurative*, qui réclame que chacun donne lui-même le sens à sa vie et à ses conduites. Les Inuit partagent maintenant ce monde et peuvent lui apporter leur contribution d'une manière inédite. Pour participer à sa propre émancipation et à sa propre transformation, la société inuit doit s'engager dans une nouvelle perception d'elle-même, se réconcilier à la fois avec son passé et son avenir, faire une place à ses jeunes, leur faire savoir ce qui est attendu d'eux mais en

leur donnant les moyens et la reconnaissance pour y parvenir en maintenant des liens solides d'attachement. Le nouveau contexte pour les hommes comporte une transformation de l'identité masculine et des rôles masculins, et il n'est pas certain que la demande de cette transformation leur ait été formulée et adressée.

Note

1. Une analyse préliminaire de régression logistique évaluant les contributions respectives du sexe, de l'âge et du statut matrimonial des répondant(e)s de l'enquête Santé Québec Inuit — 1992 indiquent que les jeunes (Ratio de cotes [RC]=1,8 ; $p<0,03$) femmes (RC=1,8 ; $p<0,02$) célibataires (RC=1,8 ; $p<0,03$) rapportent le plus fréquemment de la détresse psychologique sévère. R. Boyer, communication personnelle.

RÉFÉRENCES

- AKOUN, A., (dir. de), 1972, L'anthropologie, De l'homme primitif aux sociétés d'aujourd'hui, *Les dictionnaires du savoir moderne*, Centre d'étude et de promotion de la lecture, Paris.
- BAKER, W., 1989, The global teenager, *Whole Earth Review*, 65, 2-40.
- BENGER, R., 1991, Deadly Summer, in *The Journal*, émission télévisée au réseau anglais de Radio-Canada (CBC) à l'été 1991 par Alan Abel à Povungnituk, durée: 17 minutes.
- BERRY, J. W., 1985, Acculturation among circumpolar peoples: implications for health status, *Archives of Medical Resources*, 40, 21-27.
- BERRY, J. W., 1993, *Psychological and Social Health of Aboriginal Peoples in Canada*, Paper prepared for Workshop on Children's Mental Health and Wellness in First Nations Communities, Victoria, manuscrit, 34 pages.
- BOYER, R., DUFOUR, R., PRÉVILLE, M., BUJOLD, L., 1994, État de santé mentale, Enquête Santé Québec auprès des Inuit du Nunavik, 1992, Tome I, Les déterminants de la santé, à paraître.
- BRIGGS, J. L., 1970, *Never in Anger, Portrait of an Eskimo Family*, Harvard University Press, Cambridge.
- BRIGGS, J. L., 1974, Eskimo women: Makers of Men, *Many Sisters. Woman in Cross-cultural perspective*, Carolyn J. Matthiasson, édi.
- BRIGGS, J. L., 1978, The origins of nonviolence: Inuit management of aggression in Ashley Montagu, éd., *Learning Non-Aggression, The Experience of Non-Literate Societies*, Oxford University Press, New York.

- BRIGGS, J. L., 1983, Le modèle traditionnel d'éducation chez les Inuit: différentes formes d'expérimentation face à l'inconnu, *Recherches amérindiennes au Québec*, XII, 1, 13-25.
- BUJOLD, L., 1994, *Le cri du silence, Étude exploratoire et descriptive sur le suicide des jeunes Inuit*, Essai de maîtrise en santé communautaire, Université Laval, sous la direction de R. Dufour.
- CLÉMENT, P., 1993, Rapport du programme Otite et audition au Nunavik, Hôpital de Montréal pour enfants, manuscrit.
- CÔTÉ, J. E., 1992, Was Mead wrong about coming of age in Samoa? An analysis of the Mead/Freeman controversy for scholars of adolescence and human development, *Journal of Youth and Adolescence*, 21, 5, 499-527.
- CWAYNA, K., REMAFEDI, G., TREADWAY, L., 1991, Caring for gay and lesbian youth, *Medical Aspects of Human Sexuality*, 25, 7, 50-57.
- DORAIS, L. J., 1984, Les Tuvaalummiut, Histoire sociale des Inuit de Quartaq (Québec Arctique), *Recherches amérindiennes au Québec*, collection Signes des Amériques.
- DORAIS, L. J., 1986, Agiter l'homme pour attraper la femme: la sémantique des sexes en langue inuit, *Études Inuit Studies*, 10, 1, 171-178.
- DOUTRELOUX, A., 1992, *Sexualité et culture*, Cours offert au Département d'anthropologie de l'Université Laval, hiver 1992, Notes de cours.
- DUHAIME, G., 1989, La catastrophe et l'État: histoire démographique et changements sociaux dans l'Arctique, *Études Inuit Studies*, 13, 1, 75-114.
- FOULKS, E. F., 1980, Psychological continuities: from dissociative states to alcohol use and suicide in Arctic populations, *Journal of Operational Psychiatry*, 11, 2, 156-161.
- HOLMES, L. D., 1987, *Quest for the Real Samoa: The Mead/Freeman Controversy and Beyond*, Bergen and Garvey, South Hadley, Ma.
- HIPPLER, A. E., 1969, Fusion and frustration: dimensions in the cross-cultural Ethnopsychology of suicide, *American Anthropologist*, 71, 6, 1074-1087.
- KJELLSTRÖM, R., 1974-75, Senelicide and Invalicide among the Eskimo, *Folk*, 16-17, 117-124.
- KIRMAYER, L., HAYTON, B. B., MALUS, M., JIMENEZ, V., DUFOUR, R., QUESNAY, C., TESNAR, Y., YU, T., FERRARA, N., 1993, *Suicide in Canadian Aboriginal Populations: Emerging Trends in Research and Intervention*, A Report Prepared for the Royal Commission on Aboriginal Affairs.
- LARSEN, F. B., 1992, *Death and social change in Ittoqqortoormiit (East Greenland)*, Paper from the seventh Inuit Studies Conference, Fairbank, Alaska, 1990. Inuit studies occasional papers 4, Association Inuksiutiit Katimajit inc., Université Laval, Québec, 125-140.

- LYNGE, I., 1985, Suicide in Greenland, *Archives of Medical Ressources*, 40, 53-60.
- MAY, P.A., 1987, *Suicide and suicide attempts among American Indians and Alaska natives: an annotated bibliography*, Indian Health Services, Albuquerque, N.M..
- MANDELBAUM, D. G., 1965, Alcohol and culture, *Current Anthropology*, 6, 3, 281-288.
- MEAD, M., 1928, *Coming of Age in Samoa*, Marrow, New York.
- MEAD, M., 1930, *Growing up in New Guinea*, Mentor Book, New York.
- MEAD, M., 1948, *Male and Female*, Marrow, New York.
- MEAD, M., 1955, *Cultural Patterns and Technical Change*, Mentor Book, New York.
- MEAD, M., 1971, *Le fossé des générations*, Denoël/Gonthier, Paris.
- METAYER, M., 1972, *Contes de mon iglou*, Editeur officiel du Québec.
- MOSER, D., 1993, Whistling in the dark, *Whole Earth Review*, 81, 76-86.
- O'NEIL, J. D., 1985, Self-determination and Inuit youth: Coping with stress in the Canadian North in R. Fortune éd., *Circumpolar Health '84*, University of Washington Press, Seattle.
- O'NEIL, J. D., 1986, Colonial stress in the Canadian Arctic: An ethnography of young adults changing, in Craig R. Janes et al. éd., *Anthropology and Epidemiology*, Reidel Publishing Company, 249-274.
- PALISSER, C., *Understanding Cultural Identity and Self As an Inuk*, manuscrit, Commission scolaire Kativik, non daté.
- PAINE, R., 1977, The nursery game, colonizers and colonized in the Canadian Arctic, *Études Inuit Studies*, 1, 1, 5-32.
- RICHARD, M., 1992, *Bibliographie annotée sur la notion de suicide dans la société inuit*, Lectures sous la direction de Rose Dufour, Projet Nord, Département de santé communautaire du Centre hospitalier de l'Université Laval, Québec, 20 avril 1992, 61 pages.
- RIOPEL, M., 1993, *Portrait de la population du Nunavik en 1992*, Conseil régional Kativik de la santé et des services sociaux, Kuujuaq.
- SALADIN D'ANGLURE, B., 1977, Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit de l'Arctique central (Canada), *Anthropologie et Sociétés*, 1, 3, 79-98.
- SALADIN D'ANGLURE, B., 1978, L'homme (angut), le fils (irniq), et la lumière (qau), ou le cercle du pouvoir masculin chez les Inuit de l'Arctique central canadien, *Anthropologica*, nouvelle série, XX, 1-2, 101-144.
- SAVARD, R., 1992, Les autochtones du Québec dans la crise politique canadienne, *Culture*, XII, 1, 3-7.
- THERRIEN, M., 1987, *Le corps inuit*, Presses universitaires de Bordeaux.

- THERRIEN, M., 1992, *Santé et maladie chez les Inuit, façons de dire et de vivre son corps*, Discussions with Taamusi Qumaq, Puvirnituq, Hudson Bay, Research report submitted to FCAR, Québec, 1992.
- THORSLUND, I., 1990, Why do they do it? Proposals for a Theory of Inuit suicide, communication présentée au 7^e congrès d'études inuit, Fairbanks, Alaska, *Cahiers d'études Inuit*, 4, Association Inuksiutiit Katimajit Inc., 149-161.
- TOURIGNY, M., BOUCHARD, C., 1990, Etudes comparatives des mauvais traitements envers les enfants de familles francophones de souche québécoise et de familles d'origine haïtiennes: nature et circonstances, *Prisme*, 1, 2, 57-68.

ABSTRACT

Approaches to researching the meaning of suicide among teenage Inuit

Is it possible to approach the suicide of teenage Inuit in the same way as in other communities, especially when taking into account the fact that suicide in Inuit is part of their traditions? The issue raised by the author essentially concerns the interpretation of data. This article offers new approaches to researching the meaning of suicide through a cultural viewpoint of the phenomenon and by taking into consideration the socio-political context. The author presents a new vision of suicide as an all-encompassing social fact that opens the door to more relevant interventions.